

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 to the right, then loops back and forth in a series of interconnected shapes, filling much 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



# 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.







# CONTENIDO

<b>PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN DEL LIBRO</b>	11
<b>PREFACIO</b>	17
<b>INTRODUCCIÓN</b>	19
1. Consideraciones introductorias	19
2. ¿Qué es lo que nos hace pensar y nos hace entrar a la filosofía? La filosofía como diálogo: la herencia griega	29
3. El problema de la verdad	47
4. La amplitud del diálogo filosófico y la peculiaridad de su discurso	61
5. Condiciones y dificultades para entrar a dialogar con los filósofos	68
6. ¿Nos dará la filosofía una superioridad sobre aquellos que no entran en su estudio?	78
7. Dos perspectivas metafísicas: la antigua y la moderna	80
<b>PRIMERA PARTE: LAS REPRESENTACIONES DEL HOMBRE Y LOS PROBLEMAS QUE PLANTEAN</b>	89
1. El proyecto filosófico(1990-2000)	91
2. Ruptura, con la modernidad, de la representación anterior del mundo físico: el nuevo espacio-tiempo	102
3. Ruptura en el aspecto político-social. La nueva visión de lo histórico	143
4. Rupturas en el aspecto de la representación del sujeto: cuerpo, psicoanálisis y lenguaje	157
Conclusión	190
<b>TERCERA PARTE. HISTORIA Y FILOSOFÍA</b>	193
1. Introducción a la problemática	196
2. La lógica en la filosofía	206
3. La discusión entre filósofos respecto a la relación lógica-filosofía: Aristóteles, Kant y Eric Weil	216

4. La inducción en la historia: la lógica de la filosofía de Eric Weil	266
5. Hegel a través de una parábola Hegel, pasaje obligado para llegar a Weil	283
<b>TERCERA PARTE. LENGUAJE Y VERDAD:</b>	
<b>LÓGICA DE LA FILOSOFÍA, DE E. WEIL</b>	311
1. Inducción y lógica de la filosofía: Toda filosofía es verdadera	313
2. Lenguaje e inteligibilidad del ser: límites de la ciencia y límites del lenguaje	328
3. Sentido-Sabiduría: filosofía y poesía según Weil	368
4. Conclusión	385
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	387

## PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Este libro de Vicente Santuc consiste en una introducción a la filosofía, producto de muchos años de experiencia docente unida a una preocupación constante por el mundo actual, en general, y por el Perú en particular. Es una transcripción de sus clases en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, por lo que conserva un carácter coloquial. No se presenta, sin embargo, como un material para principiantes: supone haber recibido ya un primer baño en la historia de la filosofía y cumple, más bien, una función de profundización y sistematización de esos conocimientos iniciales.

Esta es una introducción original: lejos de pretender una exposición neutral, Santuc toma partido decididamente por una interpretación de la historia de la filosofía que, siendo restringida temáticamente, es lo suficientemente amplia como para servir de punto de referencia para alumnos avanzados de filosofía. Así, el lector podrá introducirse en aspectos fundamentales del pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles, de la filosofía medieval y moderna —donde Kant tendrá un papel privilegiado—, hasta llegar a la filosofía contemporánea con Merleau-Ponty, Apel y, sobre todo, Eric Weil.

Lo original de esta introducción es que no presenta a estos autores uno tras otro, en una secuencia lineal, sino que Santuc opta por cuatro temas de la historia de la filosofía desde los cuales expone a esos pensadores fundamentales. Como resultado, nos introduce a ellos cuatro veces, desde puntos de vista distintos: epistemológico, ético y político, sociológico (o del sujeto) y lingüístico. Especial atención merecen los dos últimos temas, pues no es frecuente encontrarlos tratados tan nítidamente en historias de la filosofía, pero, sobre todo, porque nos permitirán adentrarnos en el proyecto que anima este libro.

El nudo que une todo el texto puede ser ejemplificado con el proceso de formación temprana del yo, tal y como es descrito por la psicología de Winnicott: con la ayuda de la atención temprana de la madre, el niño construye un espacio intermedio entre su mundo interior y el mundo exterior, objetivo. En las etapas tempranas de formación del yo, el niño, quien todavía vive en la omnipotencia mágica (o, en todo caso, no causal) que sus necesidades internas ejercen sobre la madre (cuando llora, aparece el seno que sacia su hambre), debe aprender a

mediar su deseo cuando es destetado, y ha de entender que entre su cuerpo y el de su madre media un mundo, no solo físico, sino también, y sobre todo, simbólico.

Es lo que Winnicott llama espacios transicionales, donde ciertos objetos o actos (por ejemplo, una manta que se frota o chuparse el dedo pulgar) sirven de punto de partida para organizar el mundo exterior, aquello que no está en nuestro poder inmediato, frente a nuestras necesidades y deseos. En este primer encuentro entre interior y exterior se percibe también la primera articulación entre cuerpo y alma, articulación o encarnación que se valora en este libro como contribución del psicoanálisis freudiano. De esta manera se muestra también cómo los espacios transicionales de Winnicott pueden servirle a nuestro autor como modelo para entender las instituciones sociales. Estas, en efecto, cumplen ese papel mediador (maternal) entre la particularidad de la vida interior y la universalidad objetiva del mundo común donde se desarrolla la vida humana.

El lenguaje es la primera de esas instituciones, y ya hemos dicho que su tratamiento constituye una de las originalidades de este libro, no tanto porque sea un tema tratado por separado —cosa que es cada vez más frecuente, después del siglo del giro lingüístico—, sino porque su perspectiva es original, por lo menos frente a las corrientes estructuralistas —contra las que el autor descarga todas sus baterías—y, se puede añadir, frente a la tradición anglosajona. Inscrito en una tradición más antigua, el autor considera el lenguaje como símbolo, lo que quiere decir dos cosas: por un lado, que es un sistema de signos que funciona diferencialmente, es decir, que las palabras no significan nada por sí mismas, sino solamente en tanto son diferentes de todas las otras: «perro» no significa «gato» ni «árbol» ni... Este es el aspecto autorreferencial del lenguaje, el único que tienden a considerar los estructuralistas, el cual el autor demuestra que es insuficiente para explicarlo.

Por otro lado, el aspecto propiamente simbólico del lenguaje lo convierte, como habíamos dicho, en la primera institución, pues, según se argumenta en este libro, no es solamente un sistema de signos útil para la asociación y, por consiguiente, para la supervivencia de los seres humanos, sino que es, al mismo tiempo, la expresión y la constitución, la invención de un mundo común que antes del lenguaje no existía. El lenguaje es la creación, a cada instante, de ese mundo común, de tal manera que se muestran claramente parciales las interpretaciones típicamente modernas del lenguaje como transmisor de informaciones. Lo mismo ocurre con las interpretaciones estructuralistas, que se concentran en la función sintáctica o de coherencia interna del lenguaje, y dejan de lado su función semántica de referencia al mundo.

Para completar estas explicaciones limitadas, Vicente Santuc entiende el lenguaje también en su dimensión pragmática. El lenguaje no es solamente la relación entre significante y significado; también expresa, al mismo tiempo que

esconde, las relaciones sociales que lo hacen posible. Se trata de la verdadera deconstrucción que se realiza en esta parte del libro: detrás de las palabras está la relación social, y detrás de esta se encuentra el don, el autosacrificio. Hablar es sacrificar la particularidad para ingresar al universal. Es abandonar el mundo egoísta de la posesión para ofrecer ese mundo al otro, para universalizar un mundo que hasta entonces me pertenecía solo a mí. Desde el punto de vista del lenguaje, entonces, como antes desde el psicológico, el yo se forma en relación con otro, es decir, el individuo es siempre ya una formación social y un sacrificio de la particularidad. De ahí la propuesta política de Vicente Santuc: la sociedad humana no es posible sin un sacrificio de la individualidad. Justamente por ello es imprescindible contar con instituciones fuertes, que medien entre los intereses particulares y sean capaces también de universalizar esos intereses —es decir, de procesar el sacrificio de la particularidad de cada uno a favor del todo social— a través del diálogo y de la discusión institucionalizados, articulados significativamente en la vida social y política.

Estos razonamientos son, pues, pertinentes para cuestionar la vida política peruana, que en estos momentos sufre de una lamentable desinstitucionalización, condenable en los aspectos político, moral e, incluso, penal. Este libro interpela a los peruanos, nos llama a crear instituciones justas, representativas y articuladas a la vida política del país. Pero su horizonte de interpretación es más amplio: llama la atención acerca de la condición humana en general. A lo largo de sus páginas encontramos repetidos esfuerzos por hacer percibir que la vida humana es una opción que se toma sin apoyo en ninguna certeza tranquilizadora que amenazaría con despojarnos de nuestra responsabilidad.

Esto lo demuestra la original manera con la que Vicente Santuc trata a Kant. Lejos de la usual interpretación formalista o epistemológica de la obra del autor de la *Crítica de la razón pura* —que se limita por lo general a la lectura objetivista de esta y de la *Crítica de la razón práctica*—, en este texto se nos ofrece un Kant más vital, preocupado por cerrar su sistema crítico en la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la cual se trata de armonizar o encontrar una mediación entre el mundo natural y el mundo moral, que habían sido separados tajantemente en las dos primeras críticas. Para realizar esa mediación, Kant recurre a la facultad misma de juzgar. En su última crítica, en efecto, deja a un lado los juicios determinantes (a los que está dedicada la primera crítica) y examina los juicios reflexivos o reflexionantes, aquellos que no determinan un objeto deduciéndolo de un principio ya establecido, sino aquellos que buscan la norma que unifica la diversidad de nuestra experiencia concreta.

En este caso, el juicio en cuestión es una inducción, y no existen reglas para ella; toda inducción requiere una cierta dosis de invención. Por ello, a Kant le

interesa particularmente el juicio estético, porque el gusto es el juicio de un sujeto particular acerca de un objeto particular, y pretende, sin embargo, tener un valor universal.

Este análisis de la obra de Kant, que aquí me limito a mencionar, sirve también para remarcar que la historia está abierta y no es un destino fatal. Se encuentra bajo nuestra responsabilidad. Por ello, en la línea del Kant de la *Arquitectónica de la razón pura*, Santuc insiste en que la sabiduría no es un conjunto de conocimientos, sino la aplicación de esos conocimientos a la vida, y que en tal aplicación, como en la inducción, no hay reglas que guíen la acción. Solo nos queda la invención, las significaciones imaginarias, como Castoriadis —otro de los referentes constantes de este libro— dice de las instituciones sociales.

Siguiendo a Weil y de la mano de Kant, entonces, Santuc termina por ofrecernos una historia de la filosofía opuesta a la de Hegel: no es una serie de sistemas que se suceden uno al otro, cancelándose hasta llegar a la figura final, en la que el pensamiento coincidiría con el ser. El esfuerzo de Santuc es más bien «concebir la historia humana como un inmenso juego de inducciones en medio del cual el hombre se aclara sobre sí mismo». Desde este punto de vista, la historia no se encuentra cerrada, pues el sentido aún está por hacer y es, siempre y a cada instante, creación humana: «Sabio es aquel que sabe estar presente en la exigencia de la razón en él, ahora; es decir, que sabe legislar y someter su vida a una finalidad humana, dar un sentido humano a sus circunstancias y sus conocimientos y que, creyendo que el sentido es posible, actúa de tal manera que ese sentido llega a ser concreto». Por eso, la historia de la filosofía y la verdadera sabiduría se encuentran más bien en la historia de quienes se esfuerzan en todo momento por articular su particularidad en lo universal, su interior y su exterior: «Por lo que estamos diciendo podemos entender cómo esa sabiduría es silencio. Silencio en cuanto se sabe que todo lo que se dice —en los mitos y en las filosofías— apunta a un núcleo que no se puede decir: el hecho del mundo y el hecho de la existencia humana abrazados. Y eso sería la verdad de todo discurso. Todos están sostenidos por esa presencia, ese silencio». Desde este punto de vista, entonces, no tiene sentido hablar de un fin de la historia. En todo caso, habría que decir que vivimos siempre al final de la historia, cuando se ha terminado con el análisis de todos los datos y llega la hora de tomar decisiones o, como se dice en este libro, en el momento de «la articulación consciente del Hombre con la realidad exterior». Y por ello ese silencio es político, porque es universal y nos llama a todos, ahora y siempre, a construir instituciones justas que medien entre nosotros y nos permitan vivir en paz.

Este libro es, pues, una sugerente introducción a la filosofía o, como dice su título, a un filosofar posible hoy. Puede ser leído de corrido, porque el estilo es

ágil y las argumentaciones son claras. Pero también puede ser usado como libro de consulta, por la profundidad con que se tratan los diversos autores y temas. En él se muestra que el filosofar no se aprende ni se enseña, sino que se practica, lo cual nos informa del alto nivel de exigencia que les espera a los estudiantes de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, de la cual Vicente Santuc es miembro de la Comisión Organizadora.

Antonio Pérez





## PREFACIO

El contenido de este libro constituye un curso de filosofía desarrollado durante varios años en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, con el título de Pensamiento Crítico. Como suele ocurrir, año tras año se han añadido precisiones, correcciones, explicaciones, y el texto ha acabado por tener las dimensiones que presenta ahora. Como verá el lector, se mantiene el estilo coloquial de las exposiciones.

Destinado a estudiantes que inician sus estudios de Filosofía, el curso ha sido pensando como introducción a algunas de las grandes temáticas de la historia de la filosofía, y pretende, por otra parte, introducir a una posible manera de filosofar hoy en día. Asumiendo que la filosofía es diálogo, el hilo conductor del conjunto está constituido por el seguimiento de la manera en que diferentes filósofos, en diálogo unos con otros —aunque sea con varios siglos de distancia—, han propuesto soluciones diferentes para dar cuenta de la articulación de la lógica con la realidad exterior de la naturaleza o con la historia. Al respecto, la atención se centra sobre el estudio del rol que los diferentes autores considerados le han dado a la inducción.

El texto está dividido en tres partes y una introducción. En esta se presentan las «herramientas conceptuales» que la reflexión filosófica ha recibido de los griegos y siguen siendo usadas hasta la fecha. Se procura precisar cómo, con el transcurrir del tiempo, los diferentes conceptos han ido recibiendo sentidos diferentes.

Como telón de fondo del camino hacia un filosofar posible hoy, la primera parte procura reconocer el sentido de los cambios que se han dado, con la modernidad y la posmodernidad, en las representaciones a través de las cuales el ser humano expresa sus relaciones con la naturaleza exterior, con los demás y consigo mismo. Dichos cambios corresponden a la institución social de significaciones imaginarias, a partir de las cuales y en ellas se reconocen y examinan los grandes problemas que el mundo contemporáneo plantea a nuestra reflexión.

La segunda parte, titulada «Historia y Filosofía», sostenida por la presentación de textos de algunos autores de épocas diferentes, procura hacer ver que la filosofía es diálogo y cómo cada autor responde a su manera a los problemas de su tiempo. El texto de Kant, titulado *Arquitectónica de la razón pura*, presentado

al principio de esa parte, señala la orientación filosófica a la cual nos acogemos: no se trata de conocer sencillamente la realidad y adaptarse a ella transformándola de acuerdo con el modelo científico; tampoco de desconocerla, sino de reconocer que el verdadero problema es saber orientarse, saber dar una finalidad humana y moral a nuestros conocimientos.

En la tercera parte, «Lenguaje y verdad», que sigue la propuesta de Eric Weil en su gran libro *Lógica de la filosofía*, se procura presentar una posible manera de filosofar hoy. Con Weil, y en la línea de Kant, se asume que la tarea de la filosofía sigue siendo la de orientarnos. Dicha orientación supone un discurso teórico que capte lo que es; a saber, la irrevocable relación del «ser humano con la realidad exterior». Pero ese discurso teórico no se limita a conocer la realidad a la manera de las ciencias positivas, sino que pretende buscar la orientación, pensar el mundo concibiéndolo como totalidad sensata al interior de la cual los hombres están incluidos; una totalidad, sin embargo, siempre amenazada y que descansa sobre nuestra voluntad de ponerla en orden y sentido. Se asume que hemos llegado a un momento en que filosofía y política se juntan, en cuanto la búsqueda de orientación supone un discurso que piensa la acción razonable y es él mismo un discurso actuante, que informa la realidad para darle sentido, forma de mundo sensato. Eso nunca está hecho y siempre quedará como un quehacer.

La insistencia de varios estudiantes de mi curso me ha llevado a decidirme y atreverme a publicar este curso. Sus preguntas han enriquecido el texto a lo largo de los años. Por este motivo, mis primeros agradecimientos van a varias generaciones de ellos.

Asimismo, quiero señalar la deuda que tengo con un profesor mío, ya desaparecido, el P. Joseph Gauvin S. J., pues en un curso suyo titulado *Una lógica de la filosofía*, ha encontrado su estructuración y movimiento la segunda parte de este libro.

Quiero agradecer también a mi secretaria Katherina Carrillo, quien asumió la labor exigente de descifrar mis manuscritos. Van mis agradecimientos también a dos de los estudiantes del curso: a Micaela Chirif, por haberse dedicado a una primera organización del conjunto, y a Juan Carlos Díaz, quien realizó la limpieza general que ha permitido llegar al texto de hoy.

Para terminar, deseo expresar mi especial agradecimiento al profesor Antonio Pérez, por haber aceptado revisar técnicamente el conjunto, y al señor Luis Nieto, quien asumió la ardua tarea de la revisión detallada de todo el texto, para darle coherencia y limpiarlo de los galicismos.

Vicente Santuc S. J.

# 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»,<sup>1</sup> 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*.

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Filosofar es siempre, por lo

---

<sup>2</sup> 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/an-gustia, 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».<sup>3</sup>

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».<sup>4</sup> Del texto de Heidegger quedémonos solo con la llamada de atención para tomar conciencia de que vivimos un momento muy serio, y con

---

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

<sup>4</sup> 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».<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> 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».<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> De allí viene la definición platónica del filósofo en el *Banquete*: «El filósofo no sabe nada, pero es consciente de su no saber».<sup>8</sup> 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».<sup>9</sup> 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.

---

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

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

<sup>9</sup> 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 adjudicadle, 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».<sup>10</sup>

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

---

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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».<sup>12</sup>

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.*<sup>13</sup>

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

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

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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.

<sup>14</sup> 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». <sup>15</sup> 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. <sup>16</sup>

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

---

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

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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».<sup>18</sup>

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».<sup>19</sup>

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

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

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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 «dialeco». De hecho, en él todos ellos se combinan. El diálogo es pues ‘conversar, argumentando y separando los sentidos’.

---

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

Como lo han subrayado varios autores,<sup>21</sup> 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

---

<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup>

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

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

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

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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:

---

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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

---

<sup>26</sup> 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?<sup>27</sup> 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».

---

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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

---

<sup>28</sup> 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 perjuros?

**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 perjuros! Si Zeus descarga sus golpes en contra de los perjuros, ¿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.<sup>29</sup> 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

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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

---

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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.

---

<sup>31</sup> Cfr. Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.

<sup>32</sup> 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!<sup>33</sup>

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.

---

<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> El Perú de hoy en día está singularmente confrontado con la urgencia de ese acto. Para ello, conviene recordar las condiciones de posibilidad

---

<sup>34</sup> 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)*.

<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup>

¿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

---

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> Al mismo tiempo, tenemos

---

<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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».<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Ver *Metafísica*, VI, 4, 1027b 25.

<sup>39</sup> Ver *Metafísica*, IX, 10, 1051b 5.

<sup>40</sup> 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».<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup>

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

---

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

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> 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».<sup>44</sup> 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,

---

<sup>44</sup> Ídem, p. 453.

solicitar etc.<sup>45</sup> (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,<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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».<sup>48</sup>

---

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

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Lib. I, Cap. 4, 1096b 24.

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

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.

<sup>49</sup> 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 Nicomaquea*—<sup>50</sup> 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.

---

<sup>50</sup> Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 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.<sup>51</sup>

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.<sup>52</sup> Así era Sócrates, ese ser imposible de clasificar, de comparar con otros. Era *a-topos*, atípico, extraño, extravagante, absurdo, desestabilizador.

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

<sup>52</sup> 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*)».<sup>53</sup>

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».<sup>54</sup> 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».<sup>55</sup> 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*;<sup>56</sup> 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:

---

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

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

<sup>55</sup> Cfr. Jenofonte. *Memorables*. Madrid: Aguilar, 1967. En especial IV, 4.5.

<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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,

---

<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup>

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.<sup>59</sup> 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

---

<sup>58</sup> Cfr. Swift, J. *Los viajes de Gulliver*. Navarra: Salvat, 1986.

<sup>59</sup> 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».<sup>60</sup> 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».

---

<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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.

---

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> 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

---

<sup>63</sup> 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 Greimas<sup>64</sup>, 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*

<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

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.

---

<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> 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».<sup>67</sup>

### 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.<sup>68</sup> 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

---

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

<sup>67</sup> Ídem, p. 297.

<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup>

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

---

<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup>

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».<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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*.<sup>73</sup> 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

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> Cfr. Weil, E. *Essais et...*, p. 297.

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

<sup>73</sup> 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».<sup>74</sup>

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.<sup>75</sup>

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*».<sup>76</sup>

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

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> 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».<sup>77</sup>

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

---

<sup>77</sup> 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,<sup>78</sup> 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

---

<sup>78</sup> 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?





## PRIMERA PARTE



# LAS REPRESENTACIONES DEL HOMBRE Y LOS PROBLEMAS QUE PLANTEAN

## 1. EL PROYECTO FILOSÓFICO

Como pueden imaginar, existen varias maneras de entrar a un «filosofar hoy». Pero, de acuerdo con lo que ya hemos señalado, si queremos que nuestro esfuerzo no quede como un mero ejercicio escolar, debe ser ante todo:

- Una *toma de posesión* de las circunstancias del hombre actual: conocimiento y comprensión.

- Una *toma de posición* frente a ellas: ubicarme, saber ponerme en la dirección que considere correcta.

Es lo que vamos a intentar juntos ahora.

### ***1.1. No es «el ser humano», sino los «seres humanos» los que filosofan***

Cumplir con nuestro cometido de ir hacia un «filosofar posible hoy» supone que procuremos reconocer y conocer nuestras circunstancias actuales. Elementos constitutivos de estas son: la historia de la filosofía, el diálogo actual entre filósofos, y las perspectivas y los problemas que plantea nuestro mundo moderno/posmoderno. De acuerdo con ello, este curso de introducción a «un filosofar hoy» toma en cuenta, por un lado, que el filosofar no empieza con nosotros y que uno no lo lleva en solitario; y, por otro, que dicho filosofar está ligado a la época en que vivimos y a la particularidad del diálogo entre filósofos que se da actualmente.

Conviene caer en la cuenta de quién es el sujeto del filosofar. No es «el hombre en general» —ese hombre no existe— sino son «los hombres». El sujeto del filosofar es siempre «un nosotros», en cuanto filosofar es dialogar, como ya hemos dicho. Nuestro «nosotros» está configurado por todos los sujetos que hoy participamos de la globalización, efecto y producto de la cultura occidental actual. Aunque sea desde los márgenes de ella, todos los seres humanos participamos de esa cultura occidental y de su saber. Por lo tanto, dentro de ese horizonte de mundialización nos toca ensayar un filosofar. El momento actual se encuentra marcado por particularidades llamativas. Como dice Lyotard, en

él «se trata del “saber hoy”, en este momento de crisis mundial. Pero no se puede saber lo que es el “saber hoy”, es decir, los problemas que ese saber encara en su desarrollo y su definición, si no se sabe nada de la sociedad en la cual aparece».<sup>1</sup>

La reflexión de Lyotard nos encamina a considerar la sociedad contemporánea y a prestar atención a las «representaciones» a través de las cuales ella se percibe a sí misma. Tenemos que hacerlo de este modo en cuanto dichas representaciones configuran el mundo nuestro. Lanzarnos a ese esfuerzo se asienta sobre presupuestos que, con Castoriadis, podemos formular de la siguiente manera:

1. La particularidad de un periodo histórico tiene que buscarse en la especificidad de las *significaciones imaginarias* que dicho periodo histórico crea y que, por lo tanto, lo dominan.

2. En medio de la complejidad del mundo occidental, la mejor manera de captar y alcanzar la *especificidad* de sus periodos históricos, es relacionar cada periodo y el mundo de sus significaciones imaginarias, con la *significación* y el *proyecto de autonomía* (social e individual) y con la *dinámica de progreso* asentada sobre la ciencia y la técnica.<sup>2</sup>

En otras palabras, para entender filosóficamente una cultura o un momento histórico particular no basta con proceder como suelen hacerlo las ciencias sociales, que centran su atención sobre el «análisis, la descripción y la explicación» de lo que ocurre en la producción, la economía, la organización social, las instituciones, etc. Desde una perspectiva filosófica no nos basta con centrar nuestra atención sobre los fenómenos y ver la concatenación que es posible establecer. Desde la filosofía tenemos que considerar las «significaciones imaginarias», es decir, los *sentidos* que esa sociedad da a lo que vive y hace.

Si, por ejemplo, centramos nuestra atención sobre «el trabajo» y pretendemos observarlo en Grecia, la Edad Media y la Modernidad, desde una perspectiva descriptiva, sociológica, bastará con anotar el conjunto de fenómenos y su articulación: herramientas, organización y distribución de las labores por sexo, destino del producto, sistemas de distribución, etc., que se dan en cada periodo. En cambio, desde una perspectiva filosófica procuraremos percibir cómo, en las formas que ha promovido y organizado cada sociedad, cada una manifiesta su comprensión de ella misma y de la realidad. Cada una de ellas, en sus formas organizativas, ha inscrito diferentes significaciones imaginarias, es decir, sus finalidades, sus metas, su bien y su mal, etc.

Pueden existir diferentes grupos humanos que utilicen los mismos instrumentos y produzcan más o menos lo mismo. La especificidad de cada uno estará

---

<sup>1</sup> Cfr. Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*, p. 33.

<sup>2</sup> Cfr. Castoriadis, C. *Le monde morcelé...*, p. 16; y *L'institution imaginaire de la société*. París: Editions du Seuil, 1975.

dada por los sentidos que se expresan en los discursos que enmarcan y por el lugar desde donde se conduce lo que cada grupo y cada individuo viven, así como en las normas de comportamiento, en el sistema de castigo y de recompensa, etc. Luego, para entender nuestro momento actual, conviene poner nuestra atención en esas dimensiones. Debemos encontrar las *significaciones dadas* hoy a comportamientos, relaciones, etc.

Un obrero de la antigua URSS y uno de los Estados Unidos podían trabajar en una cadena de producción similar; sin embargo, los dos vivían sentidos de vidas diferentes. Uno podía estar persuadido de que participaba en la construcción de un mundo más justo e igualitario. Por eso consentía en limitar su consumo y asumir horas extra de trabajo gratuito. Quizás el obrero de Estados Unidos llevaba el mismo trabajo esencialmente con la preocupación de obtener lo requerido para la educación de sus hijos y afrontar los posibles problemas de salud de la familia. Dos dimensiones que en la URSS estaban asumidas por el Estado. Otro ejemplo, tomado de un periodo histórico diferente, puede hacernos entender lo que son «las significaciones imaginarias» en cuanto otorgadoras de sentido a conductas materialmente similares. En la Edad Media, tres talladores de piedra trabajaban al pie de una catedral en construcción. A la pregunta «¿Qué estás haciendo?», uno contestó: «Estoy purgando mi pena» (por un crimen había sido condenado a participar gratuitamente en la construcción del edificio). El segundo dijo: «Estoy alimentando a mi familia». La respuesta del tercero expresa la mística de la cristiandad. Respondió: «Estoy construyendo una catedral». Los gestos de los tres eran los mismos; pero muy diferente el sentido vivido por cada uno.

Ahora bien, nosotros, que pretendemos caminar hacia un filosofar posible «desde, en y sobre» el mundo globalizado actual, dominado y estructurado por dinámicas venidas de Occidente, tenemos que estar atentos a aquello que podemos considerar los «ejes vertebradores» de dicho mundo occidental, puesto que en relación con ellos nos toca llevar adelante nuestro esfuerzo de pensar. ¿Cuáles son dichos ejes? Los hemos señalado con nuestra referencia a Castoriadis:

a) El primer eje viene de los griegos y remite a la perspectiva de «autonomía individual y social», expresada en sistemas políticos, morales y filosóficos. No tiene correspondencia con lo que se puede encontrar en otros mundos culturales coetáneos —orientales, africanos o americanos— hasta la mundialización de la modernidad occidental. Si la referencia a la autonomía es correcta, ella nos va a proporcionar pautas para acercarnos a nuestro momento histórico. Con dicha referencia ya sabemos uno de los aspectos que debemos mirar en nuestro mundo: evidentemente las *significaciones imaginarias*, pero en su relación con el *proyecto de autonomía*.

b) El segundo eje está dado por la «dinámica del progreso» asentada en la ciencia y la técnica. Dicha dinámica no viene de los griegos; es más bien la dinámica que tipifica nuestra modernidad occidental. El «progreso» ha sido el gran relato que ha caracterizado el mundo occidental contemporáneo a tal punto que, según Agnes Heller, el haber inscrito toda la vida humana dentro de la *dinámica del progreso* sería la única «significación imaginaria verdaderamente novedosa» que ha aportado la modernidad occidental.<sup>3</sup>

Puesto que insistimos sobre las «significaciones imaginarias», conviene que precisemos el sentido de esa expresión.

### **1.2. Las significaciones imaginarias**

De inmediato consideremos lo que es la *significación*. Recordemos nuestros conocimientos de lingüística y las reflexiones de Saussure al respecto. El *signo* puede ser de diferentes órdenes: vocal (palabra), gestual (un guiño), escrito o también puede ser un objetivo y es siempre un acontecimiento de relación entre personas. De suyo, el *signo* es ambiguo y encuentra «su significación» en cuanto está inscrito en el sistema doble de los *significantes* y de los *significados*.

De hecho, en el *signo* se distinguen dos órdenes: el del *significante* y el del *significado*. El *significante* remite al orden fenomenal: lo que se escucha, se ve, se toca y nos alcanza mediante la sensación. El fenómeno en cuestión debe estar inscrito dentro de ciertas reglas para tener valor de significante. Necesita estar colocado en articulación/oposición con otros significantes. En cuanto al *significado*, este remite a aquello de que se trata, al mensaje dado. Él también está sometido a ciertas reglas para cobrar su valor. La articulación de estos dos órdenes se comprueba en la comparación entre idiomas, puesto que algunos «carecen de ciertos conceptos» que existen en los demás y tienen un solo significante para diferentes significados. Eso hace que dichos idiomas deban acudir a significantes adicionales para llegar a expresar aquello que otro idioma dice con un solo significante.

Veamos algunos ejemplos. Primero, el de la ausencia en un idioma de significantes para dos significados diferentes. En los dos casos vamos a ver que el francés parece carecer de precisión semántica.

a) *Un animal marino*

CASTELLANO: *pez*, en el agua; *pescado*, fuera del agua.

FRANCÉS: *poisson* vale para los dos casos.

b) *Un animal lanar*

---

<sup>3</sup> Cfr. Heller, A. *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*. Barcelona: Península, 1994.

INGLÉS: *sheep*, cordero vivo; *mutton*, cordero cocinado y servido sobre la mesa.

FRANCÉS: *mouton* en los dos casos.

Como ya hemos dicho, el *significante* pertenece al orden de los fenómenos verbales o gestuales, mientras que el *significado* al de las significaciones, las ideas y conceptos. Cada orden está regido por un sistema de reglas. Así podemos entender que el *proceso de significación* es la atribución de un *significado preciso* a un *significante* que puede recibir diferentes significados. Supongamos el signo *perro*.

– Por el *significante*, es voz oral o vocablo escrito.

– Por el *significado*, dicho *significante* puede recibir diferentes sentidos según su articulación con otros significantes.

Así «perro» puede ser:

– Rocky, el perro del vecino;

– el policía que ladra como perro: *¡Qué tal perro!*; o

– el *perro caliente* que compro para comer: *¿Cuánto cuesta el perro caliente?*

El proceso de significación, la atribución de un sentido, un significado, a un *significante* se da mediante un *doble proceso de diferenciación y complementariedad* en los dos órdenes del *significante* y del *significado*. La unión significativa entre un *significante* y un *significado* dentro de tal o cual vocablo/signo solo queda determinada por la articulación del vocablo con otros vocablos. No basta con saber que el vocablo *perro* puede tener tal o cual significado; para llegar a este, hay que combinar y oponer dicho vocablo con otros que se pueden combinar con él.

El signo presupone un «lenguaje», una ley formal de comunicación, en el mismo momento en que nos propone un sentido, una significación, es decir, una relación del pensamiento con él. Por lo tanto, para ser mediador, el signo tiene que estar inscrito dentro de un código de comunicación preexistente. Así, en el lenguaje gestual, uno puede tener sorpresas si no sabe que en la cultura de los esquimales el *sí* se expresa moviendo la cabeza de un lado a otro.

Además de estas consideraciones sobre *significante* y *significado* dentro del signo, y además de lo que acabamos de decir sobre la necesaria inscripción del signo dentro de una ley formal de comunicación, cabe precisar que el *sentido* no es una relación entre dos términos, «el signo y el objeto» que se presupondrían como primeros. Entre el signo y el objeto no hay relación directa ni necesaria. En Platón encontramos largas discusiones sobre dicho tema.<sup>4</sup> Los alcances de la lingüística actual hacen ver que lo que se da entre signo y objeto es una relación entre dos «órdenes»: el *orden lingüístico* y el *orden de la experiencia sensible*. El «signo» lingüístico, gestual o verbal, es un acontecimiento de expresión. Gracias a él y en virtud de su inscripción en una regla de comunicación, *se habla*

<sup>4</sup> Cfr. Platón. *Fedro*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; III).



a alguien. Por otra parte, el signo hace referencia a algo en donde se marca la intencionalidad que unifica el discurso: *se habla de algo*.

Hasta aquí hemos hablado de un proceso de significación que ustedes conocen. ¿Qué añade a eso el término *imaginaria* cuando hablamos de *significaciones imaginarias*? La imaginación, considerada comúnmente como la «loca de nuestra conciencia», tiene mala fama y está asociada a la mera fantasía. Sin embargo, desde sus inicios, la filosofía se ha interesado en otra forma por la imaginación. Para Aristóteles, ella es la posibilidad de evocar o producir imágenes independientemente de la presencia del objeto al cual se refiere. *Evocar o producir* son las dos dimensiones de la imaginación como «capacidad productora y/o reproductora».

Con la «imaginación», la filosofía hace referencia a la *facultad originaria* que tiene el ser humano de producir e inaugurar, bajo la forma de representaciones, cierto tipo de relaciones con el mundo y los demás; y también a la capacidad de modificar las que se dieron en un momento. Remite, por lo tanto, a la *facultad de tomar distancia respecto a la realidad inmediata y de ponerla en forma y en sentido*. Es el gesto de toda cultura. Esa misma capacidad sigue actuando sobre los sentidos y las representaciones socialmente recibidas en el grupo, y es ella la que es capaz de *producir conceptos nuevos* que no están inmediatamente dados en lo socialmente recibido. La imaginación es en el ser humano aquella facultad que nunca puede ser del todo funcionalizada ni domesticada: por más que un régimen totalitario imponga una doctrina, nunca puede controlar lo que ocurre en las conciencias. Siendo así, se entiende que la imaginación queda en el ser humano como esa facultad capaz de producir significantes y significados que nunca fueron dados. Se trata, pues, de esa capacidad de inventar que tiene todo ser humano y que descansa en el hecho de que la imaginación de suyo nunca es del todo funcionalizable.

Asumiendo lo anteriormente dicho, estamos en condiciones de entender que se den:

- *La invención absoluta*: una historia absolutamente imaginada.
  - *El deslizamiento de sentido*: ciertas palabras se cargan de sentidos nuevos, distintos de la significación original que tuvieron. Así, para Aristóteles, la economía era gestión doméstica; hoy es gestión colectiva de la sociedad productiva. Los chistes, los juegos de palabras operan sobre los deslizamientos de sentido: «La Compañía de Jesús; Jesús, qué compañía».
  - *La manifestación de dimensiones* de la realidad que hasta el momento no se habían percibido: el inconsciente de Freud fue una producción de la imaginación.
- Esa facultad imaginativa presupone la capacidad de ver en una cosa otra distinta de lo que es, o de verla de manera diferente de la que se la había visto hasta ahora.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Cfr. Castoriadis, C. *L'institution...*, p. 178.

Al decir que la particularidad de un periodo histórico está dada por las *significaciones imaginarias* que produce o que lo dominan, estamos diciendo que, al acercarnos al momento actual desde una perspectiva filosófica, podremos mirar el *proceso de producción de significaciones imaginarias* mediante las cuales nuestra época da «significados nuevos a significantes antiguos» o produce significados absolutamente nuevos. Por ejemplo, si bien podemos pensar que el *trabajo* es una actividad permanente de la humanidad, con la modernidad, el concepto de trabajo ha cobrado un sentido que no tenía anteriormente.

*La representación*: hemos dicho que la imaginación, esa facultad originaria del hombre de crear nuevos sentidos, instituye nuestras relaciones con el mundo y con los demás bajo la forma de *representaciones que puede renovar*. Pero ¿qué es la representación? En términos generales, podemos decir que es «una manera de hacer presente lo que está ausente». Así, un cuadro o una fotografía hacen presente aquello que reproducen; en el sistema democrático representativo, los diputados representan al pueblo en las cámaras y hacen que el pueblo ausente pueda sentir que sus intereses están presentes.

Siempre la «representación devela y vela» a la vez; manifiesta y esconde. Así, cuando hablo, las palabras que digo revelan lo que quiero decir, pero nunca llego a decirlo perfectamente, y mis palabras, sin quererlo, lo ocultan.

Veamos los diferentes sentidos de *representación*:

a) Puede ser *la idea* de una cosa en sentido general; el concepto, aquello mediante lo cual se conoce algo: idea de caballo, salud, hombre, perro.

b) Puede ser la *imagen, el ícono*: la imagen será entonces la mediación a través de la cual, *viendo* la representación, puedo pensar en aquello de que se trata: un personaje histórico, la virgen.

c) Puede ser el acto de presentar el *objeto mismo*: representar entonces viene a ser *causar el conocimiento del objeto*. Representando la figura del círculo, lo doy a conocer con sus características.

d) En fin, en los «mundos culturales» con sus manifestaciones culturales, la representación tiene como sentido producir el conocimiento de las significaciones compartidas en ese mundo cultural. La representación tiene fuerza de *presentificación*. Podemos asumir que una cultura «se dice y se da a conocer mediante un conjunto de representaciones. Se trata de los mitos, las costumbres, las conductas, los discursos, etc., mediante los cuales un grupo humano expresa su visión del mundo, su relación con la naturaleza, con los demás y con la divinidad».

Las representaciones en los mundos culturales no se pueden analizar solo en términos de información. Se trata más bien de actitudes, comportamientos y acciones, que tienen fuerza de *inducción existencial individual y grupal*. Las

representaciones culturales *instituyen y constituyen un «nosotros»*, induciendo actitudes, modos de pensar, de relacionarse, de estar de manera sensata en el mundo. Pensemos en lo que ocurre, por ejemplo, en la tan limeña «representación cultural» de la procesión del Señor de los Milagros. La participación en ella va más allá de pasear una imagen por las calles de Lima: el acto, en la conciencia del feligrés, induce a la certidumbre de estar en la presencia *del* Señor; y la participación instituye un Nosotros: el de los devotos del Señor de los Milagros, diferente del de los devotos de otra imagen.

Este último sentido de representación será el que vamos a considerar para estudiar las grandes representaciones del hombre de hoy. Son representaciones que *constituyen e instituyen el nosotros mundial actual del cual formamos parte*.<sup>6</sup> Las nuevas significaciones imaginarias, producidas por la modernidad y la posmodernidad, nos vienen a través de representaciones suficientemente fuertes para instituir un nosotros colectivo mundial.

Anteriormente dijimos que la particularidad, lo propio de toda sociedad, tiene que buscarse en el conjunto de representaciones producidas por dicha sociedad y expresando las significaciones imaginarias a través de las cuales ella se entiende a sí misma. Dichas representaciones, al nivel del nosotros mundial actual, nos remiten a los discursos económicos, políticos y éticos que asumimos juntos, como también a los productos técnicos y los usos que les damos y a las canciones y películas que alimentan el imaginario de todos los humanos de hoy. En ellos nuestra sociedad moderna señala a sus enemigos y amigos, su bien y su mal, y precisa el pasado que reconoce y el futuro en el cual se proyecta.

Nuestro esfuerzo pretende llegar a reconocer y subrayar las características más resaltantes del momento en que vivimos. No es un estudio de ciencias sociales que se esmeraría en la descripción y la explicación causal. Para acercarnos a lo específico de nuestro tiempo, desde nuestro punto de vista filosófico, vamos a intentar *comprender el proceso de significación*; es decir, la atribución de «tal sentido a tal significante» que se realiza en nuestra época. Lo haremos, evidentemente, con un número limitado de representaciones; sin embargo, esperamos que sean suficientemente significativas para que podamos reconocer en ellas los problemas que se plantean a nuestro esfuerzo de filosofar. Vamos a iniciar nuestro esfuerzo en el mundo griego, cuya importancia hemos ya señalado y, pasando por la Edad Media, llegaremos al momento actual. Será, por lo tanto, un recorrido por diferentes periodos históricos; pero, de inmediato, digamos algo sobre el momento que vivimos, comúnmente calificado de *posmoderno*.

---

<sup>6</sup> Ver al respecto, J. Ladrière. *L'articulation du sens, II. Les langages de la foi*. París: Ed. CERF, 1984, pp. 57 y ss.

### ***1.3. Características de las grandes representaciones del «mundo posmoderno» y las rupturas con el mundo moderno***

Castoriadis ha dicho que «el espíritu de nuestro tiempo es demasiado rápido o demasiado letárgico. Cambia demasiado o no suficientemente; produce la confusión y la equivocidad».<sup>7</sup> Las características contradictorias señaladas no son casuales, como tampoco lo es el éxito de los calificativos de *posindustrial*, *posmoderno*, *posmetafísico*.

Dichos calificativos tienen un mero valor cronológico: *después de algo*. Según ciertos autores, esos mismos calificativos señalarían la incapacidad de nuestra época para *pensarse* como algo positivo o incluso simplemente como *algo*. Pensarse es relacionar representaciones sobre uno mismo o sobre algo en su conciencia; pensarse es juzgarse. Nuestra época, al definirse como *pos* para pensarse a ella misma, se refiere a algo que fue y que ya no es, pero no lograría captar su propia especificidad. Por otro lado, según otros autores, nuestra época se vanagloria de algo curioso: está autosatisfecha con la afirmación de que su sentido es «no sentido».

Se reconocería la pertinencia de esta última afirmación en el hecho de que varios pensadores actuales rechazan cualquier posición metafísica o de fundamentación del conocer. La verdad ya no se debería concebir desde los intentos de representar la realidad; más bien, siguiendo cierto «pragmatismo», tendría que pensarse de acuerdo con la utilidad. Estamos en una dirección resueltamente *antifundacionalista*, *antimetafísica*.<sup>8</sup> En esa línea se situaría Feyerabend, con su «anarquía epistemológica»; pero, según varios autores, él no escaparía, sin embargo, de una suerte de metafísica positivista, matizada de anarquismo y escepticismo, cuando dice que «todo vale», y precisa que «cada solución no vale más que provisionalmente».<sup>9</sup> En otra perspectiva, Gilles Lipovetski califica nuestra época como «de la indiferencia y del narcisismo», hablándonos del *hombre psicológico* encerrado y limitado al ir y venir de sus emociones.<sup>10</sup>

En ese mismo horizonte de afirmaciones que tipificarían la *posmodernidad*, se habla del fin de todo aquello que anteriormente vertebró la reflexión, del fin del humanismo e incluso del «fin del hombre mismo» (Foucault). La realidad del ser humano se reducía a ser un mero elemento, un mero factor perdido en medio de otros factores tales como los mecanismos objetivos de la sociedad o la psicología.

<sup>7</sup> Cfr. Castoriadis, C. *Le monde morcelé...*, p. 11.

<sup>8</sup> Cfr. López, J. *La música de la postmodernidad: ensayo de hermenéutica cultural*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 120.

<sup>9</sup> Cfr. Feyerabend, P. *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel, 1987.

<sup>10</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1992.

En ese contexto se ha hablado también del *fin de la historia*. En dicha perspectiva se estima que con la organización del mundo nacida de la modernidad y de la Ilustración, es decir, de la ciencia y tecnología modernas y de su razón instrumental, pero también de la razón autónoma democrático-liberal, la humanidad habría llegado al final de sus posibles creaciones. En adelante, solo le quedaría al ser humano «repetir», con modulaciones diferentes, los logros ya alcanzados. Cierta lectura de Hegel entendida como proponiendo una historia humana que camina, como totalidad, hacia un punto de *autociencia absoluta*, ha dado pie a ese tipo de proyecciones.<sup>11</sup>

Otros autores hablan del *fin de la filosofía*. Uno de ellos, Heidegger, denuncia que la tecnología, con su obsesión por lo útil y funcional, nos ha hecho «olvidar al SER» y nos ha encerrado en una existencia inauténtica y anónima, atemorizada por la muerte. Para escapar de esa angustia, el ser humano se aturde con las cosas y vive en lo superficial. Lévinas también habla del «fin de la filosofía», pero en otro sentido, pues para él no significa otra cosa que el hecho de que ya la filosofía no es asunto de los especialistas filosóficos, sino que ella ha bajado a la calle: está en las revistas y los periódicos, y todos estamos ahora llamados a filosofar. Por lo tanto, estaríamos ante el fin de cierta manera de entender la filosofía. Encontraremos una afirmación similar en Weil, quien nos dirá que estamos en un momento en que filosofía y política se han juntado, tienen que juntarse. Volveremos a encontrar esas afirmaciones al final del curso. Espero que entonces estemos en condiciones de entenderlas mejor.

Jean François Lyotard, en el texto que ya hemos citado, expresa en una frase lo que será nuestro cometido, cuando dice: «El término postmoderno señala el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las “reglas de juego” de la ciencia, de la literatura, de las artes, a partir del siglo xx».<sup>12</sup>

Nos vamos a abocar a seguir esas transformaciones o crisis a lo largo de varios siglos, desde la salida de la Edad Media hasta nuestra posmodernidad. Para ello, nos inspiraremos en la excelente presentación de la situación que hace Abel Jeanniére en su libro *Les fins du monde*,<sup>13</sup> así como en varios artículos de Eric Weil. Desde ya podemos adelantar una constatación: la modernidad ha dejado de ser un sueño futuro. Estamos en ella. Incluso si el Perú tiene muchas dificultades en actualizarse en los diferentes aspectos que lo constituyen, de todas formas sus esfuerzos ya no se encaminan a defender el pasado, sino hacia la modernidad.

Debemos caer en la cuenta de que la modernidad es el horizonte al interior del cual se sitúa hoy día *la humanidad en su totalidad*. A partir del legado de esa

---

<sup>11</sup> Cfr. Fukuyama F. *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires: Planeta, 1992.

<sup>12</sup> Cfr. Lyotard, J. F. *La condición...*, p. 9.

<sup>13</sup> Cfr. Jeanniére, A. *Les fins du monde*. París: Aubier, 1987.

modernidad se nos plantean ahora los problemas que tenemos entre manos. Que la magnitud de los problemas no nos lleve a citar a la modernidad al *tribunal de nuestras tradiciones* —aunque habría que ver en qué sentido podría ser pertinente— ni al «tribunal de nuestras convicciones y certidumbres religiosas o morales» para absolverla o condenarla. Sabemos que tal actitud es corriente. La podemos reconocer en el discurso de una vertiente de ciertos posmodernos que tienden a reducir la modernidad a la razón instrumental y a la técnica o en el discurso de diferentes tipos de iglesias. A menudo escuchamos esas lecturas en boca de muchas autoridades de la Iglesia católica y también en la de los fundamentalistas de diferentes obediencias. Allí también se ubican diferentes tipos de ecologismos.

Pero la modernidad y sus logros han venido para quedarse. Lejos de pretender *condenar*, nuestro cometido será procurar *comprender* cómo un movimiento histórico irreversible y del cual nadie quiere apearse (todos queremos aviones, computadoras, etc.), nos da hoy una potencia técnica impresionante, pero lo hace en un vacío espiritual que las referencias al pasado son incapaces de llenar. Tenemos que ver cómo, y hasta qué punto, es cierto que la sociedad posindustrial alberga tensiones insolubles en los marcos de su sistema e incluso en los meros marcos de la modernidad. Al mismo tiempo, debemos ver que no nos sirve acudir a otras tradiciones —ni siquiera a la misma tradición occidental— para encontrar solución a nuestros problemas. Pero, asumiendo lo dicho, tendremos que ver si —en lo que tenemos en manos, en lo que hemos recibido de la modernidad— existen asideros y puntos de apoyo para una proyección posible a un futuro diferente.

La pretensión y tarea de la filosofía consisten en *hacer comprender* de qué se trata. Teniendo en cuenta que los problemas, todos, han bajado a la calle, estamos hoy en día obligados a ser filósofos; es decir, «a reflexionar sobre las significaciones imaginarias que sostienen nuestra época, considerar el estatuto del conocimiento, considerar el estatuto del sujeto que conoce y ver su lugar en la elaboración de las verdades».<sup>14</sup>

Nuestro esfuerzo está orientado a llevarnos a comprender nuestra época: comprenderla será saber reconocer las intenciones y finalidades que ella ha inscrito en diferentes instituciones que nos «soportan y que soportamos». Tendremos que ver cómo la modernidad modificó un orden de cosas anterior, el de la Edad Media o el de los diferentes mundos premodernos. Dicha modificación llegó a asentarse en los siglos XVII y XVIII como una evidencia y se impuso como una novedad que se llamó el «mundo moderno». Esa modernidad se desarrolló ulteriormente en una visión del mundo triunfante hasta hoy; y nosotros

---

<sup>14</sup> Cfr. Goldman, L. *La creación cultural en la sociedad moderna*, Barcelona: Fontamara, 1980, p. 9.

coincidimos con el momento en que esa seguridad decae: los mitos del progreso, de la libertad, la igualdad, la justicia social, etc., no han cumplido con sus promesas de felicidad para todos. Tales mitos se expresaron en «grandes relatos» ya agotados, y hoy presenciemos un cuestionamiento de los principios sobre los cuales se asentó esa *famosa* modernidad.

De inmediato vamos a considerar las grandes rupturas que se han dado a lo largo de los últimos siglos. Lo haremos respecto a los tres grandes polos de relación del hombre:

– La relación ser humano-naturaleza: mundo de la ciencia física, mundo de la producción y la economía.

– La relación ser humano-otro ser Humano: mundo político.

– La relación del ser humano consigo mismo: mundo del sujeto, del yo.

Si asumimos la división en etapas históricas así enunciada —esto es en la repartición en mundo premoderno, mundo moderno y mundo posmoderno—, vamos a ver que cada uno de nosotros participa de los tres.

## 2. RUPTURA, CON LA MODERNIDAD, DE LA REPRESENTACIÓN ANTERIOR DEL MUNDO FÍSICO: EL NUEVO ESPACIO-TIEMPO

En el aspecto de la representación del mundo físico —mundo de la naturaleza—, la modernidad representa el final de una «visión simbólica y sacralizada» del mundo. La representación existente refería a un orden cósmico, una «gran cadena del Ser» en la cual cada ser ocupaba el lugar que le correspondía; el de los seres humanos era un lugar intermedio entre los ángeles, los seres celestes y las criaturas que nos acompañan en la Tierra. El orden de ese «cosmos» era jerarquizado. Dicha visión era una herencia de la filosofía griega, que hablaba del ser humano como «ser intermedio» en cuanto participaba del *mundo de arriba* y del *mundo de abajo*. Asimismo, en la visión cristiana de la Edad Media, Dios había colocado al hombre en ese sitio intermedio. Con la modernidad se rompió esa visión de la totalidad como «cosmos inmediatamente sensato», en cuanto hablaba de y expresaba con evidencia la voluntad de Dios. Se pasó a una visión en donde el mundo ya no es «cosmos», es decir, «orden clausurado y limitado», y cuya jerarquización expresaba la voluntad divina. El mundo pasó a ser visto como «naturaleza», conjunto de leyes que funcionaba con autonomía total, sin referencia a nadie, y el hombre quedó expulsado del sitio intermedio que ocupaba. Tal ruptura va a dejar a la misma sociedad sin el respaldo «natural-divino» de su organización.

La ruptura operada por la modernidad a nivel de la representación del «cosmos» es fundamental en cuanto abrirá un conjunto de posibilidades nuevas a



partir de la modificación de la manera como el hombre se va pensar dentro de la totalidad. El cambio connotará modificaciones en la percepción y organización del espacio y del tiempo.

Nos vamos a detener en la consideración de esa ruptura en razón de la importancia que llegó a tener para el mundo moderno.

### **2.1. El mundo medieval**

En la Edad Media, Europa vivía en una representación del mundo que combinaba la herencia aristotélica y la cristiana. Se asumía que existían el mundo de arriba (Dios, los ángeles y las potencias celestes) y el mundo de abajo (tierra, minerales, plantas, animales). Participando de los dos mundos, el hombre era mediador entre el orden natural y el orden divino. El mundo de la naturaleza era «cosmos», como lo fue para los griegos; es decir, un todo organizado, pero no era considerado eterno, puesto que había sido creado por Dios. Sin embargo, en continuidad con la visión griega, dicho «mundo» se consideraba clausurado, limitado, sin evolución. Por otra parte, se entendía que la naturaleza era como un libro —un conjunto de signos con significación precisa— abierto para quien sabía leerlo. Ella hablaba inmediatamente, al ser humano, de Dios su creador.

Hasta el siglo xvi, Europa vivía en un mundo particular, en una representación de la organización de la totalidad que difería de las representaciones que se vivían en otros espacios culturales del planeta (China, África, América Latina, etc.). Sin embargo, su visión del mundo se apoyaba en una lógica similar a la que sustentaba las visiones del momento de los otros espacios culturales. La similitud descansaba en que, en todas partes, se trataba de *visiones simbólicas del mundo*. Cada cultura (Europa, África, América Latina) tenía sus particularidades y sus tradiciones propias, pero para todas ellas el *hombre formaba parte de un todo sensato* según el cual existían diferencias y complementariedades entre todos los seres. La visión de esos mundos era simbólica en cuanto se asumía que cada elemento, cada individuo, estaba inscrito en una totalidad configurada por la articulación, combinación/oposición de cada elemento con los demás. En razón de dicha articulación, la existencia de cada elemento e individuo encontraba inmediatamente sentido. En esa complementariedad se inscribían los mundos minerales, vegetales, animales y el mundo humano. Y dicha «diferencia y complementariedad» valía también para los seres celestes. Todos los diferentes entes se encontraban inscritos en una totalidad sensata en la cual cada uno encontraba sentido precisamente por esa diferencia y complementariedad con sus congéneres o con seres de géneros diferentes. El todo en cuanto tal remitía a Dios creador, del cual hablaba inmediatamente.



Con esa visión de la totalidad el *Renacimiento y la modernidad europeos van a operar una ruptura*. Esta ocurrió en Europa y representará la particularidad occidental. Por efecto de la colonización, pero sobre todo de la ciencia y la técnica que produjo, se generalizará la nueva visión europea del mundo y se *mundializarán* los «logros y problemas» de la particularidad europea. No se trata aquí de lamentar el hecho, sino de constatarlo. Tenemos que llegar a entenderlo, para poder después avizorar las salidas posibles a los problemas planteados. Veamos eso.

Dijimos que el *mundo medieval* inscribía su vida en un orden simbólico. Eso autoriza a hablar, en su caso, de un *funcionamiento simbólico* del conocimiento y de la sociedad. Para entender lo que esa expresión significa, nos ayudaremos con el libro de Edmond Ortigues, titulado *Le discours et le symbole*.<sup>15</sup> En el mundo griego, de acuerdo con lo que dice este autor, el símbolo era un pedazo de vasija que se rompía al momento de acordar un contrato comercial entre dos casas comerciales. Pasado el tiempo, en un mundo ágrafo, por lo tanto sin contrato escrito, la unión de los *símbolos* (o pedazos de vasija) hacia revivir el contrato que originó dichos símbolos. El ejemplo ilustra cómo el simbolismo es de expresión indirecta: el simbolismo no se da en el mero acercamiento de los dos símbolos materiales, sino remite a una estructura social que tiene acuerdos y pactos que duren. Remite, por lo tanto, a lo que dice una sociedad de ella misma.

Conviene subrayar las dos ideas esenciales en el simbolismo:

– *Su principio* remite a la relación de dos «elementos diferentes» que se pueden combinar: los símbolos.

– *Su efecto* es el de «hacer revivir una relación» mutua entre dos sujetos: hace revivir una alianza, un pacto.

Las anotaciones anteriores son suficientes para dar a entender cómo en la Edad Media hombre y naturaleza eran símbolos: la articulación de *hecho* de los dos elementos —hombre y naturaleza, diferentes y complementarios— remitía, evocaba, hablaba inmediatamente del creador de ambos, cuya existencia de *hecho* no podía ser entendida sin esa referencia.

Más allá de la relación hombre-naturaleza, debemos saber que en el mundo medieval todo lo vivido tenía valor simbólico. Cada momento de la vida del ser humano de la Edad Media remitía a un orden diferente del orden inmediato al cual pertenecía: hablaba inmediatamente de Dios, que había presidido y seguía presidiendo la articulación vivida. En tal mundo todo tenía un sentido simbólico. Así era para los actos de la vida cotidiana: trabajo, comida, etc. En ese mundo, el sentido simbólico se añadía o se descubría inmediatamente en el sentido y la finalidad del acto realizado. Todo era voluntad divina y unión con esa voluntad que quería que las cosas fueran tal como se presentaban.

---

<sup>15</sup> Cfr. Ortigues, E. *Le discours et le symbole*. París: Montaigne, 1962.

Lo divino penetraba lo cotidiano. Una buena cosecha era signo de la bondad divina; una inundación, signo del castigo de Dios. Las causas segundas —que Santo Tomás afirma con fuerza (a saber, que Dios no interviene directamente en el curso ordinario de la vida, sino a través de las leyes generales de la creación)— desaparecían en la mentalidad ordinaria, que asumía que en cada momento Dios podía intervenir y modificar las leyes del orden natural. Ángeles y demonios intervenían a cada momento. La vida humana era diálogo perpetuo e inmediato con lo sobrenatural: «Dios lo ha querido, lo ha hecho, te ha castigado», etc.<sup>16</sup>

En la Edad Media, esa representación simbólica del mundo respaldaba una ciencia física en continuidad con la física aristotélica. Esa ciencia física estaba más preocupada por la *esencia de las cosas* que por los *fenómenos*. La *ciencia* medieval no pretendía conocer ni modificar ni «intervenir sobre» los fenómenos de la naturaleza. Seguía pretendiendo conocer la «esencia» de las cosas. En cuanto a las intervenciones sobre la naturaleza, ellas no remitían a la ciencia sino más bien a la *magia* o *alquimia*.

De acuerdo con Aristóteles, la ciencia apuntaba a la *esencia* de la naturaleza. Es lo que ilustra Simplicio (filósofo del siglo VI d. C.) en su *Comentario sobre la física de Aristóteles*, en donde sostiene que «pertenece a la teoría de la física examinar lo que concierne a la esencia del cielo, de los astros, su potencia, su calidad, su generación y su distribución».<sup>17</sup>

La intervención sobre la naturaleza remitía pues a la *magia*, la cual se asentaba sobre la convicción de que todas las cosas son habitadas por fuerzas o principios animados. Como ciencia operacional, la magia pretendía dominar las fuerzas naturales —celestiales o infernales— con procedimientos similares a los que se utilizan sobre seres animados. El «mago, chamán, sacerdote o lo que fuese» pretendía que esas fuerzas naturales lo *obedeciesen* utilizando encantamientos, exorcismos, filtros o talismanes. Esa mentalidad, con el recurso a la magia, duró hasta los albores de la Edad Moderna.

Ernst Cassirer en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, dice que:

Subyace a la magia la idea según la cual el principio de toda intelección es la semejanza percibida por los sentidos. Toda comprensión, como todo

<sup>16</sup> Si sabemos mirar, reconoceremos que esa visión sigue presente «entre y en» nosotros. Recuerdo, por ejemplo, que en Piura la señora Chepa reconocía la intervención directa de Dios en cada momento de su vida. Desde luego, el «diluvio de 1983», como dijeron los campesinos, era para ella evidente manifestación del enojo de Dios con la población de Piura. Y Monseñor Cantuarias manifestó participar de esa visión cuando organizó una procesión para aplacar la ira de Dios, despertada por tanto pecado de los piuranos.

<sup>17</sup> Cfr. Simplicius. *On Aristotl'es Physics*. New York: Cornell University Press, 1989. Véase en especial II.2.

razonamiento intermediario, se reduce a un *acto de simpatía* mediante el cual nos aseguramos de la comunidad que nos liga a todo ser.<sup>18</sup>

En esa perspectiva, para la magia, la naturaleza no es *objeto*, sino su *sujeto*: ella es fuente de todo poder mágico gracias a la ley de atracción de lo semejante y de repulsión de lo diferente que norma su espacio.<sup>19</sup>

En la Italia del Renacimiento, Ficino, Pomponazzi, Savonarola (dominico quemado en Florencia) y Maquiavelo discuten de las *mirabilia* (curaciones, magia y profecías) dables en tal visión del mundo y del orden del cosmos. Ninguno de ellos niega esos fenómenos maravillosos; solo se diferencian por la explicación. Savonarola, en la Florencia de los Medicis y de Leonardo da Vinci, está autoconvencido de su don de profecía en razón de su unión con Dios. No duda de las *mirabilia* y ve la posibilidad de cada una (curación milagrosa, efecto a distancia, profecía) en la intervención directa de lo sobrenatural. Dios o el demonio. Los otros —píos laicos— no quieren hacer intervenir lo sobrenatural con iniciativa divina o demoniaca en cada caso, y para explicar esos fenómenos que reconocen, se refieren a las *Razones seminales*, al *logos espermaticus* depositado por Dios en todo lo creado. A partir de su concepción unitaria del mundo, los diferentes tipos de *mirabilia* les parecen explicables con tal de que «el agente y el paciente» estén bien dispuestos y puedan coincidir con las razones seminales depositadas por Dios en el mundo. Quien se entrega a la tarea con plena fe, puede captar las fuerzas dispersas en el mundo y puede producir efectos reales sobre el exterior.<sup>20</sup>

Evidentemente, allí estamos en presencia de una cosmología anterior al *meccanicismo*, anterior a la explosión del universo en espacios infinitos, anterior a la revolución conceptual de Galileo, Newton, Descartes y Kant. Pero, lo saben ustedes, en el Perú podemos encontrar todavía esa cosmología en lo que queda de los chamanismos tradicionales en la selva, la sierra y la costa.<sup>21</sup>

Para hacerles percibir con más fuerza lo que puede representar una visión simbólica del mundo, he aquí la carta que, en 1855, escribió un indio seattle de la tribu Swamish (en lo que hoy es el Estado de Washington) al presidente de Estados Unidos, Franklin Pierce, en respuesta a la oferta de compra de las

<sup>18</sup> Cfr. Cassirer, E. *Individu et cosmos: dans la philosophie de la renaissance*. París: Minuit, 1983, pp. 190-191.

<sup>19</sup> Respecto a la magia, ver de Wittgenstein: «Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer». En *Ocasiones Filosóficas*. Madrid: Ed. Cátedra, 1997, p. 69.

<sup>20</sup> Cfr. Granada, M. A. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Barcelona: Antrophos, 1988, p. 128.

<sup>21</sup> Cfr. Camino, L. *Cerros, plantas y lagunas poderosas: la medicina en el norte del Perú. Piura*: Cipca, 1992.

tierras en que vivían. El título actual con el que se conoce dicho texto es *Así termina la vida y comienza el sobrevivir*. El texto es el siguiente:

El gran jefe de Washington manda decir que desea comprar nuestras tierras. El gran jefe también nos envía palabras de amistad y buena voluntad. Apreciamos esta gentileza, porque sabemos que poca falta le hace, en cambio, nuestra amistad. Vamos a considerar su oferta, pues sabemos que, de no hacerlo, el hombre blanco podrá venir con sus armas de fuego y tomarse nuestras tierras. El gran jefe de Washington podrá confiar en lo que dice el jefe seattle con la misma certeza con que nuestros hermanos blancos podrán confiar en la vuelta de las estaciones. Mis palabras son inmutables como las estrellas.

¿Cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esta idea nos parece extraña. No somos dueños de la frescura del aire ni del centello del agua. ¿Cómo podríais comprarlos a nosotros? Lo decidiremos oportunamente. Habéis de saber que cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada hoja resplandeciente, cada playa con su zumbido son sagrados en la memoria y la experiencia de mi pueblo. La savia que circula en los árboles porta las memorias del hombre piel roja.

Los muertos del hombre blanco se olvidan de su tierra natal cuando se van a caminar entre las estrellas. Nuestros muertos jamás olvidan esta hermosa tierra porque ella es la madre del hombre piel roja. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las fragantes flores son nuestras hermanas: el venado, el caballo, el águila majestuosa son nuestros hermanos. Las crestas rocosas, las savias de las praderas, el calor corporal del potrillo y el hombre, todos pertenecen a la misma familia.

Por eso, cuando el gran jefe de Washington manda decir que desea comprar nuestras tierras, es mucho lo que pide. El gran jefe manda decir que nos reservará un lugar para que podamos vivir cómodamente entre nosotros. Él será nuestro Padre y nosotros seremos sus hijos. Por eso consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Mas ello no será fácil porque estas tierras son sagradas para nosotros. El agua centelleante que corre por los ríos y esteros, no es meramente agua sino la sangre de nuestros antepasados, si os vendemos estas tierras, tendréis que recordar que ellas son sagradas y deberéis enseñar a vuestros hijos que lo son y que cada reflejo fantasma, en las aguas claras de los lagos, habla de acontecimientos y recuerdos de la vida de mi pueblo. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre.

Los ríos son nuestros hermanos, ellos calman nuestra sed. Los ríos llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si os vendemos nuestras tierras deberéis recordar y enseñar a vuestros hijos que los ríos son nuestros hermanos y hermanos de vosotros; deberéis en adelante dar a los ríos el trato bondadoso que daríais a cualquier hermano.

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de ser. Le da lo mismo un pedazo de tierra que otro, porque él es un extraño que llega en

la noche a sacar de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemiga. Cuando la ha conquistado, la abandona y sigue su camino. Deja detrás de él las sepulturas de sus padres sin que le importe. Despoja de la tierra a sus hijos sin que le importe. Olvida la sepultura de su padre y los derechos de sus hijos. Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el cielo, como si fueran cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fueran corderos y cuentas de vidrio. Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras sí solo un desierto.

No lo comprendo. Nuestra manera de ser es diferente de la vuestra. La vista de vuestras ciudades hace doler los ojos del hombre de piel roja. Pero quizás sea así porque el hombre de piel roja es un salvaje y no comprende las cosas. No hay ningún lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ningún lugar donde pueda escucharse el desplegarse de las hojas de primavera y el rozar de las alas de un insecto. Pero quizás sea así porque soy un salvaje y no puedo comprender las cosas. El ruido de la ciudad parece insultar los oídos. ¿Y qué clase de vida es cuando el hombre no es capaz de escuchar el solitario grito de la garza o la discusión nocturna de las ranas alrededor de la laguna? Soy un hombre de piel roja y no lo comprendo. Los indios preferimos el suave sonido del viento que acaricia la cara del lago y el olor del mismo viento, purificado por la lluvia del mediodía o perfumado por la fragancia de los pinos.

El aire es algo precioso para el hombre de piel roja porque todas las cosas comparten el mismo aliento: el animal, el árbol y el hombre. El hombre blanco parece no sentir el aire que respira. Al igual que un hombre muchos días agonizante, se ha vuelto insensible al hedor. Mas, si os vendemos nuestras tierras, debéis dejarlas aparte y mantenerlas sagradas como un lugar al cual podría llegar incluso el hombre blanco a saborear el viento dulcificado por las flores de la pradera.

Consideraremos vuestra oferta de comprar nuestras tierras; si decidimos aceptarla, pondré una condición: que el hombre blanco deberá tratar a los animales de estas tierras como hermanos. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de conducta. He visto miles de búfalos pudriéndose sobre las praderas, abandonados allí por el hombre blanco que les disparó desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo cómo el humeante caballo de vapor puede ser más importante que el búfalo al que solo matamos para poder vivir. ¿Qué es el hombre sin los animales? Si todos los animales [desaparecieran] [...] el hombre moriría de una gran soledad de espíritu, porque todo lo que les ocurre a los animales pronto habrá de ocurrir también al hombre. Todas las cosas están relacionadas entre sí. Vosotros debéis enseñar a vuestros hijos que el suelo bajo sus pies es la ceniza de sus abuelos. Para que respeten la tierra debéis decir a vuestros hijos que la tierra está plena de la vida de nuestros antepasados. Debéis enseñar a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la tierra es nuestra madre. Todo lo que afecta a la tierra, afecta a los hijos de la tierra. Cuando los hombres escupen en el suelo, se escupen a sí mismos.

Esto lo sabemos: la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra. El hombre no ha tejido la red de la vida: es solo una hebra de ella. Todo lo que [le] haga a la red se lo hará a sí mismo. Lo que [le] ocurra a la tierra [les] ocurrirá a los hijos de la tierra. Lo sabemos. Todas las cosas están relacionadas como la sangre que une a una familia.

Aun el hombre blanco, cuyo Dios se pasea con él y conversa con él de amigo a amigo, no puede estar exento del destino común. Quizás seamos hermanos, después de todo. Lo veremos. Sabemos algo que el hombre blanco tal vez descubra algún día que nuestro Dios es su mismo Dios. Ahora pensáis quizás que sois dueños de Él tal como deseáis ser dueños de nuestras tierras, pero no podréis serlo. Él es el Dios de la humanidad y su compasión es igual para el hombre de piel roja que para el hombre blanco. Esta tierra es preciosa para Él y el causarle daño significa mostrar desprecio hacia su Creador. Los hombres blancos también pasarán, tal vez antes que las demás tribus. Si contamináis vuestra cama, moriréis alguna noche sofocados por vuestros propios desperdicios. Pero aun en vuestra hora final os sentiréis iluminados por la idea de que Dios os trajo a estas tierras y os dio el dominio sobre ellas y sobre el hombre de piel roja con algún propósito especial. Tal destino es un misterio para nosotros porque no comprendemos lo que será cuando los búfalos hayan sido exterminados, cuando los caballos salvajes hayan sido domados, cuando los recónditos rincones de los bosques exhalen el olor a muchos hombres y cuando la vista hacia las verdes colinas esté cerrada por un enjambre de alambres parlantes. ¿Dónde está el espeso bosque? Desapareció. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Así termina la vida y comienza el sobrevivir.<sup>22</sup>

Esa visión simbólica del mundo que expresa el jefe indio seattle sigue todavía viva en el pensamiento andino, como bien lo señalan los estudios de Esterman.<sup>23</sup>

## ***2.2. ¿Qué va a pasar con la modernidad europea?***

La unidad del mundo simbólico medieval se romperá con la irrupción de la modernidad europea. El ser humano se separará de la «madre naturaleza» y ya no se sentirá él mismo como elemento de un cosmos perfecto. Rota la representación del mundo heredada de los griegos y del judeocristianismo, surge la relación sujeto-objeto.

---

<sup>22</sup> Cfr. *Carta del jefe indio seattle*. Lima: Tarea, 1991. Carta con que en 1854 el jefe indio respondió al presidente de los Estados Unidos de Norteamérica Franklin Pierce ante la imprecación y asedio sobre los temas de las tribus Dwanish y Suquamish.

<sup>23</sup> Cfr. Esterman, J. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala, 1998.

Tenemos que seguir los pasos mediante los cuales se va a pasar del mundo geocéntrico, clausurado sobre sí mismo, eterno o creado, al mundo heliocéntrico e infinito, hasta llegar al gran «autómata cósmico», conjunto de leyes que ya no hablan de nadie. Así se llegará a un universo que ya no habla de nadie y cuyo silencio —«el silencio de los espacios infinitos»— asustaba a Pascal. Vamos a seguir el salto que se dio a nivel de la ciencia y ver la relación que se inaugura; así lo señala Alexandre Koyré:

El proceso encaminado hizo que el hombre perdiera su lugar en el mundo o, más exactamente quizás, perdió *el mismo mundo* que formaba el cuadro de su existencia y era el objeto de su saber y le orientaba, y debió transformar y reemplazar no solo sus concepciones fundamentales sino incluso las estructuras mismas de su pensamiento.<sup>24</sup>

Quien dice «cambio de las *concepciones fundamentales*» dice «producción de nuevas *significaciones imaginarias*».

Importante, para nosotros, es percibir el giro histórico que representa la ciencia moderna. Pretendemos entender el proceso intelectual allí implicado y ver qué se inicia con la *constitución del objeto-naturaleza*. Se da un nuevo proceso de inteligibilidad en el cual lo primero ya no será el objeto naturaleza, realidad constituida de antemano y que el hombre tendría la facultad de conocer, de leer objetivamente en su esencia, como en la teoría griega de la visión. Ahora, primero es el sujeto que se compromete y está implicado en la *constitución del objeto*; se pasa de la *ciencia teoría* (visión, ciencia contemplativa) a la *ciencia activa*. El ser humano pasa de ser *espectador* a ser *poseedor, dueño y transformador de la naturaleza*. Esos pasos se sostienen evidentemente en la duda metodológica de Descartes, quien, en medio del «escepticismo» generalizado al final de la Edad Media, busca un punto de apoyo firme y un método seguro que encontrará en las matemáticas. El punto de arranque deviene en el *yo* que piensa y ya no es el «cosmos», el ser, al cual el pensar se adecuaba contemplándolo. Por otro lado, la lectura del «cosmos» va a encontrar su método seguro en las matemáticas.

Se asume que la ciencia moderna se inició con Galileo y que con Newton adquirió su edad adulta. Vale la pena notar que la ciencia que emerge en los siglos XVI-XVII, se precia de ser antiaristotélica. Por eso, vamos a llevar adelante nuestra exploración de la ruptura entre «ciencia medieval y ciencia moderna», considerando primero el objeto de la ciencia aristotélica y después el rol que tenían las matemáticas en la física aristotélica. Dicho rol va a cambiar sustancialmente. Pero, para seguir los pasos del proceso de cambio, regresemos a

---

<sup>24</sup> Cfr. Koyré, A. *Du monde clos à l'univers infini*. París: Gallimard, 1973, p. 11.



Simplicio, comentarista de Aristóteles en el siglo v. Simplicio es un buen punto de arranque, puesto que Galileo dialoga con él.

Nos apoyamos de inmediato en el texto de Simplicio:

Pertenece a la *teoría de la física* (ciencia), examinar lo que concierne a la esencia del cielo y de los astros, su potencia, su *calidad*, su *generación* y su *distribución*; y, por Júpiter, ella tiene también poder de dar demostraciones tocando el tamaño, la figura y el orden de esos cuerpos. La *astronomía*, por el contrario, no tiene ninguna aptitud para hablar de esas primeras cosas; pero sus demostraciones tienen por objeto el orden de los cuerpos celestes, después de haber declarado que el cielo es verdaderamente ordenado; discurre de las figuras, de los tamaños y de las distancias de la Tierra, del Sol y de la Luna; habla de los eclipses, de las conjunciones de los astros, de las propiedades cualitativas y cuantitativas de sus movimientos.

Puesto que la astronomía depende de la teoría que considera las figuras desde el punto de vista de la cualidad, del tamaño y de la cantidad, es justo que ella *requiera el socorro de la aritmética y de la geometría*; y en relación a esas cosas, que son las únicas de las cuales está autorizada a hablar, es necesario que se acuerde con la aritmética y la geometría.

A menudo, por otra parte, el astrónomo y el físico toman el mismo capítulo de la ciencia por objeto de sus demostraciones; se proponen, por ejemplo, probar que el Sol es grande o que la Tierra es esférica; pero en ese caso no proceden por la misma vía; el *físico* (científico) debe demostrar cada una de sus proposiciones sacándolas de la *esencia* de los cuerpos, de sus potencia, de lo que mejor conviene a su perfección, de su generación, de su transformación; el astrónomo, al contrario, las establece mediante circunstancias que acompañan los tamaños y las figuras, de las particularidades cualitativas del movimiento, del tiempo que corresponde a ese movimiento. A menudo el *físico* se preocupará por la causa y centrará su atención sobre la potencia que produce el efecto que él estudia, mientras el astrónomo sacará sus pruebas de las *circunstancias* exteriores que acompañan ese mismo efecto; el *astrónomo* no ha nacido capaz de contemplar la causa, de decir, por ejemplo, qué causa produce la forma esférica de la Tierra y de los astros.

En ciertas circunstancias, en el caso, por ejemplo, en que razona sobre los eclipses, el astrónomo no se propone de ninguna manera captar una causa; en otros casos, cree deber adelantar ciertas maneras de ser, a título de hipótesis, de tal manera que admitidas esas maneras de ser, los «fenómenos sean salvados» [el entrecomillado es mío]. Por ejemplo, pregunta por qué el sol, la luna y los otros astros errantes *parecen moverse irregularmente*; que se supongan excéntricos al mundo de los círculos descritos por los astros, o que se suponga cada uno de los astros jalado en la revolución de un epiciclo, la irregularidad aparente de su marcha está igualmente salvada; hay que declarar pues que las apariencias pueden ser igualmente producidas por una u otra de esas maneras de ser, de tal



manera que el estudio práctico de los movimientos de los astros errantes quede conforme a la explicación que se habrá supuesto. Por eso es que Heráclito del Ponte declaraba que es posible *salvar* la irregularidad aparente del movimiento del sol admitiendo que el sol queda inmóvil y que la Tierra se mueve de cierta manera [...] No pertenece pues de ninguna manera al astrónomo lo de conocer qué cuerpo está en reposo por naturaleza, de qué cualidad son los cuerpos móviles; plantea como hipótesis que tales cuerpos son inmóviles, que tales otros están en movimiento y examina cuáles son las suposiciones con las cuales se acuerdan las apariencias celestes. Es del *físico* preguntarse por lo que *son* las cosas, él conoce por los principios, principios según los cuales los movimientos de los astros son regulares, uniformes y constantes; después, con la ayuda de esos principios, él explica las revoluciones de todas las estrellas, tanto de las que describen círculos paralelos al ecuador como de los astros que describen círculos oblicuos.<sup>25</sup>

Recordando y comentando la visión de Aristóteles, Simplicio opone la *física*, que es conocimiento de la esencia de los cuerpos, a la *astronomía*, dedicada a *salvar, rescatar*, mediante procedimientos matemáticos, el orden de los fenómenos cuya apariencia es desordenada.

La física, en Aristóteles, es ontológica: considera las esencias; es decir, «aquello por lo que una cosa es lo que es», y trata de decir el ser de las cosas. Para ello, acude al «movimiento» que, en física, es el principio de *visión* e intelección. Representa el momento originario de la determinación del ser, de la determinación de todos los seres.<sup>26</sup> Así, él nos dice que los cuerpos «son móviles en potencia»: están en potencia en relación con el cambio de lugar, con los procesos de transformación o de generación. La física considera lo que es primero; es decir, la potencia. El movimiento es el paso de la «potencia» al «acto». Conociendo las cosas desde allí, la física conoce la realidad y la conoce por su esencia, que es el movimiento. El movimiento recto es imperfecto porque es infinito; el movimiento circular es figura de la perfección toda vez que el movimiento regresa a él mismo, análogo en eso a Dios, que es primer motor sin movimiento. Lo mismo vale para el cosmos: en él el movimiento circular es perfección porque regresa a su inicio y porque todo punto del movimiento es equidistante del centro de las diferentes esferas que configuran el universo. Dicho centro es la Tierra.

Diferente de la ciencia, la *astronomía* no se preocupa por lo que es «primero». Está subordinada a la física y de ella recibe el «principio» que la guía. Tal principio está dado en la afirmación del orden: «orden del cosmos, orden de los cuerpos celestes que giran de acuerdo con la perfección de la esfera». Habiendo

<sup>25</sup> Cfr. Simplicius. *Op. cit.*, II, 2.

<sup>26</sup> Cfr. Cassirer, E. *Op. cit.*, p. 22.

recibido de la ciencia-física el principio de lectura del cosmos, la tarea propia del astrónomo es usar las matemáticas para «salvar, rescatar los fenómenos». ¿Qué quiere decir tal expresión? Que es necesario recurrir a artificios de cálculo para que el desorden aparente de los fenómenos de los cuerpos celestes, que en sus movimientos «parecen» no cumplir con la perfecta circunferencia, regrese al «orden del movimiento circular». Como se ve, los fenómenos no mandan; lo que manda es la «afirmación de principio» del orden del cosmos. Esa actitud va a durar a lo largo de la Edad media.

A principios del Renacimiento, Leonardo da Vinci cuestionará esa actitud que desdeña la experiencia. En buena medida, según nos dice E. Cassirer en el libro ya citado, Leonardo es figura emblemática de la nueva actitud. A Leonardo le gustaba definirse como «hombre sin letras»: en el taller de Verrochio, donde fue alumno, practicó diferentes artes mecánicas y de allí le vino la atención y la pasión por la *experiencia*. A raíz de eso, se rebela contra quienes condenan los sentidos —la sensación y la observación— como obstáculo para la física y la sutil reflexión mental. Estaba convencido de que «ninguna investigación humana puede considerarse como verdadera ciencia si no pasa por las demostraciones matemáticas». Solo el conocimiento de la ley general que rige los fenómenos permite orientarnos. Leonardo se anticipa a Galileo y la ciencia moderna, anunciando el giro que se prepara: el de la ciencia que ya no se preocupará por la *esencia*, sino que observará los *fenómenos*. Sin embargo, todavía sigue presente el «animismo» en cuanto aún no se ha llegado a la relación con el objeto naturaleza. Con todo, lo importante en Leonardo es su insistencia en regresar a la experiencia. Son conocidos los artefactos que elaboró, su testaruda oposición a la autoridad y la tradición manifestada en su afición (sacrílega en aquel entonces) por la disección y los dibujos anatómicos.

Pero quién expresa, sobre todo, la necesidad de ruptura con los antiguos y los medievales es Francis Bacon (1561-1626), filósofo y canciller inglés, posterior en un siglo a Leonardo. Aunque, para respetar la cronología, convendría hablar de Bacon después de Copérnico (1473-1543), lo hacemos ahora en cuanto el primero expresa con mucha claridad la ruptura con la ciencia griega y medieval.

En sus dos libros, *Novum organum* (que retoma el título del *Organum* de Aristóteles) y *Nueva Atlántida* (retomando la idea de la Ciudad Ideal de Platón), se ve cómo Bacon pretende romper con la herencia griega. La nueva Atlántida es una sociedad hecha de investigadores que buscan cosas nuevas para el «bien estar» de la humanidad.<sup>27</sup> Por lo tanto, se trata de una ruptura con la Ciudad ideal o la Academia de Platón, solo preocupadas por la teoría.

---

<sup>27</sup> Cfr. Bacon, F. *The complete essays of Francis Bacon*. New York: Washington Square Press, 1963.

En relación con la Edad Media, él va a criticar la magia que busca causas ocultas, mientras que el verdadero saber es de naturaleza experimental. Afirma que la función de la ciencia es buscar la verdad y beneficiar a la gente. Esto es ya una proposición nueva. La verdad, afirma Bacon, es hija del tiempo y no de la autoridad. En eso toma sus distancias respecto de la autoridad incuestionable de Aristóteles en la Edad media, la cual hacía que las cosas se sometieran a una interpretación ya prefijada.

Bacon se rebela con fuerza en contra de una ciencia reservada a unos pocos y aboga por un saber público que parta de la experiencia y resulte de la colaboración mutua con miras a la transformación del mundo. Quiere que la «filosofía de las obras» sustituya a la «filosofía de las palabras». No quiere perderse en la clásica defensa de un filósofo en contra de otro; según su parecer, todas las filosofías anteriores pecan de lo mismo, expresan una actitud moralmente culpable. En vez de escuchar e interpretar, con humildad, la obra del creador, la tradición se ha dedicado a astucias del ingenio y a oscuridades verbales; esas oscuridades que vienen de una filosofía de las esencias y que ocupaban las mentes más brillantes con preguntas como las siguientes: «¿cuántos ángeles pueden caber en la punta de una aguja?, ¿cuál es el mayor bien?, ¿el calor es bueno o malo?». Tales juegos de abstracciones, además de inútiles, le parecen peligrosos. Por eso fustigó a esos escolásticos que llenaron el mundo de «largas barbas y largas palabras», pero lo dejaron tan ignorante como lo habían encontrado.

Los griegos le parecen unos eternos niños y se pregunta si en la física y la metafísica de Aristóteles no se oyen, la mayor parte del tiempo, únicamente las voces de la dialéctica, mera lógica, y no las de la naturaleza. Pero ¿qué otra cosa cabría esperar de un hombre que construyó un mundo, por así decirlo, a partir de las categorías mentales, basándose en la distinción entre potencia y acto?

Para Bacon, la lógica tradicional (griega) es inútil para la investigación de las ciencias y además perjudicial porque solo sirve para consolidar y transmitir los errores de la tradición. El silogismo —instrumento de la ciencia para Aristóteles— que deduce consecuencias desde premisas es un instrumento incapaz de penetrar en la profundidad de la naturaleza. En cuanto a los axiomas, le parecen llenos de caprichos y aberraciones.

Bacon cogió odio al platonismo y al aristotelismo, únicamente preocupados, según él, de elevar el espíritu a la contemplación de cosas solo concebibles por el intelecto, mientras que la verdad está siempre ligada a la utilidad. Podemos reconocer allí al padre del pragmatismo anglosajón.

Lo que propone Bacon es hacer que los hombres regresen a la observación de los fenómenos particulares, respetando su sucesión y su orden. Se trata de observar e interpretar con un método. Pero para ello se debe emprender una

labor de demolición. Hay que derribar los ídolos; es decir, las múltiples nociones falsas que engeguen al ser humano. Para llevar adelante esa labor, él distingue:

- Los ídolos de la tribu. Son las evidencias falsas ligadas al intelecto humano y sus exigencias lógicas.
- Los ídolos de la cueva. Son los *a priori* y prejuicios que proceden del individuo.
- Los ídolos del foro. Son los que vienen del grupo de pertenencia.
- Los ídolos del teatro. Son los que vienen de las falsas doctrinas.

Según Bacon, la ciencia debe penetrar en la formas de las diversas cosas; es decir, en los íntimos secretos de la naturaleza, en su alfabeto, el cual permitirá entender su lenguaje, es decir las leyes. En eso coincide con Galileo, quien dice lo mismo en ese mismo tiempo. Para llegar a esas formas latentes, Bacon preconiza el método de la «inducción por eliminación». Se trata de establecer tablas de presencia y de grados para un fenómeno observado. Por ejemplo, para el calor se establecerán tablas de presencia y de grados haciendo observaciones con el fuego, el sol, el cuerpo animal, etc.

Su rechazo a los griegos lleva a Bacon a comparar los análisis conceptuales de Platón con «exhibiciones de funámbulos». Según él, las dos representaciones son muy parecidas. Una es abuso de la mente; la otra, un abuso del cuerpo. Ambas pueden despertar nuestro asombro, pero ninguna es digna de nuestro respeto.<sup>28</sup>

Se considera a Bacon el filósofo que abrió una nueva atmósfera intelectual con su pasión por el nuevo rol de la ciencia en la vida humana. Dos nuevos conceptos presiden su visión:

1. El ideal de la ciencia, a la cual se considera como algo activo que debe modificar la situación natural y humana.

2. La definición del hombre como ministro e intérprete de la naturaleza y ya no como animal racional contemplativo. Según Bacon, el hombre puede y debe actuar sobre los fenómenos con tal de que se conozcan las causas.

Con las anteriores consideraciones hemos anunciado el cambio de paradigma, de *significaciones imaginarias* que vamos a estudiar más adelante. La ciencia, que era teoría, visión, contemplación de las esencias, va a tener como perspectiva una práctica operacional. Allí está la nueva relación con la naturaleza. Las matemáticas, de salvadoras de los fenómenos, se tornarán en el lenguaje de la ciencia. Pero debemos ver los pasos que se dieron para llegar a ello.

Regresemos al legado de Simplicio. El conjunto de afirmaciones a través de las cuales él expresaba lo que es la ciencia, sufrirá cambios con la ciencia moderna. Si hasta la Edad Media la física era «conocimiento de la esencia» asentado en

---

<sup>28</sup> Cfr. Berry, A. *Los próximos 10,000 años*. Madrid: Alianza, 1977.

el conocimiento del movimiento y, en general, del devenir, a partir del Renacimiento la ciencia será «ciencia de los fenómenos». También se dará un cambio en el uso y el sentido de las matemáticas. En la ciencia aristotélica, las matemáticas permitían solo enderezar, corregir las deficiencias aparentes de los movimientos de los astros, cuya observación manifestaba apariencias distorsionadas en relación con la perfección del movimiento circular del cosmos. Por lo tanto, la matemática era ciencia subalterna, exterior a la verdadera ciencia «física», que era ciencia de las esencias. No eran operatorias; su rol era «salvar», rescatar los fenómenos.

Con Galileo y Newton cambiarán tanto el rol de la observación de los fenómenos como el de las matemáticas. El lenguaje matemático va a devenir intrínseco a la ciencia. Con ello, se señala el giro intelectual operado, el cambio de paradigma. De pura «teoría», visión de la esencia, contemplación, la ciencia tendrá como perspectiva una práctica operacional. Tal cambio es un verdadero salto que representa e inaugura una nueva relación con la naturaleza.

### ***2.3. La emergencia de una nueva relación con la naturaleza***

¿Cómo se dio el paso? Al final de la Edad Media ocurrió un conjunto de cambios en los comportamientos y las actitudes de los seres humanos y se dio una serie de descubrimientos que abrieron una corriente nueva.<sup>29</sup> La época del Renacimiento coincide con una serie de inventos de gran importancia surgidos en Europa o asumidos por ella. Pensemos en el cañón, la imprenta, la brújula, el reloj y una variedad de «máquinas» autónomas, fabricadas por «artesanos artistas». Estos aparatos/autómatas plantearon problemas teóricos a los científicos y filósofos, quienes empezaron a interesarse por su funcionamiento midiendo y calculando fuerzas y movimientos. El entusiasmo llevó a que se midiesen y se calculasen, con anticipación, los movimientos de esas máquinas y se considerasen los efectos esperables si se modificaban las condiciones de operación: por ejemplo, la trayectoria del obús se calculaba de acuerdo con la variación del ángulo del cañón. Todo lo medido y calculado se expresaba en términos matemáticos y surgió así una relación nueva entre la matemática y la práctica empírica. Ciertamente, dichos artefactos suponían gastos que solo podían ser costeados por los príncipes, y la posesión de diferentes inventos, además de dar prestigio, garantizó pronto más poder. Eso es evidente con el cañón, pero también con la brújula.

Al cabo de cierto tiempo, la atención de los científicos se desplazó de los artefactos hacia el cosmos. La fabricación de los autómatas mecánicos mediante una técnica artesanal llevó a descubrir regularidades y leyes en esos mecanismos.

---

<sup>29</sup> Al respecto es importante valorar el rol que tuvieron las cruzadas con el contacto con el mundo árabe musulmán.

Un pensamiento analógico hizo pensar que las regularidades y leyes del «cosmos» —del mundo de «la naturaleza»— eran similares a las que se observaban en los mecanismos de los autómatas artificiales producidos por el ser humano. El «cosmos» podía, por lo tanto, ser pensado como sostenido y animado por movimientos regulares inconscientes, susceptibles de ser medidos y conocidos.<sup>30</sup>

Copérnico (1473-1543), astrónomo polaco, revolucionó la cosmología al desplazar el centro del universo, *de la Tierra al Sol*. Para él, una teoría científica tenía evidentemente que estar conforme con ciertas «ideas madre», como la de la circularidad del movimiento para la ciencia aristotélica, pero tenía también que ser coherente con los hechos proporcionados por la observación. El geocentrismo (la Tierra en el centro del cosmos) no cumple con aquello, pero el heliocentrismo (el Sol en el centro del cosmos) sí cumple con lo que proporciona la observación. Como se puede ver, con la referencia a las «ideas madre», todavía queda la «carga» filosófica del movimiento circular perfecto, pero ya se privilegia la observación.

Se puede asumir que con Galileo (1566-1642) irrumpe la nueva visión del mundo junto con el nuevo uso de las matemáticas. Él expresa el momento en que a partir de las observaciones realizadas sobre los «artefactos mecánicos» y de la posibilidad de expresar el funcionamiento de estos en fórmulas matemáticas, se ensaya la proyección de estas fórmulas para dar cuenta de las regularidades y las leyes del cosmos. Ya no se trata de «salvar la perfección del movimiento de lo que proporciona la apariencia», sino de seguir y restituir el movimiento observado de los astros. La traslación de las técnicas de observación de «los mecanismos artificiales» al «cosmos» produjo una suerte de «explosión mecánica». Todo se leerá en términos de «mecanismo», desde el cuerpo humano hasta el cosmos, que será mirado como un «gran mecanismo autónomo y autosuficiente». Con esa perspectiva se pasa del «cosmos eterno o creado, pero limitado y clausurado» al «universo infinito» y a la naturaleza que no habla de nadie ni a nadie. El universo se entiende como un gran «autómata», cuyas partes son lo que son únicamente en virtud de su integración al todo y dentro del cual ningún elemento puede faltar sin anular el funcionamiento del todo. Se asume que el «autómata universo» (igual que los «artefactos autómatas») funciona mediante la reciprocidad de acción de todas sus partes, y que para *entenderlo o explicarlo*, igual que en cualquier «artefacto autómata», no es necesario ni pertinente preguntar por quién lo creó o inventó. Después de que esa actitud científica fue trasladada al «cosmos», la totalidad que este representa dejó de ser «cosmos» para devenir solo «naturaleza», en relación con la cual basta con saber cómo se sostiene por movimientos regulares o leyes.

---

<sup>30</sup> Cfr. Weil, E. *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférence*. París: Beauchesne, 1982, p. 349.

Son famosas las frases de Galileo en su obra *El ensayista*, de 1623, en la cual expresa lo que acabamos de anotar. Dice:

La filosofía (ciencia) está escrita en este vasto libro (el universo) que siempre se mantiene abierto delante de nuestros ojos, y no se le puede entender si, primero, no se aprende a conocer la lengua y los caracteres en los cuales está escrito. Ahora bien, está escrito en lengua matemática y sus caracteres son los triángulos, los círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es humanamente imposible comprender nada en ese libro y sin los cuales uno corre vanamente en un laberinto oscuro.

Y Galileo añade: «Lo que conozco es poco; pero es igual al conocimiento divino».<sup>31</sup>

Conocer el universo pasa por conocer el lenguaje matemático y los caracteres geométricos. Ha desaparecido la antigua diferencia entre conocimiento de la «esencia» del físico y el recurso al «artificio matemático» del astrónomo para «salvar los fenómenos». Lo que el hombre conoce, lo conoce matemáticamente y, «en esa medida, su conocimiento es idéntico al conocimiento divino». El conocimiento matemático se ha tornado conocimiento de lo que es verdadero en la Naturaleza. Descartes protestará contra la identificación del conocimiento humano con el de Dios que establece Galileo. En efecto, dirá que «no es conocer como Dios si no conocemos la totalidad». Lo importante es que sepamos reconocer, en la afirmación de Galileo, la nueva seguridad de la nueva ciencia y su nuevo asidero: la matemática.

Con todo, el corte con la visión aristotélica no se dio sin dudas e interrogantes. Lo manifiestan ciertas reflexiones del mismo Galileo en relación con el heliocentrismo de Copérnico. Galileo llegó a preguntarse: «¿Será otro ardid para salvar los fenómenos?». Y se contestó a sí mismo: «¡No! Copérnico sabía perfectamente resolver el problema del movimiento aparente de los astros. Su heliocentrismo es para llegar a lo que es verdadero absolutamente».

Las afirmaciones de Galileo sobre la nueva manera de conocer el universo abrirán un nuevo mundo científico con serias consecuencias en cuanto a la manera de estar en el mundo de parte del ser humano. De hecho, decir que todo lo «real es matematizable» es ya «hacer abstracción», «prescindir» del Dios creador y de los sujetos humanos en cuanto personas «no susceptibles de

---

<sup>31</sup> Esas frases de Galileo podrían recordar lo que Platón escribió en el frontispicio de la entrada a la Academia: «Nadie entra aquí que no sepa matemáticas». Pero, lo podemos sospechar, el sentido es diferente. Para Platón se trataba solo de entrenamiento y de «agilizar» el intelecto; para Galileo se trata de otra cosa.



matematización». Y si, como hoy en día, el ser humano puede devenir mero factor económico, expresable matemáticamente, es porque, desde Galileo, la ciencia puede considerarlo todo abstractamente, poniendo solo su atención en la dimensión matematizable. En la nueva perspectiva, el hombre se encuentra expulsado del «cosmos», ahora él ya no es su centro y se encuentra perdido en el juego de las leyes de una naturaleza anónima. Él ya no es un «elemento simbólico» del todo; no es *una hebra de la vida*, como diría el indio seattle. Más bien el hombre está llamado a tomar distancia frente a todos los fenómenos para observarlos objetivamente. Surge allí la relación sujeto-objeto que dominará la modernidad.

El camino está abierto para los dos mundos de Descartes: el mundo de la naturaleza *versus* el mundo subjetivo-psicológico. La subjetividad del ser humano pensante es la primera instancia fundamental en la cual el conocimiento puede apoyarse. El pensamiento viene a ser, por lo tanto, instancia privilegiada puesto que alcanza directamente la esencia de su existencia, mientras que las otras esencias y las otras existencias le quedan subordinadas. Simultáneamente, el ser humano es consciente de su personalidad, de su unidad, libertad, actividad y perfectibilidad que capta mediante la intuición, y se sabe irreducible a las existencias materiales cuya naturaleza conoce. En el *yo* pensante, Descartes reconoce *ideas innatas*, que uno encuentra en sí, nacidas junto con la conciencia —es para él el caso de la idea de Dios— y *encuentra ideas adventicias y artificiales*, que llegan desde afuera y se refieren a cosas completamente distintas del «yo», que es pensamiento. Esas *ideas adventicias o artificiales* vienen del mundo exterior.

Con las ideas que nos vienen de afuera es difícil orientarse. El método cartesiano será admitir como reales solo las propiedades que logramos concebir de modo claro y distinto, lo cual lo llevó a *reconocer* la extensión como constitutiva o esencial del mundo. De hecho, cualquier calidad de un cuerpo (forma, color, etc.) supone la extensión. «No hay más que una misma materia en todo el universo y la conocemos por eso que es extensa», dice Descartes en sus *Principios de la filosofía*.

Lo revolucionario de Descartes es haber dejado de lado el «entretenimiento» de los sentidos, que no forman parte de la esencia del pensamiento ni de la esencia de la materia. Lo que pueden no es ciencia. La ciencia es de las ideas claras y distintas. La *res cogitans* y la *res extensa* del mundo pertenecen en cuanto tales a la ciencia. Se rompe con el «animismo-antropomorfista renacentista», según el cual todo estaba impregnado de espíritu. Entre *esas res cogitans y extensa* no hay grados intermedios. La materia es «espacio y movimiento», de los cuales se puede dar cuenta mediante las matemáticas y la geometría. El mundo es un inmenso reloj mecánico; animales y cuerpo humano son solo máquinas, «autómatas», dirá Descartes.



Con el mecanicismo cartesiano, que abarca todo el mundo no espiritual, se derrumba una concepción del mundo y crecen nuevas perspectivas de investigación. Surgen nuevas estructuras mentales y lingüísticas con nuevos modelos de interpretación de la realidad. Asimismo, se asienta la relación sujeto-objeto dominante en la modernidad.

¿Qué aportó Newton? (1642-1727). Su aporte esencial fue haber hecho efectivo el principio del mecanismo según el cual «el estado del movimiento de un sistema, en un momento dado, viene del estado de movimiento que lo ha antecedido inmediatamente». Antes, con Galileo, se conocía el movimiento como conjunto: aceleración de la velocidad de un cuerpo cuyo movimiento es uniformemente acelerado durante su caída<sup>32</sup>. Con el *cálculo infinitesimal*, Newton hizo posible calcular el estado del movimiento a partir del estado anterior inmediato y así se pudo calcular el movimiento en cuanto tal y no solo fracciones de este.

Con Newton nace la física tal como la conocemos como «física moderna», que ya no se preocupa por la ciencia de las esencias aristotélicas, sino que observa los *fenómenos naturales* y los describe de acuerdo con leyes que *descubre* en la naturaleza, objeto que aparece autónomo, infinito y sometido a una causalidad natural y mecánica. En este contexto, Newton formulará la primera ley universal: «Dos cuerpos ejercen uno sobre otro una fuerza que varía de acuerdo con el inverso del cuadrado de la distancia que los separa y de acuerdo con el producto de sus masas». Dicha ley es universal: vale a nivel atómico y astronómico. El universo es un solo sistema dinámico y aparece como una gran máquina. Si uno conoce un estado particular del sistema en un momento dado, es capaz de conocer su pasado y prever su porvenir. Ya estamos con el principio universal de la homogeneidad del espacio, homogeneidad que no tenía lugar en la física aristotélica, en la cual había un arriba y un abajo y donde los cuerpos tenían movimiento propio según los espacios a los cuales pertenecían.<sup>33</sup> Estamos ante una homogeneidad del espacio y ante una total autonomía del universo; es eso lo que autorizará, más tarde, a Laplace contestar a Napoleón: «Dios es ya una hipótesis que el científico no necesita».

La naturaleza ya no es simbólica, no habla de nadie ni remite a nadie; autónoma en su funcionamiento, no tiene complementariedad evidente con nada. Triunfan el mecanicismo y el determinismo; es decir, la marcha del universo se explica totalmente como la de una máquina. Hay previsibilidad segura de los fenómenos en un universo que está *organizado* sin el hombre; es exterior al sujeto que conoce y existe independientemente de él.

---

<sup>32</sup> Recuérdense sus experimentos en la Torre de Pisa.

<sup>33</sup> Cassirer, E. *Op. cit.*, p. 232.

Conocer un momento del sistema mediante una ley universal es conocer todos los otros momentos. Ese conocimiento no afecta al orden del mundo ni a su funcionamiento. El universo, gran máquina infinita y ya no «cosmos limitado», es sordo a la música del hombre, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes. Podemos entender a Pascal y su miedo frente al «silencio de esos espacios infinitos».

La entrada a ese «paradigma», a esa manera de conocer y organizar las cosas, acaba por tener efectos sobre el hombre mismo. El hombre llega a autoperibirse en su totalidad y no solo en su corporeidad, como con Descartes, desde esa perspectiva de la máquina. Lo ilustra un pequeño texto de Voltaire sacado de sus novelas filosóficas.<sup>34</sup> Un personaje, el ingenuo, se encuentra después de muchos viajes en la cárcel La Bastilla con un jansenista, quien en su providencialismo ve en todo el dedo directo de Dios. El jansenista examina al ingenuo y le pregunta: «¿Qué piensa usted, pues, del alma, de la manera como recibimos nuestras ideas?, ¿qué piensa de nuestra voluntad, de la gracia?». «Nada —responde el ingenuo—, si algo pudiera pensar es que nosotros estamos bajo el poder del Ser Eterno igual que los astros y los elementos: que Él hace todo en nosotros, que somos pequeñas ruedas de la inmensa máquina que Él es; que Él actúa por leyes generales y no por visiones particulares». El hombre mismo se ve como una máquina.

Lo que acabamos de evocar manifiesta la producción de nuevas significaciones imaginarias en el contexto del Renacimiento y en el siglo XVII. Esa época, de mucha creatividad y descubrimientos, rompió con las representaciones del universo existente hasta entonces. La base y la fundamentación de la perspectiva anterior (clásicos y medievales) y de sus posibilidades —el hombre como ser intermediario— descansaban en una visión del mundo dividido en *mundo supralunar* y *mundo sublunar*. Y si bien se asumía que el mismo «logos», la misma voluntad divina estructuraba la totalidad del cosmos y al hombre, había heterogeneidad entre mundo de arriba y mundo de abajo. Esa división desaparece y entramos en la homogeneidad.

Recordemos también que para los antiguos y los medievales, el mundo era objeto de *visión*, de contemplación. El hombre debía saber reconocer en él la huella del logos eterno o del Dios creador.<sup>35</sup> El mundo era un espectáculo en el que el hombre podía ser actor en la medida en que desposaba, «coincidía con» el logos divino o la voluntad divina. Dentro de esa perspectiva, venida de Aristóteles, el conocimiento del logos, de la ley, de la voluntad divina era lo que realmente movía al hombre.

---

<sup>34</sup> Cfr. Voltaire. «El ingenuo». En *Romans et contes*. París: H. Benac, 1960.

<sup>35</sup> Recuértese la divisa de Santo Domingo: *Contemplari et aliis contemplata tradere* (Contemplar y entregar a los demás las cosas contempladas).

El *nous*, el intelecto, era la facultad humana capaz de captar, intuir, aprehender ese «objeto» que era el *logos* en todo, «logos-razón» en el mundo y en el ser humano mismo. El hombre era capaz de intuir ese «logos» en la «idea». Lo pensaba como forma que informa sobre todo lo visible. San Agustín, en continuidad con esa visión, había dicho que toda la creación, en su diversificación de seres individuales, descansaba sobre una *praeconceptio* divina. Según él, «la puesta en forma de la materia se dio en el indivisible momento de la creación». Para que el orden fuera inteligible, el «logos en el cosmos» tenía que ser pensado como una ley inmanente a la naturaleza, y tenía que ser pensado como presidiendo desde siempre el origen, el acondicionamiento del mundo.<sup>36</sup>

Elevándose a la contemplación de ese *logos*, el hombre tenía acceso al *arché*, al «principio de todo, ya que la contemplación del ser daba acceso no solo a lo derivado del principio (el mundo, los diferentes seres) sino al principio mismo».<sup>37</sup> Reconocer el principio de todos los entes era fundamental, asegurar, justificar el conocimiento de todos ellos.

Desde esa perspectiva el hombre podía filosofar, ir hacia el saber. La verdad no le quedaba oculta. Podía comprender el mundo porque participaba de ese intelecto que todo lo sostenía; en cuanto *chispa divina*, participaba del *gnosis gnoseos*, «pensamiento de pensamiento», que es Dios. El filósofo comprendía al hombre comprendiéndose a sí mismo. Se entendía como realizado *en y por* ese intelecto. Esa comprensión era la verdadera *praxis*; es decir, acción de unión perfecta que no tiene ninguna exterioridad; y el hombre alcanzaba la felicidad al vivir por la parte divina de su ser.<sup>38</sup>

Para los modernos, el mundo deja de ser objeto de visión, de contemplación. Las ciencias de la naturaleza, gracias a las matemáticas y la técnica, abren el campo a la intervención en el «gran mecanismo naturaleza». Es el inicio de una ciencia y de una técnica nuevas en donde el concepto de *producción* viene a ser la «nueva significación imaginaria» dominante. La emergencia de esa nueva significación imaginaria llegará a tener impacto en la representación del hombre sobre sí mismo.

#### **2.4. La producción: nueva significación imaginaria dominante**

Evidentemente, la producción de la nueva «significación imaginaria» que llevó a ver el universo como gran mecanismo, tendrá inmediatamente una repercusión

---

<sup>36</sup> Cfr. Vernant, J. P. *Mythe et pensée chez les grecs*. París: François Maspero, 1965, en especial el capítulo VII.

<sup>37</sup> Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 1141a 17.

<sup>38</sup> Ídem, 1177b 26 y ss.

sobre la manera como el hombre entiende su relación con la naturaleza y su rol en ella. Ya lo hemos señalado: para el hombre moderno desaparece el «cosmos» y surge la naturaleza, que ya no se concibe como ofreciendo el espectáculo de una perfección por contemplar, sino que está pensada como un conjunto de leyes que expresan el orden existente, las cuales, si se conocen, permiten intervenir sobre el gran mecanismo. Estamos lejos de la «compañera de la existencia por respetar» del indio seattle.

La serie de cambios que hemos evocado señala cómo la atención del hombre se desplaza hacia nuevos puntos de interés, acompañando el desplazamiento del punto de arranque y de apoyo del conocimiento, en el cual, del *ser* antiguo y medieval se había pasado al *sujeto* cartesiano. Es lo que expresó la fórmula: «Dudo, pienso, luego existo». Se abrió, entonces, una perspectiva en la cual el hombre se percibe como el ser que levanta significaciones, que da sentido a las cosas y al mundo. Habiéndose distanciado del mundo (el ser humano ya no es un elemento del gran Todo), el hombre, al instituir la naturaleza como mecanismo, se instituye a sí mismo como *productor* de significaciones.

Ese nuevo «paradigma» marca el surgimiento y la preeminencia de la «significación imaginaria» de la *producción*, la cual es consistente con la visión del universo como mecanismo. La idea de producción va a dominar toda la modernidad. El hombre produce su mundo, lo organiza, pone en orden las cosas y ya no se conforma con el orden recibido en la naturaleza. Se regocija y se autocontempla en el orden que produce. En ese nivel son ilustrativos los jardines del palacio real de Versalles, donde la naturaleza está ordenada de manera totalmente artificial. El concepto «producción» expresa lo que *es y hace* el hombre en todos los niveles; ya no es el ser que se contenta con coincidir consigo mismo coincidiendo con «el ser, con el logos» en él: ahora se concibe a sí mismo como *productor*. El concepto *producción*, que sirve, por lo tanto, para expresar la relación del hombre consigo mismo (es el ser el que se produce a sí mismo), va a abrir un régimen de producciones en diferentes niveles. Con la naturaleza comienza otra aventura de producción industrial, y en la relación con los demás empieza otra aventura de producción social: la sociedad aparecerá como producto de un acuerdo, de un contrato social, y el orden social ya no se verá como algo recibido de Dios o los antepasados.

Como podemos intuir, el cambio en la representación de la relación hombre-naturaleza obligó a reconsiderarlo y repensarlo todo. Al respecto, Hume planteó preguntas decisivas que luego retomará Kant. Su idea es la siguiente: el gran *autómata* funciona con regularidad independientemente de nosotros. Es lo que nos permite constatar la observación de los fenómenos. Pero ¿cómo hablar de *causalidad*?, ¿con qué derecho ir más allá de lo que permite la observación

de los fenómenos para hablar de la «causalidad», que es algo que ocurriría al interior de ellos y que no podemos alcanzar mediante los sentidos? Lo que podemos observar es que, hasta ahora, tal fenómeno siguió a tal otro, pero ¿quién dice que será siempre así? Si hablamos de causalidad, es decir, si decimos que *A* es causa de *B*, que la sucede, lo hacemos por costumbre psicocultural. Otros, con otras costumbres, pueden dar otras respuestas. Eso es cierto. En la sierra peruana, el campesino aimara o quechua atribuye los buenos resultados de su cosecha más a los ritos bien cumplidos que a la aplicación de los fertilizantes que le recomendó el ingeniero. Campesino e ingeniero hablan de causalidad, pero el contenido de esta no es el mismo.

Hume rechaza la causalidad como existente en las cosas mismas. Con ello cuestiona evidentemente la ciencia en su pretensión de leer lo que ocurre en los fenómenos y cuestiona también la metafísica tradicional, según la cual a partir de la cadena de los efectos era posible remontarse a la causa de todos ellos. Para Hume, la metafísica no fue nunca verdadera ciencia (experimentación), sino fruto de la vanidad humana, que quiso, a partir de la esfera de los objetos, decir algo sobre lo absolutamente inaccesible al entendimiento humano. Kant, cuestionado por las observaciones de Hume, procurará resolver el problema planteado por este a nivel de la ciencia acudiendo a las «estructuras *a priori* del intelecto humano», que, según él, son las que configuran lo que conocemos y aportan la «necesidad y universalidad» en el conocimiento científico. Ya veremos esto con detalle más adelante.

Veamos ahora la dimensión del hombre productor en el aspecto que nos interesa aquí, en la relación con la naturaleza.

#### *2.4.1. El hombre como animal productor de objetos*

El mundo técnico en el cual nos movemos, configurado por la aplicación técnica de los conocimientos proporcionados por la ciencia moderna, es la mejor expresión del mundo del hombre moderno. Por eso, conviene ir hacia la comprensión de la técnica y de sus efectos. Exterior al hombre, la naturaleza aparece, en la modernidad, no como dada al hombre para que la contemple (mundo antiguo), sino para que la domine mediante la producción técnica, la ponga a su servicio y así haga que le sea útil. En esa línea de pensamiento, la naturaleza llega a aparecer como reservorio de materiales y energías: hay que conocer la naturaleza, entendida como gran autómatas, para sacar provecho de ella y ponerla al servicio del hombre. En esta nueva relación con la naturaleza, surgen categorías nuevas, «significaciones imaginarias» tales como trabajo, producción técnica, rentabilidad,

eficacia, competencia. Estos nuevos conceptos están determinados por una nueva concepción del trabajo y por la necesidad de fabricar objetos y productos nuevos.

Hegel será el primero en identificar la relación entre cultura moderna y producción. De este modo, expresó un hecho que hoy constatamos, cualquiera sea nuestra ideología —liberal o socializante marxista—: el conjunto de la humanidad ha llegado a considerar al ser humano «sobre todo como trabajador, como animal productor». Asimismo, se ve el trabajo como el espacio de realización del hombre. Se entiende que este se realiza trabajando, en cuanto así toma conciencia de sus capacidades, modifica y deja su huella en la naturaleza transformada. Igualmente, en el trabajo todo ser humano se vincula de manera esencial con los demás. De este modo, el trabajo va a devenir en el articulador decisivo del lazo social como también el horizonte universal a partir del cual todo ser humano se piensa, se entiende, se proyecta y se realiza o no. Esto es lo que tipifica la sociedad moderna industrial, en contraposición con el mundo medieval y el mundo griego, en donde, por ejemplo, era evidente que decir «hombre libre» era decir hombre liberado del trabajo. De ninguna manera el trabajo griego tenía el sentido de realización que el mundo moderno occidental le ha dado.<sup>39</sup>

Con la expansión de la sociedad industrial, el trabajo —su dinámica y su organización— ha llegado a ser lo que distribuye las relaciones sociales y da sentido a la vida. Esa nueva representación preside todavía hoy la organización de nuestra sociedad. Eso es tan cierto que todos nos sentimos realizados, respetados y participando del sentido de la vida, de lo que es esencial en el mundo, según trabajemos o no. Quien no trabaja se siente marginado. Ilustrativa es la actitud del «ama de casa moderna, que se siente mal mientras no tiene un trabajo afuera. Tiene entonces el sentimiento culposo de no aportar nada al ingreso familiar, aunque esté cansándose todo el día en su casa, cocinando, lavando ropa, limpiando, etc. Una de esas amas de casa, al no soportar más su situación, un día fue a ofrecer sus servicios a la vecina que salía corriendo cada día a su oficina. Entonces, fue a realizar, en la casa de la vecina, lo mismo que hacía desde siempre en su propia casa. Pero ahora ya salía de su casa y recibía un salario. Desde entonces, su mundo cambió y podía aportar anécdotas de su trabajo a la conversación familiar. Y, ¡oh milagro!, el producto bruto interno nacional creció en cuanto ella hizo crecer el intercambio de bienes y servicios nacionales contabilizables.

La nueva visión moderna del trabajo representó un cambio enorme y todavía seguimos viviendo bajo esa misma concepción. Poco a poco, la modernidad ha ido instituyendo el trabajo como su *sagrado*, es decir, aquello a partir del cual

---

<sup>39</sup> Cfr. Santuc, V. *¿Qué nos pasa? Ética y política*. Lima: CEDEP/ESARM, 1997, en especial el artículo titulado «Trabajo y ocio».

se valoran las cosas y se descubre el sentido de la vida. Siempre, en todas las culturas, ha existido el trabajo; sin embargo, existía como necesidad ineludible, condición necesaria para la sobrevivencia biológica y cultural; pero, aunque necesario, era marginal con relación al sentido de la vida. Así, en Grecia, hablar de trabajo o producción era hablar de esclavos o de aspectos de la vida no relevantes en relación con lo que daba sentido a la vida. En otros mundos, si bien todos podían trabajar, el trabajo quedaba limitado a tiempos específicos, como ocurre todavía en los mundos selváticos del Perú. El mundo moderno occidental es la primera cultura que ha instituido el trabajo como centro de su vida; ya no es la religión, ya no son ciertos valores como el honor o la fidelidad.

Evidentemente, entender el mundo moderno es tomar conciencia del cambio de sentido ocurrido en el trabajo. Como acabamos de decirlo, siempre el hombre ha trabajado. Es un hecho. Pero en ningún mundo cultural conocido, el trabajo ha significado lo que ha llegado a significar en la sociedad moderna, ni fue considerado necesario para todos. Además de reconocer la centralidad del trabajo en la vida moderna, conviene reconocer cómo se operó el cambio en la manera de concebirlo. Con la modernidad, este llegó a ser concebido como «lucha constante con la naturaleza para dominarla y sacar provecho de ella». No se trata, por lo tanto, de complicidad, hermandad o reciprocidad con la naturaleza o con la Pachamama, como en la sierra peruana.<sup>40</sup> Se ha roto la relación simbólica con ella y se ha perdido el mundo del «gran cosmos» en el que el hombre estaba en su casa; ese cosmos que dejaba transparentar el *sentido* que nos enlaza con lo de arriba y con todo.

Al luchar en contra de la naturaleza para sacarle cada día más productos, más posibilidades de bienestar y más progreso, el trabajo moderno se entiende como lucha en contra de la *violencia en la naturaleza*; es decir, en contra de lo que en ella aparece como «insostenible por modificable». Dicha violencia varía según las culturas y los momentos históricos. Así, ayer, las hambrunas, la muerte por epidemias, por la peste o por el cólera como el de 1832 que provocó 40 millones de muertos en China, eran violencias de la naturaleza en contra de las cuales el hombre no podía hacer nada y las soportaba con resignación. Hoy en día siguen existiendo dimensiones de la naturaleza en contra de las cuales no se puede hacer nada (inundaciones, terremotos, ciclones), pero el ser humano con la ciencia y la técnica modernas ha hecho retroceder los límites de la violencia de la naturaleza y se han vuelto intolerables —y así deben ser consideradas— desgracias que podríamos dominar, como las hambrunas y epidemias. Es inadmisibles que todavía muchos seres humanos se vean expuestos a esas desgracias.

---

<sup>40</sup> Véase en este sentido los textos de José María Arguedas sobre ritos de siembra y cosecha en sus *Obras completas*. Lima: Horizonte, 1983. 5 t.



Además de lucha «organizada» en contra de la naturaleza, el trabajo moderno es lucha en contra de los demás, en contra de aquellos con quienes cada uno tiene que competir por mejores puestos, mejores ingresos, mayor acceso a más productos. Eso se expresa en un conjunto de significaciones imaginarias que nos dominan en este mundo moderno. Son: cálculo, productividad, competencia, racionalidad, racionalización, etc. Con esa dinámica de producción, el ser humano moderno ha acabado por crear un nuevo mundo, producto suyo: es un mundo de artefactos que circulan y de relaciones interhumanas plasmadas y sostenidas por el intercambio de productos y por las relaciones que se establecen entre estos.

El ser humano ha producido ese mundo gracias a la ciencia y la tecnología modernas, gracias a su razón calculadora, instrumental, estratégica, pero dicho mundo ha acabado por adquirir cierta «autonomía» y parece estar sostenido por leyes naturales propias. Así el hombre ha terminado por verlo como algo independiente de él y al cual tiene que someterse. En virtud de la red de relaciones e interdependencias que el trabajo ha producido y que la comercialización generaliza, el mundo de la producción y del comercio aparece como un espacio autónomo, sostenido por las leyes «objetivas y naturales» propias del mercado. Es como si dicho mundo tuviera consistencia fuera del hombre. Ese mundo «económico-productivo-comercial» llega entonces, como lo dirá Hegel, a presentarse al ser humano como una «segunda naturaleza» en cuanto se define como algo *objetivo* (independiente de la voluntad del hombre) y *universal*. De la misma manera en que ayer la «naturaleza objetiva número 1» determinaba las condiciones de vida de todos los seres humanos, estuvieran donde estuviesen, con la modernidad, la «sociedad productiva» ha llegado a ser el punto de apoyo obligado para todos los humanos, cualquiera fuere la cultura a la cual pertenezcan. Inclusive, cualquier shipibo o asháninka de la selva peruana, se sitúa también hoy en relación con la sociedad moderna productivo-comercial, pues debe producir y calcular sus costos para vender su producto y comprar los útiles escolares de sus hijos, el arroz, etc. Se asume que la sociedad económico-productiva, en su objetividad, está movida por leyes que se pueden conocer y que permiten actuar sobre ella: igual que ayer, el conocimiento de las leyes de la naturaleza exterior ha permitido accionar sobre esta. Siendo así, se ve cómo la sociedad productiva también se interpreta a sí misma en términos de un «gran mecanismo».

Ahora bien, con la planetarización actual, la sociedad económico-productiva-comercial resulta ser un espacio internacional/mundial, estructurado por múltiples sistemas de comunicación que se compenetran, un espacio universal de competencia, producción, productividad y racionalización. Dicho espacio



es evidentemente una producción del hombre; pero este ha olvidado que ese *artefacto* es creación suya y lo considera como «esfera objetiva» que se impone por ella misma.<sup>41</sup>

#### 2.4.2. Nuevos «espacio y tiempo»

No nos toca aquí examinar la sociedad moderna en cuanto tal. Hacerlo remite a consideraciones que son de filosofía política. Sin embargo, debemos notar diferentes aspectos que representan preguntas filosóficas que nos vienen hoy de dicha sociedad. A diferencia de los espacios simbólicos de ayer, que se organizaban en torno a un centro,<sup>42</sup> el espacio económico productivo actual carece de centro o, más bien, su centro está en todas partes. Ese mundo técnico-productivo, en virtud de la competencia internacional, ha llegado a ser *el mismo* en cualquier lugar; a tener en todas partes las mismas características. Y desde cualquier lugar se toman decisiones que interesan a cualquier espacio socioproductivo mundial. En Estados Unidos, Japón, Europa o América Latina se toman decisiones que afectan a otros espacios humanos. Para competir, los diferentes países y sus empresas tienen que adoptar las mismas técnicas y la misma organización del trabajo. Si no lo hacen, quedan fuera de la competencia y pueden ser presa fácil de la agresión comercial del vecino. La lógica de ese mundo genera una gran homogeneización que tiende a eliminar las diferencias culturales y sus expresiones de ayer: vestimenta, alimentación, expresiones religiosas, éticas, etc.<sup>43</sup> Siendo así, la comunidad nacional, el país, el poder político —que ayer era espacio de unidad e identidad— pierden su pertinencia como referencia para orientarse. Hoy es necesario ir a donde hay oportunidades de éxito, mejores oportunidades de inscribirse en un punto de la telaraña mundial económico-comercial. Lo confirma la masa de emigrantes económicos de hoy día.

En ese espacio económico-comercial, lo importante, para orientarse, es saber reconocer las coordenadas de ese mundo; lo que vale es saber ubicarse en la telaraña de las relaciones mercantiles en que uno está necesariamente inscrito. Pero dicho espacio no es simbólico, no articula a los seres humanos sobre la base de afirmaciones que expresan un sentido; es un espacio meramente operacional;

---

<sup>41</sup> Al respecto conviene mirar el capítulo «El fetichismo de la mercancía y su secreto» en *El capital*, de Marx.

<sup>42</sup> Piénsese en el Apu precolombino, la Kaaba, Jerusalén, Roma, Pekín, el río Ganges, que son centros de referencia para culturas específicas.

<sup>43</sup> Engels y Marx anunciaron el fenómeno con mucha lucidez en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848).

es decir, un campo de fuerzas en donde uno está en el cruce de relaciones productivas y comerciales llevadas desde la lógica de la competitividad. Incluso dentro de ese espacio, el hombre acaba por aparecer como un mero «elemento» de ese gran *engranaje*. Que sea «x» o «y», que tenga tal o cual nacionalidad, sexo o edad, eso no importa al sistema. Pero sí le importa que cada uno aporte su fuerza de trabajo o su competencia profesional. Y desde la consideración abstracta de esa dimensión cada uno interesa al sistema.

En esa dinámica productiva moderna surgió la *técnica moderna*. Evidentemente, siempre existió cierta técnica para trabajar. Pero la técnica, con el sentido que ha cobrado en la modernidad, no es tan vieja como la humanidad. Con la técnica ha pasado algo similar a lo que ha ocurrido con el trabajo en el sentido moderno. La técnica moderna es diferente del uso de herramientas fabricadas por el ser humano desde sus orígenes. Ciertamente, de suyo, la técnica no impone ninguna visión del mundo, pero, cabe subrayarlo, la técnica moderna no puede convivir con las tradiciones de ayer. ¿Por qué? Porque ella exige que no domine ninguna visión del mundo; requiere la negación de toda significación permanente de un espacio o un tiempo en los que el hombre pudiera encontrar raíces. Cuando todos los sagrados de ayer desaparecen, la técnica moderna puede desarrollarse; se desarrolla cuando todo es manipulable en función de la eficiencia. Esto produce esa *naturaleza segunda*, horizonte actual de todo hombre y grupo humano. La universalización de *facto* de las exigencias de la técnica moderna ha podido comprobarse recientemente en diferentes acontecimientos.

No hace mucho en ciertos espacios políticos<sup>44</sup> dominaban todavía afirmaciones de ciertas visiones del mundo que, de suyo, cuestionaban la modernidad y su talante homogeneizador. Sin embargo, hemos podido ver cómo dichas visiones del mundo, para poder subsistir, han acabado por acudir a la técnica moderna o a sus productos. Por ejemplo, China, para defender el nuevo sagrado de su revolución, después de luchar en contra de la técnica moderna y de hacer, con Mao Tse Tung, costosos ensayos para eludir la técnica occidental, acabó por importar tecnología de punta tanto para la producción como para la organización de esta. Los países árabes, en razón del control que tienen sobre importantes yacimientos de petróleo, pueden todavía, para defender su sagrado, importar solamente los productos de la tecnología moderna —aviones, armas, computadoras, etc.—, sin importar la técnica productiva ni la organización del trabajo que ello conlleva. Lo hacen así para defenderse de los efectos desestructurantes de la técnica. Pero su solución durará mientras dure su control sobre el petróleo y mientras este se mantenga en su posición de fuente energética de primer orden.

---

<sup>44</sup> Por ejemplo, la China de Mao y los mundos musulmanes.

Al mismo tiempo que introduce cambios dentro de la relación con la naturaleza y los demás, la técnica también cambia la relación con el tiempo. En un mundo compulsivamente dominado por las exigencias del aparato productivo, por la eficiencia, el cálculo y la competencia, *el tiempo es dinero*. Consecuencia de ello: los tiempos sagrados de la comunidad tradicional (peregrinaciones, fiestas patronales, cumplimiento con el día semanal del culto, etc.) deben desaparecer.<sup>45</sup>

En el trabajo moderno, al trabajador se le paga por hora trabajada. Manda el proceso de producción, el cual domina el tiempo moderno, que ya no es el del ritmo del día y de la noche, ni el de la comunidad tradicional. Tampoco es el tiempo psicológico ni el del crecimiento del hombre: niño, joven, adulto, varón y mujer, niño y adolescente, blanco y negro, tienen todos que alinearse en función del trabajo y de un mismo rendimiento por hora.

El dominio del tiempo de producción moderno sobre la conciencia es tal que incluso las etapas de la vida del hombre (*niñez, adolescencia, madurez y vejez*) se piensan en función de la inscripción en el trabajo. Presente y porvenir se leen a partir del trabajo. Hay que prepararse: para ello, el joven invierte en estudios y sacrifica tiempos de ocio y distracción. Hay que planificar la vida. Así, desde joven, el ser humano tiene que volverse *calculador y racional* si quiere ingresar al sistema. Pero el tiempo no adquiere sentido por eso. Todos los tiempos de la vida del ser humano se piensan «en función y a partir de» la máquina productiva. La juventud es preparación para el trabajo y la vejez, la jubilación. En cuanto al *ocio*, que en el mundo griego era el tiempo dedicado a lo propiamente humano, en la modernidad ha devenido en tiempo de vacaciones; es decir, tiempo «liberado-vacío» de trabajo. A menudo, el individuo, que ha sido preparado únicamente para usar su tiempo en el trabajo, no sabe qué hacer con un tiempo liberado de este.<sup>46</sup>

Con lo que decimos, estamos señalando cómo, en el mundo moderno, el hombre ha sido expulsado de la «naturaleza madre, compañera de la existencia», hacia una «nueva naturaleza número dos», mundo artificial configurado por la mecánica productiva. Ciertamente, eso acaba por condicionar la manera en que el hombre se entiende a sí mismo. Él vive, en función del trabajo: integrado o expulsado.

---

<sup>45</sup> En Piura, los miembros de las cooperativas nacidas de la Reforma Agraria tenían mucha dificultad para integrarse a esa visión moderna del tiempo. Cuando llegaban los días de las peregrinaciones a la Virgen de Paita o al Señor de Ayabaca, por más que la cosecha de algodón estuviese a punto de ser recogida, ellos dejaban los campos e iban a cumplir con la Virgen o el Señor. Evidentemente, eso tuvo parte de culpa en el fracaso económico de las cooperativas.

<sup>46</sup> Cfr. Santuc, V. *Op. cit.* «Trabajo y ocio».

### 2.4.3. El hombre expulsado de la producción

Ahora bien, el proceso de producción ha sufrido y sigue sufriendo cambios que modifican la situación del hombre en el mismo trabajo. Veámoslo a partir de consideraciones sobre diferentes etapas de la técnica:

a) *La herramienta* es un mero artefacto producido por el mismo trabajador y que es una prolongación de la mano. Ayer era la base del proceso de trabajo. Permitía todavía un contacto directo con la naturaleza y era una mediación en las relaciones con la naturaleza exterior, consigo mismo, con los demás.<sup>47</sup>

b) *La máquina* no es lo mismo que la herramienta. No es auxiliar de la mano, sino del cerebro en cuanto connota la objetivación anticipada de múltiples operaciones; es un anexo del lenguaje, intermediario entre el hombre y la naturaleza. La máquina va a permitir el proceso de industrialización con la producción en cadena, donde manda el «servicio de la máquina».<sup>48</sup>

c) *Hoy hemos pasado de la máquina al robot*. Es una etapa cualitativamente diferente: el robot está dotado de memoria y puede asumir series repetitivas de acciones; incluso existen robots que reaccionan al ambiente. Ya no se trata de un auxiliar del cerebro, pues ejecuta ciertas operaciones de este. El paso al robot señala un cambio de paradigma. ¿Qué queremos decir con ello? El término «paradigma» fue primero de uso *lingüístico* para referirse a un *modelo*. Platón lo usó en ese sentido en cuanto el mundo de los seres eternos es paradigma del mundo sensible. Un paradigma es un conjunto configurado por varios elementos que pueden soportar variaciones en su distribución y relaciones, sin que anulen su existencia. Sin embargo, ciertas variaciones alteran el modelo tanto que hacen que se salga de él. En una frase, al decir «Tengo un lapicero rojo» o «Tengo un lapicero azul» no salgo del paradigma. En cambio, si digo «Tengo un lapicero para volar», el esquema se rompe: he salido de cierto tipo de paradigma de significación. Cambiar de paradigma es, por lo tanto, salir de las variaciones posibles que soporta un marco dado. A esto se ha llegado en el ámbito productivo con la introducción del robot en la cadena de producción.

d) *El robot señala la introducción de la llamada «inteligencia artificial» en los procesos productivos*. Hoy los robots son inteligentes. Están en capacidad de

---

<sup>47</sup> Cfr. Marx, K. *Manuscrito: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1968

<sup>48</sup> Allí encontramos a F. Taylor (1856-1915), inspirador de lo que se llamará taylorismo, esto es, la racionalización de la producción con separación entre diseñadores, organizadores y ejecutores, y a H. Ford (1863-1947), inspirador, a su vez, del fordismo; es decir, del principio del regreso de parte de los ingresos a los trabajadores: «Pago bien a mis obreros para que compren mis carros», decía Ford. Para una idea más global puede revisarse el texto de Coriat, B. *El taller y el cronómetro*. Ensayo sobre taylorismo y *fordismo* y la producción en masa. Madrid: Siglo XXI, 1982.

analizar y resolver problemas. Ejemplo de ello es el tren TGV (Tren de Gran Velocidad) que se ha generalizado en Europa. El maquinista está allí solo para tranquilizar a los pasajeros. Pero, de hecho, ese tren no requiere de un piloto, puesto que es un robot el que realiza todas las operaciones. A la hora dada, el robot hace que el tren adelante por sí solo hacia su andén, ensaye todas sus funciones, abra las puertas, emita los mensajes adecuados; incluso puede hacer diferentes amagos de cerrar las puertas para apurar a los pasajeros. Durante el recorrido analiza las situaciones de peligro en la vía, chequea lo que pasa con las ruedas y verifica si existen problemas en los circuitos eléctricos, etc. Si se presenta una situación para la cual no está programado, el robot detiene el tren y cede la operación al hombre.

Con el robot podemos ver de qué manera el trabajo ha cambiado de sentido y el alcance. Todavía, en este momento, quedan todas las etapas de la técnica de ayer, pero, cada día más, trabajar es dialogar con un intermediario autómatas mediante símbolos matemáticos; es hacer funcionar, dar metas a la esfera intermedia de los diferentes robots. Ayer el trabajo era lucha en contra de la naturaleza; hoy es inscripción en un sistema de códigos. Eso trae como consecuencia diferentes cambios en el ámbito social: cada día más hombres son expulsados del trabajo por efecto de la robotización de la producción. Así hemos llegado al final de un sistema de organización social mundial asentado sobre la figura del trabajo. Estamos en una encrucijada en que un paradigma ha agotado sus posibilidades. Aunque le queden todavía por desarrollar espacios de posibilidades, ya se hace sentir la urgencia de salir de él.

La informatización, en el proceso de trabajo, ha tomado la posta de la energía. De la energía humana se pasó a la energía animal (burro, buey); después a la energía físico-química (carbón, petróleo), y luego a la energía nuclear. Pero hoy se da una ruptura cualitativa: ya no se trata de tener reactores cada vez más potentes, sino de saber utilizar mejor la información. Durante la presidencia de Ronald Reagan en Estados Unidos, la antigua URSS perdió la guerra de las galaxias antes de que empezara, únicamente en razón de sus diez años de atraso en computación.

Todo el mundo lo dice: en la competencia mundial, en el aspecto productivo, la fuerza está del lado de la acumulación del saber informatizado. El saber se ha convertido en la principal fuerza de producción, y la informatización no solo cambia la organización del trabajo, sino modifica el *sentido mismo de la palabra trabajo*. Este ya no es lucha contra la naturaleza; es ingreso a un sistema simbólico de comunicación artificial. Es cierto que quedan espacios en los cuales el trabajo sigue siendo lo que fue, pero hay que reconocer la incidencia nueva de la informatización. Sin embargo, estamos en un momento en que nadie sabe cómo conducir lo que tenemos entre manos. La introducción de la inteligencia artificial en el

proceso de producción está operando cambios sustanciales en el mismo trabajo, pero lo seguimos inscribiendo en una legislación social laboral que no acaba de tomar seriamente en cuenta lo que ha ocurrido ni sabe cómo hacerlo. Continuamos afirmando el principio de la jornada laboral de ocho horas, cuando la productividad por hora laborada no tiene nada que ver con lo que ocurría en 1918, año en que se definió dicha jornada laboral. Igualmente, para la distribución del producto social, seguimos sosteniendo la propiedad privada de los medios de producción, a pesar de que estos resultan hoy en día de la confluencia de aportes intelectuales que desbordan el marco de la propiedad privada y, de hecho, este concepto se ha diluido ya mediante diferentes sistemas de participación en el capital.

Además de los problemas del empleo, actualmente vivimos pendientes de los que nos vienen desde la ecología, la amenaza nuclear y, en su conjunto, desde la lógica del «sin límites» que preside la técnica. Ese «sin límites» técnico aplicado, por ejemplo, a la reproducción biológica humana ocasiona que no sepamos muy bien lo que estamos haciendo con nosotros mismos.<sup>49</sup> Todas esas circunstancias originan que hoy vivamos un reflujo del oleaje de esperanzas que levantaron la idea del progreso y la visión mecanicista de la naturaleza como objeto diferente y opuesto al hombre. Se plantean problemas nuevos que no se podrán solucionar en la lógica de la organización de la sociedad —asentada sobre el trabajo— que conocemos. Surgen nuevos problemas éticos, políticos y filosóficos: ¿qué hacer?, ¿cómo hacer?

#### *2.4.4. Los problemas planteados desde el cambio de las relaciones con la naturaleza*

¿Será cierto que el trabajo tiene que asumirse como el organizador esencial de las relaciones entre los hombres? Hubo sociedades en las que no fue así y existieron otras que se defendieron de la lógica de acumulación y creación de nuevas necesidades que tanto apasiona al hombre moderno. Marshall Sahlins, en su libro *Edad de piedra, edad de abundancia* hace referencia<sup>50</sup> a diferentes sociedades africanas y australianas cuyos miembros se negaron a introducir en su proceso de producción una tecnología nueva que estaba a su alcance. En su sabiduría, dichas sociedades vieron que si bien estaban en condiciones de conducir razonablemente las relaciones humanas que habían asentado sobre la base del tipo

---

<sup>49</sup> Cfr. Santuc, V. «El nuevo hombre mundial: el topo en sus laberintos». En *Neoliberalismo y desarrollo humano: desafíos del presente y del futuro*. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya, 1998.

<sup>50</sup> Cfr. Marshall S. *Edad de piedra, edad de abundancia*. Madrid: Akal, 1983.

de organización y producción alcanzadas, al mismo tiempo percibieron que la introducción de una nueva tecnología los iba a enfrentar a problemas que no sabían cómo conducir. Por eso la rechazaron, prefiriendo cierto grado de equilibrio humano a la multiplicación de bienes y necesidades.

¿Será cierto que la percepción de un salario —remuneración por un tiempo de trabajo— tiene que seguir siendo el elemento de referencia para pensar el derecho a la sobrevivencia del ser humano? Cada día tomamos mayor conciencia de la creciente dificultad que tiene la gente para encontrar trabajo. Por ello, si, definitivamente, no habrá trabajo para todos los seres humanos en edad de trabajar, ¿sobre qué base pensar la articulación social y la distribución del producto social?<sup>51</sup> La ayuda alimentaria internacional, que distribuye en el sur los excedentes del norte, señala, de cierta manera, que hemos tomado conciencia del problema. Aunque de manera incoativa, allí se expresa una conciencia nueva, puesto que se asume *como deber de todos* alimentar a seres humanos que no están inscritos «dentro de» ni son «útiles a» la máquina productiva. Sin embargo, lo que en ese caso hace la sociedad productiva se parece al «baile o al té de caridad» de las esposas de los industriales que ridiculizaba Marx: los países del norte reparten sus obras para tranquilizar su conciencia. Ese tipo de «humanitarismo» es lo único que puede permitir la lógica del sistema económico productivo mundial mientras esté sostenida por las actuales leyes del mercado y su lógica de competencia; no puede ir más lejos. Pero, como ya lo anotaba Hegel en *su Filosofía del derecho*,<sup>52</sup> distribuir de esa forma los excedentes producidos a personas que siguen excluidas de la participación en el trabajo, que se afirma a la vez como espacio de dignificación de todos, es violentar la dignidad de los mismos beneficiarios. Sin contar que, por otro lado, desde esa lógica la sociedad productiva no tendrá nunca bastantes excedentes para asumir las necesidades de todos los excluidos de la producción.

Si, como nos hace pensar lo que observamos en este momento, mañana vamos a estar en una situación en la cual no todos los hombres podrán ni deberán participar del trabajo, se plantea el problema de redefinir el punto de apoyo para distribuir las relaciones sociales y asentar el derecho a la sobrevivencia de cada ser humano. La participación en el trabajo ya no lo podrá ser ni teórica ni legalmente, como ahora. Estamos confrontados a la necesidad de la producción de una nueva significación imaginaria, *guiada por los principios de solidaridad y justicia social, y presidida por una clara visión antropológica de la dignidad de todo ser humano por el mero hecho de ser «ser humano»*. Dicha nueva significación

---

<sup>51</sup> Dicho problema está bien ilustrado por J. Rifkin en *The end of Work: the decline of the global labor force and the dawn of the post market era*. Nueva York: Putnam Books, 1995.

<sup>52</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968.



imaginaria debería guiarnos para saber plasmar un mundo de justicia y solidaridad sin matar la producción. Dicho reto plantea un problema de política a nivel mundial. Pero ¿cómo combinar el problema político de la justicia social (redistribución ahora) con el mantenimiento de la producción (acumulación ahora para producir más mañana) en una sociedad en la cual, hasta ahora, la competencia —que interesa tanto a productores como a consumidores— fue esencialmente la base del éxito del individuo y del sistema?

El problema planteado a nivel mundial por el nuevo «aparato productivo» lleva a reformular la cuestión de la «justicia social» antes asumida por los Estados particulares. ¿Cómo hacer hoy? Tradicionalmente se habló de sector *primario* (extracción), *secundario* (industria, transformación) y *terciario* (servicios) como etapas sucesivas del sistema productivo para la creación de puestos de trabajo en el nivel nacional. Hoy todos esos sectores tienden a estar saturados por efecto de la robotización. Actualmente, se habla de un sector *cuaternario* que reagruparía todas las actividades comunicacionales y de servicio y sería susceptible de crear nuevos puestos de trabajo. En esa lógica habría que pensar que la *utilidad social* de actividades de asistencia, animación cultural y deportiva, de atención a los delincuentes, podría ser incorporada y asumida por la producción económica social general, no en forma marginal sino como responsabilidad humana y social de la economía.<sup>53</sup> La perspectiva planteada lleva a pensar que el ingreso individual tiene que diferenciarse de la mera remuneración calculada a partir de la contribución del individuo a la producción económica; más bien las empresas tendrían que incorporar en sus cálculos una dimensión de «utilidad social» que ya no debería pensarse en términos de generosidad filantrópica opcional, sino como dimensión ineludible. Tal consideración lleva a renunciar al concepto de justa remuneración calculada según el principio moderno del salario o sueldo y que se establecía de acuerdo con la calificación profesional y las horas trabajadas. Emerge un principio diferente que habla de «igualdad en el derecho a un ingreso» para todos los seres humanos. Dicho ingreso, en cuanto mínimo asignable, sería definido antes y no después del proceso de producción. El asidero de tal derecho a un ingreso ya no tendría vinculación con la participación laboral en el proceso de producción; más bien operaría sobre la base de la riqueza mundial

---

<sup>53</sup> Cfr. Wolmann, W. y Colemasa, A. *The Judas economy*. Sensible al problema mundial planteado en 1999, el secretario de la ONU, Kofi Anan, mediante la propuesta del *Pacto Mundial*, exhortó a los líderes de la producción y comercio mundial a contribuir en la construcción de los pilares sociales y medioambientales necesarios para que la globalización redunde en beneficio de los problemas globales. Por otra parte, cabe notar las reiteradas llamadas del papa Juan pablo II para que las empresas no se olviden de su responsabilidad social. Ver *Laborem exercens* y otras encíclicas.



alcanzada y desde la conciencia actual de la dignidad de toda persona que los derechos humanos han generalizado. Desde allí podemos pensar que todo ser humano, por el mero hecho de existir, tiene derecho a una vida humana digna que la situación económica actual está en condiciones empíricas de garantizarle. El problema ya no es técnico, sino político y ético.

Evidentemente, tal derecho solo puede tener asidero real en el marco de la riqueza mundial actualmente producida y que alcanza, en principio, para todos los seres humanos existentes. Por ello, surge el problema de saber *si y cómo* podríamos mantener el actual ritmo de la producción cuando haya desaparecido el motor de ella, que en la modernidad ha sido la competitividad para, mediante la participación en el trabajo, participar en el reparto de la riqueza general generada. Ciertamente, queda abierto el problema de la «motivación» para aquellos que serían responsables de la generación de la riqueza social general, como se abre también el problema del sentido de la vida para todos en cuanto el mismo ya no consistiría en la participación en el trabajo. Se impone no solo encontrar nuevas motivaciones para los productores, sino ligarlas a una nueva significación imaginaria a la cual todos puedan acogerse y desde la que todos puedan reconocer que se cumple con la satisfacción de sus intereses no solo en el aspecto del *tener* sino también del *ser*. El problema señalado no es utópico si sabemos que en la URSS de Breznev, la ausencia de la lógica de competitividad y la pérdida de la «mística» socialista hicieron bajar la producción a niveles tan alarmantes que se implementaron brigadas especiales de policías que perseguían, durante las horas de trabajo, a los trabajadores que estaban en los cines o los bares para devolverlos a las fábricas.

Las últimas consideraciones plantean otro problema. A fin de cuentas, el trabajo devenido en el sagrado de la sociedad productiva moderna, ha resuelto muchos problemas y cumplido muchas funciones: ha entretenido al hombre, ha canalizado su agresividad y su violencia y ha sido un organizador de las relaciones humanas. ¿Qué hacer en un mundo donde la mayoría de la población nunca podrá participar en el trabajo tal como lo entendemos? ¿Qué hacer con el tiempo *libre*, liberado del trabajo? Se vienen épocas en que el ocio será el tiempo más largo para todos. Nos asusta la perspectiva de vidas humanas conducidas esencialmente con tiempo libre. Pero sabemos que los aristócratas griegos no se habrían asustado y, más bien, se hubieran extrañado de nuestros problemas. Ellos sabían usar el «ocio» porque los preparaban para ello. Lo usaban para el deporte, la discusión, el teatro y sobre todo para resolver juntos lo asuntos políticos. Por lo tanto, la apertura de la perspectiva de largos tiempos libres exige otro tipo de educación. Parece que se avecinan tiempos en los cuales la formación de los jóvenes, si bien no podrá descuidar la preparación para la participación en el mundo de la producción, tendrá que poner un particular énfasis en la dimensión

educativa de la personalidad de cada uno. Se tratará de educar a hombres y mujeres que estén en condiciones de asumir la pregunta: «¿Qué hago con mi vida, con mi libertad?».

Sigamos con la consideración de la relación hombre-naturaleza.

#### *2.4.5. Hemos llegado a una etapa de nuevos paradigmas científicos. Etapa posmoderna en cuanto pérdida de la lógica del mecanicismo, de la causalidad lineal*

##### 2.4.5.1. Nuevos datos para tener en cuenta

Últimamente han cambiado las representaciones de la naturaleza que nos legó el mundo moderno. Ahora se constata que lejos de aparecer como un objeto mecánicamente previsible exterior al hombre, la naturaleza escapa a los intentos de la física por aprehenderla. Después del paradigma de *representación del gran autómatas*, modelo de comprensión guiado por el orden y la regularidad del gran mecanismo físico, surgen espacios físicos en los cuales el desorden y el azar vienen a ser nociones maestras. La naturaleza ya no aparece solo como un gran mecanismo regular cuyas leyes pueden ser leídas por el observador; ahora ella nos trae sorpresas y el científico no sabe muy bien lo que alcanza en su observación.

Se habla ahora del *orden por el ruido*. Se dice que un orden existe, que una forma en la naturaleza se mantiene mientras todos los elementos que la configuran estén en condiciones de hacer circular entre ellos —emitir y recibir— información que tenga sentido para cada uno de ellos. Cuando interviene un nuevo factor, se produce una agresión —hay ruido—. El nuevo elemento es inmediatamente un parásito en cuanto interfiere con la comunicación existente. Pero si su presencia persiste, él entra en el juego de emisión y recepción de mensajes junto con los demás y de allí emerge un nuevo orden de comunicación. Esa constatación ha llevado a decir que «el desorden es creador de orden». El orden de la naturaleza ya no se ve como regularidad indefinida. En ella el orden es solo un momento entre diferentes etapas de organización.<sup>54</sup>

Ese paradigma del «orden por el ruido» es útil en relación con la sociedad en cuanto nos puede hacer pensar cómo el orden no es una dimensión permanente y que más bien lo normal es que se alternen «orden y desorden». Por otro lado, nos lleva a pensar que el orden tiene que ser entendido como el momento en que todos los hablantes se escuchan y emiten todos mensajes recibidos por

---

<sup>54</sup> Cfr. Pessis-Pasternak, G. *Faut-ils brûler Descartes? Du chaos à l'intelligence artificielle. Quand les scientifiques s'interrogent*. Éditions La Découverte, 1991, y de Smoot, G.; Davidson, K. *Las arrugas del tiempo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994.

los demás. En tal perspectiva, ya no se trata de pensar el orden social como un juego de fuerzas entre sectores o clases sociales, hasta que uno de ellos llegue a imponerse y dominar a los demás. Habría ya perdido su pertinencia la perspectiva de la «dictadura del proletariado» que, después de Marx, fue preconizada por la izquierda de todos los países. Más bien la física proporciona a las ciencias sociales una matriz nueva que abre a una perspectiva, que veremos más adelante con Apel, de una ética y política de la comunicación entre todos los interesados.

Otra novedad para considerar: si antes el sujeto vivía tomando *distancia objetiva* del objeto-naturaleza para conocerla científicamente, hoy constatamos que el sujeto regresa al conocimiento de la naturaleza. Existen niveles de la realidad en los cuales el proceso de observación afecta al comportamiento de los fenómenos naturales observados. Y no se puede llegar a esos niveles de la realidad sin que el observador interfiera. Se rompe así la famosa visión objetiva de la naturaleza y se plantea el problema de saber si el objeto de la nueva ciencia sigue siendo la naturaleza o más bien la *misma relación hombre-naturaleza*. Asimismo, en la nueva ciencia, se asume que, lejos de *describir* (Galileo) y *expresar en su objetividad* un momento de lo observado, los formalismos matemáticos no pasarían de ser meras formulas cómodas para decir y expresar la relación hombre-naturaleza y para tener una operación sobre esa misma relación.

Otra consideración que conviene expresar aquí es, como ya se sabe, que no siempre hay coherencia entre las fórmulas que permiten dar cuenta de un mismo fenómeno; por ejemplo, no existe fórmula unitaria que dé cuenta de la luz. ¿Es fenómeno corpuscular u ondulatorio? No lo sabemos. Se observan comportamientos diferentes que responden a una y otra teoría.

Con todo ello, debe quedar bien asentado que las fórmulas matemáticas ya no tienen valor descriptivo, sino que son simples «entes de razón» capaces de dar cuenta de ciertos fenómenos y no de otros. La teoría ya no se concibe como «inducción», es decir, generalización de una ley descubierta a partir de la observación de unos casos, sino que se piensa la teoría como una estructura lógica cuya validez y utilidad temporal se verificará o no.<sup>55</sup>

La física cuántica (esa hipótesis de Plank según la cual la energía de radiación está distribuida por los cuerpos radiantes en forma *discontinua* pero en *masas fijas o cuantas*, las que son proporcionales a la frecuencia de las vibraciones), dice Jeannière, abre la puerta a la metafísica, ya sea se trate de la materia, del espacio o del tiempo. El problema es: ¿qué conocemos?, ¿conocemos algo más allá de los límites del alcance de nuestros lentes, o de nuestro lenguaje, como diría Wittgenstein? No se trata de regresar a lo de ayer: ya sabemos que la búsqueda

---

<sup>55</sup> Cfr. Ladrière, J. *L'articulation du sens*. París: CERF, 1984, p. 38.

del sentido no está del lado del simbolismo pasado, presencia en el elemento «del Ser o de Dios». El sentido ya no viene de arriba ni tampoco está dado por la naturaleza. Llegamos así al «principio antrópico», de Stephen Hawking, en su lectura del mundo a partir del Big Bang, explosión atómica inicial.<sup>56</sup> Hawking nos dice: «Las cosas son así *since we are*». Este *since* del *we are* puede tomarse en dos sentidos:

– Puede querer decir: *Puesto que somos, existimos*. Entonces se piensa que el proceso cósmico a partir del Big Bang hubiera escogido, de entre todas las posibilidades existentes en su momento, el único proceso —*lo constatamos, es un hecho*— que podía dar lugar a la existencia del hombre. Vivimos en el «más probable de todos los mundos posibles».

– Puede querer decir: *Porque somos tal como somos*. La lectura del proceso en esa forma está ligada a la configuración de nuestra mente, que nos lo hace leer así. Otra mente, configurada de distinta manera, lo podría leer de modo diferente.

Eso lleva a Hawking a una real modestia en sus afirmaciones. Dice de hecho: «Hasta donde he podido ir, esa teoría es una teoría última. Pero ¿será así?». En relación con eso existen tres posibilidades:

1. Esa teoría es completamente unificada.
2. No es la teoría última; no es más que una en medio de otras posibles.
3. No es una teoría. Las observaciones no pueden ser descritas, ni predichas, mas allá de cierto punto de vista, y solo son arbitrarias.<sup>57</sup>

Tanto en la producción económica como en la ciencia física nos encontramos con un nuevo simbolismo cuyas características conviene precisar.

#### 2.4.5.2. El nuevo simbolismo hoy

Debemos caer en la cuenta de que actualmente se usa la palabra simbolismo en un sentido diferente que hemos precisado anteriormente. Antes «simbolismo» remitía a ese proceso de significación vivido como «natural», y se reconocía en las expresiones «lingüísticas» y «sociales». En ese marco cada cosa y cada acción humana se inscribían en «lazos considerados naturales, incluso cuando eran pactados». Eso hacía que palabra, cosa o gesto se «articularan con» y «remitiesen a» otro mundo —comunitario, espiritual o divino—, no inmediatamente visible «en y por» el elemento considerado. Es lo que expresa Ortigues cuando

<sup>56</sup> Cfr. Hawking, S. *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. Madrid: Alianza, 1993, y Boslough, J. *Stephen Hawking's Universe*. New York: William Morrow, 1985.

<sup>57</sup> Cfr. Boslough, J. *Op. cit.*, p. 149.

dice: «Mientras el signo propone un significado de un orden diferente al del significante (*así la palabra-signo “pez” es significativa del orden lingüístico, y su significado es del orden animal*), el simbolismo pertenece a un orden de valores significantes que se presupone a él mismo en su alteridad radical en relación a cualquier realidad dada».<sup>58</sup> Esto que decimos lo puede ilustrar el simbolismo del pez en la primitiva comunidad cristiana. Pez en griego se dice: IKTHUS. Es el anagrama griego de: *Iesus Khristos Theou Uios Soter*, lo que quiere decir: *Jesús Cristo de Dios Hijo Salvador*. El pez, en cuanto símbolo, remitía al orden de valores de los primeros cristianos; pero solo podía ser símbolo para quien había sido introducido a la comunidad cristiana, a sus códigos y a la significación de estos; de lo contrario, no era comprensible.<sup>59</sup>

Los símbolos que se suelen manejar hoy son de un orden diferente en cuanto el «referente del símbolo» ha devenido en el «símbolo matemático», que no es más que una convención de escritura. Tenemos que ver que solo por un abuso de lenguaje o por analogía se habla de «lenguaje matemático». En este no se habla sino por la «intermediación de una lengua natural» que proporciona, además de la expresión fonética para el simbolismo matemático, la formulación de axiomas que permiten determinar el valor de los caracteres. Así, es fruto de una elaboración segunda; es instrumento ideal de una ciencia objetiva que elimina por principio el referente subjetivo-social. El símbolo allí no remite más que a esa totalidad artificial (la coherencia de los signos como totalidad) de la cual forman parte los símbolos matemáticos y que la constituyen.

En la medida en que el simbolismo matemático se ha constituido en la referencia para pensar el simbolismo hoy, podemos entender cómo nos hace entrar solamente a una *cultura de signos* que se combinan y contraponen según códigos acordados, pero remiten únicamente a las capacidades de articulación y combinación al interior del mero mundo artificial de los códigos. El simbolismo llega a ser un mero juego de espejos entre «los artefactos humanos» que son los valores dados a cada signo matemático.

Como lo señala muy bien M. Guillaume, actualmente «producción y consumo están dominados por el signo».<sup>60</sup> ¿Qué quiere decir? Simplemente que hoy en día, más que bienes de consumo —es decir, bienes que «responden a» y satisfacen necesidades básicas humanas— se «producen o consumen» signos de identificación con un grupo social. Debo tener tal pantalón, tal calzoncillo o tal *brassière* si quiero estar a la moda. Así el simbolismo evoluciona en el aspecto del «código», de la señal de identificación social. Al decir «señal» tenemos que

---

<sup>58</sup> Cfr. Ortigues, E. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>59</sup> Les sugiero la lectura de la novela *¿Quo Vadis?*, de Henryk Sienkiewicz.

<sup>60</sup> Cfr. Guillaume, M. *Le capital et son double*. París: PUF, 1975.

pensar en la señal de circulación colocada en la carretera y que inmediatamente dice lo que se debe hacer y no remite a otra cosa que al código y a las reglas de circulación. De la misma forma, vemos que «producción y consumo» se ciñen a los códigos de la estructuración social en la cual cada uno se mueve. En la medida en que la producción de bienes remite esencialmente a los códigos de la circulación mercantil de los productos, se olvida de las personas, de sus necesidades y del sentido de su vida, para considerarlas únicamente como potenciales consumidores en quienes inducir necesidades artificiales.

La sociedad entera, por efectos de la propaganda, parece querer funcionar sobre la bases de mensajes cuya intención se limitaría a hacer funcionar el sistema de códigos de la máquina productiva y comercial. Así, en relación con el problema del hambre —técnicamente posible de solucionar—, la máquina productiva está tan encerrada en sus códigos de «producir más para ganar más», producir novedades para seguir en la competencia y mantener las ganancias, que ya se olvidó de la finalidad humana del producir: satisfacer las necesidades humanas —todas y para todos— y no solo hacer funcionar la máquina económica.

Se plantea el problema de saber si el lenguaje humano —intercambio simbólico de sentido entre hombres— puede reducirse a signos-símbolos intercambiados en función del servicio de la gran «máquina productiva». Frente a esa tendencia se levanta la protesta de ciertos *antimodernos*, *posmodernos*, para quienes la lógica de modernidad sustenta y está sustentada por esa tendencia. El sentimiento de estar colocados en un callejón sin salida en razón de la fuerza del engranaje de la máquina productiva, lleva a algunos a pensar que después de la gran aventura del progreso, habría que asumir la muerte del hombre y de sus preguntas metafísicas en razón de la reducción y limitación del hombre a la funcionalidad que tiene dentro del sistema. El hombre se ha tornado mero factor de producción.

Frente a esa situación, se proponen diferentes alternativas. Para Michel Foucault, el ser humano tendría que regresar a esa inexistencia serena de ser «un ser de la naturaleza» igual a los otros seres. «El hombre (es decir, esa capacidad de decir no, de tomar distancia de la naturaleza, de proyectarse en finalidades que se propone) no existe», dice él. Es rodaje de una gran máquina humana, parecido en eso a la hormiga. El hombre fue una ilusión. Pero no existe. Sin embargo, el hombre quiere seguir existiendo. Lo constatamos a pesar de todas las «casandras posmodernas».<sup>61</sup> «Por más que se disuelva el sujeto en lo que son sus infraestructuras (naturales, sociales, inconscientes) que lo mueven más que [lo que] él pueda moverlas», como dice Philippe Hodard, «el yo quiere seguir existiendo».<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Cfr. Foucault, M. *La arqueología del saber*. México D. F.: Siglo XXI, 1985.

<sup>62</sup> Cfr. Hodard, P. *Le Je et les dessous du Je: essai d'introduction à la problématique du sujet*. París:

Parecería que volviésemos a encontrar las preguntas del hombre en los albores del pensamiento, cuando estaba luchando en contra de fuerzas que lo dominaban y chocaba con el destino. En Homero encontramos dos actitudes posibles en similares circunstancias.

En la *Iliada*, los héroes aparecen despojados del dominio de su destino personal por fuerzas idénticas a las que mueven la naturaleza. Ciertamente, esas fuerzas son dioses, pero ellos también mueven la naturaleza y parecen jugar caprichosamente con el hombre. Pero en la *Odisea*, vemos a un hombre que quiere asumir su vida. Ulises regresa a su casa sin la ayuda de los dioses, simplemente con el trabajo de su razón.

Mientras en la *Iliada* se mezclan insatisfacción y resignación: «como nacen las hojas de los árboles, así nacen los hombres» (Libro VI/146), en la *Odisea* se muestra a un hombre cuya iniciativa se enfrenta con el destino.

De cierta manera, Foucault nos decía «seamos como las hojas de los árboles». Nos predicaba la resignación en ese mundo desencantado, atrapado en el mecanismo de la sociedad moderna. Hoy en día ni siquiera hay dioses. Ni el orden de la naturaleza ni el orden económico hablan de nadie; ya no hay ninguna presencia.

Esa actitud existe. Pero también se abren nuevas ventanas y, de hecho, el desencanto es ya de ayer. Como señala Heisenberg:

La concepción de la realidad objetiva (la de la modernidad) se ha curiosamente disuelto [...] con la claridad de una matemática que ya no representa al comportamiento de la partícula sino el conocimiento que nosotros poseemos de ella. Así, la ciencia de hoy no es más que un eslabón de la cadena infinita de los diálogos entre el hombre y la naturaleza y ya no es posible hablar de una naturaleza en sí (es decir, fuera de la relación con el hombre).<sup>63</sup>

Nosotros estamos menos seguros que los hombres de la modernidad de lo que es el universo y de lo que somos. Más que ayer, somos conscientes de que lo que decimos de la naturaleza son producciones nuestras, significaciones imaginarias producidas por nosotros en el diálogo hombre-naturaleza, y nuestro mundo ya no se puede escindir con tanta evidencia en los dos polos diferenciados y opuestos del sujeto y del objeto. Ahora bien, nosotros queremos comprender esa comprensión emergente. El cuestionar metafísico del hombre retoma vida: ¿Qué es la realidad, qué es el tiempo? ¿Cómo pensar ese inicio, el Big Bang, que tiene futuro pero que no puede tener pasado? Dejemos las cosas con esa apertura.

---

Aubier-Montaigne, 1981.

<sup>63</sup> Cfr. Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Ariel, 1976.



En las páginas anteriores hemos insistido y reflexionado sobre las rupturas de las representaciones del mundo físico en razón de su importancia hoy en día. Lo importante, en lo que hemos visto, ha sido identificar la serie de producciones imaginarias del hombre moderno en su relación con la naturaleza; producciones imaginarias que han configurado un mundo e inducido una nueva comprensión del hombre *por y sobre* él mismo a través de nuevas representaciones. La presentación de la naturaleza como gran mecanismo objetivo dio pie a la sociedad industrial y a la comprensión del hombre como productor. Sin embargo, hoy presenciamos la ruptura de la representación de la naturaleza como máquina; al mismo tiempo, la introducción de la inteligencia artificial y de esclavos mecánicos en la producción nos hace preguntarnos si de verdad el hombre es esencialmente productor. El hombre es productor de cosas pero también tiene que ser productor de sociedad, de humanidad en un mundo en que el ocio será cada día más el tiempo del cual se beneficiará todo ser humano, en un mundo ya no articulado por la misma visión del trabajo.

Algunos, como Pierre Levy, hablan de una necesaria «mutación antropológica». <sup>64</sup> Tomar en cuenta esa mutación por efectuar, nos hace regresar a preguntas originales: ¿qué puede conocer el hombre?, ¿qué puede esperar?, ¿qué debe hacer?, ¿qué es el hombre a fin de cuentas? Antes de asumir esas preguntas consideremos las otras rupturas.

### 3. RUPTURA EN EL ASPECTO POLÍTICO-SOCIAL. LA NUEVA VISIÓN DE LO HISTÓRICO

#### ***3.1. Generalidades sobre la ruptura moderna en el aspecto político-social***

En el apartado anterior hemos hablado ya, en parte, de los cambios que se dieron en la esfera de lo político-social. Dichas consideraciones surgieron a partir de los cambios introducidos por la nueva relación con la naturaleza y por el consecuente desarrollo de la sociedad productiva. Pero ahora queremos estudiar más específicamente los cambios introducidos por la modernidad en las relaciones político-sociales.

En el aspecto político, la modernidad representó la deconstrucción y el abandono del «artificio natural» de una organización político-social piramidal —la de la Edad Media— que se entendía a sí misma como naturalmente querida por Dios y encontraba en Él su justificación. Dios quedaba como instancia superior/exterior y al mismo tiempo permanente e inmediatamente presente. En

---

<sup>64</sup> Cfr. Levy, P. *La machine univers*. París: Éditions La Découverte, 1987.



analogía con la figura de Cristo, mediador entre Dios y la humanidad, dentro de la fe que articulaba a toda la cristiandad europea, diversas figuras retomaban, en el mundo medieval, la función de mediación. El papa, quien se beneficiaba con el reconocimiento de una autoridad a la vez espiritual y temporal, tenía un rol de mediación espiritual para con la cristiandad en su totalidad; pero se le reconocía también una autoridad y una función de mediación en lo político. Así, le tocaba reconocer la legitimidad del candidato a emperador de Occidente; lo consagraba y podía sancionarlo. Cada rey se beneficiaba con el reconocimiento y consagración de parte de los obispos de su reino. De acuerdo con la frase de san Pablo, se asumía que toda autoridad viene de Dios y ejerce una función de mediación.

Para nosotros, nacer dentro de un estrato social u otro es siempre un accidente. No existe ningún vínculo de necesidad entre lo genético y lo social al interior de la existencia humana. Pero en la sociedad premoderna medieval europea, como en todas las sociedades premodernas, dicho accidente se vivía como *destino*: cada recién nacido tenía que encajar dentro de las expectativas sociales que le asignaban las circunstancias de su nacimiento. Cada individuo nacía en un estamento social. Sujeto él mismo a una organización piramidal de la sociedad, la cual era inmediatamente percibida como plasmación del orden social querido por Dios. Cada uno nacía con derechos, deberes y obligaciones que correspondían a su propio estamento. El espacio social en donde uno nacía definía la realización personal y social a la cual cada uno podía acceder, igual que el tipo de educación, consumo y distracciones, etc., a los cuales podía pretender, como también las funciones que uno debía o podía desarrollar a lo largo de su vida.

El orden sociopolítico premoderno, que encontraba su garantía en Dios, estaba asegurado, sobre todo, en su sentido y duración, sobre la bases de sus raíces en la vida cotidiana. Cierta tipo de mecanismos para la reproducción ético-cultural guiaba las relaciones diarias, dentro y entre estratos y sexos. La representación piramidal, mejor expresión de su organización societal, permitía entender cómo el conjunto y las partes estaban unidos dentro de un funcionamiento simbólico de reciprocidad asimétrica. Cada elemento —individuo o estrato— remitía a los otros elementos, diferentes y complementarios, y todos estaban ligados por compromisos de fidelidad, jurada o no. Tal orden, que descansaba sobre una base muy amplia, podía sufrir embestidas en los niveles de su superestructura (luchas entre reyes, príncipes con reyes, reyes con obispos, emperador contra el papa) sin que el orden fuese cuestionado. Teniendo en cuenta la consistencia de ese edificio, puede considerarse, según Agnes Heller, que «la deconstrucción del edificio “natural” a manos de la dinámica de la modernidad y su resultado, la aparición del orden social moderno, es el mayor avance en

la historia de las civilizaciones humanas». <sup>65</sup> «Tal vez seamos iguales ante Dios, como pensaba el hombre medieval, pero en este valle de lágrimas debemos vivir de acuerdo con nuestras virtudes particulares, deberes y destinos, las del perfecto señor o esclavo, del noble o del siervo, o de la esposa obediente, según la jerarquía de los fines. Esta formación funcionó y a veces muy bien», dice Heller. <sup>66</sup>

La irrupción de la modernidad va a representar la ruptura de la organización política piramidal antes señalada, con la introducción de nuevas significaciones imaginarias. De una organización política estamentaria, de desigualdad reconocida y justificada por la referencia a un orden natural querido por Dios, se va a pasar, mediante la producción de nuevas significaciones imaginarias —como son la razón universal, la autonomía individual y social, la libertad e igualdad, la movilidad social, etc.—, a una organización política que entiende que no depende de ninguna instancia exterior y que descansa solamente sobre lo que hay de razón en el hombre. La modernidad se embarcó así en un experimento histórico único: la coexistencia humana empezó a renegociarse. Eso se va a dar a través de un tiempo largo mediante procesos y etapas de gran aliento. Primero surgieron los Estados, que eran organizaciones políticas ya no asentadas sobre la reciprocidad de lealtades, sino en una legislación y una administración estatales. La emergencia y consolidación de burguesías comerciales y administrativas llevarán a nuevas reparticiones del poder. En la discusión en torno al contrato social, los primeros modernos encontraron una buena alegoría para expresar esa renegociación que asienta el principio de una *reciprocidad simétrica* en todos los niveles. Después de largas luchas se llegará a diferentes figuras de monarquías constitucionales, antes de desembocar, en fin, en la democracia constitucional que conocemos.

Antes de llegar a la «instancia razón» en el hombre, que fue la gran afirmación de la Ilustración y de la Revolución francesa para organizar la vida en común, evoquemos rápidamente las diferentes etapas.

### ***3.2. Algunos hitos de las etapas de transición***

Previamente a que se operase la ruptura moderna en el aspecto político, se dio un conjunto de acontecimientos y se produjeron nuevas significaciones imaginarias que indujeron lecturas diferentes de la realidad política, al mismo tiempo que incidieron sobre los mismos acontecimientos. Veamos esto a través de los hitos que representan algunos pensadores.

---

<sup>65</sup> Cfr. Heller, A. *El péndulo de la modernidad*. Barcelona: Península, 1994

<sup>66</sup> Heller, A. *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península, 2000, p. 122.

### 3.2.1. Maquiavelo

Maquiavelo (1469-1527) es hombre del Renacimiento italiano; participó directamente en la política durante cierto tiempo con los Médicis en Florencia. Caído en desgracia, se tornó en un fino observador de la política de su tiempo. Fue el primero en observar y analizar los fenómenos políticos desde una actitud científica. Desligándose de toda interpretación previa, Maquiavelo observa los fenómenos políticos y el comportamiento de los seres humanos en la política como puede hacerlo un entomólogo estudiando el comportamiento de los insectos. No califica los comportamientos, los observa y registra. Maquiavelo procura circunscribir lo que es «político» en su carácter puro e irreducible. Observador atento de lo que ocurre en diferentes espacios, hace hincapié en tres temáticas en su empresa: 1) la de una *lógica atomista*: las decisiones del príncipe se inscriben todas dentro de un modelo de racionalidad calculadora y utilitarista que asume que todos los individuos están guiados solo por un interés egoísta; 2) temática de una *lógica dinámica y cualitativa* que corresponde a la formación de los diferentes grupos sociales. Con ello el autor asienta una causalidad social que descansa no sobre los individuos sino sobre los grupos; 3) temática de la *virtú*, que es la temática política por excelencia. La *virtú* del príncipe procura abrirse camino entre los egoísmos privados y los conflictos de clase, tanto para saber utilizarlos como para protegerse de ellos.

Maquiavelo fue contemporáneo de los gobiernos de Luis XI, en Francia, y de Fernando el Católico, en España. Dichos reyes procuraron asentar cada uno un Estado ya no articulado en el principio feudal de la reciprocidad de fidelidades, sino sobre la imposición de una ley objetiva para todos. También implementaron, por primera vez en su tiempo, un sistema organizativo que será la base de lo que devendrá en la «administración pública». Evidentemente la ley es la expresión de la voluntad del monarca; pero esta se da en una objetividad nueva.

En Italia, Maquiavelo observa cómo acceden al poder príncipes como el duque de Gandía, hijo del papa Alejandro VI, y el duque de Sforza en Milán, hijo de un bandolero. Los dos llegaron al poder «en medio de» y «gracias a» todo tipo de exacciones, asesinatos, traiciones y violencias. Eso autoriza a Maquiavelo a decir: No me vengan con el cuento de que esos príncipes tiene su poder por voluntad divina. «El poder se conquista y defiende con virtud (*valor*) y fortuna (*saber aprovechar las circunstancias*)».<sup>67</sup>

Lo interesante de Maquiavelo es que, por un lado, plantea la relación del príncipe con sus súbditos en términos económicos, cuantificables. Ya sea que se

---

<sup>67</sup> Cfr. Maquiavelo, N. *El príncipe*. Madrid: Alianza, 1993.

trata de bienes, honores o recompensas, el príncipe utiliza todo ello, según Maquiavelo, al servicio del fin, que es la *citta*, el Estado. Por otra parte, pregona ya la emancipación de la política de la esfera religiosa, por un lado, y, por otro, inaugura una observación de la realidad político-social que pretende ser objetiva.

### 3.2.2. *Los humanistas y la Reforma protestante*

#### *Los humanistas*

Conviene, para seguir la ruptura de los marcos medievales y la emergencia de nuevas significaciones imaginarias, no dejar de lado la reflexión de los humanistas y los aportes de la Reforma protestante.

Los humanistas (Erasmus, Rabeláis, Montaigne, Ficino, Pomponazi, De Cusa) tomaron distancias de la filosofía medieval, última escolástica, que había desembocado en un formalismo vacío de aplicación de la lógica de los silogismos a todo. Ellos regresan a la vez al Evangelio directamente y a la antigüedad griega y latina. A las «catedrales de ideas y silogismos», los meros sistemas lógicos, prefieren investigaciones y observaciones concretas. Con ellos surge la perspectiva histórica para estudiar y comprender las cosas. Lo esencial radica en una actitud nueva frente al saber y a las cosas del mundo. Comprendiendo el pasado uno llega a comprender su diferencia, y lo importante que surge es la atención al hombre concreto y ya no al hombre eterno, metafísico.

Nicolás de Cusa (1401-1464) es una figura emblemática de dicho humanismo renacentista. Él nos legó la doctrina de la *docta ignorantia*, ignorancia reconocida, pero después de mucha información y reflexión. Dice: sobre las cosas finitas podemos llegar a un conocimiento, pero lo infinito siempre nos quedará desconocido. Con ello rompe con los medievales, que centraban su atención sobre lo infinito: Dios, Trinidad, ángeles. Hay desproporción entre la mente humana y el infinito. Por otra parte, señala: «Todo lo que existe en acto está en Dios, porque Dios es el acto de todo. Cada ser resume todo el universo y también a Dios. Todo el universo es “flor en la flor”, es viento en el viento, “agua en el agua” y todo está en todo». Ya se ha abandonado la visión piramidal del ser, del «cosmos» repartido en espacios diferentes. El hombre es microcosmos y ya no ser intermedio.<sup>68</sup>

#### *Reforma protestante*

La incidencia del protestantismo en la política es de primer orden. Después de su enfrentamiento con Roma, tiene que abocarse a emitir una opinión sobre la

---

<sup>68</sup> Cfr. Nicolás de Cusa. *La visión de Dios*. Pamplona: EUNSA, 1994.

organización político-social de los países, o zonas geográficas, donde domina. La Reforma está marcada por una fuerte crítica de la autoridad de la tradición y de la estructura eclesial para conducir la relación con Dios de los fieles. Se asume que cada fiel tiene acceso directo a Dios mediante la lectura de las Sagradas Escrituras, sin tener que pasar por ninguna otra mediación. Coherente con esa nueva significación imaginaria, la Reforma subraya la igualdad de todos ante Dios con relación al cual todos somos igualmente príncipes. «Ustedes los creyentes —dice san Pedro en una carta suya— son una raza elegida, un sacerdocio real y una nación santa».<sup>69</sup> Ciertamente, dicha referencia cuestiona el principio de la realeza por derecho divino.

Durante los siglos xvi y xvii, la reflexión política, que enfrenta grandes cambios en todas partes, está representada sobre todo por Groccio, Hobbes y Locke. Todos ellos, en formas diferentes, cuestionan el principio del «poder real absoluto» que sigue asentándose sobre la «pretendida» voluntad divina. Cada uno llegará a plantear figuras de monarquía constitucional que afirman que el poder se encuentra en el pueblo, y cada uno asentará su modelo de Estado sobre razones diferentes: el miedo en Hobbes, o la confianza (*trust*) en Locke.<sup>70</sup>

### **3.3. Rousseau, expresión de la modernidad política**

Rousseau es quien adelantará los planteamientos más revolucionarios que van a quedar como la mejor expresión de las «significaciones imaginarias» modernas en el aspecto político y van a tener mayor influencia en razón del prestigio que llegó a ganar dicho autor. De él Madame de Staël dijo que «aunque no haya inventado nada, lo había imbuido todo de fuego». Es muy conocida la frase de Rousseau: «Todos los hombres son libres e iguales por naturaleza». Allí formula el credo de la reciprocidad simétrica de la modernidad, que puede desagregarse en: «Todos los humanos están igualmente dotados de conciencia, de razón; tienen el mismo derecho a una vida digna, a la libertad y a la búsqueda de la libertad y de la felicidad». Esas declaraciones, «nuevas significaciones imaginarias», señalan la defunción del orden premoderno sin que importe si la vida concreta real concuerde o no con ellas.

Después de su declaración de «igualdad de libertad en el nacimiento», Rousseau constata que muchos hombres se encuentran todavía encadenados y se pregunta cómo organizar entre hombres libres una vida social que garantice

---

<sup>69</sup> I Pedro, 2, 9.

<sup>70</sup> Cfr. Hobbes, Th. *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 1993; o de Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza, 1990.

esa libertad. Hay que reemplazar el «artificio del orden natural» premoderno, fundado artificial y violentamente sobre la voluntad divina, por instituciones, conscientemente artificiales en cuanto nacidas de la autonomía humana, que expresen los contenidos de las nuevas significaciones imaginarias. Para pensar el nuevo lazo social, que no descansa sobre nada exterior a él mismo, Rousseau acude a la figura de una *convención*, libremente consentida por todos. Es lo que formuló en el *Contrato Social*.<sup>71</sup> No vayamos a entender este contrato como un hecho histórico. Es, más bien, un «principio de inteligibilidad» que permite entender la posibilidad de un nuevo orden social sin el recurso a Dios para fundarlo o garantizarlo. Es aquello a lo cual hay que referirse para poder —sin apelar a la voluntad de Dios— pensar y entender lo social, la intercomunicación existente y llegar a su fundamento de autonomía. Se estima que todos los hombres ponen en común su persona y su potencia bajo la dirección de la voluntad general. Esa voluntad general no es la resultante de la voluntad particular de todos, sino que es lo «razonable» que hay en cada uno de nosotros humanos.

Rousseau tuvo una importancia singular en la Revolución francesa de 1789. Sus ideas presidieron la primera constitución republicana francesa. Asimismo, la democracia, que sería el modelo de gobierno que pronto se impondría, se construyó sobre la base del planteamiento de que hay igual razón o posibilidad de razón en cada hombre. El consenso entre hombres razonables es consecuencia de una *racionalidad (razonabilidad) inmanente a lo social*.

Aquí notemos que en lo político se dio una nueva relación ante la ley. Antes esta era voluntad del príncipe, quien mediaba entre el hombre y la voluntad de Dios. Podemos constatar que esta evolución corre paralela a la que se dio en el mundo de la naturaleza. Recordemos que en física se pasó de las leyes que un Dios creador imponía a la naturaleza —y que podía modificarlas a su antojo— a un mecanismo autosuficiente con leyes inherentes a él mismo. En política se transitó de la legitimidad del rey sancionada por Dios (la unción real) a una racionalidad inherente al cuerpo social. Se pasó del rey por derecho divino y cuya voluntad o arbitrariedad era ley, a un legalismo que expresa leyes inherentes a la naturaleza del hombre y de los pueblos.

Mientras que en el orden premoderno la ubicación de cada uno en su estrato social determinaba las funciones que iba a desempeñar, en el orden moderno surgen diferentes instituciones especializadas, y serán las funciones que cada uno desempeña en el seno de dichas instituciones las que determinarán su puesto en la «jerarquía social». Como se ve, los orígenes del puesto y de la función se han invertido. Libre, cada uno puede pasar de una institución a otra. La libertad está

---

<sup>71</sup> Cfr. Rousseau, J. J. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 1982.

en la posibilidad de desempeñar varias funciones en el interior de instituciones especializadas funcionalmente: políticas, educativas, económicas, etc. La originalidad del orden de la sociedad moderna descansa sobre el hecho de que cada institución introduce estabilidad y, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de un «cambio constante». Quizás la novedad más llamativa de la modernidad sea la asunción del principio de cambio permanente. Ciertamente, estamos acostumbrados a dicho cambio en el mundo de la tecnociencia, pero nos cuesta asumirlo en el aspecto sociopolítico. Sin embargo, de hecho, cambio y progreso van juntos, y la asunción de esa significación imaginaria nos lanza a una sociedad en perpetua redefinición de ella misma. He allí una cosa muy diferente de lo que ocurría en las sociedades premodernas, muy atentas a sus tradiciones, y que, por otra parte, nos invita a procesar el duelo por cierta tendencia «natural» que nos lleva a creer que lo que vivimos nos articula inmediatamente con lo que «debe ser».

Ahora bien, la «perpetua redefinición» del orden sociopolítico que tipifica el espíritu moderno, no debe llevarnos a pensar que el orden moderno ha sido construido con una voluntad teleológica, como puede haber sido instituido, en parte, el mundo medieval premoderno. En la sociedad moderna no hay destino preestablecido para nadie ni para la sociedad en conjunto.

Lo que socialmente se maneja es «un haz de posibilidades» abiertas. Todos los hombres están lanzados a la libertad, es decir, a «nada definido», en tanto cualquier definición descansa sobre el acto de libertad. Sin embargo, la perspectiva de la libertad por realizar *para y por* todos, si bien no señala nada preestablecido, indica de hecho un *quehacer* que es de creatividad, autonomía, autorrealización. Consciente de ser negación de una etapa anterior, la modernidad siempre se vive como «negación». Nunca puede entenderse como algo «natural», como fue el caso de la sociedad premoderna. La «negación», como lo subraya A. Heller,<sup>72</sup> sigue siendo el elemento permanente del orden moderno. Siendo así, dicho orden es y será siempre algo frágil y en permanente construcción.

### **3.4. El mecanismo sociopolítico**

Si bien son pertinentes las consideraciones anteriores que insisten sobre la «negación», debemos entender cómo esa misma modernidad llegó a producir, en el transcurso del siglo XIX, una significación nueva suya que habla de «la necesidad en la historia». Dicha *necesidad* —fuera de toda referencia religiosa, pero tomando de cierta manera la posta de las heteronómicas voluntad divina e historia de la salvación— debía llevar a la humanidad a un puerto «de salvación

---

<sup>72</sup> Cfr. Heller, A. *El péndulo...*, p. 146.



intramundana» definitiva. Sustento de esa nueva perspectiva fue la afirmación de la inherencia de la racionalidad, de la «ley de la razón» en la naturaleza humana. Se llegó a pensar y a afirmar que una dinámica autónoma, una necesidad histórica, sostenía a los cuerpos sociopolíticos llevándolos necesariamente hacia *la libertad, la justicia y la igualdad*. Se pensó, por lo tanto, que existe una «suerte de mecánica social» análoga a la mecánica existente en la naturaleza exterior y que, si se la conoce, se puede intervenir sobre ella. Era evidente para muchos que esa necesidad histórica se podía conocer.

Para entender lo que acabamos de decir, conviene tomar en cuenta los cambios que se dieron en el aspecto de la articulación de lo político con lo económico. En el funcionamiento simbólico de la sociedad medieval, la vida económica quedaba inscrita en el sistema de reciprocidad desigual y de interdependencias que ligaba los diferentes cuerpos sociales: lazos del rey con el vasallo, del vasallo con el siervo. Esas relaciones de fidelidad interpersonal se expresaban y materializaban en flujos de bienes y servicios, pero el mundo económico que allí se expresaba no era inmediatamente visible; quedaba oculto por las relaciones políticas.

Con la modernidad, economía y política se van a separar; aparecerán como perteneciendo a dos lógicas, dos dinámicas diferentes. A nivel de las personas, surgirá «el individuo libre» de sus lazos de interdependencia familiar y estamentaria. En un nivel macro, la novedad empezó con los fisiócratas en el siglo XVIII, quienes reconocieron un *orden natural* en los fenómenos económicos. Su razonamiento fue: si para estudiar la naturaleza, según los científicos, había que «hacer abstracción de» (no considerar) la inteligencia creadora, de la misma manera, para estudiar los fenómenos económicos había que hacer abstracción del poder político, el cual sería su regulador. Igualmente, así como las leyes físicas son inherentes a la naturaleza, las leyes económicas son inherentes a los fenómenos económicos. Los principales autores fisiócratas son los economistas franceses Dupont de Nemours, Quesnay y Turgot.

Después de ellos, Adam Smith hablará de la *mano invisible*, la cual garantiza, según él, que, mientras cada uno es consciente de perseguir sus fines propios, aporta, al mismo tiempo, al interés general. Desde ese punto de vista, el mercado acabó por aparecer como un sistema cuyos movimientos están regulados desde el interior del sistema. Sus leyes son inmanentes. Ahí también, como en la naturaleza exterior, el sujeto queda expulsado del mecanismo, el cual funciona por sí solo.

Esas observaciones permiten ver cómo el paradigma mecánico de la modernidad, según lo que ya hemos constatado en la ruptura operada en la relación hombre-naturaleza, invadió la vida del hombre en el registro socioeconómico. Dicho paradigma penetrará también la esfera política, en la cual se tratará de reconocer y observar las leyes que presiden el funcionamiento de lo político.



En la perspectiva democrática, se afirma que el descubrimiento de esas leyes, expresadas en la «voluntad general» inmanente en la dinámica política, pasa por la discusión; en cambio, en la perspectiva del socialismo marxista se asume que esa voluntad general se encuentra inscrita en la «lógica social», lo cual lleva a la resolución de las contradicciones que se viven en el mundo económico, y se entiende que esa lógica se expresa en la lucha del proletariado y de su partido.

Ahora bien, ya ha decaído la creencia en una «necesidad interna» a la historia. Ahora se considera que dicha creencia fue resultado de una simplificación y de una mirada selectiva con relación a la multiplicidad de lógicas que animan la modernidad. A. Heller insiste sobre estas, y subraya tres de ellas que le parecen particularmente relevantes: las lógicas de la división funcional del trabajo (que ya hemos considerado, en parte, anteriormente); las del arte de gobernar y las de la tecnología.<sup>73</sup>

Hablar de *lógicas diferentes de la modernidad* es reconocer que esta es esencialmente pluralista y que en ella no hay esfera que, por «derecho reconocido», pueda dominar sobre las demás. Las diferencias son múltiples, puesto que van desde la desacralización del mundo y la privatización de la religión, hasta la emancipación de la propiedad y de los mercados de la soberanía del monarca. Sin embargo, hay que reconocerlo, poco a poco la economía llegó a ser considerada como la esfera de una lógica que, además de ser autónoma, sería «causa última determinante» de todas las demás lógicas. Eso señala evidentemente la invasión de una antropología en la que el *Homo economicus* (de acuerdo con la preeminencia de la significación imaginaria de la «producción» en la modernidad, como lo señalamos páginas más arriba) viene a ser la función más importante del *Homo sapiens*. El reconocimiento de una multiplicidad de lógicas actuantes en la sociedad moderna nos debería llevar a renunciar a la perspectiva de una teleología preestablecida guiada por la lógica económica (necesidad histórica).

Sin embargo, todavía hoy, con el neoliberalismo dominante, seguimos con la afirmación de la preeminencia de lo económico, y eso se da de tal manera que lo político parece haber desaparecido de la conciencia de los ciudadanos. La esfera política y la económica se asumen yuxtapuestas, pero la esfera política queda dependiente de la economía. Curiosamente lo que nos dicen y hacen practicar los defensores del neoliberalismo —que se esmeran en limitar lo más posible el rol del Estado—, acaba por acercarse a lo que pregona Marx. Lo político representaba en la teoría marxista una instancia artificial y exterior en relación con la esfera de lo económico, la cual era, para él, la esfera en la que ocurre lo que determina a todas las otras esferas.

---

<sup>73</sup> Ídem, p. 149.

### ***3.5. Hoy en día ¿en qué estamos? ¿Qué es esa etapa de la posmodernidad?***

Hoy Estado y sociedad económica son espacios de tensiones y contradicciones que nada ni nadie acaba de controlar ni conducir. La planetarización de la economía hace que ella escape al control de los Estados particulares, los cuales están desbordados. Penetrados por la economía mundial, los Estados pierden espacios de autonomía en los marcos nacionales en virtud de las decisiones económicas tomadas por las transnacionales que operan en los espacios nacionales. Así, el cierre de empresas y los problemas sociales de un país pueden tener su origen en decisiones tomadas en un país lejano por una junta multinacional de decididores.

Pero, al mismo tiempo que observamos que se estrecha el margen de decisión de un gobernante sobre las dinámicas sociales de su propio país, podemos constatar también cómo cada responsable político nacional tiene una acción que desborda las fronteras de su territorio. Todo político hoy tiene que intervenir sobre problemas que van más allá de los problemas particulares de su nación: son los problemas de derechos humanos, ecología, hambre, armas nucleares, deuda externa, etc. El accidente de Chernobyl y la crisis asiática lo han mostrado recientemente.

Tenemos que saber constatar eso y debemos también reconocer que actualmente no existen ley ni fuerzas internacionales que permitan manejar todas las situaciones que la humanidad tiene en manos. Eso hace que todos los humanos tengamos conciencia de vivir, en este momento, una aventura humana peligrosa. En ella hipocresía y cinismo se conjugan para hacer referencia a la ley como si ella siguiera siendo la que pauta nuestras conductas.<sup>74</sup>

Hasta no hace mucho, tuvimos la sensación de que cierto marco jurídico funcionaba, pero hoy los marcos jurídicos hacen agua por todas partes. Las grandes potencias se ponen de acuerdo en contra de Irán o de Irak, pero no logran nada en contra de Israel, que regularmente viola las fronteras de sus vecinos y no cumple con las recomendaciones de la ONU. En el momento del «autogolpe de Fujimori», la comunidad internacional sancionó en cierta forma al Perú, pero no hizo nada en contra de Rusia cuando Yeltsin hizo lo mismo que Fujimori. Esa falencia de un marco legal es particularmente visible en América Latina, al interior de cada país y en su conjunto, en relación con la deuda externa: las grandes potencias han cambiado las tasas de interés de la deuda violando convenios y sin que los

---

<sup>74</sup> Por ejemplo, durante la lucha de los «Contras» con los sandinistas en el poder, violando todos los pactos internacionales y sin declaración de guerra, Estados Unidos colocó minas en los puertos de Nicaragua. Con muchos sacrificios, Nicaragua llegó a presentar un recurso al Tribunal de La Haya. La condena no hizo mella a EE. UU., y no tuvo ningún efecto. Sin embargo, para afuera los Estados Unidos se presentan como defensores de los derechos humanos y de los pactos internacionales.

países endeudados hayan podido opinar. Sin embargo, la historia ha registrado condonaciones de deudas abultadas: fue, por ejemplo, el caso de Alemania respecto a Francia e Inglaterra después de la Primera Guerra Mundial del siglo xx.

A pesar de todo, es importante constatar que la decadencia de la «política jurídica» no lleva a nuestros contemporáneos a regresar a planteamientos de una mera política de amedrentamiento ni al recurso a la fuerza desnuda como se hacía anteriormente. Existen, sin embargo, casos llamativos como la invasión de Granada y Panamá por Estados Unidos hace algunos años, y más recientemente la declaración de guerra de Estados Unidos y Gran Bretaña en contra de Irak, a pesar de la posición contraria de los miembros de la ONU. Con todo, esas guerras regionales no anulan la convicción lograda después de la Segunda Guerra Mundial de que la guerra no es una solución. Normalmente no la quieren la sociedad económica ni los pueblos. Ya sabemos que cualquier guerra generalizada, con las armas actuales, hace correr iguales peligros a vencedores y vencidos. Pero, en medio de tantos discursos de propaganda que mezclan cinismo y referencia ética y legal, verdad y mentira, puede ser que los mismos políticos ya no sepan lo que es verdadero y falso. El criterio de «utilidad» a corto plazo ha reemplazado al de verdad. Todo parece ambiguo en un mundo devenido en peligroso para todos.

En este contexto se debe notar que todos los gobernantes, los del Norte y los del Sur, *saben* que su responsabilidad desborda sus fronteras y *saben* que, en buena medida, ha muerto el principio decimonónico de la *soberanía nacional*. *Saben* que sus decisiones de política nacional están limitadas por el internacionalismo de los conocimientos y de la economía, y *saben* también que lo que está en juego hoy es la humanidad en su totalidad y en sus posibilidades de sobrevivencia. Así, parece que todas las doctrinas y prácticas que han sostenido el vivir en común de los hombres hasta la fecha son demasiado estrechas para enfrentar los problemas que tenemos entre manos. El pensamiento político y económico está atrapado, enquistado en circunstancias y maneras de pensar venidas de ayer y que no permiten enfrentar razonablemente los problemas de hoy.

Es urgente la creación de nuevas significaciones imaginarias. Después de las esperanzas proporcionadas por el progreso, la democracia, la revolución, el socialismo, nuestro tiempo hace la experiencia de la *contingencia*. La caída del «Muro de Berlín» y del bloque socialista ha acelerado esa toma de conciencia. No hay en la vida humana una fuerza, ni divina ni mecánica ni histórica, que nos dirija hacia un progreso evidente y positivo para todos, ni tampoco existe una fuerza negativa que dirija a la humanidad hacia su pérdida o el caos. En todas partes, bajo formas diferentes, hay una conciencia nueva del *Otro*. Ese Otro es la naturaleza por proteger; son los otros hombres todos iguales y por respetar, es el «porvenir posible» por salvar, son las posibilidades de vida humana para mañana. Más que

nunca se tiene en cuenta hoy a ese Otro que se presenta en la vida bajo formas diferentes. Hay algo, tenemos que saber reconocerlo, que lleva a superar lo «singular y particular de uno» hacia un sentido universal. Allí están los derechos humanos, la ayuda alimentaria, el respeto por los bosques, la limitación de los conflictos bélicos, la temática ecológica en general. Pero el bien es también contingente. El desarrollo a escala humana no es una necesidad metafísica. El porvenir descansa sobre *opciones de hoy* que el hombre puede o no puede asumir. La contingencia teje la historia humana. Eso, hoy, lo sabemos; quizás allí este la novedad.<sup>75</sup>

En la situación actual lo que poco a poco se hace evidente es la crisis de las «instituciones» que la modernidad forjó para conducir los procesos sociales, y se hace evidente también la dificultad para hacer emerger instituciones que respondan a los desafíos de hoy. Ayer sindicatos y partidos eran las herramientas institucionales que la sociedad moderna produjo para conducir los procesos sociales. Presidía su actuar una racionalidad estratégico-instrumental al servicio de identidades asentadas sobre la ubicación de cada uno en el proceso socioproductivo y de acuerdo con su pertenencia ideológica. Dichas instituciones acogían a los individuos ubicados en los mecanismos objetivos de la sociedad moderna y les hacían vivir una solidaridad, leída en términos estratégico-instrumentales, pero que daba sentido a la vida de cada uno.

El momento de la posmodernidad que vivimos está marcado por una real desconfianza en la razón y su autonomía, en su pretensión moderna de organizar racional y razonablemente la sociedad. Se han agotado los grandes relatos totalizadores del progreso o de la revolución, como se ha agotado también la operacionalidad de las organizaciones sindicales y partidarias. En este contexto de una razón humana «adelgazada», que ha pedido su pretensión a la fundamentación, surgen reclamos que piden regresar a fundaciones heteronómicas. Allí se reagrupan diferentes formas de fundamentalismo.

Un indicio de que estaríamos de hecho saliendo de la organización moderna de lo sociopolítico es el surgimiento, en todas partes, de nuevos tipos de organizaciones que ya no descansan sobre lo socioeconómico. Son los múltiples grupos de la sociedad civil de hoy: los ecologistas, los pacifistas, las feministas, los homosexuales, los autonomistas, los culturalistas, los grupos de derechos humanos, los fundamentalistas de toda obediencia, etc. Lo que se puede constatar es que la pertenencia a dichos grupos cruza las pertenencias socioeconómicas clasistas que ayer eran plataforma de la institucionalidad sociopolítica. De hecho, la introducción de la robotización en la producción y las redes de

---

<sup>75</sup> Cfr. Jonas, H. *El principio de responsabilidad: ensayo de ética para civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995, y Santuc, V. *Op. cit.* En especial *¿Desde dónde mirar el horror económico?*

intercomunicación científica y de información han desdibujado las pertenencias a las clases sociales o a los partidos tal como se practicaban ayer.

Las nuevas organizaciones, en sus acciones, no manejan la racionalidad instrumental estratégica para controlar/conquistar el poder. Más bien, aceptan los Estados y la sociedad económico-productiva aunque se sitúen en posición crítica. Las motivaciones de esos grupos ya no son intereses de tipo económico individual, sino «valores posmateriales» de solidaridad, sobre plataformas horizontales, «medio estructuradas», de democracia directa y que remiten a la sociedad civil. En dichas organizaciones, las reivindicaciones no se asientan ya sobre principios universalistas (una misma razón actuando en todos por igual o «proletarios de todos los países, uníos»), sino reclaman el derecho a que sea reconocida su particularidad en medio de otras particularidades.

Todo lo dicho manifiesta y presupone la creación de nuevas significaciones, nuevas organizaciones, nuevas identidades y un nuevo espacio social. La situación actual, llamada «posmoderna», está marcada por la ausencia de legitimación de lo verdadero y lo justo; de lo bueno y lo malo. «Dios ha muerto», había dicho Nietzsche, expresando lo que constataba en la modernidad; es decir, señalando cómo con ella había desaparecido la representación de ese Dios que tenía funcionalidad en la organización social. Ese Dios funcional no regresa y, sin embargo, nuestra época no es época de un ateísmo militante. O, desde un relativismo absoluto, se dice que cada uno puede tener una verdad respetable por los demás, o se tiene otra idea de Dios, que no se implica en nuestros asuntos. Eso se da junto con diferentes tipos de fundamentalismo que quisieran hacer regresar a Dios en una funcionalidad religiosa-societal. También han desaparecido los sustitutos de Dios que la modernidad había producido: el progreso, la lógica de la historia, la ciencia segura de ella misma.

Para acabar con una nota esperanzadora, me parece pertinente anotar cómo, conjuntamente con la transnacionalidad de las economías y los medios de comunicación (que tanto deconstruyen diferentes mundos culturales), hoy en día se da otra transnacionalidad, la cual se expresa en los derechos humanos y retoma la idea de que todos los humanos son «humanidad por respetar», cualquiera sea el sistema ético, la raza, la religión y la cultura de cada uno. Esa idea de los derechos humanos (idea que viene de la moderna Revolución francesa pero que solo empieza a prender hoy) proporciona un «principio formal» (no tiene contenido particular propio) de conducta que puede servir de guía, referencia y crítica para todos los derechos positivos existentes y para la conducta de todos los seres humanos, dondequiera que se encuentren. Los derechos humanos dicen solo eso: *Que tu principio de acción sea tal que pueda ser siempre universalizable y respete la humanidad en todos los seres humanos*. Dicen también:

*Que los derechos positivos sirvan siempre a la justicia y al sentimiento de justicia de un pueblo, una cultura, una comunidad.* Lo que expresan los derechos humanos es esencialmente una *exigencia moral formal*. No dicen qué hacer, pero pueden servir para informar, dar forma, a toda acción.

#### 4. RUPTURAS EN EL ASPECTO DE LA REPRESENTACIÓN DEL SUJETO: CUERPO, PSICOANÁLISIS Y LENGUAJE

Veamos los cambios en la representación del hombre sobre sí mismo.

##### ***4.1. La antropología clásica antes de la modernidad; sus características***

Se puede decir que la antropología clásica (griega-medieval) era una antropología desde arriba. La definición del hombre venía de la tradición y la religión, o resultaba de la especulación. El hombre era animal razonable, en cuanto la razón era su diferencia específica; era «animal político», según decía Aristóteles; es decir, animal capaz de palabra simbólica mediante la cual puede compartir con los de su grupo las ideas del bien y el mal, de lo justo e injusto; o era imagen de Dios. En esos casos, la definición viene a partir del ideal, del modelo o a partir del polo trascendente que obra en la definición. Lo ilustra la frase de Agustín: «Conocerte a ti, Señor, para conocerme». O sea, la imagen no podía entenderse a sí misma sin pasar al modelo: Dios. Ser imagen de Dios era la diferencia específica respecto de los animales. Entender al hombre era saber que estaba hecho para llegar a ser razón o imagen de Dios. Decir eso era, al mismo tiempo, asumir que el hombre, con toda su ambigüedad, tiene una «esencia verdadera definible» y una «finalidad» que se puede designar y *conocer*.

En tal antropología yace un evidente dualismo. El hombre era evidentemente cuerpo y sensibilidad, pero uno y otra quedaban como las cárceles de lo que era su verdadera naturaleza. Por eso, la verdadera naturaleza humana no tenía nada que ver con la corporeidad ni la sensibilidad, destinadas a la muerte, sino que estaba en la razón o en su alma. Platón lo decía en una frase que ya señalamos: «El hombre es *chispa* divina caída en lo sensible pero que guarda recuerdo de la patria». En la visión judeocristiana, el hombre es imagen de Dios, imagen que no descansa evidentemente en su corporeidad, sino en lo que en él está llamado a la vida divina.

Ciertamente, en esa perspectiva, el hombre tenía una esencia definible, de la cual no se dudaba, y el hombre podía, tenía que llegar a su pleno desarrollo. Para los griegos, el camino era el conocimiento, la teoría. Era un camino del que, por naturaleza, estaban excluidos los esclavos, por ser espíritus torpes. Para el cristianismo, el camino era la purificación, la penitencia; es decir, todas las

acciones que liberan de las ataduras de la sensibilidad, del cuerpo o del pecado. Posible de ser definida, la realidad humana puede, por lo tanto, ser circunscrita de manera bastante clara en relación con todo lo que no es ella, de tal forma que la individualidad queda bastante bien fijada y relativamente inmutable una vez conocido el fin que debe alcanzar.

#### 4.2. *La visión moderna*

Hasta el Renacimiento perduró la visión del mundo finito que venía de los antiguos, mundo que era la «casa del hombre» y mundo en donde se asumía que todo lo que es «desea, para toda la eternidad, seguir siendo lo que es, de acuerdo al plan de Dios».

Durante la Edad Media se veía el «cosmos» como limitado, directamente gobernado por Dios, y se entendía que, dentro de ese mundo, Dios puede crearlo todo. También, siguiendo a Aristóteles, se asumía que el hombre lo puede conocer todo. Eso descansaba sobre el hecho de que es «logos pasivo y activo» o «imagen divina», características que no le correspondía a ninguna otra criatura. Por ello, en esas visiones, no había todavía interrogación «verdadera» sobre el hombre. Se sabía lo que él era.

Cuando Copérnico (1473-1543) invitó a pensar el universo desde el heliocentrismo, se acabó con el cosmos considerado como morada del hombre, espacio natural del ser intermedio. Surgieron los espacios infinitos, que serán la inquietud de Pascal en cuanto hablan de un mundo que no tiene límites y escapa a toda representación posible.

Roto el lazo, el «cordón umbilical» que ligaba mundo y hombre, surge el sentimiento para el hombre de ser «extranjero» en este mundo. Ese es el fin de su seguridad y el inicio de su interrogación sobre sí mismo. ¿Qué es el hombre, que ya no tiene un lugar preciso? Se siente perdido en el universo infinito. Evidentemente, frente a ese nuevo universo, puede consolar la respuesta de Pascal, quien sostiene que el hombre no es más que «una caña, la más frágil de la naturaleza, pero [...] una caña pensante»<sup>76</sup>; sin embargo, el problema queda entero. Descartes, llevando adelante su duda metodológica —«dudo, pienso, luego existo»—, no niega al mundo, sino sigue insistiendo sobre el hecho de que el hombre está del lado del pensamiento, del conocimiento. La interrogación sobre el hombre ha surgido, pero el dualismo sigue, como lo muestra la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* en el hombre; y se asume que lo propio del ser

---

<sup>76</sup> Cfr. Pascal, B. *Pensamientos* (n.º 200). Madrid: Alianza, 1981.



humano continúa estando del lado del pensar, del conocer. La pregunta antropológica todavía no ha encontrado respuesta.

Kant es el primero en formular y comprender la «pregunta antropológica» propiamente dicha en cuanto, renunciando al dualismo, afirma que no se debe hacer abstracción de la naturaleza en el ser humano. Para él, el hombre es a la vez «ser de la naturaleza y otra cosa». Él responderá en forma crítica a las angustias de Pascal. A este —asustado por el descubrimiento de los espacios infinitos y, dentro de los nuevos marcos o representaciones imaginarias de espacios infinitos, imposibilitado para pensar tanto lo finito como lo infinito— Kant le responderá que *espacio y tiempo* no deben ser vistos como aquello que nos contiene y en los cuales estaríamos perdidos si deviniesen infinitos. Más bien, espacio y tiempo no son más que *formas a priori de nuestra sensibilidad*; es decir, modalidades en las que se presentan necesariamente las cosas a nuestra intuición sensible. El *a priori*, de acuerdo con lo que precisa Kant, señala que ni el tiempo ni el espacio le deben nada a nuestra experiencia; por lo tanto, no son alterados por el hecho de que el universo sea o no sea limitado. Con todo, de suyo, en el estado de nuestros conceptos, de nuestros conocimientos, es imposible decir que el universo es finito, en el espacio y el tiempo, pero tampoco es posible afirmar lo contrario. ¿Por qué? Porque solo hay conocimiento de aquello que nos viene por la sensibilidad, la sensación; y la sensación no alcanza al universo en su totalidad. Lo finito o lo infinito del tiempo y del espacio se me escapan; quedan fuera de mi sensibilidad. Lo infinito no lo puedo conocer, pero sí puedo pensarlo.

Con estas consideraciones, Kant nos hace caer en la cuenta de que lo que nos asusta no es tanto el universo, sino el enigma de *nuestra* propia manera de captarlo y el enigma de nuestro propio ser. Siendo así, la pregunta *¿qué es el hombre?*, deviene pregunta verdadera; es nueva, diferente del modo en que se formulaba antes, y abre a un enigma. Es pregunta verdadera porque, ya sea el cosmos eterno o creado, eso no modifica en nada la radicalidad de la pregunta. El hombre no puede conocer el universo, ni tampoco conocerse a sí mismo a partir de aquel. La respuesta a la pregunta sobre el hombre es *que es un ser limitado pero capaz de infinitud*; es un ser que pertenece a la naturaleza y a otro reino: el de la libertad. Pero ¿qué puede conocer?, ¿qué debe hacer?, ¿qué puede esperar? El hombre mismo tiene que buscar las respuestas a esas preguntas. Con lo que estamos diciendo, se puede entender por qué los tiempos posteriores a Kant fueron tiempos de autorreflexión del hombre sobre sí mismo; tiempos antropológicos con prioridad otorgada a la conciencia y la razón; pero también tiempos de olvido del cuerpo. La reflexión filosófica se centró en la conciencia, el conocimiento, las epistemologías, la hermenéutica de las expresiones culturales pasadas.



Sin embargo, a mitad del siglo XIX se cuestionará la prioridad dada a la conciencia y la razón. Con Schopenhauer y después Nietzsche, se inicia un interés nuevo por el cuerpo, por lo que no es razón, conciencia o historia en el hombre, para preocuparse por los impulsos que escapan a la historia y la conciencia. Allí surgirá el inconsciente con Freud, quien reconocerá su deuda con Schopenhauer y abrirá paso a una nueva antropología.

A principios del siglo XX, en el campo filosófico, Husserl, el último Husserl, en sus trabajos sobre la *Crisis de las ciencias en Europa*, adelanta tres proposiciones importantes que es conveniente recordar aquí.<sup>77</sup> Dice:

– *El fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión.* Es decir, son menos importantes los acontecimientos que llenan los libros de historia que los empeños renovados del espíritu humano, el cual, en el silencio, quiere comprenderse, produciendo sin cesar para ello nuevas significaciones imaginarias. Toda la modernidad estuvo en ese empeño.

– *Si el hombre se convierte en problema metafísico, en problema filosófico específico, es que está en cuestión cómo ser solamente racional.* Con ello, el hombre plantea la necesidad de cuestionar, en sí mismo, la relación «de la razón con la sinrazón». Por lo tanto, no hay que considerar la razón como lo específicamente humano, y lo «no racional» como lo no específico del hombre. Se debe reconocer lo no racional como específicamente humano también. El hombre es, pues, una totalidad específica.

– *El ser hombre consiste esencialmente en ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente.* Es decir, no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados. La vinculación genealógica y societal es esencial para pensar al ser humano. Eso rompe con el horizonte abierto por el «estuche del *cogito*» cartesiano y la mera conciencia del hombre como permitiendo acceder al ser humano.

La ruptura con la antropología clásica y moderna ocurrirá más temprano que las rupturas en lo económico-político moderno, que ya hemos considerado. Dicha ruptura se dio esencialmente con Freud.

#### **4.3. La ruptura freudiana**

Existen bastantes razones para decir que Freud abrió una nueva manera de concebir al hombre, en ruptura con lo anterior a él; y sobre esta visión antropológica seguimos caminando <sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Cfr. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991. Véase, además, Buber, M. *¿Qué es el hombre?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 79 y ss.

<sup>78</sup> Cfr. los siguientes textos, entre otros tantos para una visión general: Freud, S. *Autobiografía*.

#### 4.3.1. Freud redefine la relación cuerpo-alma

– Con Freud se borra la línea de *partición* entre cuerpo y espíritu que Descartes había expresado al distinguir la *res cogitans* de la *res extensa* (extensión sometida a mecanismos). Con Freud se mira al hombre, la vida humana, como *espiritual y corporal en todo momento*. La vida humana y todo lo referido a ella está siempre apoyado en el cuerpo y siempre expuesto a la relación con los demás.

– Para hablar de la realidad humana, desde Freud, se habla de *génesis*. El hombre es un ser en devenir, al interior de una historia que es historia de su cuerpo y de sus relaciones con el entorno. La génesis es contemporánea de toda la historia del individuo y prohíbe pensar que el individuo alcance en un momento su plenitud total. Freud consideraba la corporeidad como el suelo de nuestra existencia; ella (la corporeidad) es un espacio de inversión-acumulación, de memoria; es un espacio desde donde se abren playas de posibilidad o imposibilidad según las experiencias afectivas iniciales.

– Para conocer al hombre, se presta una particular importancia al análisis de los procesos fisiológicos, psicológicos, biológicos y sociales que estructuran el devenir del ser humano, en donde una génesis nunca acabada tiene dimensiones destructoras. Al mismo tiempo se subraya que esos procesos juegan en un *nivel inconsciente*. Se producen, por lo tanto, en el sujeto, pero sin él, y son ellos los que asientan posibilidades de proyección o parálisis para hoy y mañana.

En la antropología que se desprende de esas perspectivas, se asume que en el hombre ya no hay «nivel inferior o superior» ni un/a elemento/dimensión decisivo/a, que sería la razón o la conciencia. Cuerpo e inconsciente son el vehículo, el punto de apoyo, el timón de nuestra vida. Las nociones tradicionales de la filosofía que servían para expresar al hombre —a saber materia/forma, causa, efecto, medio, fin— ya no son suficientes para pensar las relaciones del cuerpo con la vida total humana, para pensar todas las dimensiones de la vida personal.

Las formulaciones de Freud hacen ver a la vez la *función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu*. Para él, se trata siempre de un individuo encarnado y que, merced a la encarnación, está dado a sí mismo y a los demás. Freud, al hablar de encarnación del espíritu, nos hace caer en la cuenta de que «no tengo» un cuerpo; «soy» cuerpo. Dividir al hombre es matarlo. Él es «sentido encarnado».

---

*Historia del movimiento psicoanalítico*. Madrid: Alianza, 1969; Marcuse, L. *Freud, su visión del hombre*. Madrid: Alianza, 1969, y Robert, M. *La révolution psychanalytique: la vie et l'oeuvre de Freud*. París: Payot, 1964.

#### 4.3.2. Freud redefine también la relación con los demás

Ya no se trata de pensar al individuo como totalidad ya constituida que entraría en relación con los demás, sino que se constituye dentro de esa relación. Desde los inicios el sujeto aparece como «obsesionado por el otro». Recientemente, en filosofía Lévinas ha llegado a decir lo mismo al afirmar que nacemos «preñados del otro».<sup>79</sup> En eso se expresa una relación con el otro, que llevamos inscrita en nosotros, tanto en el ombligo biológico, cuya cicatriz me dice que soy fragmento de otro, como en el ombligo metafórico de la palabra: esos dos ombligos remiten a la dependencia respecto al otro. En Freud, no se distinguen la ocupación por sí mismo y la preocupación por el otro.

Cada uno es una persona en medio de otras personas y los otros son otros *yo mismo*. Esa interdependencia se da, y se asienta, en los albores de la vida de cada uno. En cuanto, desde los inicios de la vida de uno, entre el niño y la madre, o la persona que hace de ella, las miradas se captan, ya no *son del todo dos* y hay dificultad en quedarse solo: «Me ves, te veo. No eres yo, puesto que me ves y yo no me veo; pero me veo en ti. Lo que me falta es ese yo que tú ves», y así es recíprocamente.<sup>80</sup> La vida humana arranca a partir de esa *ausencia de mí mismo* que el otro me señala y, al mismo tiempo, me permite superar. Por el otro, estoy dado a mí mismo. Sin el otro no hay acceso a mí mismo. Soy objeto del deseo del otro, y el otro es también objeto de mi deseo y nunca puedo alcanzarlo. El deseo perfora lo compacto del ser en mí; es vacío en mí; es presencia en el ausente. Ese vacío en mí es el espacio del otro en mí. Siendo presencia en mí la ausencia del otro, el deseo es también ausencia en mí mismo por esa parte de mí en él.

Esa dinámica de relación, que inaugura toda vida humana, abre el espacio a una *evolución del individuo, evolución que nunca acaba*, y la génesis del individuo será contemporánea de toda su historia. Nunca el individuo llegará a alcanzar su *estatuto perfecto*. El fin —ser hombre/mujer plenamente realizado/a—, si existe, nunca se alcanza. La razón no es facultad a la cual se llega a cierta edad, después de salir de la «garúa» de la afectividad: la razón tiene que ser querida en cada momento, en medio de una masa de pulsiones, de deseos, que siempre pueden interferir.

#### 4.3.3. La deconstrucción freudiana

Lo podemos percibir: subrayar la dimensión del inconsciente y el aspecto procesal del ser del hombre, tiene un efecto *destructor* en relación con las visiones

<sup>79</sup> Cfr. Lévinas, E. *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

<sup>80</sup> Cfr. Winnicott D.W. *Jeu et réalité: l'espace potential*. París: Gallimard, 1975, p. 155.

antropológicas de ayer. Detrás de lo estable, se ve lo movedizo; detrás del sujeto, se ven procesos complejos, en medio de los cuales cada sujeto procura «advenir».

Entonces, ¿qué pasa con el sujeto cuya esencia se conocía? ¿Y qué pasa con la soberanía de la razón, tan afirmada por la modernidad? Podemos sospechar que lo que acabamos de decir puede evidentemente abrir las puertas a todo un discurso de disolución del sujeto que vamos a ver después, disolución en las estructuras del inconsciente.

Pero hay que subrayar lo siguiente: en Freud, el *sujeto no se deja a la indistinción animal o al juego de pulsiones y mecanismos*. ¿Por qué y cómo? Porque está recibido y se recibe en el afecto de los demás y, *sobre todo*, está recibido y se recibe en *un lenguaje*. A través de este, recibe y se recibe en una *tradición* y en un *deber*. En esa perspectiva antropológica, el lenguaje cobra una importancia singular. El lenguaje es «esa institución singular», ese medio que, como nuestro cuerpo, nos da más de lo que nosotros invertimos en él. De hecho, en él nos recibimos, en él decimos yo; en él vamos aprendiendo nuestro pensamiento mientras hablamos; en él escuchamos a los demás; en él se realiza el proceso de humanización del hombre-animal; en él compartimos valores, un mundo común como lo había señalado Aristóteles. El lenguaje no es únicamente intercambio de informaciones, como puede ser lo que reconocemos como «lenguaje» en otros animales, los cuales (abejas, delfines) pueden intercambiar informaciones con sus congéneres; el lenguaje humano es ingreso a la *comunicación y la comprensión*. Es ingreso al mundo de significaciones, intenciones, valoraciones, en el cual y mediante el cual una comunidad humana se expresa y se dice a ella misma y a los demás. Así, el lenguaje humano es diferente de un mero instrumental. Es ingreso al mundo simbólico, ese mundo en donde cada elemento remite al contrato, al sagrado que enlaza un grupo humano.

De hecho, mediante el lenguaje el hombre ingresa a la esfera simbólica; esfera del sentido, de darle sentido al mundo, que es la esfera propiamente humana. El lenguaje, lo sabemos, combina palabras que remiten a un sentido, es decir, a una convención de la comunidad de origen. En el lenguaje, el niño siempre recibe un «permitido» y un «prohibido» que lo remite a la comunidad en la cual nació. Así el niño, todo niño, nace en un *interdicto* y nace a él mismo en ese interdicto. ¿Cómo es eso? El interdicto es lo dicho entre varios, lo dicho entre los miembros de la comunidad. Al niño se le dice: «eres varón, haces eso; eres mujer, haces tal otra cosa y no ésta». De esa forma recibe los modelos sociales de identificación que, venidos de su grupo, son diferentes del grupo vecino. Aristóteles decía ya que lo primero es la *mimesis*, la imitación. El niño encuentra así su identidad y puede ingresar al juego multiforme de las relaciones sociales. Allí se encuentra sexuado, hijo de tal familia, miembro de tal grupo social. Es decir,

se halla en un «mundo», en una organización. Mediante el interdicto, de la ley, se organiza el mundo, porque hay separación del hombre/mujer, de nosotros y ellos, de trabajo/distracción. Que exista mundo mediante la separación lo ilustra el relato de la creación en la Biblia. Se dice que Dios creó separando las cosas y se invita al hombre a separar y a nombrar a cada animal. La separación establece «diferencia y complementariedad» entre los elementos, y así establece un orden simbólico, en cuanto el orden remite al ordenador y su intención. En esa etapa, el niño vive la *sublimación*, sobre la cual ha insistido Castoriadis. Ella caracteriza el momento de emergencia a la humanidad mediante la sustitución del *placer del órgano* (felicidad corporal en el comer y defecar) por el *placer de representación*, placer de participar en la palabra y en los sentidos instituidos de su grupo.<sup>81</sup> *Relación e intercambio son posibles* porque operan en un mundo bien delimitado.

Entonces, las palabras —que si se las considera una a una no son más que signos sin vida a los cuales no corresponde nada o podría corresponder cualquier idea vaga—, como parte del orden simbólico, es decir, en *oposición entre ellas y remitiendo todas al acuerdo de sentido de la Comunidad*, se llenan de repente de un sentido. Ese sentido desborda en el otro en cuanto el acto de hablar reúne a las palabras y a los hablantes en un todo. El espíritu, mi espíritu y el tuyo, ya no están separados, germinan en torno a palabras y gestos compartidos. Es como una generación espontánea que constatamos. De hecho, en esa germinación del sentido, del poner el sentido en el niño, nadie está presente, ni siquiera él mismo. Se constata esa germinación. Así, todo sentido en nosotros se respalda siempre en un hueco, en un vacío en nosotros, en un agujero negro. «Yo me digo», eso es emergencia. Antes de ella hay un conjunto de cosas que la posibilitan pero que no la explican mecánicamente. Lo sabemos: el niño primero se refiere a sí mismo como «él». Dice: «Carlos está aquí», como señala su mamá. Pero de repente señala: «Yo no». Allí está el sujeto, él separa.

Siendo así, el lenguaje en cuanto a comprensión/simbolización aparece como el verdadero espacio de nacimiento del sujeto y de la capacidad de relacionarse consigo mismo y con los demás. Pero conviene subrayar lo siguiente: en ese nacimiento no se pueden separar lenguaje y afecto. Sin la relación afectiva inicial, el sujeto no sale de cierta indiferenciación. Los doscientos casos de niños lobo criados por animales diferentes cada uno lo confirman. Varios de ellos llegaron a pasar informaciones; nunca llegaron al lenguaje simbólico.<sup>82</sup>

Puede ser interesante presentar aquí el caso de Helen Keller, hecho famoso por la película *Milagro en Alabama*.<sup>83</sup> Helen, por efecto de una enfermedad

<sup>81</sup> Cfr. Castoriadis, C. *Fait et faire...*, p. 272.

<sup>82</sup> Cfr. Itard, J. *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza, 1982.

<sup>83</sup> El título original es «The miracle worker», y la película fue dirigida por Arthur Penn en 1962.

padecida muy tempranamente, quedó ciega, sorda y muda. Toda comunicación con ella durante los cinco primeros años fue imposible. Creció como un animalito caprichoso, sin poder controlar la violencia en ella; llegó a asumir solo elementales mecanismos de domesticación. Sus padres, enterados del lenguaje gestual de los sordomudos, llamaron a una profesora.

Apenas llegada, la joven profesora Ann Sullivan, con su mano sobre la mano de Helen, le señala en Braille (alfabeto de los ciegos) los nombres de las cosas que juntas tocan: muñeca, cuchara, cuchillo, silla, etc. Helen repite lo que le parece un juego, pero no establece ninguna relación entre el nombre y la cosa. Cuando la profesora quiere insistir, se refugia donde su madre, quien le autoriza a seguir en la anarquía de antes.

Cansada, la profesora pide irse sola con Helen a un ambiente al fondo del jardín de la casa. Los padres aceptan por unas semanas. La educación empieza en serio. Toda actividad se ejecuta en orden, y cada una y cada cosa reciben su nombre. Si Helen no obedece, la profesora la deja sin comida. Helen logra así manejar como juego muchas palabras; llega a comer sola con tenedor, cuchara, servilleta, etc.

Los padres, emocionados, siguen a escondidas el proceso y los progresos, mirando por la ventana. Al cabo de cierto tiempo, Helen se estanca. Los padres, llenos de compasión, quieren renunciar pensando que no hay nada que hacer. Dicen: «Basta, que Helen regrese a la casa».

En cuanto vuelve, ella reconoce sus espacios y regresa a su conducta anárquica de antes. Al momento de comer no quiere sentarse, sino seguir como antes, robando comida de los platos de su mamá y su papá. La profesora no tolera eso y la obliga a sentarse bien en la mesa. Helen se resiste. Empieza entonces una lucha entre alumna y profesora. La profesora pide a los padres que las dejen solas. La lucha sigue. Todo vuela, platos, cuchillos, mantel... La profesora acaba venciendo y Helen come sin ensuciarse como en la casa del jardín, incluso dobla su servilleta. Quiere tomar agua. La profesora le da la jarra de agua. Entonces Helen, que no ha renunciado, echa toda el agua a la cara de la profesora. Esta la lleva a una bomba de agua que hay delante de la casa para que Helen llene nuevamente la jarra. En ningún momento la profesora deja de decirle las palabras: *bomba de agua, agua, jarra*, etc. En ese momento algo ocurre en Helen; se produce la emergencia, el milagro. Helen establece la relación entre el juego de dedos para decir agua y «el agua». Enloquecida de felicidad, ensaya varias palabras; pregunta por la jarra, por la bomba, por ella, por la profesora. Y abraza fuerte a la maestra, a todo el mundo. Ya entró al lenguaje. A partir de una sola palabra, «agua», Helen ingresó a todo el proceso de simbolización, de expresión y comunicación. Helen llegó a ser profesora de universidad y escribió varios libros.

#### 4.4. *Diferentes perspectivas estructuralistas sobre el sujeto y el lenguaje posteriores a Freud y «demasiado» modernas*

La ola estructuralista, francesa sobre todo, ha hecho del lenguaje su objeto de estudio privilegiado. En su estudio del lenguaje, llevado adelante en la matriz científica de las ciencias positivas (relación sujeto-objeto y examen de leyes inherentes al objeto estudiado), el estructuralismo operó con una doble abstracción. Así, estudiando el lenguaje:

- no consideró al sujeto que habla; y
- no consideró el referente, el significado al cual remite la expresión.

El estructuralismo puro concentra su atención sobre «el objeto lengua» considerado como un mero conjunto de sonidos, fonemas, «moléculas sonoras» o de significación, cuyas reglas de combinación hay que estudiar. Las palabras, vaciadas de su referencia a la cosa, a un sentido o a otro, son consideradas únicamente en su valor diferencial y cada una es definida negativamente, en oposición a todas las demás. Así, cada palabra queda como mera relación con las demás, y se procura seguir la relación de cada palabra con las demás en el juego de oposiciones y combinaciones posibles, en «isotopías» (espacios de sentido homogéneo) definidas. Eso muestra cómo el objeto de estudio del estructuralismo ha pasado a ser las diferencias de significantes y sus combinaciones posibles, prescindiendo del sentido que el sujeto quiere expresar y también de su relación con el mundo y los demás.

De acuerdo con lo dicho y visto anteriormente, se puede percibir que el estructuralismo *renuncia a la comprensión para mantenerse en la explicación*. Lo sabemos, comprender es tomar las palabras como signos combinados que expresan una intención en la cual se da una articulación significativa entre *significante* y *significado*; explicar es tomarlas como meros «hechos lingüísticos», poniendo la atención en las reglas de combinación de esos hechos. En esa perspectiva, la atención se fija en las reglas inmanentes al lenguaje y su funcionamiento.

Asistí en París a un debate entre Greimas y Ricoeur. El primero, representante de ese estructuralismo, tuvo esta fórmula para expresar su diferencia con el segundo: «La diferencia está en que la explicación se preocupa por el *ser del sentido*, mientras que la comprensión se preocupa por el *sentido del ser*». Fórmula brillante que dice mucho. Pero para entenderla debemos comprender que Greimas<sup>84</sup> juega con la polisemia de la palabra *ser*. Aristóteles dice que el *ser* se dice de diferentes maneras. En la frase de Greimas se dan estos casos:

- Ser: el «ser del sentido» remite a cómo se presentan las diferentes combinaciones que sustentan el texto: *explicación*.

---

<sup>84</sup> Cfr. Greimas, A. J. *Semántica estructural: investigación metodológica*. Madrid: Gredos, 1987.



– Ser: el «sentido del ser» remite a la significación del ser en cuanto «totalidad del ser» para un sujeto: *comprensión*.

Podemos observar un fenómeno análogo cuando Lévi-Strauss habla del «sentido» en sus presentaciones de los mitos. Nos dice que el sentido surge solamente en las relaciones y oposiciones binarias: esposa/esposo; hermano/hermana; tío/sobrino, etc. En el esfuerzo de estudio objetivo de cómo se presenta y existe el sentido, se trata de estudiar una combinatoria entre diferentes relaciones binarias. El lenguaje se estudia como mecanismo que funciona, no como espacio económico de un proceso que enlaza personas a través de sentidos compartidos en una comunidad intersubjetiva.

El método estructuralista trabaja con la idea, o llega a la idea, de que existe una lengua «en sí», especie de racionalidad preexistente al individuo y a la sociedad; es decir, trata a la lengua como objeto encontrado. Entiende la estructura lingüística como algo exterior al niño que tiene que adquirirla para la comunicación; y considera la comunicación únicamente en su mecanismo, en el juego de oposiciones y combinaciones que la soportan. Entonces se entiende cómo Lévi-Strauss, basándose exclusivamente en el estudio de las diferencias y combinaciones, llega a decir en su examen de los mitos: «No se trata de saber cómo los hombres piensan los mitos, sino se trata de saber cómo los mitos se piensan en los hombres, y eso sin que ellos lo sospechen; y quizás incluso se trate de saber cómo los mitos se piensan entre ellos».<sup>85</sup>

Se ve entonces que el sujeto está excluido por principio del estudio del lenguaje, de aquello que, desde Aristóteles, se consideraba como lo propio del hombre en cuanto compartir sentidos y valores. Michel Foucault expresa perfectamente esa actitud cuando sostiene: «Se dirá que hay *ciencia del hombre* no allí donde se trata del hombre, sino allí donde se analizan, en la dimensión *propia del inconsciente*, normas, reglas, conjuntos significantes que develan a la conciencia la condición de sus formas y de sus contenidos. Hablar de ciencia del hombre en cualquier otro caso es meramente un error de lenguaje».<sup>86</sup> O sea, manteniéndonos en el paradigma de la ciencia moderna, para Foucault hay ciencia del hombre cuando lo del hombre queda como mero objeto; es decir, se centra en la consideración de las condiciones inconscientes que hacen posible al hombre y sus proyecciones.

A fin de cuentas, con el lenguaje así considerado, se trata finalmente de un inconsciente universal, natural (o más allá de la oposición natura/cultura), regulado y estructurado con normas y reglas inmanentes, y es lo que Lévi-Strauss identifica con el «espíritu humano». Para que la ciencia sea ciencia, el hombre ya

---

<sup>85</sup> Cfr. Lévi-Strauss, C. *Le cru et le cuit*. París: Plon, 1994, p. 20.

<sup>86</sup> Cfr. Foucault, M. *Les mots et choses*. París: Gallimard, 1966, p. 166.



no debe ser el sujeto ni el objeto de su propio saber. El problema ya no es el del humanismo o el del hombre teniendo consistencia propia en su subjetividad; se trata, de esta «ciencia del hombre», de su inconsciente, y se nos dice que nuestra atención tiene que ir hacia un *él*, un *ello*, un *algo* (conjunto de normas, reglas) que se piensa en mí y me hace dudar si soy yo quien piensa.

Finalmente, el lenguaje consciente no sería más que un efecto de superficie de un discurso inconsciente; sería el discurso de un deseo anónimo que se desarrolla por debajo de la ley, de las normas de la comunicación. El «yo», el «sujeto» en esos autores acaba por aparecer como mero efecto de superficie de algo que juega y se juega sin él y, finalmente, para Michel Foucault, o por lo menos para parte de sus seguidores, el hombre desaparece en la medida en que el lenguaje —que hemos visto en Freud como su tierra natal y también su producción— tiene una consistencia fuera del hombre. En tanto se ha hecho, en tales análisis, *abstracción del hombre, del sujeto y del sentido*, uno se encuentra únicamente con estructuras inconscientes.

El método estructuralista es riguroso y avasallador. No vayamos a creer que hemos cargado las tintas. Prueba de ello es lo que dice Foucault: «El análisis independiente de las estructuras gramaticales, tal como se practica desde el siglo XIX, aísla el lenguaje, lo trata como una organización autónoma, rompe sus lazos con los juicios, la atribución y la afirmación. El pasaje ontológico que el verbo ser aseguraba entre el hablar y el pensar se encuentra roto; el lenguaje, entonces, adquiere un ser propio y es ese ser el que detiene las leyes que lo rigen».<sup>87</sup> Es decir, estamos frente al lenguaje como mecanismo autónomo que funciona de acuerdo con leyes inmanentes. Como lo vimos con respecto a la naturaleza —y también con la economía— el sujeto ha sido expulsado de ese mecanismo que existiría fuera de nosotros.

Tales planteamientos que se visten de científicidad son sumamente seductores, y el riesgo es dejarse atrapar en las abstracciones que tal científicidad supone. La lengua queda como un mero campo simbólico del tipo del campo simbólico matemático. Está reducida a un juego de oposiciones y combinaciones que tiene vida propia, sin sujeto ni referente exterior a ella. Nos lo ha dicho Foucault: «Se ha roto el lazo del funcionamiento del lenguaje con los juicios, la atribución, la afirmación». La conciencia del hombre, del sujeto —que a fin de cuentas es donación de sentido—, queda reducida a un mero efecto de superficie y se enraíza o tiene su causa en «un inconsciente estructurado como un lenguaje», como dirá Jacques Lacan.<sup>88</sup> Se trata de una suerte de espíritu humano que tiene consistencia fuera del hombre. El ideal que se nos propone llega a ser un pensamiento

---

<sup>87</sup> Ídem, p. 138.

<sup>88</sup> Cfr. Lacan, J. *Ecrits*. París: Seuil, 1966-70.

que, no solo no se piensa, sino que incluso no piensa o por lo menos no se piensa en mí. El ideal de ese pensamiento acaba siendo la computadora.

#### 4.5. *El regreso del sujeto o la testarudez del sujeto*

Como podemos ver, dicho discurso científico que finalmente elimina o disuelve al sujeto se vale de referencias a Freud y a sus alcances, referencias al inconsciente sobre todo. Pero ese discurso traiciona a Freud en la medida en que se encierra en el juego de los mecanismos de la significación, renunciando a lo que los soporta: *el sujeto y el significado*.

Esa actitud se viste de científicidad; por lo menos se refiere exclusivamente a cierta manera de entender la ciencia que se generalizó en el siglo XIX. Hay ciencia allí donde hay objetividad y cuando no hay sujeto. De hecho, tal perspectiva nos quiere hacer renunciar al sujeto y al significado. Esa perspectiva corresponde a lo que J. B. Pontalis llama «la máquina para no creer o descreer». Así señala este autor:

La máquina para descreer no es la antagonista de la máquina para hacer creer; es la misma máquina. Su finalidad es la de hacernos creer en ella y en *ella* solamente, su finalidad es la de obligar al sujeto a «ya no creer», a «ya no fiarse» en lo que percibe, juzga y piensa, y, más fundamentalmente, es la finalidad de hacerle denegar (al sujeto) toda legitimidad a su propio modo de funcionamiento.<sup>89</sup>

Así despojado, ya solo le queda (al sujeto) el entregarse al otro (el científico), quien determinará para él aquello de lo cual está despojado y aquello que es objetivo. A fin de cuentas se invita al sujeto a *creer* en ese *discurso científico* y en ese *lenguaje objetivo* que existirían sin el sujeto. Ellos serían aquello en lo cual el sujeto tiene que creer.

Pero nos dice el mismo Pontalis:

La creencia es omnipresente en todo lugar y en todo tiempo. No se puede imaginar una cultura de no-creencia absoluta; solo los muertos no creen en nada. En cuanto se recusa una creencia, otra la reemplaza [...] querer expulsar la creencia a toda costa es confundir *las exigencias* del espíritu científico (*coherencia lógica, objetividad, verificación*) con el *culto* a una racionalidad objetiva militante, mortífera de todo lo que no es ella. Siempre el terror se ejerce en nombre de la razón.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Cfr. Pontalis, Jean-Bertrand. *Perdre de vue*. París: Gallimard, 1988, p. 20.

<sup>90</sup> Ídem, p. 109.

Asumiendo lo que acabamos de decir, lo que conviene ver con claridad en este momento es lo siguiente: la identidad *sujeto y fe/creencia* (ciertamente no se trata de fe tematizada en religión). Hagamos ese esfuerzo yendo de la mano de Winnicott.<sup>91</sup>

Empecemos con una afirmación de principio. El lenguaje, toda palabra en cuanto recibida y dada, se asienta sobre un creer primordial que supone una confianza en sí y en el «mundo que rodea al sujeto». Podemos *decir que el creer es lo que hace al sujeto* y, nos dice el psicoanálisis, eso se decide desde la etapa del bebé que cree absolutamente en su madre y en las palabras que ella le dice. Veamos, pues, «la fe como base del sujeto». Según nos dice el psicoanalista Winnicott, la confianza del niño en sí y en su madre es lo que asienta las «posibilidades de confianza» que mañana tendrá el niño/adulto. Para Winnicott, eso se asienta en un proceso que ha estudiado de manera muy detenida y que vamos a seguir.

Winnicott subraya primero la importancia, en la relación madre-hijo, de la mirada. Gracias a ella el niño sabe *que es*. En la mirada se juega algo decisivo. ¿Qué ve el bebé cuando ve el rostro de su madre? Generalmente se ve a sí mismo. Es decir, la madre mira al bebé, y lo que su rostro expresa está en relación directa con lo que ella ve. Allí el bebé experimenta que existe, que *es*. El *yo soy* está allí. El *yo soy*, que allí se asienta, es acto de fe en la mirada de la madre y tiene que preceder al *yo hago*. Si el *yo soy* no prende, el *yo hago* no tendrá sentido para el individuo.<sup>92</sup> Con lo dicho, Winnicott subraya la importancia de la relación afectiva. El afecto da consistencia al *ser*. Es lo que siempre les faltará a los niños lobo.

Otro aspecto importante es el proceso de asentamiento de la «fe en las posibilidades propias del sujeto y de su autonomía». Nos dice Winnicott que, al comienzo, mediante una adaptación a las necesidades del niño, que es casi del 100 %, la madre le permite al *bebé* hacerse la *ilusión* de que su *seno es una parte de él*. En cuanto gruñe o llora, inmediatamente se presenta el seno. En ese primer momento, el seno parece estar bajo el control mágico del bebé y es lo mismo para las otras atenciones. ¿Qué experiencia es esa? Es experiencia de *omnipotencia*. La *omnipotencia* del bebé es casi un hecho de experiencia. Tiene hambre, llora, allí está el seno; grita y allí está la madre.<sup>93</sup>

En esa relación, la tarea última de la madre será la de *des-ilusionar* (sacar de la ilusión) progresivamente al niño. Pero solo podrá acertar en esto si primero ella se ha mostrado capaz de proporcionar al bebé «suficientes posibilidades de ilusión»; es decir, si ella ha logrado colocar el seno *allí y en el momento* en que el niño era capaz de *crearlo como interior/exterior suyo*.

---

<sup>91</sup> Cfr. Winnicott, D. W. *Jeu et réalité*. París: NRF, 1971.

<sup>92</sup> Ídem, pp. 155-179.

<sup>93</sup> Ídem, p. 21.

¿Qué ocurre allí? Ocurriría lo siguiente. La adaptación de la *madre suficientemente buena* (como dice siempre Winnicott) a las *necesidades del niño* le da a este la *ilusión* de que una realidad exterior existente corresponde a su propia capacidad de crear ese seno que él necesita. Eso es «como si» un mundo exterior existiera perfectamente adaptado al mundo interior. ¿Qué quiere decir eso? Desde el principio el niño está confrontado al problema de la relación entre lo *que es objetivamente percibido* y lo que es *subjetivamente concebido*. Allí pasa algo curioso.

Desde nuestro punto de vista, el seno viene desde el exterior. No es así para el bebé. Pero tampoco el seno viene para él desde su propio interior. Allí se ubica y se asienta en el bebé una *esfera* que no es ni interior ni exterior. Es, en la terminología de Winnicott, el *área transicional*.<sup>94</sup> Dicha área es de singular importancia, en cuanto es un área donde se asientan las posibilidades para el niño/adulto del mañana, posibilidades del mundo cultural, de intersubjetividad, del abrazo entre mundo interior y mundo exterior. En ese juego interior/exterior en torno al seno se juegan las posibilidades del mañana cultural e institucional del niño. El hombre del mañana solamente podrá resolver de manera sana el problema —la tensión subjetivo/objetiva— si gracias a su madre ha realizado un buen inicio.

Esa *área transicional*, es decir, esa área constituida por la capacidad de crear el seno, ese seno que no es ni interior ni exterior, llega a ser un área poblada de *objetos transicionales*. ¿Qué se nos dice con eso? El área transicional es esa área adjudicada al niño y que se sitúa entre la creatividad primaria (ilusión de potencia absoluta, el seno estaba allí cuando lo necesitaba) y la percepción objetiva basada en la prueba de la realidad (en un momento dado, el seno no se presentó: es el momento del proceso de destete). Entonces allí puede desarrollarse un conjunto de fenómenos: succión del pulgar, chupar algo, hacer ruidos con la boca, acariciar una colchita, todos *fenómenos transicionales* que suplen al seno y son defensa en contra de la angustia. Todos esos fenómenos son una primera posesión de un *no yo*.

El *área transicional* y los *objetos transicionales* señalan el *paso* de la etapa en que «mundo interno» y «mundo externo» no están diferenciados (de potencia absoluta) a la etapa en que esa tercera área (ni interior ni exterior), la transicional, permite la transición entre el *yo* y lo *no yo*, entre la pérdida y la presencia, el niño y su madre ausente. Allí cabe notar una cosa interesante. Esa área transicional es el área donde, según Winnicott, se desarrollarán todos los fenómenos culturales, «fenómenos de relación/presencia en lo ausente como presente bajo forma de ausencia». Pensemos en lo que pasa cuando leemos una novela o vemos una película: interior y exterior se abrazan en nosotros. En los casos

---

<sup>94</sup> Ídem, p. 9.

considerados por Winnicott, el niño utiliza cosas: un osito, un juguete, sus dedos, su boca, una colchita. Todos esos objetos son *objetos transicionales* que el bebé usa. Esos «objetos» no forman parte de su cuerpo ni pertenecen todavía a la realidad exterior. Pero allí se juega algo importante: son todos ellos lugares, espacios de procesos que ayudan al niño a aceptar la diferencia, la distancia. Eso es lo que nosotros podemos percibir del viaje que señala el progreso del niño hacia la experiencia vivida de presencia de la madre ausente.

#### **4.6. El sujeto como creación, como espacio de posibilidades**

El área transicional, tercera en cuanto diferente de lo interior y exterior, es el área del juego, de la creatividad; y mañana será la de las expresiones culturales. ¿Qué pasa con esa tercera área que se define por no ser ni mundo interno ni mundo externo? Es la que asegura la transición entre el *yo* y el *no yo*; se sitúa entre la *pérdida* y la *presencia*, entre el *niño* y la *madre*. Ese espacio de transición entre *yo/no yo*, *pérdida* que es al mismo tiempo *presencia*, es el «espacio potencial», «espacio de posibilidades» entre el individuo y su entorno. Esa área señala lo que al principio «une y separa» al bebé y la madre. Se constituye cuando el amor de la «madre suficientemente buena» se ha dado y se ha manifestado de manera suficiente en la comunicación para haber inducido la seguridad. Allí se le ha dado de hecho al bebé un sentimiento de confianza en su entorno.<sup>95</sup>

Pero si analizamos lo que ocurre en el área transicional, ¿qué podemos decir? Se trata de seguridad en la ausencia; de presencia *en/de* la madre incluso en su ausencia. Pero, de hecho, allí la madre ausente (la madre histórica) está más presente que cuando se encontraba físicamente con el niño, porque se halla presente entonces como madre que el niño ha creado. Y es esa «madre creada», «presencia-ausencia», la que da suficiente seguridad para crear objetos, para que el niño se dedique a sus «juegos transicionales». Al respecto, Winnicott dice: *la cosa real es la cosa que no está allí, pero es ella la que posibilita gestos y juegos que están allí*. O sea, la madre ausente, pero creada por el niño, es la fuerza real. Debido a que la madre no está allí, el niño puede y tiene que crear a su madre ausente y apoyarse en ella. «El niño se apoya en la creación de la madre que opera en él». Allí el niño crea a partir de la ausencia, pero no podría crear sin la presencia anterior de la madre suficientemente buena, ni podría crear sin la ausencia anterior de esa misma madre. Eso indica cómo una madre demasiado presente (sobreprotección), al igual que una madre demasiado ausente (abandono), no posibilitan aquello. Eso da pie a fórmulas sugerentes de Winnicott:<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Ídem, pp. 91, 143.

<sup>96</sup> Cfr. Winnicott, D. W. *Op. cit.*, p. XIII.

- La cosa real es la cosa que no está allí.
- Lo negativo es la única cosa positiva.
- Todo lo que tengo es lo que no tengo.

Las frases mencionadas tienen un peso gnoseológico de mucha consistencia. Nos dicen que la *realidad* no es lo que se da a los sentidos inmediatamente, a través de la multiplicidad fenomenal exterior, sino que ha sido recreado e inscrito en un proceso simbólico. La realidad es lo que juntos producimos a partir de lo que juntos organizamos y articulamos en un sentido. Esas fórmulas rompen con la perspectiva mecanicista de una objetividad posible de describir (Galileo) e insisten en el sujeto como creación, autocreación y creación de lo otro exterior. Así, pues, la «madre» no es la «madre en sí o la madre histórica», sino la «madre de la relación» constituida/instituida por el bebé. En la cura psicoanalítica el paciente tiene que resolver problemas no con la «madre en sí», sino con la «imagen de la madre en él», con la madre que él ha producido. Esa institución de la madre por el bebé es al mismo tiempo «institucionalización-constitución» del bebé ya como sujeto. Evidentemente, la madre en sí ha sido y es apoyo necesario para esa operación, pero no hay continuidad entre la madre en sí y la madre real para el bebé. Entre las dos se sitúa el salto de la creación del bebé.

Finalmente se llega a constatar lo siguiente: lo propio, el sí mismo de uno, no es ningún centro inmediato de uno. Más bien el sí mismo de uno se encuentra en el intermedio entre el yo inmediato y el no yo. Ese propio de uno mismo es esencialmente espacio de posibilidades, espacio potencial de creación;<sup>97</sup> está del lado del espacio del juego en donde uno inventa, crea. Ese espacio de posibilidades, de creación, es lo que da el sentimiento y la certidumbre de existir. Y ese espacio potencial es el espacio en el cual ocurre lo que me ocurre; espacio en nosotros en el que me alcanzan las cosas y donde yo puedo acogerlas. El sujeto está de ese lado.

Se trata, en el recién nacido, de meras potencialidades latentes que cristalizan en «sujeto» a través y mediante la relación inicial con la madre. Si falta esa relación afectiva inicial o si no está bien lograda, la puerta se encuentra abierta a todo tipo de problemas ulteriores. Winnicott dice: «En el corazón del ser de uno, el “sujeto” es lo que no ha sido vivido, sentido, es lo que escapa a la memoria». ¿Cómo puede entenderse esa frase? Creo que Winnicott dice eso para indicarnos que el sujeto no es pasividad ni una cosa hecha; de él no hay ni puede haber memoria. El sujeto es siempre acción, acto. No es mecanismo montado, explicable por causalidades, sino es lo que siempre se levanta, crea, juega, inaugura. Allí está, en un nivel individual, el imaginario radical creador de sentidos propios que se corresponde con el imaginario social, colectivo,

---

<sup>97</sup> Del niño y de la madre, del cuerpo y del lenguaje. *Cfr.* p. xiv.

creador de formas institucionales nuevas. «De la no existencia, se puede iniciar la existencia», es decir, el sujeto se da, de verdad, a sí mismo. Y al sujeto, en ese acto de inauguración, solo se le puede designar y reconocer después de ese acto; pero no alcanzar, asir ni agarrar.<sup>98</sup> Sin embargo, hay que decir y reconocer que el sujeto es como la cristalización de esas potencialidades asentadas en la relación inicial. De hecho, es cierto que no se llega al sujeto sin tener en cuenta las circunstancias (relación con la «madre suficientemente buena», historia personal, etc.), pero se debe decir también que no hay «circunstancias» sin el sujeto. Sin el sujeto no existen más que hechos dispersos. Luego es la existencia, la emergencia del sujeto, la que permite hablar de circunstancias.

La libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior, como hace pensar la siguiente frase de Husserl: «Hay un *campo de la libertad*, y hay una *libertad condicionada*». No nos dejemos atrapar en el falso dilema que dice: la libertad es total o es nula. Ese es el dilema del pensamiento mecanicista o del análisis reflexivo que se entrapa en sus abstracciones y las proyecta como teniendo consistencia propia. Se debe regresar a la experiencia. Precisamente, porque algunas veces hemos hecho la experiencia de la opción y de la decisión libre, sabemos de la libertad y de la no libertad. El sujeto, la libertad, están en el acto de asumir un presente, de recoger y transformar un pasado. Así puedo cambiarle su sentido, liberarme de él, y solo lo hago comprometiéndome con algo diferente. Confirma lo dicho el tratamiento psicoanalítico: el tratamiento no cura provocando o llevando solamente a una toma de conciencia del pasado, sino mediante el establecimiento/creación de nuevos lazos. En el proceso se transforma la relación con el psicoanalista, y después se puede transformar la relación con los demás, y así se llega a la pregunta: ¿Qué hago con ese pasado mío?

La cura psicoanalítica debe llevar al sujeto a esa pregunta: ¿Qué hago, qué digo yo de mi pasado? Es cierto, soy una «estructura» psicológica histórica, como podrían decirnos Foucault y los estructuralistas. He recibido, con la existencia, una cierta manera de existir, un cierto estilo, y todos mis actos y pensamientos están en relación con esa estructura. Incluso el pensamiento del filósofo estará en su manera de explicitar su inserción en el mundo. Sin embargo, soy libre; no a pesar de esos apoyos y motivaciones, sino mediante ellos. Estos son soporte, trampolín para la libertad. No hay que temer que ella se entrampe, se pierda en la opción, como si cada opción y cada paso limitasen la libertad, puesto que ella está en comprometerse con una particularidad. La libertad *no es tal* sin las raíces que desarrolla en el mundo; sin la presencia comprometida con ese mundo presente. Existen las personas que queremos; existen los hombres

---

<sup>98</sup> Ídem, p. 97.



todavía esclavos en ese mundo; existen espacios de compromisos. Mi libertad no puede ser sin que yo asuma mi singularidad y mis circunstancias, sin que concretamente quiera la libertad que profundamente es voluntad de ser razonable en este mundo, junto con los demás. Saint Exupéry, que no era filósofo sino poeta, lo intuyó profundamente cuando dijo: «Te alojas en tu acto. Tu acto eres tú. Tu significación se manifiesta, resplandeciente. Es tu deber, es tu amor, es tu fidelidad, es tu invención. El hombre solo es nudo de relaciones; solo las relaciones cuentan para el hombre».<sup>99</sup>

#### ***4.7. Confirmación de lo dicho con datos de la «antropología física»***

Durante mucho tiempo se ha hablado de «naturaleza humana» y se la reconocía en una serie de instintos o de datos evidentes como la sonrisa o la posición erguida, que, igual que la razón, diferenciarían al hombre del animal. Pero hoy en día se llega a cuestionar tal afirmación. Lo hemos visto ya al cuestionar las antropologías desde «arriba».

Cuando hablamos del «hombre natural», ¿de qué hablamos? No hablamos de un proto- o prehombré que hubiera existido. No hablamos del mutante que pasó de animal a hombre. Ciertamente, esa mutación no podemos imaginarla; solo podemos «pensarla» como habiéndose realizado sobre la base de una sociedad «protohumana». Pero dicha sociedad no la podemos imaginar. Conviene ver que cuando, desde el punto de vista de la filosofía, hablamos del «hombre natural», solo hablamos de un principio de inteligibilidad. O sea, «hombre natural» remite al concepto que se debe usar para poder pensar al hombre haciendo abstracción de su educación, de su historia; es decir, del hecho de que siempre el hombre nace en comunidad, en una cultura, en un idioma, en un bien y en un mal. Ese «ser natural humano», concepto límite que nunca existió, no es ni bueno ni malo; es amoral, no inmoral. No hace más que estar allí como un animal. Ese concepto límite es una suerte de telón de fondo sobre el cual el hombre se proyecta para entenderse. En cuanto ser natural, el hombre actúa ciegamente, como un animal, como las fuerzas de la naturaleza, determinado por ellas. Hay que pensar al «hombre natural» dominado por sus tendencias, sus impulsos y necesidades, pero ese «hombre natural» no está en ninguna cultura. Ese hombre, «ser natural» que no hace más que estar allí, no existe ni nunca existió. Solo está allí para nosotros, por y para nosotros que lo pensamos y lo proyectamos en nuestro esfuerzo para entendernos a nosotros mismos.

---

<sup>99</sup> Cfr. Saint Exupéry, A. «Piloto de guerra». En *Obras completas*. Barcelona: Plaza & Janés, 1967.



Quisiera evocar rápidamente un conjunto de observaciones de antropología física. Esta remite a esa ciencia que pretende tener un discurso sobre el hombre a partir de los fósiles humanos, las herramientas, los utensilios, los dibujos, etc., que nos han dejado los «hombres primitivos».<sup>100</sup> Esa ciencia observa cráneos que indican posición erguida, quijadas desarrolladas, rostros cortos, manos libres, etc. Se constata que la aparición del hombre coincide con la posición de pie, la cual, liberando la mano y el rostro de la lucha o de la búsqueda de alimentos, posibilita cierto desarrollo de la caja encefálica del cerebro. Eso permite el habla y el uso autónomo de las manos. Lo que aparece a partir de las observaciones hechas permite concluir que:

1. De todos los seres vivos, el hombre, al momento de su nacimiento, es el ser más incapaz de velarse por sí mismo. «Está listo para todos los aprendizajes pero preparado para nada; no puede sobrevivir», nos dice Leroi-Gourhan. Precisamente esa indeterminación, esa disposición para todos los aprendizajes, es condición de sus progresos ulteriores. En el hombre, la idea de instinto que se desarrollarían por ellos mismos no corresponde a ninguna realidad. En el hijo del hombre no hay memoria de la especie que el cuerpo pudiera almacenar y que lo guiaría con seguridad. Toda la sobrevivencia del individuo descansa en la memoria del «grupo-cultura», que varía según los grupos humanos. Cada uno de ellos tiene una «memoria de grupos» diferente, que le permite desenvolverse en su medio.

2. Dejado a sí mismo el hijo del hombre no sobrevive; no así las crías de muchos animales que tienen comportamientos tipificados e instintos observables. Esto hace que sea posible hablar de una «naturaleza» para el animal. Ciertos niños que vivieron en aislamiento, fuera de todo grupo humano, manifiestan la ausencia de sólidos «*a priori* de la especie», es decir, de instintos, de esquemas adaptados específicos. Los famosos «niños lobo», que carecieron desde el principio de una inserción social humano, aparecen muy desvalidos. Cuando los encontraron a la edad de entre 12 y 20 años, aparecieron como animales desvalidos, con mucha desventaja en relación con los animales con quienes vivieron. Así, en el hombre, el estado de naturaleza no nos remite a una etapa rudimentaria del *Homo sapiens* o del *Homo faber*. No. El hijo del hombre es «ausencia total de determinaciones», de predeterminaciones, y es esa ausencia la que lo caracteriza. Él es *pura existencia abierta* a toda suerte de posibilidades. Eso explica cómo él es lobo con los lobos, cordero con los corderos, hombre con los hombres.

3. Lo que el análisis —análisis de las similitudes entre hombres diferentes— llega a establecer como común entre los hombres, nos dice Leroi-Gourhan, es una *estructura de posibilidades*. Y añade: «Esas posibilidades no pueden

---

<sup>100</sup> Cfr. Leroi-Gourham, A. *Le geste et la parole, la memoire et les rythmes*. París: Albin Michel, 1965.

llegar al ser sin un contacto social, cualquiera que sea». Eso nos recuerda lo dicho por Winnicott sobre el «área transicional», llamada también por el «área de posibilidades». Antes del encuentro con el otro, con el grupo, el hombre no es más que «virtualidad» que espera el mundo del otro para condensarse, realizarse. Por lo tanto, hoy en día las observaciones nos llevan a constatar que, en el mundo, existe un ser que no es, como la totalidad de los otros seres, un sistema de «montajes», de «programas», sino que tiene que recibirlo todo y aprenderlo todo. Ese ser es un ser en quien lo endógeno tiene, dice Malson, «la consistencia de algo vaporoso».<sup>101</sup>

4. Estas consideraciones respaldan lo que nos ha dicho Winnicott a partir de la observación del bebé y la relación con la madre. Lo hemos subrayado a partir de él: no podemos pretender dar cuenta del sujeto únicamente por las circunstancias sociales o lingüísticas; sin embargo, a partir de esas circunstancias, el sujeto *es*. Pero el sujeto es *lo que inventa*, crea. Es él el que levanta significaciones. Pontalis<sup>102</sup> subraya que si el asentamiento afectivo no está bien hecho desde el principio, una gran carencia va a acompañar al adulto: «A aquel que solo puede inscribir las palabras del otro en su carne (repetirlas) sin nunca lograr inventarse a sí mismo, siempre le parecerá que uno juega con las palabras. Para él toda moneda es falsa».

5. A fin de cuentas, tanto el psicoanálisis como la antropología física y la filosofía nos recuerdan la importancia de las dependencias y del factor circunstancia de uno. «No se podría —dice Winnicott, con mucho sentido común— escribir la historia de un bebé en cuanto individuo refiriéndose únicamente al bebé. Hay que escribirla teniendo también en cuenta sus circunstancias, su entorno, que van como adelante de las necesidades del niño y que, a veces, no logran conectar con esas necesidades».<sup>103</sup> Según él, en esa conexión, bien o mal hecha entre el niño, sus necesidades y su entorno, se juega la actitud del futuro adulto frente a la vida, porque allí se ubica el área potencial, bien o mal asentada. Allí se juega la posibilidad de que el sujeto, mañana, viva de manera creativa y sienta que la vida merece la pena de ser vivida o, al contrario, tendremos individuos incapaces de vivir creativamente y que dudarán del valor de la vida.

Según lo que nos dicen, pues, esos autores actuales, mirar al sujeto es mirar la capacidad creativa en el individuo. Eso coincide con lo que dice la filosofía, como lo subrayaba Fichte: «El yo **es** porque se pone, y se pone porque es». «Ponerse» y «ser» son una sola y misma cosa. Winnicott subraya la relación de ese «ponerse» con la experiencia inicial, con el fiarse inicial. En el ser humano, la variable

---

<sup>101</sup> Cfr. Malson, L. *Los niños selváticos*. Madrid: Alianza, 1973.

<sup>102</sup> Cfr. Pontalis, J. B. *Op. cit.*, p. 98.

<sup>103</sup> Winnicott, D. W. *Op. cit.*, p. 99.

de «creer», «fiarse», está directamente relacionada con la cantidad y la calidad del aporte acertado del entorno del bebé. Así se asienta el espacio potencial de cada uno, espacio de posibilidades, proyección, creatividad. En el sujeto, ese espacio se asienta en relación con y a partir del sentimiento de confianza del cual arranca el bebé; confianza quiere decir que el bebé confía en la figura materna y en los elementos de su entorno. Esa confianza da testimonio de que la «fiabilidad», la «fe», está siendo introyectada.<sup>104</sup> Esa introyección de confianza es lo que permite la condensación «en sujeto» de esa nube de posibilidades que nos señalaba Malson.

Todas las consideraciones anteriores nos permiten concluir que si bien se debe reconocer las dependencias del sujeto respecto a las estructuras y las condiciones de su vida, al mismo tiempo es posible hablar de sujeto, libertad, creación.

#### ***4.8. Transición a la segunda parte: la propuesta de Karl Otto Apel***

Hemos llegado al final de esta primera parte. Después de haber evocado las tensiones de nuestro mundo actual, de las que surgen preguntas planteadas a un filosofar hoy, quiero presentarles, a manera de transición, la propuesta de un filósofo contemporáneo: Karl Otto Apel.

##### *4.8.1. El fin de la filosofía y nuestra época de sofistas*

Antes de presentar a Karl Otto Apel, hagamos algunas consideraciones para redondear una serie de aspectos. Hemos visto cómo el dominio de la «razón instrumental» sobre los espacios que hemos considerado —economía, política y sujeto—, ha llevado a hablar del «fin de la filosofía y fin del sujeto». Hablar de «fin de la filosofía» significa que habríamos llegado al final de las posibilidades de ese pensamiento que asume diferentes objetos y que al mismo tiempo se piensa críticamente a sí mismo, piensa sus determinaciones y se preocupa por su fundamentación. Cuando últimamente cierta filosofía se tornó esencialmente estudio del lenguaje, considerándolo como mero objeto, como juego de estructuras, hemos visto que se llegó a prescindir del sujeto. Se pretendió estudiar el lenguaje prescindiendo del proceso de significación, de su dimensión pragmática, es decir, sin considerar la relación significante-significado dentro de los signos y las situaciones concretas a los cuales remitía. La filosofía se volvió formalismo, así como la economía se tornó en «modelos», y la política en «techné». El individuo, con sus necesidades, acabó desapareciendo del horizonte del pensar y del actuar,

---

<sup>104</sup> Ídem, p. 139.

del mismo modo en que también el «mundo» desapareció como «mundo común»; es decir, totalidad en la cual los hombres compartimos valores, maneras de pensarnos y proyectarnos en significaciones imaginarias compartidas.

Economía y política han tendido a desvincularse de la intersubjetividad a la que deben servir y de las *exigencias morales* que eso connota, en la medida en que se han leído a partir del paradigma de la utilidad y del mecanicismo. Dicho paradigma lleva a que nos contentemos con «acuerdos factuales», con cumplir con la palabra dada en función de una mera meta. En tal perspectiva, el acuerdo del mafioso no se diferencia del acuerdo del hombre de negocios o del político. Tanto en economía como en política se ha llegado a considerar que se trataba de un sistema de *convencionalismos* basado en acuerdos voluntarios, resultantes de libres decisiones de las partes, sin que exista una instancia de referencia de donde surja la exigencia moral.

Esas tendencias han configurado el espíritu de nuestro tiempo, lo que podemos caracterizar así: por un lado, está el relativismo, el cual considera que la verdad y los valores éticos y morales varían según los individuos y las culturas, por lo que no puede existir ningún criterio universal que permita decidir entre ellos. Dicha corriente se encuentra cercana al historicismo, teoría según la cual las creencias y los valores de cada época solo tienen sentido al interior de su contexto histórico. En tales perspectivas no hay preocupación por un apoyo, un fundamento común. Se constatan y se consagran las diferencias; querer ir más allá sería signo de una posición metafísica trasnochada. En concordancia con esas teorías, se dio también el positivismo lógico, que reagrupa diferentes corrientes venidas del Círculo de Viena.<sup>105</sup> Los miembros de este rechazan como enunciados metafísicos (es decir, vacíos de contenidos porque carecen de verificación posible) todos los enunciados que no son fórmulas lógicas o enunciados de hecho, es decir, enunciados que pueden beneficiarse con una verificación lógica o empírica.

Esas diferentes tendencias configuran una mentalidad coherente con la mentalidad científica dominante, según la cual la verdad se reduce:

- a la coherencia de los enunciados entre ellos;
- debe ser coherencia aceptada, asumida por la comunidad de los científicos competentes; y
- verificada por su eficacia.

Eso nos ubica en el tipo de saber contemporáneo que sigue la línea de la modernidad dominada por el paradigma de la objetividad científica. Ya lo sabemos, esas corrientes filosóficas corren paralelas a los discursos económicos y políticos, también dominados por lo mismo: coherencia, eficacia. En tales

---

<sup>105</sup> Cfr. Kraft, V. *El círculo de Viena*. Madrid: Taurus, 1986.

horizontes de pensamiento, guiados esencialmente por la exigencia interna de las estructuras, el sujeto está eliminado o sometido.<sup>106</sup> Hemos visto cómo el proceso de significación, es decir, la referencia a algo exterior a esos sistemas autorreferenciales, acaba resultando no pertinente. Así queda invalidada la pregunta que plantean los marginados del sistema económico o político. Sus preguntas son disfuncionales, amenazan la coherencia y la eficacia.

En filosofía, cierta obsesión por el mero funcionamiento del lenguaje hace que fácilmente se torne sorda a las preguntas que le puedan venir del exterior, como las preguntas por el sentido de lo vivido, por la exigencia de libertad o por la exigencia de la moral. Tales preguntas quedan descalificadas de antemano porque son preguntas metafísicas: «no se sabe qué les pueda corresponder en la realidad ni cómo verificarlas». En ese horizonte se elimina una pregunta que es propia de toda filosofía, a saber, la pregunta por el fundamento, por aquello que es lo primero y de lo cual todo procede. Se elimina, por lo tanto, la pregunta por aquello que da herramientas para poder juzgar y criticar un discurso. Fácilmente se puede llegar entonces a lo ya señalado: todo vale con tal de que sea eficaz, y el único espacio de verificación es lo empírico o lo lógico.

Esa esquemática evocación de posiciones permite ver, como ya lo anunciamos también, de qué manera nos encontramos con posiciones metafísicas que se ignoran. De hecho se camina sobre afirmaciones que deben ser asumidas como lo último, lo decisivo. El funcionamiento, el «cómo», la coherencia lógica de la significación, he allí lo último; aunque quizá lo último sea lo empírico verificable. Si lo que decimos es cierto, podemos ver cuán poco pesan acontecimientos que estremecen la vida de los seres humanos. La relación sujeto-objeto, que fue la revolución moderna, y la afirmación de que todo arranca del sujeto autónomo han acabado por desamarrar al sujeto de sus dependencias —la naturaleza, los demás, el hecho mundo— para dejarlo *enredado* en sus propios montajes. Así, dos perspectivas tienden a dominar nuestra época:

a. Un positivismo que solo acepta los enunciados sometidos a la lógica de funcionamiento de las leyes internas del lenguaje o los sometidos a la verificación experimental.

b. Un relativismo-historicista que constata sencillamente qué verdad y valores varían según individuos y culturas. En cada caso se trata de ver lo que de hecho está asumido como verdadero.

Esas posiciones son peligrosas en cuanto, como dice A. Cortina, «la renuncia a un principio universal para la argumentación moral, el rechazo de la fundamentación filosófica, no suponen el repudio del absolutismo —que en

---

<sup>106</sup> Piénsese, por ejemplo, en la economía de modelos.

modo alguno se desprende de ella—, implica renunciar a un *criterio compartido de discernimiento*, dejando los asuntos morales en manos de los dogmáticos de uno u otro cuño». <sup>107</sup>

Eso representa de hecho la disolución de la perspectiva filosófica tradicional en cuanto esta pretende un *discurso coherente*, sí, ciertamente, pero *fundamentado* (que en cada caso tiene que manifestar su fundamento) y universal, susceptible de valer para todo hombre racional. Si se ha renunciado a ello, se puede decir que la «filosofía ha muerto».

En presencia de esos discursos relativistas, historicistas y positivistas lógicos que chocan entre sí y se anulan, se ha dicho que hoy estamos en una nueva época de sofistas. Como sabemos, los sofistas griegos decían que los fenómenos son la sola realidad. Renunciando a los esfuerzos de los presocráticos para buscar un principio de unidad de los fenómenos, los sofistas (que vinieron después del derrumbe del mundo político y religioso de la polis antigua) afirmaron que solo existen las apariencias cambiantes. Decían que por debajo de los fenómenos no hay ser que los una. Siendo así, no podía haber ciencia verdadera ni conocimiento verdadero. No hay más que opiniones, tan cambiantes como son cambiantes los fenómenos. Pero si no podía haber ciencia de «algo que solo es apariencia cambiante», podía haber, sin embargo, un «saber hacer», una «técnica». El único criterio valedero para ellos era la utilidad. Ese «pragmatismo» evoca posiciones que hemos reconocido en lo que ocurre hoy.

Esa entrega a los fenómenos cambiantes de parte de los sofistas y esa imposibilidad de una ciencia y un saber tenían sus consecuencias en la moral. Esta ya no podía fundarse sobre una naturaleza humana que no existía, ni en el conocimiento de una naturaleza exterior al hombre, ni sobre la divinidad. Sin embargo, la vida en común exigía una moral. Se planteó el problema de saber cómo justificar una acción si ya no había fundamento de un juicio práctico. Puesto que no existía naturaleza humana, no se podía buscar cómo cumplir con ella. Así los sofistas llegaron a afirmar que el «individuo» era quien se afirmaba y también el que decidía lo que debía ser y lo que haría. El hombre era la medida de todo. Lo más que se podía tener en el nivel social eran consensos de opiniones.

Basta con haber recordado ese momento de los sofistas para que podamos reconocer elementos similares a los que vivimos hoy en nuestro mundo. Quizás sintamos, como lo sintieron Sócrates y Platón, la necesidad de fundar el pensamiento, la necesidad de encontrar un punto de apoyo firme susceptible de ser reconocido por todos. Este fue el esfuerzo de la filosofía naciente en Grecia. Lo veremos más adelante.

---

<sup>107</sup> Cfr. Cortina, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en R. O. Apel*. Salamanca: Sígueme, p. 18.

Pasemos a evocar brevemente el esfuerzo de un filósofo contemporáneo que en el contexto actual intenta buscar un punto de apoyo firme. Me refiero a Karl Otto Apel.<sup>108</sup>

#### 4.8.2. *Karl Otto Apel*

Presento a este autor ahora porque su esfuerzo aparece en nuestro mundo de hoy y, al mismo tiempo, mantiene un diálogo con filósofos de otras épocas. Vamos a procurar ver dónde se sitúa para él el reto de la filosofía.

Dicho reto nos lo señala Merleau-Ponty al hablar de su propio esfuerzo del filosofar hoy:

Las filosofías, los sistemas —dice Merleau-Ponty— son conchas que los filósofos han habitado; esas conchas apenas dejan adivinar la vida escondida del animal que las habitó. Más allá de las doctrinas, ser filósofo es sentir que las verdades son discordantes y, sin embargo, solidarias, es buscar el NUDO, es mantener esas verdades juntas como lo están en el mundo. Ser filósofo es la decisión de decirlo todo, es una apuesta por la claridad.<sup>109</sup>

Los sistemas filosóficos quedarían para nosotros como conchas vacías, ayer habitadas. Podríamos tener la tentación de esos cangrejos que buscan siempre una concha vacía donde protegerse, tentación de repetir, de quedarnos en algo que fue seguro o de quedarnos en el comentario de comentarios. Pero filosofar no es eso. Nos lo dirá Kant en un texto que comentaremos. Filosofar, nos dice Merleau-Ponty, es «sentir la discordia y la solidaridad de todos los sistemas». Ahí está la tensión que tendremos que observar en el diálogo al cual entraremos.

Pero antes de llegar a eso —sobre la base de la discordia que hemos percibido en los posiciones filosóficas de la actualidad, en la cual parecería que hemos regresado al tiempo de los sofistas que motivaron a Sócrates y Platón a sentir la necesidad de fundar el pensamiento, encontrarle un punto de apoyo que se impusiera a todos—, vamos a observar cómo un autor contemporáneo, frente a las discordancias actuales, retoma en cierta manera el esfuerzo de Sócrates. En la línea de la recomendación de Merleau-Ponty, Apel busca el nudo. Buscar el nudo es buscar cómo esas verdades discordantes son solidarias; eso es, buscar el fundamento; es decir, buscar «lo primero de donde puede proceder todo, incluso la diferencia».

---

<sup>108</sup> Cfr. Apel, K. O. *Teoría de la verdad del discurso*. Madrid: Paidós, 1981.

<sup>109</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.



Esa búsqueda, en nuestro mundo en crisis y en tensiones, es importante. Es importante porque la búsqueda del fundamento posible que sostenga todos los discursos es al mismo tiempo búsqueda de un apoyo para un entendimiento posible entre todos nosotros los humanos habitantes de este planeta. Ese fundamento, ese primero del cual procede todo, puede ser buscado:

1. En la *línea del conocimiento*: punto de apoyo de un conocimiento que valga para todos.<sup>110</sup>

2. En la *línea del Ser*: causa primera.<sup>111</sup>

3. En la *línea de la práctica*: apoyo racional del deber, ética.<sup>112</sup>

El esfuerzo de Apel se sitúa en la línea de la ética. Ese esfuerzo es esfuerzo y exigencia de hoy día, en este momento en que tienden a consagrarse como legítimas todas las «particularidades», incluso las que renuncian a una perspectiva razonable universal. En un momento en que percibimos la exigencia de una acción ético-política a nivel mundial (la bomba atómica, la ecología lo hacen necesario), no sabemos en qué apoyarla.

De hecho:

a. Parece que hemos perdido la orientación del sentido, el referente del discurso. El funcionamiento de la *máquina discursiva* en cuanto tal bastaría para que funcione la palabra, la comunicación, sin importar su contenido.

b. La referencia religiosa parece ya no ser portadora de exigencia ética universal. Las religiones se han secularizado y sectarizado.

c. No sabemos si es factible ni cómo enraizar la posibilidad de un discurso razonable que sea apertura a lo que hay de razón en todos.

d. En fin, no sabemos cómo enraizar las exigencias de una ética que se imponga a todos.

La reflexión de Apel tiene como trasfondo el desorden del mundo actual, con sus dimensiones planetarias. Pero más directamente atañe sobre todo a los campos de concentración y a la aventura nazi del pueblo alemán, pueblo culto en medio de los pueblos cultos y que, sin embargo, se lanzó a la aventura irracional del nazismo. Era, antes de la llegada al poder de Hitler, un pueblo humillado por la derrota en la Primera Guerra Mundial. El Tratado de Versalles había humillado a ese pueblo ebrio de su historia y cultura, pueblo que desde el siglo XIX estaba autoconvencido de tener una misión mundial. En la pasión de reivindicación que despertó Hitler, nada había que razonar ni argumentar con los adversarios. La mera fuerza histórica debía hablar para restablecer lo que

---

<sup>110</sup> Es el esfuerzo de Kant reflejado en sus categorías *a priori*.

<sup>111</sup> Esfuerzo de Aristóteles.

<sup>112</sup> Tomando como referente a Kant, pero tomando distancia de él, aquí se ubica el esfuerzo de Apel.



debía ser. Hitler supo conectar con ese sentir común de un pueblo orgulloso de su cultura, de su raza, de su pasado. Asumió la renuncia al logos, a la razón; renuncia a la capacidad crítica que proporciona la reflexión desde principios universales. Renunció a esa reflexión que la propia tradición alemana kantiana había asentado: *tratar siempre a cada hombre como un fin y nunca solo como un medio*. La aventura nazi fue la peor aventura humana en la que el hombre haya sido tratado sistemática y únicamente como medio.<sup>113</sup>

La reflexión de Apel tiene también como horizonte el contexto de peligrosidad sociopolítica mundial en donde:

1. Renacen dinámicas nacionalistas, racistas, fundamentalistas, etc.; dinámicas todas pasionales, emocionales, no racionales y no universalizables.

2. Se han generalizado paradigmas que renuncian a perspectivas universalistas, que renuncian al mismo tiempo a la afirmación de criterios racionales que pudieran ser reconocidos por todos. Se dan diferentes tipos de discursos que pregonan y defienden regionalismos, particularismos, provisionalismos. Otros llaman a que nos sometamos a figuras de fatalismos, como el actual modelo económico liberal: no habría otra manera de hacer, sino someternos a él.<sup>114</sup>

3. Al mismo tiempo se da una situación paradójica. Se hace cada día más evidente que la suerte de toda la humanidad está ligada por solidaridades objetivas (Chernobyl), pero atrapada en discursos particulares y sectarios; la humanidad no acaba de pasar a perspectivas universales humanizadoras. El *universalismo económico abstracto* exagera los individualismos y la lucha entre grupos y naciones.

Apel representa uno de los esfuerzos filosóficos más significativos para buscar un fundamento reflexivo a un discurso racional posible para el «el nosotros humano» de hoy. Quiere buscar la fundamentación de una ética que una a todos los hombres hoy. Veamos.

#### 4.8.2.1. El lenguaje como intersubjetividad

El autor desarrolla su propuesta a partir de una reflexión sobre el lenguaje, dejando de lado la perspectiva analítico-estructural que trata el lenguaje como conjunto objetivo de códigos y reglas frente al hombre. De inmediato asume lo siguiente, en relación con el lenguaje:

– Es un hecho.

---

<sup>113</sup> Recuérdese el film *La lista de Schindler*, de S. Spielberg (1993).

<sup>114</sup> «No hay otra manera de hacer», repetía Margaret Thatcher.

– Es un hecho de *intersubjetividad humana*; es decir, de suyo, enlaza a diferentes personas que comparten un conjunto de afirmaciones; no es mero enlace de significantes.

Así Apel rechaza que en la comprensión del lenguaje se haga abstracción del sujeto y del proceso de significación. Para él, el lenguaje remite a un exterior a él mismo, a un significado y a interlocutores. A partir de la constatación del fenómeno del lenguaje como hecho intersubjetivo, Apel adelanta otra constatación: de hecho encontramos al lenguaje funcionando al interior de la división entre diferentes grupos lingüísticos. El lenguaje intersubjetivo se encuentra en espacios o comunidades factuales, limitadas, a menudo opuestas unas a otras.

#### 4.8.2.2. Reflexión trascendental (diálogo con Kant)

La pregunta que se formula es: ¿existe la posibilidad de encontrar el fundamento racional de un entendimiento, de una comunicación posible entre todos los hombres? Dicho fundamento, punto de apoyo, no debe descansar sobre la mera buena voluntad de los interlocutores, ni sobre la espontaneidad ni lo circunstancial, aunque esos factores puedan ayudar. En los años sesenta, por ejemplo, periodo en que convivieron tres líderes mundiales de gran prestigio, J. F. Kennedy, Juan XXIII y Krushev, se dio la circunstancia de tres dirigentes mundiales con voluntad de diálogo y de apertura a un porvenir razonable, pero la esperanza estaba ligada al carisma de estos tres líderes, y el futuro no cumplió con sus promesas.

Para buscar el apoyo requerido, el fundamento, Apel lleva adelante una reflexión trascendental. Ese término: *trascendental*, Apel lo recibe de la tradición kantiana. Para Kant, la reflexión trascendental no se preocupa por tal o cual cosa conocida, por los objetos; más bien, se preocupa por «nuestro modo de conocer los objetos» y procura reconocer, en ese modo de conocer, aquello que hace posible el conocimiento. Así, en relación con el conocimiento científico, la reflexión trascendental se preocupa por reconocer las condiciones de posibilidad de tal conocimiento; considera lo que en nosotros antecede a la experiencia, la organiza y posibilita el conocimiento. Así, frente al conocimiento científico, Kant se pregunta: ¿Qué cosa, en nosotros, en todos nosotros, lo hace posible? Para él son las «reformas *a priori* de nuestro intelecto» las que hacen que organicemos lo múltiple proporcionado por la sensación y que todos podamos conocer las cosas de tal cual manera.

En su reflexión trascendental, Apel nos invita a reconocer que la realidad empírica fenomenal del lenguaje intersubjetivo, en la cual nos hallamos todos inscritos, está sustentada por una cosa distinta del fenómeno aparente de las diferentes

comunidades separadas de hablantes; más bien la sustenta una «realidad trascendental» (no del orden de los fenómenos) que hace posible la comunicación entre todos los hablantes. Ese tipo de reflexión, que se pregunta por lo que hace posible tal o cual cosa, ya lo hemos visto en la filosofía antigua, la cual realiza la pregunta metafísica por el «ser» que sustenta a todos los entes. Aquí, con Apel, la pregunta es por aquello que sustenta a todos los fenómenos del lenguaje intersubjetivo.

Con Kant, la pregunta por el fundamento no se hace en la línea del ser, como en los antiguos (fundamentación causal de los seres, todos participando del «ser»); más bien la perspectiva se desplaza hacia el *problema del conocimiento* para ver sobre qué descansan esos fenómenos constatables que son el conocimiento científico. Él lo constata; es un hecho, hay ciencia que dice lo universal y necesario que enlaza los fenómenos. ¿Cuáles son las condiciones de la posibilidad de esa ciencia si, como ya se asume desde Hume, nuestra ciencia no puede leer la esencia de los fenómenos? Veremos eso con más detalle en adelante, cuando presentemos a Kant.

De momento basta apuntar lo siguiente. En la reflexión trascendental, Kant constata cómo la conciencia del hombre, frente a la multiplicidad de los fenómenos, plantea siempre, exige y postula un «principio de unidad de todos ellos», sin que se pueda decir mayores cosas sobre ese principio postulado. Así «Dios creador» es aquel a quien pensamos para poder pensar la unidad de todos los fenómenos que se nos aparecen. Pero de ese Dios exigido por la razón filosófica para pensar el mundo, no se puede decir nada más que «Él es», lo que exige la razón para pensar el mundo. Mas Kant precisa: el hecho de que nuestra razón acuda a Dios para pensar el mundo, no dice nada sobre la «existencia o no» de Dios. Acudimos a Él en razón de la manera en que está configurada la razón humana. A Dios lo podemos «pensar», pero no podemos conocerlo, puesto que solo hay conocimiento a partir de la sensación. Y Dios no se da a la sensación.

El planteamiento de Apel continúa esa reflexión trascendental de Kant. En efecto, se mantiene en el horizonte de preguntarse por «aquello que hace posible» el fenómeno de la comunicación intersubjetiva. Apel nos invita a considerar aquello que hay que pensar para dar cuenta «del lenguaje que existe como fenómeno intersubjetivo entre todos los hablantes miembros de diferentes comunidades». El esfuerzo procura llegar a reconocer lo que es la condición de posibilidad del fenómeno observado, y se hará también un esfuerzo análogo para reconocer la condición de posibilidad de los enunciados verdaderos. Quizás convenga aquí mostrar cómo usamos ese tipo de razonamiento todos los días en cuanto jugamos a algo u observamos a unos jugadores y apreciamos su buen o mal desempeño. Imaginemos un partido de tenis. Cualquier partido de tenis que se juega es posible por la referencia a un partido de *tenis ideal* que

nunca ha existido. Dicho partido solo figura en las reglas de juego. Sin embargo, de acuerdo con ese «partido de tenis ideal» —que nunca existió ni existirá porque sería un partido indefinido en el cual cada jugador devolvería todas las bolas al otro— los jugadores juegan y el árbitro emite sus juicios.

El planteamiento de Apel se distancia del de Kant toda vez que, mientras este pretende hablar de lo que ocurre para cada conciencia individual en su proceso de conocimiento, Apel considera el fenómeno del lenguaje como inmediatamente un *fenómeno intersubjetivo*.

#### 4.8.2.3. El razonamiento de Apel

Veamos el razonamiento: el lenguaje es un hecho de intersubjetividad factual siempre al interior de diferentes comunidades factuales. Las observaciones de Winnicott nos han ayudado a ver ya la intersubjetividad del lenguaje. Apel no se contenta con esa constatación *banal* y nos dice que ese *hecho factual* del lenguaje intersubjetivo, siempre vivido en una comunidad dada, manifiesta la pertenencia de todo sujeto hablante a una «comunidad ideal limitada de hablantes». ¿Qué entender en esa proposición? Primero tengo que constatar que mediante el lenguaje que he recibido, hoy me comunico con Platón o Confucio y puedo pensar en comunicarme con todo ser inteligente que hable. Así lo asumieron los científicos de la NASA cuando lanzaron al espacio una placa de metal resistente a altas temperaturas, con indicaciones sobre nuestra posición de satélites del Sol dentro de nuestra galaxia. Esas indicaciones eran susceptibles de ser leídas por otros seres hablantes, supuestamente existentes en otras galaxias. La «comunidad ilimitada de hablantes» es aquella que puedo pensar y debo pensar como condición de posibilidad de ese fenómeno, reconocido por todos, que es el lenguaje intersubjetivo factual, que funciona más allá de los límites de mi comunidad factual y mediante el cual desbordo mi tiempo y espacio. Platón me habla; Confucio me habla. Eso puede parecer trivial, pero de hecho, la afirmación incluye una serie de afirmaciones de peso:

1. El «yo pienso» solipsista de Descartes y Kant —que era el punto de apoyo para el conocimiento objetivo en medio de todas las dudas— deviene un «nosotros hablamos». Primera observación de donde arrancamos

2. Cuando se hace referencia a la pertenencia de todo sujeto a una comunidad ilimitada del hablantes, no se trata de la comunidad factual a la cual uno pertenece, sino de la «comunidad ilimitada de comunicación»; es decir, se trata de esa *comunidad ideal de referencia* implicada siempre en el lenguaje en cuanto tal y conformada por la comunicación posible entre todos los seres racionales,

existentes y potenciales. Yo, poeta, dejo una obra que mis bisnietos, que todavía no existen, podrán leer y entender. Hablaré con ellos.

La reflexión trascendental plantea esa *comunidad ideal ilimitada* de comunicación —es decir, la búsqueda de la condición de posibilidad del hecho del lenguaje como medio de intercomunicación posible con todos los hablantes— como referencia, como punto de apoyo de todo sujeto hablante. En cuanto hablo, estoy suponiendo la posibilidad de comunicación con la totalidad de todos los hablantes racionales. Si bien no sé chino, lapón o marciano, «sé, supongo» que con algún esfuerzo me es posible llegar a comunicarme con todos los hablantes. Con todos ellos nos situamos en un «ágora» ilimitada de hablantes.

#### 4.8.2.4. Pasaje a la ética

Las consideraciones anteriores van a ser de importancia en cuanto pasemos a ocuparnos de los problemas de tensión e incomunicación existentes y las actuales dificultades para encontrar referencias comunes en este mundo nuestro que parece habernos hecho regresar a la época de los sofistas. De hecho, podemos asumir que en cuanto buscamos la verdad, en cuanto estamos preocupados por enunciados verdaderos o en cuanto nos hallamos preocupados por la corrección de las normas de acción entre los hombres, ese «nosotros hablamos» deviene en «nosotros argumentamos».<sup>115</sup>

La reflexión de Apel, a partir de la «comunidad ideal ilimitada de comunicación», procura ver lo que dicha consideración puede aportar en la búsqueda de la verdad en un proceso de discusión.

¿Cuál puede ser el presupuesto de toda discusión sobre la verdad de un enunciado o sobre la corrección de una norma de acción? Nuestro autor contesta: el presupuesto de toda discusión sobre la búsqueda de la verdad es la *existencia de una comunidad ideal de argumentadores* orientada por la búsqueda de una verdad reconocible por todos u orientada por la búsqueda de un principio ético válido para todos. ¿Qué decimos con eso? Decimos que, en la discusión teórica, cuando se discute sobre la verdad de algo, discutimos no en referencia a una verdad que existiría en un cielo de ideas verdaderas, sino sobre la verdad como aquello que

---

<sup>115</sup> Es lo que, durante el régimen fujimorista, procuraron hacer los tres miembros excluidos del Tribunal Constitucional. Se presentaron al Congreso. Creyeron que el Congreso del momento pertenecía a la «Comunidad de argumentadores que buscan la verdad». Se equivocaron. El recurso al Tribunal de Costa Rica de parte de los tres miembros del Tribunal Constitucional dice eso. Y los hechos les han dado la razón.

podría ser defendido ante el conjunto de interlocutores y aceptado por la totalidad de aquellos que buscan la verdad sinceramente. Se trata, por lo tanto, de *consenso*.

Así, el presupuesto que sustenta toda discusión sobre la verdad es la idea de un consenso posible. Pero dicho presupuesto no remite al consenso factual entre interlocutores aquí y ahora, sino al «consenso ideal» posible que podría existir entre la totalidad de los interlocutores que son todos los seres racionales hablantes, si pudieran renunciar a sus puntos de vista particulares. Así Apel nos muestra que lo que sustenta toda discusión, todo diálogo bien intencionado, es el «presupuesto de la competencia comunicativa de todos los seres racionales» y el presupuesto de un acuerdo posible entre todos ellos.

Llegamos así a poder asumir que el «consenso ideal posible» entre todos los hablantes y argumentadores es el telón de fondo y presupuesto que de hecho sustenta toda discusión, toda búsqueda de la verdad de un enunciado. Tal presupuesto siempre presente en toda discusión, remite a un ideal que nunca se va a alcanzar a cabalidad, puesto que es aquello a lo cual se podría llegar si pudiéramos todos superar, en cuanto seres razonables, nuestras particularidades. Sin embargo, esa *idea de lo posible* es lo que sustenta ya toda discusión; es su fundamento para todos los hablantes y argumentadores. Reconocer la *comunidad ideal ilimitada de comunicación* como fundamento del discurso de todo ser hablante es ya afirmar que entre todos los hablantes, en cuanto hablantes y argumentadores, asumimos *a priori* que puede existir un consenso. El horizonte de todos los argumentadores es el ideal de un «consenso *a priori* posible de existir», es la posibilidad del consenso razonable, aunque factualmente esté regularmente negado. Lo que acabamos de decir respecto del discurso teórico, argumentativo, en función de la verdad de las proposiciones, funciona analógicamente respecto a la práctica, la ética y las exigencias morales.

Allí también Apel arranca del hecho del lenguaje intersubjetivo. En el proceso de argumentación mediante el lenguaje intersubjetivo se da de hecho el *reconocimiento recíproco de los interlocutores*. El lenguaje es siempre un nosotros, la palabra es relación «sujeto-sujeto», es un *nosotros argumentamos* en una comunidad ideal. Eso dice una cosa ya vista con Winnicott: la razón humana es dialógica, no *monológica*.

#### 4.8.2.5. Práctica política

¿Cómo pasar de esas consideraciones a decir algo sobre la corrección de una ley o de una norma a nivel político? Ese pasaje se da por la consideración de todos aquellos a quienes deben afectar las normas. Nos habla de una «ética de

corresponsabilidad», asentada sobre una ética del discurso. Se pregunta: «Para llegar a la definición de una norma, ¿quiénes son los que deben dialogar?». Obviamente deberían hacerlo todos los posibles afectados por la norma por aprobar. Sabemos que eso no es posible. Frente a esa imposibilidad real, la pregunta deviene en quiénes deben ser tenidos en cuenta en el diálogo y el acuerdo final sobre normas. Deben tenerse en cuenta a todos los interlocutores «virtuales»; es decir, a aquellos que van a ser afectados por las normas y que virtualmente tienen algo que decir respecto a la norma considerada. Todos ellos han de ser reconocidos como personas. Así las normas dictadas en el Congreso deberían resultar de un diálogo entre congresistas, en el cual se debería tener en cuenta la argumentación que podrían presentar los ausentes: los shipibos, los asháninkas, los obreros, los desocupados, etc. La propuesta que resultaría de una discusión en el Congreso llevada en esa forma sería entonces una propuesta ética. Es así como se plantea la perspectiva de una ética de responsabilidad. Se trata de conducir la discusión cumpliendo con las exigencias de diálogo simétrico, porque todos tienen igual derecho a participar. Al respecto Apel dice:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.<sup>116</sup>

## CONCLUSIÓN

La propuesta de Apel ofrece una manera de salir de los sofismas de los positivistas, estructuralistas, historicistas o emotivistas entrampados en el irracionalismo subjetivo. Como se ve, la manera de encontrar la salida está en desentrañar el fundamento, el apoyo de la discusión y la norma. El camino de la mediación para ello es la lógica, es la confianza otorgada a las exigencias lógicas de la razón. Allí está planteado el problema de la relación lógica-filosofía. El camino consiste en ir de lo que *se da a su soporte*, a sus presupuestos. Con esas consideraciones acabamos la primera parte de nuestro curso. Ahora vamos a retomar problemas planteados en la introducción y seguirlos a lo largo de la historia de la filosofía. Tendremos esencialmente los siguientes interlocutores: Sócrates, Aristóteles, Kant, Hegel y Weil.

---

<sup>116</sup> Cfr. Apel, K. O. *Transformación de la filosofía II*. Madrid: Taurus, 1985.

## Preguntas de la primera parte

1. ¿Qué quiere decir «significaciones imaginarias»?
2. ¿Cuáles son las «rupturas» significativas que puedes señalar?
3. ¿Qué significa pasar de «cosmos» a «naturaleza»?
4. ¿Qué puede comentarse de la visión simbólica del mundo del indio seattle?
5. ¿Qué es «producción»? ¿Qué papel juega el hombre en ella?
6. ¿Qué relaciones existen entre «saber» y «trabajo»?
7. ¿En este nuevo escenario, en fin, cambia también el hombre?
8. ¿Qué es y cómo se entiende el contractualismo político?
9. ¿Cuáles son los aportes de Rousseau?
10. ¿Cuáles son las relaciones entre sujeto y lenguaje? Los aportes de Freud y Winnicott
11. ¿Qué observaciones de la antropología física te parecen importantes?
12. ¿Qué significa entender el lenguaje como «intersubjetividad»?
13. ¿A qué llama Karl-Otto Apel la «comunidad ideal de hablantes»?
14. ¿Cómo se articula la relación lenguaje y ética-política en Apel?
15. ¿Cómo se articula el itinerario de la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad?





## SEGUNDA PARTE



## HISTORIA Y FILOSOFÍA

El pequeño bloque de transición, con la referencia a la propuesta de Apel, tenía la intención de evocar el contexto de nuestro filosofar y señalar algunas preguntas filosóficas que se plantean hoy. En él, recordamos qué es el «acto de filosofar», acto del pensamiento en el cual la razón se encuentra presente en su objeto, estando, al mismo tiempo, presente en su operación y en el fundamento de su actuar. Después, la evocación de la propuesta de Apel nos introdujo a una manera de filosofar hoy y pudimos ver de qué forma asume él los problemas que la sociedad mundial plantea y cómo intenta abrir pistas para una acción razonable fundamentada. Para ello, lo vimos dialogando con otros filósofos: Kant y los filósofos del lenguaje.

Ahora vamos a iniciar un recorrido a través de diferentes sistemas filosóficos que se han dado en la historia de la filosofía. Lo haremos buscando encontrar aquello que permite que estos sistemas dialoguen y también aquello que los diferencia. Será un esfuerzo para sentir el «nudo» del cual nos habló Merleau-Ponty. Ese esfuerzo nos permitirá, quizás, ver con más claridad el «universal» presente en todas las filosofías y, al mismo tiempo, ubicar algunas «bisagras» de las etapas del pensamiento filosófico en su historia. De la exigencia lógica socrática pasaremos a la búsqueda del objeto con Aristóteles, a la filosofía crítica con Kant, a la historia en la filosofía con Hegel y, finalmente, procuraremos entender con Weil la afirmación de que hoy «filosofía y política» se juntan. Veremos así la existencia de sistemas que utilizan el mismo aparato lógico pero que, sin embargo, son distintos. ¿Por qué? Tendremos que procurar entender sobre qué descansa esa diferencia: «nuestros autores» están ubicados en momentos históricos diferentes, «sienten» de manera diferente el mundo, y su actitud ante la vida es diferente. Nuestro esfuerzo apunta a hacerles percibir a ustedes esas diferencias con la intención de ayudarlos a ubicarse en este mundo nuestro, en el que entrecrocamos tantos discursos diferentes.

Evidentemente, podríamos presentar directamente los resultados y el curso acabaría pronto. Pero eso no sería filosofar. Filosofar no es asumir resultados sino, más bien, dedicarse al esfuerzo de la elaboración crítica de una verdad, esfuerzo de la verificación de una hipótesis procurando desglosar todos los pasos necesarios en la progresión.

## 1. INTRODUCCIÓN A LA PROBLEMÁTICA

Vamos a empezar con un texto de Kant, quien con la intención de romper con la forma de filosofar usual en su época, precisa con mucha claridad qué es el acto de filosofar. En razón de esa intención expresa, nosotros podemos considerar a Kant como bisagra:

Prescindiendo de todo contenido del conocimiento considerado objetivamente, todo conocimiento es, subjetivamente, histórico o racional. El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, y el racional *cognitio ex principiis*. Un conocimiento puede darse originariamente, proceda de donde proceda, pero es histórico en quien lo posea si solamente conoce en el grado y la medida en que se le dio desde fuera, ya sea por experiencia directa o por relato o también por enseñanza (de conocimientos generales). Por consiguiente, quien haya aprendido propiamente un sistema filosófico, por ejemplo el de Wolf, aunque tenga en su mente todos los principios, definiciones y demostraciones y aun la división de todo el campo de doctrina, y pudiera contarlos con los dedos, solo tendría un conocimiento histórico completo de la filosofía de Wolf; no juzga ni sabe más que lo que se le dio. Si se le discute una definición no sabe de dónde sacar otra. Se formó según una razón ajena; pero la facultad imitativa no es la productiva, o sea que el conocimiento no surgió en él de la razón, y aunque objetivamente sea en todo caso un conocimiento racional, subjetivamente es solamente histórico. Compendió y retuvo bien, o sea aprendió, y es una reproducción en yeso de un hombre vidente. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (es decir, que originariamente han provenido de la razón propia del hombre) pueden llevar luego este nombre también (Harttenstein: «únicamente y también...») subjetivamente sólo a condición de que procedan de las fuentes generales de la razón de las cuales proviene asimismo la crítica y aun el rechazo de lo aprendido, esto es, de principios.

Pero todo conocimiento racional lo es de conceptos o a partir de la construcción de conceptos. El primero se denomina filosófico; el segundo, matemático. En la sección primera trata ya de las diferencias entre ambos. Un conocimiento, pues, puede ser filosófico objetivamente y, sin embargo, histórico subjetivamente, como les ocurre a la mayoría de los aprendices y a todos aquellos que nunca ven más allá de su escuela y siguen aprendiendo toda la vida. Pero es extraño que el conocimiento matemático, tal como se haya aprendido, pueda valer también subjetivamente para el conocimiento racional y no exista en él esa diferencia que se da en el filósofo. La causa está en que las únicas fuentes de conocimiento de que puede alimentarse el maestro, nunca se hallan en otra parte que en los principios esenciales y genuinos de la razón, y en consecuencia, el discípulo no puede tomarlos de otra parte ni tampoco impugnarlos, lo cual se debe a que el uso de la razón se hace en este caso en concreto y, no obstante, *a priori*, o sea por

la intuición pura y por consiguiente infalible y excluye toda ilusión y error. Por lo tanto, de todas las ciencias racionales (*a priori*) la única que puede aprenderse es la matemática, pero nunca la filosofía (como no sea históricamente), antes bien, en lo que respecta a la razón, lo más que puede aprenderse es a filosofar. Ahora bien, el sistema de todo conocimiento filosófico es la filosofía. Hay que tomarla objetivamente si por ella se entiende el prototipo del juicio de apreciación de todo (Wille: «*prototipo de todo intento...*») intento de filosofar que (*según el contexto, el antecedente de este pronombre debería ser «apreciación»; Rosenkranz cree que el antecedente es «prototipo» y que debe corregirse en consecuencia el género de ese pronombre*) sirva para juzgar toda filosofía subjetiva cuya construcción es a menudo tan múltiple y variable. Por consiguiente, la filosofía se limita a ser una idea de una ciencia posible que nunca se da en concreto, pero a la cual intentamos aproximarnos por varios conductos hasta que se descubre el sendero único, que estaba muy escondido por los sentidos, y resulta posible, en la medida en que se concede a los hombres, que la copia hasta entonces defectuosa se haga igual al prototipo. Hasta entonces no puede aprenderse filosofía alguna, pues ¿dónde está ella, quién la posee y en qué puede reconocerse? Solamente puede aprenderse a filosofar, o sea, a ejercitar el talento de la razón en la observancia de sus principios universales en ciertos intentos existentes, pero reservándose siempre el derecho de la razón a investigar esos principios en sus propias fuentes y confirmarlos o rechazarlos.

Pero, hasta ese momento, el concepto de filosofía es mero *concepto de escuela*, a saber, de un sistema de conocimientos que únicamente busca como ciencia sin que tenga por objeto nada más que la unidad sistemática de ese saber y en consecuencia la perfección lógica del conocimiento. Pero existe además un *concepto mundanal* (*conceptus cosmicus*) que siempre se ha tomado como base de esta denominación, sobre todo cuando por así decir se lo unificó y se lo representó como prototipo en el ideal del filósofo. En este aspecto, la filosofía es la ciencia de la referencia de todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana (*theologia rationis humanae*), y el filósofo no es un artista de la razón sino el legislador de la razón humana. En este sentido, sería muy presuntuoso denominarse a sí mismo filósofo y vanagloriarse de haber igualado el prototipo que solamente está en la idea.

Al fin y a la postre, el matemático, el naturalista y el lógico no son más que artistas de la razón, por más que los primeros hayan tenido también éxitos en el conocimiento racional propiamente dicho y los segundos especialmente en el filosófico. Hay además otro maestro en el ideal, que los une a todos éstos y los utiliza como instrumentos para promover los fines esenciales de la razón humana. Solamente a él deberíamos denominar filósofo; pero como no se le encuentra en parte alguna y sí en cambio la idea de su legislación en todas partes en toda razón humana, vamos a atenernos únicamente a la última y a concretar qué clase de unidad sistemática prescribe según este concepto mundanal la filosofía desde el punto de vista de los fines.

Por consiguiente, los fines esenciales no son todavía los supremos, de los cuales solamente puede haber uno (en una perfecta unidad sistemática de la razón). De ahí que sean, o bien el fin último o bien fines subalternos que pertenecen necesariamente a aquel como medios. El primero no es otro que toda la destinación del hombre, y la filosofía sobre ella se denomina moral. A causa de esta preeminencia que la filosofía moral tiene ante toda otra sollicitación de la razón, los antiguos entendían también, siempre y de preferencia, con el nombre de filósofo al moralista, y aún en la actualidad se denomina filósofo, por cierta analogía, a quien, aun teniendo un saber limitado, produce la impresión de dominarse a sí mismo mediante la razón.

Ahora bien, la legislación de la razón humana (filosofía) tiene dos objetos: la naturaleza y la libertad, y por consiguiente abarca tanto la ley natural como también la ley moral, primero en dos sistemas filosóficos y por último en uno solo. La filosofía natural se endereza a todo cuanto *es*; la filosofía moral, a todo cuando *debe ser*. Pero toda filosofía es o bien conocimiento a base de la razón pura, o bien conocimiento racional a base de principios empíricos. La primera se llama filosofía pura; la segunda empírica.<sup>1</sup>

La historia de la filosofía nos hace encontrar una «bisagra» ineludible de la crítica de la filosofía por ella misma. Es Kant quien en su *Crítica de la razón pura* señala la ambigüedad de la filosofía. En el texto que acabamos de leer, afirma la imposibilidad de una docencia de la filosofía, puesto que, mientras uno sepa únicamente lo que ha aprendido, solo tendrá un conocimiento histórico de la filosofía, lo cual no es filosofar, ya que el ser mismo de la filosofía es ser *cognitio ex principiis*, es decir, conocimiento engendrado en el sujeto por la razón misma. Kant sitúa la filosofía del lado de la capacidad productiva en nosotros, esa capacidad que hemos observado con Winnicott al nivel del individuo y al societal al hablar de «producción de significaciones imaginarias nuevas». Se trata de la imaginación —que según Castoriadis ha sido poco explorada en filosofía— pero que es capaz de crear representaciones *ex nihilo*, aunque no sea *in nihilo* ni sin *nihilo*; es decir, capaz de producir algo completamente nuevo, que no estaba inscrito en los contenidos que manejaba, pero crea con lo que ya ha recibido.

Kant nos dice: se puede memorizar perfectamente un sistema filosófico de la misma manera en que puedo memorizar la demostración de un teorema. Si me quedo solamente en lo aprendido, puedo ser un excelente loro que reproduce palabras e incluso repetir un sistema completo sin filosofar, cosa a la cual puede llevar la pretensión de un aprendizaje de la filosofía que quedaría en un mero conocimiento histórico de la filosofía; pero en ese caso no se filosofa, puesto

---

<sup>1</sup> Cfr. Kant, I. «Doctrina trascendental del método». En *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1988. Capítulo III, Arquitectónica de la razón pura, pp. 647 y ss.

que, como ya apuntamos, su ser es *cognitio ex principiis*; ser engendrado en el sujeto por su misma razón y de acuerdo con las exigencias de esta en cada uno.

Quizás podamos entender la afirmación de Kant con percatarnos de su fuerza. Preguntémonos: ¿Dónde está la originalidad? De hecho, uno puede pensar que la filosofía comparte ese conocimiento *ex principiis* con otras ciencias, como las matemáticas, que también proceden por razonamientos a partir de principios, de premisas. Pensemos en el razonamiento axiomático matemático que parte de principios indemostrables pero evidentes. El principio de no contradicción es axiomático: una cosa no puede *ser y no ser* al mismo tiempo y bajo los mismos aspectos. Pero, Kant lo precisa, la filosofía y las matemáticas no son iguales: «De todas las ciencias racionales (*a priori*), sólo las matemáticas pueden ser aprendidas, nunca la filosofía, como no sea históricamente; en cuanto a lo que respecta a la razón, sólo se puede, a lo más, aprender a filosofar».<sup>2</sup>

Pero ¿cuál es la diferencia? La matemática puede quedarse en la facultad reproductiva o aprendida, esto es, limitarse a encadenar conceptos y nunca ir más allá de la exigencia de someterse a las exigencias lógicas de la misma razón, mientras que la filosofía nos remite a la facultad productiva. En filosofía se trata de «juicios autónomos» que la razón en cada uno debe estar en condiciones de formular, debiendo saber cómo relacionar un caso particular con una ley general o con principios. Quien dice «juicios» remite a la «praxis», a la conducta de acuerdo con finalidades que no se imponen con evidencia al intelecto. Eso anuncia y enuncia ya una concepción de la filosofía que debemos dilucidar: filosofar, para Kant, está, por lo tanto, del lado de la práctica, de la moral, más que del conocimiento.

### ***1.1 El conocimiento sintético a priori***

Digamos algo sobre el «conocimiento sintético *a priori*» que aparece en nuestro texto. Para Kant, esta expresión tiene un sentido preciso propio. Antes de él, se pensaba que todos los conocimientos *a priori* —aquellos de los cuales podemos estar seguros sin referencia a la experiencia y en virtud de la evidencia de la mera razón— eran «analíticos». ¿Qué significa eso? Se asumía que el predicado era solo parte del sujeto, que estaba implicado en él. Por ejemplo: un hombre calvo es un hombre; una figura plana es una figura. Si el conocimiento *a priori* es analítico, caemos en contradicción en caso de negar aquello que puede ser conocido por el análisis. Así, al decir «un hombre calvo no es un hombre», negamos y afirmamos una misma cosa para un mismo hombre: contradicción. Pero todas esas afirmaciones analíticas no dejan de ser insustanciales.

---

<sup>2</sup> Cfr. Kant, I. *Prolegómenos*. Madrid: Sarpe, 1984, p. 59.



Antes de Kant, la lógica de no contradicción —descubierta por Sócrates— se consideraba suficiente para establecer la verdad de todo conocimiento *a priori*. Así se entendía el razonamiento matemático. Kant, al reflexionar sobre la ciencia, procuró hacerse una idea precisa de la naturaleza misma de la razón para poder llegar a precisar la naturaleza de los conocimientos *a priori*. Por eso, emprendió el análisis reflexivo crítico sobre la razón.

Para entender el problema planteado tenemos que recordar la afirmación de Galileo según la cual la *ciencia está escrita en términos matemáticos en el vasto libro de la naturaleza*. Por lo tanto, el conocimiento científico pasaba por el conocimiento matemático. Para todos los adelantos y verificaciones dentro del conocimiento científico, la referencia era el razonamiento matemático. Este es axiomático, en cuanto arranca de principios y postulados de naturaleza incontrovertible y se guía por principios seguros a partir de la ley de no contradicción. Evidentemente, el razonamiento matemático procede por análisis; es decir, va haciendo explícito lo que está contenido en los principios.

En ese horizonte, Hume (1711-1776) inscribió su crítica a las ciencias. La ciencia, dijo él, pretende captar con la lógica matemática *la ousía, la esencia*, de los fenómenos que observa y, para ello, los vincula mediante la forma de una «causalidad» que la observación de dichos fenómenos no proporciona. Precisamente en torno a ese problema Kant entra en diálogo con Hume y adelanta un concepto nuevo: «el conocimiento sintético *a priori*».

Antes de seguir con Kant, conviene examinar primero la postura de Hume, quien advirtió que muchas afirmaciones tradicionalmente admitidas como analíticas, de hecho no lo eran. El caso más claro es la relación causa-efecto. Para él, ya lo hemos visto en parte, son la costumbre y la tradición las que nos llevan a establecer una relación de causalidad, la cual es imposible de ver entre dos fenómenos: se afirma que un fenómeno es efecto de un fenómeno anterior —su causa— únicamente por costumbre. Hume dice: la ciencia trabaja con fenómenos y no es posible ver en ellos la causalidad. Para poder afirmar la causalidad sería necesario que un análisis exhaustivo del «efecto» pudiera conducir lógicamente a su causa, de acuerdo con viejos principios bien conocidos: *agere sequitur esse, omne ens agit sibi simile* (la acción de una cosa se desprende de lo que ella es; todo ente actúa sobre uno similar a sí mismo). En la ciencia tradicional (la de las esencias) se asumía que hay un fluir del ser de la causa al efecto. La analogía de referencia era la generación animal. Pero la ciencia tradicional era de esencias; la moderna, como ya lo hemos dicho, es de fenómenos.

Hume, en el ámbito de los fenómenos que estudia la ciencia moderna, critica la causalidad subrayando que, en las ciencias experimentales modernas, el efecto no puede ser deducido de la causa como puede serlo en matemáticas. Nadie,

con solo observar los fenómenos de una cosa, es capaz de saber qué efectos producirá. Insiste diciendo: un análisis de conceptos (causa-efecto) es válido en las verdades de la razón (matemáticas), pero no en el campo de la realidad. Del triángulo y de la circunferencia (figuras perfectas establecidas por la razón) pueden ser deducidos un conjunto de «efectos» que dichas figuras pueden producir porque ellas mismas son producciones de la razón humana, pero no es posible hacer eso con objetos de la realidad cotidiana para llegar a una conexión que suponga necesidad. En la experiencia, jamás percibimos una virtud que emane de la causa eficiente. Observamos tan solo sucesión. Cuando esta se da regularmente, hablamos de causa. La causalidad es pura costumbre; no se aprehende.<sup>3</sup>

Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, según el mismo Kant lo afirma en los *Prolegómenos*.<sup>4</sup> Gracias a ese despertar, Kant llegó a afirmar que incluso las proposiciones de la aritmética y la geometría son sintéticas y no analíticas. ¿Qué quiere subrayar Kant con el término «sintético»? Que el sujeto aporta algo que desborda lo que puede proporcionar el mero análisis lógico, racional. Por lo tanto, allí tampoco se trata de un mero desplegar de contenidos implícitos.

Retomemos su ejemplo:  $7 + 5 = 12$ . Tradicionalmente, el resultado 12 se asumía como conocimiento analítico, en tanto la cifra 12 podía descomponerse en las cifras que la constituyen. Kant se esmeró en mostrar primero que 7 y 5 deben estar puestos juntos para dar 12. Pero la idea de 12 no está contenida en ninguna de esas cifras tomadas por separado. Luego, 12 es el resultado de una síntesis operada por el espíritu del hombre. Igualmente, decimos que la línea recta es el camino más corto de un punto a otro. Pero el análisis de recta no da el camino más corto. Decirlo presupone la representación del espacio que depende de la intuición interna que aporta el sujeto y supone que prolonguemos la línea recta al infinito.

Las observaciones de Hume respecto a la causalidad, sometida a una dura crítica, acaban por cuestionar la ciencia en su totalidad. Seguir a Hume era echar por los suelos las afirmaciones de la ciencia experimental en lo que tenían de «necesarias y universales». Y sin embargo, como constataba Kant, las ciencias experimentales existían y se podía comprobar la pertinencia de sus afirmaciones. Eso era un hecho. Kant quiso enfrentar el problema planteado por la existencia de hecho de las ciencias experimentales y por la inconsistencia de lo afirmado por estas, según la crítica de Hume. Por eso, la reflexión de Kant giró, en primer lugar, en torno a ese problema.<sup>5</sup> Sabiendo que de hecho las ciencias

---

<sup>3</sup> Para las consideraciones de Hume pueden verse las siguientes obras: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1990, e *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1990.

<sup>4</sup> Cfr. Kant, I. *Prolegómenos*, p. 33.

<sup>5</sup> Ese es el esfuerzo de la *Crítica de la razón pura*.

experimentales existían y expresaban lo «universal y necesario», Kant se preguntó cuáles eran las «condiciones de posibilidad» de dichas ciencias, que de hecho existían y hacían «uso de la causalidad». La pregunta era: ¿de dónde les venía lo «universal y necesario» de la causalidad que manejaban y que las reflexiones de Hume habían definitivamente cuestionado?

Kant se pregunta cómo la matemática y la física —cuya existencia concreta constata— son posibles si, al mismo tiempo, se reconoce la pertinencia de la crítica de Hume. La respuesta pragmática sería decir: «Es así y así debe ser», pero esa respuesta no satisface a Kant. Por eso él adelanta que, en el conocimiento, además de lo que proporciona la experiencia del mundo exterior, hay que pensar en lo que aporta la productividad del intelecto humano. Lo veremos en detalle más adelante.

Regresemos ahora al texto de Kant y al problema del aprendizaje de la filosofía y de las ciencias que allí se plantea. Kant nos dice que puede haber aprendizaje de las ciencias racionales *a priori* (matemáticas, geometría) porque, de hecho, se trata de conocimientos que son a la vez racionales y objetivos, en cuanto proceden de la mera razón y se relacionan, sin embargo, con objetos. El sujeto puede aprender a realizar esas operaciones y no tiene nada que añadir con relación al conocimiento que recibe de su profesor en tales ciencias: no hay juicio que emitir sobre  $2 + 2 = 4$ . En la filosofía es diferente: ella es espacio del juicio. Eso, evidentemente, abre y deja entera la pregunta: ¿Qué es la filosofía? En relación con esta pregunta, Kant diferencia conocimiento *histórico* y conocimiento *ex principiis* y establece la oposición entre un sistema de filosofía (Wolf) y la filosofía misma. Nos dice: «La filosofía no puede ser un mero conocimiento *ex datis*», a partir de lo que me han enseñado, sino que debe ser «experiencia», conocimiento en acto de acuerdo con las exigencias de los principios de la razón en nosotros. Por lo tanto, un conocimiento histórico de la filosofía, es decir, un conocimiento en donde uno repite los resultados filosóficos plasmados por otro, no es filosofía, no es conocimiento verdaderamente filosófico.

¿Qué es pues la filosofía? Kant responde diciendo que la filosofía no es otra cosa que «filosofar». Se trataría entonces de un ejercicio de la razón, ejercicio siempre crítico del juicio, y la filosofía se hallaría del lado de la intención que dirige una práctica del filosofar.<sup>6</sup> Hay que pensar la filosofía del lado del «origen» en nosotros, del lado de aquello que levanta significaciones, diferencias, nuevas significaciones imaginarias.<sup>7</sup> O sea, de acuerdo con lo que dice Kant, del lado de la «imaginación creadora» (facultad productiva) y no del lado de la «imaginación reproductora» (facultad imitativa). Siendo así, no habría pues

---

<sup>6</sup> O del lado de lo que Jacques Derrida llama la «différance», ese movimiento, ese juego en nosotros que produce efectos de diferencia. *Cfr. La différance*. París: Armand Colin, 1968.

<sup>7</sup> *Cfr. Derrida, J. Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 12.

más filosofía que el «filosofar», que el acto de filosofar. Eso permite entender la identidad de la filosofía con ella misma, con su operación, con el ejercicio de la razón de acuerdo con sus principios, y nos lleva a renunciar a la filosofía entendida como sistema de todos los conocimientos filosóficos, que serían plasmables en un sistema que dijera la totalidad de los conocimientos posibles.

El filosofar como acto de levantar significaciones solo se revela a aquel que cuestiona, en su propia búsqueda de sentido, las significaciones recibidas. Ese es el giro que inicia Kant. ¿Cómo lo hace? Diferenciando el concepto *escolástico* de la filosofía del concepto suyo que llama *cósmico*.<sup>8</sup> De hecho, habla de dos conceptos de filosofía en el párrafo de su texto que empieza por: «Hasta ese momento, el concepto de filosofía...». Da el nombre de «concepto cósmico» a aquel concepto que versa sobre lo que interesa necesariamente a todos los hombres: instituir un mundo sensato, un mundo con valores, con un bien y un mal. Ejemplo de ello es el concepto de filosofía como guía de la vida. Diciendo eso, Kant se opone al *concepto escolástico*, que limita la filosofía a la adquisición de habilidades especiales de tipo lógico. El concepto de filosofía escolástica remite a la idea de la filosofía como ciencia; es decir, sistema del conocimiento que solo se interesa por la unidad sistemática y por la perfección lógica del conocimiento.

Con el concepto «cósmico», se trata de una filosofía preocupada por la relación que tiene todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana. Por lo tanto, la adquisición de conocimientos no es de suyo el fin de la razón humana. Según Kant, la filosofía no está ni en la perfección lógica de un sistema de conocimiento ni en almacenar la mayor cantidad posible de conocimientos, sino en abrir el conocimiento a los fines de la razón humana. Con eso estamos diciendo que el fin de la filosofía no está del lado del mero conocer ni en la coherencia lógica de este, sino del lado de las famosas preguntas de Kant: ¿*Qué puedo conocer?* ¿*Qué puedo esperar?* ¿*Qué debo hacer?* El filosofar no nos remite a un fundamento lógico, sino ético: es acto de la libertad que levanta e instituye significaciones humanas.

La nota de modestia con que Kant concluye su texto plasma una suerte de oposición entre el «profesor de filosofía», que enseña sistemas anteriores, y el «verdadero filósofo». ¿Qué es un profesor de filosofía? Es aquel que, desde una cátedra, enseña un sistema de la manera más exhaustiva, pudiendo dar íntegra cuenta de la unidad sistemática de su ciencia sobre la realidad: la historia, Dios, el mundo, el pensamiento y sus leyes. En cuanto al «filósofo», es aquel que sabe de la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana. Tiene un saber, ciertamente, pero ese saber, además, posee para él un sentido,

---

<sup>8</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura...*, p. 650.

una finalidad, una meta, una significación humana y él conoce ese saber en cuanto tal; es decir, sabe de sus límites.

El primero (el profesor de filosofía) podría ser, según la terminología de Kant, un artista de la razón y sus combinatorias. Pero eso no impresiona al «filósofo», que se siente a gusto con el hombre ordinario. Es lo que expresa a continuación Kant: «A causa de esta preeminencia que la filosofía moral tiene ante toda otra sollicitación de la razón, los antiguos entendían también, siempre y de preferencia, con el nombre de filósofo al moralista, y aún en la actualidad se denomina filósofo, por cierta analogía, a quien, aun teniendo un saber limitado, produce la impresión de dominarse a sí mismo mediante la razón».<sup>9</sup>

Esas palabras nos abren un horizonte de reflexión y nos dan criterios para situarnos frente a diferentes discursos filosóficos. Así, podemos preguntarnos si la insatisfacción de un filósofo con un sistema anterior se debe a las incoherencias lógicas de ese sistema, o si lo que sucede es que el hombre en él (el hombre moral) no puede quedar satisfecho con lo que ese sistema le presenta. Como lo podemos percibir, ya estamos plenamente en nuestro problema: la filosofía como diálogo plantea la supresión de la tradición filosófica escolar-escolástica dominada por la mera exigencia lógica, para regresar a la tradición de la filosofía según la cual el hombre vive de acuerdo con la plenitud de la razón.

Recibimos de Kant la indicación sobre lo que nuestra atención tiene que considerar en toda filosofía, a saber, la relación con los fines esenciales de la razón. Kant establece la diferencia entre «fines esenciales» y «fines supremos», que solo pueden ser uno. Los fines esenciales de la razón humana están expresados en las tres preguntas que ya hemos recordado: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Pero el fin último/supremo que los subsume a todos se expresa finalmente en la última pregunta de Kant: ¿Qué es el hombre? A las diferentes preguntas, cada época ha dado su respuesta. Esas diferentes respuestas las van a encontrar en las diferentes filosofías a lo largo de la historia. Cada una ha procurado responder a esas preguntas a su manera, en sus circunstancias. Las consideraciones de Kant afirman la preeminencia de la filosofía moral. El fundamento último de la filosofía kantiana se asienta en una teoría del hombre, en una antropología filosófica, y no en una teoría del conocimiento.

Entonces llega a plantearse evidentemente el problema de la proliferación de sistemas filosóficos, de su sucesión y del diálogo posible entre ellos, al mismo tiempo que se hace urgente precisar por dónde se establece ese diálogo. Las observaciones de Kant nos inducen a pensar que el problema está del lado de la relación de la filosofía con el hombre ordinario, con la vida humana en su

---

<sup>9</sup> Ídem, p. 652.

sencillez y su sentido: se trata del problema del sentido posible de la vida humana, con todo aquello que interesa necesariamente al hombre, a todo hombre, y, lo hemos visto en el bloque anterior, ese es el mismo problema que el mundo contemporáneo nos plantea.

Con lo que nos dice Kant, estamos frente y en medio del problema de la «contestación-crítica» de la filosofía por ella misma. Estamos ante el problema del resurgir permanente de la filosofía y frente al problema de la comparación/diálogo posible entre «sistemas modernos» y entre «filosofías antiguas» y «filosofías modernas».

Con el planteamiento de Kant, parece que estamos regresando a nuestro punto de partida. Como cualquiera, y en cada momento, nos hallamos siempre en el inicio frente al mundo: nuestro reto de hoy, como lo fue ayer y lo seguirá siendo mañana, es el de filosofar en este mundo. Sí; se trata de filosofar. Pero ¿lo queremos? Como cualquiera, estamos en libertad y capacidad de escoger la filosofía o cualquier otra cosa: jugar básquet, formar una empresa, acumular dinero, etc. Sabemos que, de cierta manera, el filósofo no está en ventaja respecto al hombre ordinario y, sin embargo, filosofar aporta algo. Tenemos que llegar a precisar ese «algo».

Para conducir nuestra reflexión nos apoyaremos en tres autores: un autor contemporáneo, Eric Weil; uno antiguo, Aristóteles, y otro «bisagra», Kant. Tendremos que ver el tratamiento que cada uno da a la lógica y al conocimiento *ex principiis* en el que Kant situó la filosofía diferenciándola, al mismo tiempo, del conocimiento matemático, físico, lógico. En el texto que hemos presentado, Kant manifiesta su intención de precisar «lo que prescribe la filosofía de acuerdo al “concepto cósmico” para la unidad sistemática desde el punto de vista de los fines».<sup>10</sup>

Por lo visto, Kant decide al final de su *Crítica de la razón pura* encauzar su estudio en el registro de la razón abocada a sus fines; es decir, la razón práctica. Si asumimos las afirmaciones de Kant, tendremos que renunciar a una concepción de la filosofía como acumulación de conocimientos, la cual suele generar reacciones de distancia, respeto y desconfianza frente a alguien que dice cosas no comprensibles; y tendremos que quedarnos con otra idea, también arraigada en el sentido común, pero mucho más profundamente expresada en el calificativo de «filósofo» cuando se aplica a un hombre común y corriente. Se le otorga ese nombre a partir de su conducta. Ahí entroncamos con la intención de Kant de regresar a la verdadera tradición de la filosofía, que es la del filósofo como hombre que «vive perfectamente de acuerdo con la plenitud de la razón»: conocimiento y vida enteramente orientados a la meta de su vida y vida realizando esa misma meta.

---

<sup>10</sup> Ídem, p. 650.

Con modestia, Kant dice que no se encuentra en ninguna parte a aquel que «deberíamos denominar filósofo». Queda para nosotros como un ideal. Filósofo es aquel que sabe usar y someter la lógica a los fines esenciales de la razón humana. No existe en la realidad empírica un hombre tal, pero sí existe su idea, de manera análoga a cómo puede existir la idea de santo o de padre de familia perfecto. No hay hombre que cumpla con todas las determinaciones que incluyen tales ideas y, sin embargo, a partir de ellas reconocemos y medimos el desempeño de tal o cual persona.

Que «el hombre» sea el fin último de la razón humana, no se impone de inmediato ni es evidente. Se trata, por tanto, de que conozca el interés profundo de la razón humana: ese interés no es el conocer (aunque diferentes conductas y afirmaciones de los hombres parezcan ir hacia ello), sino creer en un sentido posible. La filosofía es acción humana, actividad en la que el hombre plasma fines, empresa que debe permitirle orientarse en el mundo, conducirse en la vida, realizarse. En consecuencia, se trata de comprender el interés de la razón en el conocer, sabiendo que el conocer no lo es todo. Eso nos lleva a comprender al hombre en su totalidad.

Teniendo en cuenta que Kant nos ha planteado el problema de la relación de la lógica con la filosofía y el problema del fin del conocer de la razón humana, en adelante vamos a procurar seguir esas relaciones al interior de los corpus filosóficos de algunos autores.

## 2. LA LÓGICA EN LA FILOSOFÍA

### ***2.1. Planteamiento del problema: discusión y lógica***

El texto de Kant que acabamos de leer es una fuerte «contestación/crítica» a la filosofía en su tendencia a reducirse a su aspecto lógico y su aspecto de conocimiento, tendencia que prevaleció a finales de la Edad Media y que mereció el sarcasmo de Erasmo y los humanistas. Kant insiste, lo hemos notado, en la diferencia entre «filosofar» y «sistema lógico de conocimientos». Eso nos lleva a pensar que el punto que tendremos que considerar en el diálogo entre filosofías es la articulación entre «lógica y filosofía», entendida esta, tal como lo dice Kant, como «relación del conocimiento respecto a los fines esenciales de la razón humana». Se trata, por lo tanto, de observar cómo se da el proceso del filosofar en cada filósofo. Habrá que considerar tanto la articulación entre lógica y conocimiento de la realidad que cada una de las filosofías establece, como también la manera en que cada filósofo se plantea y resuelve el problema del sentido de la vida humana (ética).



Desde los inicios de la reflexión filosófica se elaboraron tratados de lógica; por ejemplo el *Organon* de Aristóteles. En dichos tratados se señala el rol, la naturaleza, los alcances y límites de la lógica. Desde el inicio, hemos señalado que la lógica no es la filosofía. Eso puede parecer una verdad de Perogrullo, algo obvio. Cualquier alumno, un poco atento, que abra un manual de filosofía verá que la lógica es solo un aparte, en medio de otras, de la filosofía.

Si las cosas se limitasen a ello, el problema de la lógica no sería más que uno entre muchos otros y debería encontrar su solución igual que los demás; es decir, igual que la ética, la teoría del conocimiento, la metafísica, etc., todas ellas materias que se benefician cada una con un curso especial. Pero el problema no es ubicar la lógica en el conjunto de las materias que configuran la enseñanza de la filosofía, sino «sospechar» de la lógica y de sus pretensiones en todo filosofar para llegar a precisar su verdadero alcance. Es un problema de actualidad.<sup>11</sup>

Se trata de saber qué puede hacer el hombre con la lógica. Es importante que el filósofo, como ser razonable, desarrolle un discurso coherente que tenga consistencia lógica, pero la cuestión es otra: si bien el discurso debe ser lógico (es decir, sin contradicción, en cuanto esta lo privaría de todo sentido preciso), esto no es suficiente. Ya hemos señalado la advertencia de Aristóteles, quien nos hizo notar que el sofista, que busca lucirse, y el dialéctico, que busca la verdad, son igualmente lógicos. El problema viene a ser el siguiente: estando atentos a la mera lógica en el discurso, ¿podemos entender el discurso en lo que es, en su ser y en su intención? ¿Sí o no? Weil, desde el inicio de su libro *Lógica de la filosofía*, nos recuerda que no: «El hombre puede hacer muchas cosas con la lógica, pero no puede hacer nada con la mera lógica. No puede haber filosofía sin lógica — dice él — pero la lógica no es la filosofía».<sup>12</sup>

Si queremos entrar al diálogo entre filósofos, a la discusión existente entre ellos, será muy útil estar atentos al principio de no contradicción, puesto que si el adversario no lo respeta, se contradice y, por lo tanto, no sabe lo que dice. Pero, ya lo hemos dicho: la lógica no es la filosofía y la no contradicción no es signo de que el discurso esté *pegado* a la realidad. Recordemos las aporías que ya señalamos y «los cuernos que tiene el vecino porque no los ha perdido». Resumiendo lo que acabamos de decir, obtenemos lo siguiente:

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, hoy en día, la filosofía analítica rechaza como «metafísicos» (lo que para ella quiere decir, «no pertinentes» porque «no son verificables») los enunciados que no son enunciados de hecho o que son enunciados que escapan a la verificación mediante procedimientos lógicos.

<sup>12</sup> Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*. París: J. Vrin, 1998, p. 22.



1. lógica es necesaria en la discusión.
2. La filosofía es diferente de la lógica.
3. La lógica no es signo de adecuación a la realidad.

Si nos damos cuenta del peso de lo dicho, podemos percibir cómo ello nos lleva a sospechar que la discusión entre filósofos tendrá un alcance limitado. Por lo tanto, plantea un problema en el «diálogo de filósofos» que hemos asumido como entrada al filosofar, ya que, de hecho, los interlocutores pueden perfectamente saber que la discusión no tiene mayor significación en sí misma: todos serán lógicos y, sin embargo, ninguno convencerá al otro. Henos aquí, entonces, desarmados por la conciencia del valor problemático de la discusión. Para los filósofos, «lógica y no contradicción» pueden tener un valor muy problemático, relativo, y sabemos que la discusión puede convertirse en monólogos paralelos sin ningún resultado. Cada uno puede perfectamente desarrollar con lógica su posición y puede incluso absorber la posición del otro sin que nada ocurra para ninguno. ¿Qué sacar de eso? Si es cierto que, aparentemente, cada uno puede decir «lo que quiere», ¿no será que no hay verdad «verificable» en filosofía? O, en todo caso, ¿hacia dónde hemos de mirar para reconocerla?

Regresemos al planteamiento del problema: ¿qué es la lógica y qué podemos esperar de ella? Merece la pena prestar atención a esta pregunta, ya que, en cierta medida, el problema de la filosofía se manifiesta como el problema del valor y el alcance de la lógica.

Consideraremos, en primer lugar el surgimiento de la lógica en el discurso con Sócrates y después, para entender esa afirmación de que «la lógica no es la filosofía, pero tampoco hay filosofía sin lógica», examinaremos lo que los filósofos ya señalados (Aristóteles, Kant, Weil) han hecho con ella.

Para acceder a la percepción del problema vamos a seguir a E. Weil en su presentación de la manera como se ha planteado históricamente el problema de la necesidad de la lógica formal y de su superación.

## ***2.2. Del «derrumbe de los mundos de la certidumbre» al diálogo: surgimiento de la lógica formal con Sócrates***

Tenemos que ver cómo y en qué sentido el diálogo socrático —que es el momento del nacimiento de la filosofía— es, al mismo tiempo, momento del nacimiento de la lógica en el discurso. Para nosotros, su aparición es un hecho; es el hecho más importante de la historia de la filosofía tal como la leemos desde una perspectiva de comprensión del discurso filosófico, del filosofar. «El diálogo nació», hemos dicho, y quien habla de nacimiento dice «salto, surgimiento, emergencia y opción» y no mero devenir. En este caso, se trata de un salto que va

del «mundo de la certidumbre al mundo del diálogo». Ese salto se dio en Grecia, pero hubiera podido no darse: el diálogo era una opción, pero también lo era el regreso violento a un discurso de la certidumbre.

Sigamos el proceso que se dio en el mundo griego.

El hombre, lo sabemos, es el animal que habla. Lo encontramos siempre hablando y por el lenguaje nos reconocemos como «congéneres». Y nos reconocemos como congéneres no solo en la facultad de intercambiar informaciones, como pueden hacerlo los animales, sino en el hecho de estar inscritos todos en mundos simbólicos, en donde cada ser humano comparte con los de su grupo un bien y un mal, lo justo y lo injusto.

Conviene subrayar un dato comúnmente olvidado: por el hecho de hablar el lenguaje de su grupo, el individuo está ya universalizado; es decir, ha salido de su individualidad «natural», de sus intereses y gozos inmediatos, así como de sus necesidades singulares para adoptar los significantes y significados, los intereses y reglas de su grupo. Son las reglas del vivir juntos, las del trabajo y las interpretaciones recibidas de la tradición. Todo ello es el cimiento de la cohesión social que, en los mundos de certidumbre, tiene un carácter de absoluto no cuestionable.

Pero volvamos a Grecia, a la lógica socrática. Para llegar a Sócrates y su aporte, conviene recordar los alcances de la historia de la filosofía. Hasta el siglo VII a. C., Grecia vivía en un mundo similar al que acabamos de evocar. Una mutación se operó entre los siglos VII y VI a. C. fue una mutación mental solidaria de un conjunto de transformaciones que se produjeron en diferentes niveles. En esa época, en Grecia se dio un paso de mucha relevancia: se pasó de una organización social asentada en «linajes» —cada uno de los cuales remitía a un héroe fundador o a un dios— a una organización asentada sobre el *demos*, que no remitía a ancestros comunes sino que expresaba la mera ubicación en el espacio. Fue el efecto de la reforma de Clístenes.

– Tras las reformas de Clístenes, se dieron modificaciones en la manera de entender la ley. Esta ya no se enraíza en la tradición, en la religión, en los dioses o en los héroes fundadores, sino en la «razón y en el acuerdo» de todos.

– También se dieron en ese momento transformaciones económicas sobre la base de una internacionalización de relaciones mercantiles con «colonias» ubicadas en Asia y Silicia: la moneda se generalizó; los productos perdieron su importancia de «valor de uso» o «de significación simbólica cultural» para ser considerados desde el punto de vista de su «valor de cambio», etc.

Ese fue el contexto de grandes cambios sociopolíticos en Atenas. Se asentó la democracia directa, y el poder debió ser conquistado mediante elecciones. Es entonces cuando aparecieron los sofistas, maestros de técnicas para conquistar el poder, técnicas presentadas en discursos múltiples que manejaban valores contrapuestos.

Ya hemos señalado antes esta suerte de solidaridad de la aparición de la filosofía con esos acontecimientos. Eso no quiere decir reflejo ni causa. Es cierto que en ese contexto surgen a la vez la democracia y la filosofía. Sería difícil imaginar que ellas hubieran podido surgir fuera de un contexto similar y sin las rupturas señaladas. Es cierto que la filosofía emergente expresa aspiraciones de racionalidad que podemos observar en otros aspectos, por ejemplo en los problemas que le son propios: naturaleza del ser, relaciones del ser con el pensamiento, etc.<sup>13</sup>

Podemos expresar lo que sucedió en Atenas en aquel entonces diciendo, en términos generales, que se pasó del *lenguaje cotidiano de la certidumbre*, vivido como natural, evidente, siempre igual a sí mismo y respaldado por los mitos en el que diferentes elementos se combinan sin importar su coherencia lógica (Zeus, omnipotente en un mito, es burlado y engañado en otro), a otro lenguaje que llamaremos *el discurso*. Este es un lenguaje que pretende apuntar a lo que es; es lenguaje consciente de sí mismo y pretende ser lógico, coherente y decir la verdad sobre las cosas. El acceso al discurso lógico siguió varias etapas. En un inicio, la pérdida de la referencia a la tradición y la desaparición del lenguaje de la certidumbre dejaron evidentemente un enorme vacío. Como ya dijimos, desaparecieron las justificaciones y apoyos que habían existido hasta ese momento y que aseguraban coherencia y sentido. Ese quiebre dio pie al surgimiento de varias propuestas y respuestas de tipo religioso, dentro de las cuales destaca el orfismo, acompañado por diferentes «misterios» y cultos que proporcionaban respuestas individuales a necesidades interiores. En ese contexto surgieron los sofistas, quienes, prescindiendo de la cuestión de la verdad —que consideraban un falso problema—, ofrecían discursos de éxito en el ámbito político. Podemos expresar la particularidad del momento hablando del *tránsito del monólogo unitario*, que ligaba a todos los miembros de la polis en un discurso de certidumbre, a *diferentes monólogos que se enfrentaban*, afirmando cada uno su verdad en un lenguaje particular. Dicha situación no deja de tener ciertas analogías con los diferentes discursos políticos, ideológicos, religiosos y filosóficos de hoy, que a menudo aparecen como monólogos seguros.

Antiguamente, antes de la democracia y la preocupación filosófica, cuando se producía un enfrentamiento de monólogos, lo normal era que se desembocase en la destrucción de unos por otros. Así, las guerras civiles o religiosas desembocaban en el dominio de un monólogo sobre los demás: tiranía. El hecho capital que tenemos que reconocer en Grecia (Atenas) fue la *opción* —acto libre y por lo tanto no necesario— *por el diálogo, por la no violencia* para resolver los conflictos y definir la forma según la cual se debe vivir.<sup>14</sup> Se afirmó que, entre ciudadanos,

---

<sup>13</sup> Cfr. Vernant, J.P. *Op. cit.*, en especial los capítulos VI y VII.

<sup>14</sup> Cfr. Weil, E. *Lógica de la filosofía*, p. 24.

la violencia debía ser eliminada, dominada. Solo es válida respecto a los enemigos del exterior. Esto ilustra el contexto político de la emergencia del fenómeno del diálogo filosófico, que coincide con la afirmación y surgimiento de la democracia.

La opción por el diálogo representa, sin embargo, un riesgo para la comunidad y su sobrevivencia. De hecho, se abre el espacio para el juego de la circulación de una gran variedad de lenguaje que no necesariamente han de desembocar en un acuerdo y que pueden indefinidamente chocar unos en contra de otros. Tal situación es peligrosa para la sobrevivencia de la comunidad, sobre todo porque, al mismo tiempo, se ha negado el recurso a la violencia como forma de solución de los problemas. Se ha rechazado la tiranía.

Tomar conciencia de lo que estaba en juego supone que recordemos que en el tiempo de los sofistas se vivió en Grecia un proceso de laicización (decaencia de la religión oficial) y de destrucción del mundo político anterior. Eso trajo consigo la pérdida de las raíces de la vida en común. Los sofistas negaban la existencia de un ser trascendente o inmanente que diera consistencia a los fenómenos y validez a las leyes de la ciudad. Ellos se limitaban a los fenómenos: solo existía lo sensible movedizo. Por lo tanto, no quedaba en pie ningún referente para el conocimiento certero, ni tampoco ciencia cierta y segura. El único criterio que ellos esgrimían era la utilidad: pragmatismo e individualismo que evocan cosas de hoy. Frente al peligro de destrucción de la comunidad con esas afirmaciones, Protágoras contestaba: «El individualismo no destruye necesariamente la comunidad, puesto que una conducta virtuosa es útil para todos y proporciona una gran satisfacción interior».

Habiendo rechazado en la vida política la idea de un orden natural y la posibilidad de la imposición de la voluntad de uno, sabiendo que la ley de la polis ya no es expresión ni imagen de la sabiduría de los dioses, lo único que le queda al hombre para organizar la ciudad es la palabra, palabra en la discusión libre. Pero en una discusión que no hace referencia al ser y que no reconoce un mínimo de significación ligada a cada palabra, cada una de estas se enfrenta en su facticidad con las demás y todas las palabras terminan rebotando unas sobre las otras. Es la proliferación indefinida de los lenguajes. Es la situación en la que los sofistas ofrecen al mercado la *palabra de éxito* y la ofrecen como cualquier producto cuyo valor se verifica por su utilidad, en relación con el éxito que da o promete.

En esas circunstancias se hizo sentir la necesidad de un lenguaje que no fuera uno más sino que pudiera imponerse a todos. Era necesario entenderse «sobre la base de algo» para que la comunidad pudiera sobrevivir. Así, el diálogo dio nacimiento al *discurso*, monólogo en cierta forma, pero de orden diferente en cuanto ha pasado por el diálogo. El acuerdo ya no se establecerá sobre contenidos y representaciones que todos deban asumir —como sucedía en el monólogo

del lenguaje de la certidumbre ni como lo proponía cada lenguaje sofista—; el acuerdo se dará ahora con base en la comprensión de que todos los lenguajes que no se empleen *a partir de y en función de* un universal que permita un mínimo de acuerdo no son aceptables. Si el diálogo debe tener éxito, hay que asumir la necesidad de excluir que todo pueda ser cuestionado en cada diálogo.

La salida y su perspectiva son comprensibles. Queda por entender el camino hacia ese discurso. ¿Cómo llegar a escoger ese discurso y superar todos esos «lenguajes/opiniones»? se necesita un criterio tal que permita a todos entenderse y salir del interés y de la violencia inscritos en cada lenguaje particular. Ese «lenguaje» que debe posibilitar el acuerdo de todos tiene que ser desinteresado, «ocuparse de y tener en cuenta» aquello que, no siendo prisionero de ningún interés particular, enuncia lo que es verdadero para todo el mundo, o sea lo que es verdad en todo lenguaje.

Por primera vez, el lenguaje se piensa a sí mismo, independientemente de sus contenidos, y examina sus límites y posibilidades. Es un «lenguaje» interior a todos los lenguajes, que los juzga y lo hace desde y en función de lo universal en ellos. Su rol no es anular la particularidad; por el contrario, debe permitir a cada uno orientarse al interior de su particularidad y en la del otro. Debe permitir discernir.

Ese fue el esfuerzo de Sócrates y su aporte. Él buscó una salida en medio del magma de significaciones de los lenguajes sofistas que jugaban con los diferentes sentidos de las palabras, con las diferentes formas de atribución y con las opiniones. Sócrates presupone que las palabras tienen cada una un sentido esencial cuya elucidación es vital para el hombre. Al mismo tiempo, afirma que todos, en sus lenguajes particulares, tienen que someterse al discurso; es decir, a aquello que hay de universal en cada uno. No se trata ya de ser dueños del lenguaje, como pretendían los sofistas, sino de que el dueño sea el lenguaje-discurso. Sócrates busca una suerte de desposesión del locutor en beneficio del discurso.

El diálogo entre el pintor Degas y el poeta Mallarmé ilustra lo que está en juego. Degas preguntó a Mallarmé: «Señor, cuando tiene usted la idea de un poema, ¿cómo hace para plasmarla»? A lo que este respondió: «Pero, señor, no se hace un poema con ideas; se hace con palabras». Allí Mallarmé apunta a la experiencia de desposesión del poeta. El poema es un trabajo sobre el lenguaje que nos lleva a una pérdida de identidad, de particularidad: hay que someterse a las palabras, a su lógica.

Weil nos dice que Sócrates descubrió «en el lenguaje la posibilidad del discurso formalmente coherente».<sup>15</sup> Sócrates aportó la idea de lo *formal coherente*, *idea de la lógica*. Si el individuo no se deja dominar por su violencia o sus

---

<sup>15</sup> Ídem, p. 132.

intereses, al ingresar al lenguaje se ve conducido a lo universal, a la razón, al discurso lógico interno a todos los lenguajes. Como hemos podido apreciar, los niños son lógicos muy tempranamente y, podemos constatarlo, se someten al lenguaje con gozo y juegan a sacar deducciones a partir de él. A menudo preguntan: ¿Por qué tal cosa, por qué tal otra?

Ahora bien, si la atención se centra sobre la lógica, sobre lo formal coherente, el contenido ya no es objeto de interés; lo que importa es la mera «corrección de la forma», que viene a ser la realidad común, la realidad de la comunidad. «El lenguaje coherente es todo y hace todo». Es lo único que sabe Sócrates. Sobre los contenidos, él no sabe qué decir. La frase «Conócete a ti mismo» orienta hacia esa «razón» que hay en cada uno, en su lenguaje. Por lo que vamos diciendo, se ve que Sócrates descubrió la razón, pero no lo que la razón puede encontrar. Para él, lo opuesto de la «razón» es lo particular, la violencia, la crispación sobre la singularidad, la opinión. Con esta nueva exigencia lógica, ocurre a menudo que Sócrates deja a los demás atrapados en aporías. Él mismo lo dice: «Soy terriblemente extraño (*atopos*), solo creo aporía (*perplejidad*)».<sup>16</sup>

El aporte de Sócrates es importante. Lo podemos expresar diciendo: el «discurso lógico» es el lenguaje del hombre que entiende que solo puede estar satisfecho con la razón y con el lenguaje-discurso, en cuanto elemento universal de la comunidad, obligatorio para todos y cada uno. Y eso puede traernos al momento actual: de hecho, muchos dicen que hemos regresado al tiempo de los sofistas. Por lo tanto, no es nada extraordinario que las propuestas filosóficas que más llaman la atención sean las que nacen precisamente de una reflexión sobre el lenguaje. Por un lado, está la filosofía analítica, que pretende reconocer como verdadera solo la proposición lógicamente coherente y, por otro, se encuentran Habermas y Apel, quienes insisten en el lenguaje como intersubjetividad. Weil los entendería como *reprises*, forma de retomar la categoría de la discusión socrática.

El lenguaje-discurso socrático es la lógica, aquello que es interior a todo lenguaje. ¿Qué es ese lenguaje/discurso llamado «lógica»? Es, en cada uno de los lenguajes, el respeto del «principio de no contradicción» o del «tercio excluido», según la fórmula de Aristóteles. ¿Qué dice el principio de no contradicción? Simplemente eso: «Es imposible para la misma cosa y en el mismo tiempo ser inherente y no inherente a una misma cosa». O dicho de otra manera: «Es necesario que toda aserción sea o afirmativa o negativa». La formulación en «tercio excluido» se expresa diciendo: «Una proposición no puede ser verdadera o falsa al mismo tiempo», o «no existe un medio entre lo verdadero ni falso», o «no es posible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa».

---

<sup>16</sup> Platón. *Teeteto* 149a. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; V).

Llegamos así a la afirmación de que solo aquello que puede decirse es contradicción, y todo aquello que así se puede decir, es verdadero; es decir, puede y tiene que ser recibido por la comunidad y es obligatorio para todos y cada uno.<sup>17</sup>

La lógica, la ciencia del diálogo —dice Weil— se aplica a lo que es común a los dos interlocutores, solo sirve para eliminar las contradicciones que quedan, ayudándolos así a constituir un discurso coherente sobre un tema dado, empujándolos a deshacerse de la contradicción que no habían notado en medio de las diferentes afirmaciones suyas y que ahora se ven obligados a sostener a la vez, con el resultado que deberán abandonar una de esas afirmaciones o que demostrarán la posibilidad de la conciliación de las dos.<sup>18</sup>

Pero notemos que para Sócrates discutir/filosofar no es solo pensar, sino también conducirse y actuar de acuerdo con la regla del lenguaje formalmente coherente. Así, para él, su reflexión es, al mismo tiempo, reflexión moral.

De hecho ¿de qué se trata? De la satisfacción por la razón en la discusión: de la coherencia de/en la vida alcanzada mediante el pensar. Al discutir sobre la discusión, Sócrates inventa la «ciencia nueva». La lógica (dialéctica) viene del lenguaje y de la discusión y, por lo que hemos visto, discutir es universalizarse en la regla del lenguaje formalmente coherente. El coherente es razón, lo demás es pasión; nada positivo. El hombre está en su totalidad del lado de la razón. *Gnoti Seautón* significa «conoce lo que hay de razón en ti».

Sócrates ve la razón lógica en todo hombre, pero eso lo lleva a desconocer la mala voluntad, en tanto la razón socrática remite solo a ella misma en sus reglas.<sup>19</sup> Muchas referencias atestiguan la preocupación moral de Sócrates, incluso en su manejo de la lógica y de «su no saber» como rechazo al saber tradicional, ese «saber que cree saber». Sócrates intenta que cada uno asuma que no sabe lo que dice. En otros términos, él dice: «No se trata de transmitir un saber, sino de que cada uno descubra en él su verdad». Lo que quiere es que sea necesario que cada uno se examine los valores que involucran a su propia vida. El problema no es saber tal o cual cosa, sino actuar correctamente: «Lo que oí es que es malo y deshonroso cometer injusticia y desobedecer a quien es mejor que uno, sea este dios u hombre».<sup>20</sup>

Grandeza y eficacia de la discusión: ella libera al hombre de su particularidad y lo conduce hacia sí mismo, hacia lo que es: ser racional/razonable y así virtuoso. El hombre solo es hombre, y no animal, en la medida en que participa

---

<sup>17</sup> Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 133.

<sup>18</sup> Cfr. ídem, p. 24.

<sup>19</sup> Cfr. Hadot, P. *Op. cit.*

<sup>20</sup> Platón. *Apología 36c*. Madrid: Gredos, 1990. (Diálogos; I).



de la razón; el hombre es razón que va hacia ella misma. La «discusión» afirma la razón y únicamente la razón en sus exigencias de coherencia, de lógica.

Sin embargo, la lógica, a pesar de ser una condición necesaria para la filosofía, no es suficiente. De hecho, es necesario que el discurso dé cuenta del mundo y no desemboque únicamente en la duda aporética. El discurso debe ser no contradictorio —tiene que darse de acuerdo con los principios de la razón en cada uno— pero tiene que decir al mismo tiempo «lo que es en cuanto lo que es»; es necesario que no haya contradicción entre lo que el hombre dice de la realidad y la realidad misma. Con esto último hemos enunciado los problemas que Platón y Aristóteles van a asumir. El diálogo platónico de *La República* en su primera parte es socrático en cuanto la discusión sobre la justicia no desemboca en nada. Se queda en «aporías» por el enfrentamiento de posiciones opuestas sostenidas con toda lógica. La segunda parte se torna platónica. Allí vemos a Platón buscar un fundamento para la justicia, y encontrará ese fundamento fuera del mero diálogo/discusión, puesto que en el mito de la Caverna acude a la idea del Bien, ese BIEN que está más allá de la existencia y las esencias.

De acuerdo con la «discusión/lógico-formal», la filosofía es esencialmente lenguaje formalmente coherente: la forma del acuerdo del lenguaje con él mismo (no contradictorio) es su contenido, es la realidad misma. Pero, de hecho, el lenguaje «descansa sobre» y «debe expresar» la realidad. Prueba de ello es que existe el error y que el lenguaje puede engañar.<sup>21</sup> La filosofía no es únicamente «acuerdo del lenguaje con él mismo» —forma lógica del discurso coherente—, sino también «acuerdo del lenguaje con su otro», con su objeto, su contenido, con la realidad sobre la cual descansa y que quiere expresar.

A continuación, lo que vamos a observar es el diálogo de los filósofos con relación a la articulación lógica-realidad. Como ya dijimos, ese problema está inscrito en la relación lógica-filosófica.

### ***2.3. Límites de la lógica formal***

Pronto se percibieron los límites de la lógica formal socrática en la discusión. La objeción venía del sentido común: el lenguaje, de todas formas, apunta a la realidad, que es su objeto. Platón y Aristóteles asumieron esa objeción manteniendo la exigencia lógica que el diálogo socrático había asentado. El discurso razonable tiene que manifestar el acuerdo del lenguaje consigo mismo pero también con la realidad. De esa doble exigencia surgirá el nuevo discurso razonable, la metafísica, que pretenderá captar ese «objeto», la realidad, tal como es en sí mismo.

---

<sup>21</sup> Weil, E. *Op. cit.*, p. 139.



La razón/coherencia-lógica se desarrollará así en ciencia del ser. Ciencia no solo formal sino concreta: visión (teoría) total de la totalidad de los seres en su necesidad. Estamos hablando de ciencia metafísica.

¿Qué dice la metafísica? Dice que la razón no está solo en la forma lógica del lenguaje, sino también en la realidad misma, en el mismo ser. La razón (el *logos*) del mundo y la razón en el hombre son una y la misma razón. Así regresamos a la afirmación de Heráclito: «A la escucha no de sí mismo sino del logos, es obvio reconocer que todo es uno» (Fragmento 50), o lo que Aristóteles reproduce, el fragmento 41: «Uno solamente es obvio: estar familiarizado con el pensamiento que gobierna a todas las cosas a través de todas las cosas».<sup>22</sup>

Con Heráclito, que nos presenta aforismos, la discusión da un paso adelante. La discusión no es indefinida: en ella algo se manifiesta a todos si se siguen las leyes de la lógica. Si uno se somete a ellas, detrás de las cosas está aquello a lo cual se apunta a través de los entes: el ser, la razón. Pero aquello a lo cual se apunta no es algo distinto de lo que apunta. La razón solo se piensa a sí misma.<sup>23</sup> Así, de la intuición inmediata, solo accesible a unos pocos de acuerdo con la tradición de los filósofos presocráticos, se pasa al acceso posible para todos mediante la lógica.

Tenemos ya los elementos que configuran el diálogo entre filósofos: articulación lógica/realidad, filosofía. Antes de ingresar a Aristóteles, quien, por lo que acabamos de decir, manifiesta una gran confianza en la posibilidad de la razón lógica para alcanzar el ser, diremos algo sobre la relación lógica-filosofía.

### 3. LA DISCUSIÓN ENTRE FILÓSOFOS RESPECTO A LA RELACIÓN LÓGICA-FILOSOFÍA: ARISTÓTELES, KANT Y ERIC WEIL

#### ***3.1. La relación entre lógica y filosofía: el punto delicado***

A lo largo de la historia, ya lo hemos dicho, se admite corrientemente que la lógica no es la realidad y, puesto que no existe «pensar» sin lógica, hubo evidentemente diferentes teorías que proponían soluciones diversas para hablar de la relación lógica-realidad. Dichas propuestas constituyen el trasfondo de las diferentes filosofías y ahí se plantea y se resuelve al mismo tiempo, en formas diferentes, la cuestión de la relación entre lógica y filosofía. La lógica, lo vemos, está inmediatamente asumida por algo que la desborda: la filosofía.

---

<sup>22</sup> Sobre Heráclito se sugieren los textos de Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988. Y el de Eschotado, A. *De physis a polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona: Anagrama, 1995.

<sup>23</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 145. La discusión entre filósofos respecto a la relación lógica/filosófica.

Allí también —en la relación lógica-filosofía— se sitúa el punto crítico en el diálogo posible entre filosofías diferentes. Luego, en torno a ese problema podemos entrar al filosofar. De inmediato notemos una cosa: es la filosofía la que discute de la lógica y decide su relación con ella. Así, el problema viene a ser, como nos decía Aristóteles, enfocar bien nuestra mirada: ¿dónde está el nivel, el espacio en el cual mirar la discusión de los filósofos en torno a la lógica?

En esa discusión entre filósofos, lo que se halla en juego es esta pregunta: ¿es la filosofía una ciencia o no? ¿Da o no da acceso a un conocer seguro? Esta no es una pregunta obsoleta. Lo mostró, hace algunos años, una discusión entre filósofos en torno a un colega que afirma hoy, para la filosofía, una científicidad y un conocimiento seguros análogos a los de las otras ciencias. Si el conocer de la filosofía es seguro de manera científica, ¿cómo entender entonces las discrepancias? Si proporciona un saber seguro, ¿de qué tipo será? ¿Pero acaso su cometido no es el conocer sino, como dice Kant, abrirnos a las preguntas del hombre sobre los alcances, límites y finalidades del conocer; es decir, la filosofía moral?

En nuestro esfuerzo, después de presentar a Aristóteles que dialoga con Platón, vamos a hacer dialogar a Kant con Aristóteles, y después a Weil con Hegel, lo cual presentaremos rápidamente. El diálogo girará en torno a la lógica en la filosofía. Nuestras referencias son el *Organon* aristotélico, el “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, y selecciones de la *Lógica de la filosofía*, de Weil.

En el fondo, el problema está dado en la pregunta por la lógica y su capacidad para hacernos llegar al conocimiento del ser; es decir, en torno a la metafísica, por lo tanto. ¿Puede el hombre decir algo sobre el ser en su totalidad? El problema sigue abierto. Lo atestigua una reflexión de Wittgenstein en su primer libro, que considera los alcances de las proposiciones de conocimiento. Dice: «De aquellas cosas de las cuales no puede haber conocimiento es mejor callarse».<sup>24</sup>

Hemos hablado de hacer dialogar a Kant con Aristóteles. Nosotros no hemos inventado el diálogo entre ellos. Kant mismo lo inaugura. Para él, «la lógica de la apariencia considerada como *Organon* (*método*) es siempre una lógica de la apariencia»; al contrario, para Aristóteles, la lógica conduce a un conocer científico del ser. Kant contradice a Aristóteles; considera que una lógica general (formal) usada «para otros fines» que ella misma, es decir, para asentar la ciencia de las reglas formales de todo pensar<sup>25</sup> no puede ser de ninguna manera una teoría demostrativa del saber. Si se asume esa última pretensión, la lógica conduce a la apariencia, al engaño, a la sofística. ¿Por qué? Porque da consistencia

---

<sup>24</sup> Cfr. Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1992, n.º 7.

<sup>25</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la...* Prólogo de la segunda edición (1787), p. 15.

de realidad externa a lo que son meras exigencias de la lógica y, según Kant, es lo que ha ocurrido en la metafísica hasta él.

Primero tenemos que ver de qué se trata en la cuestión de la metafísica y de qué manera nos atañe el problema. En síntesis, se trata de «si es o no» posible que el hombre se abra al Ser en cuanto tal y lo haga de tal forma que llegue a su conocimiento y así al conocimiento de «aquello de que se trata en su vida para él». Tradicionalmente, ese problema se ha expresado en la metafísica, que considera las diferentes formas lógicas —categorías— mediante las cuales nos preguntamos por el Ser (causa-relación-cualidad-modalidad), categorías que tienen esencialmente un uso científico. Así, la metafísica considera la relación hombre-Ser, estudia las «intenciones lógicas» de nuestro intelecto y de nuestros pensamientos en torno al Ser analizando o cuestionando todo lo que es para saber de qué se trata.<sup>26</sup>

Frente a la metafísica y su pretensión de conocimiento del Ser en cuanto tal, existen diferentes posiciones. La posición tradicional —léase griegos y medievales— dice que la lógica, el discurso lógico, permite alcanzar el Ser; otros —por ejemplo, Kant con su postura crítica— dicen que no. Se trata, por lo tanto, de saber si estamos o no limitados a solo conocer los fenómenos y a hablar solamente de ellos. En cuanto a nosotros, ¿qué vamos a decir? ¿Estaremos condenados a decir «sí o no» a una u otra posición únicamente de acuerdo con lo que hemos recibido de nuestros padres y a lo que nos han dicho, o será posible que lleguemos a una postura crítica, es decir, capaz de argumentarse?

El problema no es esotérico, reservado para unos pocos. El problema nos alcanza, es nuestro. Hoy, ya lo hemos dicho, todos los discursos —los de las ciencias sociales, la economía, la literatura, etc.— están sostenidos por y expresan posiciones filosófico-metafísicas en cuanto afirman o niegan, sin saberlo necesariamente, que el ser sea alcanzable. ¿Cómo lo hacen? Señalando el punto a partir del cual se puede mirar el todo. Dicho punto de apoyo firme puede ser: economía, historia, lenguaje, sentimiento. En todo discurso conviene que cada uno llegue a reconocer el punto de apoyo de este. La crisis que vivimos y hemos evocado se expresa en posiciones diversas que manifiestan una posición filosófico-metafísica. Dichas posiciones implícitamente hacen referencia a *un punto* a partir del cual se entiende todo lo demás. Ejemplos de ello son las frases: «todo vale», «el mundo es de los vivos», «el conocimiento no sabe lo que conoce», etc.

Asumiendo a Kant como interlocutor nuestro, entraremos a una buena escuela. De cierta manera, el kantismo es una teoría de la discusión entre filosofías que nos dice que el juicio posible entre ellas es crítico. Pero «crítico» no

---

<sup>26</sup> Cfr. Weil, E. *Op. cit.*, p. 146, nota 1.

implica solo «criticar la posición del otro», sino asumir una actitud crítica —de distancia— frente a mi propia posición, a mi uso de la razón. Es esa la manera de encaminarse hacia el pensar por uno mismo. En una carta a Marcus Herz, en 1770, Kant dice:

Usted sabe que nunca me acerco a objeciones razonables con la única intención de refutarlas, sino que, pensándolas, las mezclo con mis juicios y les doy la oportunidad de tumbar todas mis convicciones más queridas. Espero que, considerando con imparcialidad mis juicios desde el punto de vista de los demás, lograré una tercera posición que mejore mi perspectiva anterior.<sup>27</sup>

Allí se expresa la actitud crítica a la cual nos invita Kant.

Subrayemos una cosa. Estamos utilizando tres términos: lógica, filosofía, discusión entre filósofos. Cada filósofo los maneja de manera coherente, pero también a su modo. Si no vemos eso, no sabremos de qué se trata en el diálogo entre filósofos. Todos son coherentes y al mismo tiempo diferentes. Eso no pasa en matemáticas o en ciencias naturales.

Por el mismo hecho de que la lógica no es la filosofía, podemos entender que cada filósofo tomará una decisión propia sobre las relaciones entre filosofía y lógica y se pronunciará sobre el sentido y la posibilidad de una discusión filosófica. Entendiendo eso, tenemos que percibirlo como nuestra forma de «introducción al filosofar hoy»; es decir, de introducción al diálogo filosófico en el cual estamos hoy en este mundo posmoderno. La intención del curso es ayudar a darnos cuenta de en dónde nos encontramos hoy en este punto; por lo menos pretendemos presentar una manera de expresar la situación.

Weil, nuestro guía en este asunto, tiene una manera propia de plantear el problema. La veremos al final. Reconociendo lo particular e inacabado de todo filosofar, capta en lo que llama «categoría» (diferente de la misma palabra en Aristóteles y Kant) lo esencial de cada modo de filosofar que se ha dado en la historia.<sup>28</sup> Por ejemplo, reconoce que Platón y Aristóteles se plantean el problema del «objeto» de la lógica frente a Sócrates, pero no se limita a hacer un censo de las diferentes posibilidades de filosofar irreductibles unas a otras (inconmensurables se dice hoy), sino que intenta entender la relación que hay entre unas y otras. Procura pensar la lógica según la cual esas formas de filosofar se articulan; en seguida, se encuentra con el problema de definir ese universal que permite enlazar las diferentes filosofías y ligarlas en un discurso coherente,

---

<sup>27</sup> Cfr. Arendt, H. *Juger...*, p. 70.

<sup>28</sup> Cfr. Weil, E. *Op. cit.*, p. 147. Weil habla de «categorías filosóficas como esos centros de discursos a partir de los cuales una actitud se expresa de manera coherente».

en un sistema. El problema con los sistemas es buscar el punto de apoyo. Lo buscaremos en Weil, pero antes de llegar a él lo haremos en Aristóteles y Kant.

### 3.2. *El diálogo Aristóteles-Kant*

Nuestra consideración del diálogo Aristóteles-Kant enfocará su atención sobre la relación lógica-realidad en cada uno, procurando precisar los alcances y límites que señalan cada uno de ellos. Repetidas veces, Kant ha dicho que «desde Aristóteles, la lógica (formal) no ha adelantado». Así, nos dice que «la lógica ha entrado en esta segura vía (de la ciencia) desde los tiempos más antiguos», ya que «desde Aristóteles no ha tenido que retroceder un solo paso».<sup>29</sup> Vamos a ver cómo Kant usa las categorías de Aristóteles y, sin embargo, su filosofía es muy diferente.

Precisemos una cosa: esta comparación/diálogo no pretende ocuparse del estudio general de las dos obras de referencia: el *Organon*, de Aristóteles, y la *Crítica de la razón pura*, de Kant. Esos dos textos son totalidades que habría que comparar en cuanto tales. Sabemos que los sistemas no se pueden explorar comparándolos «término con término» (causalidad en uno y otro, por ejemplo), sino que lo correcto es llegar a entender el rol que cada término juega en la organización de cada conjunto. Procuraremos acercarnos a eso aunque no lo logremos del todo, puesto que hacerlo supondría conocimientos que no tenemos en este momento.

Siguiendo la propuesta de J. Gauvin en su curso *Una lógica de la filosofía*,<sup>30</sup> vamos a centrar nuestra atención, sin necesidad de entrar en mayores detalles, sobre la *visión de la ciencia* presente en cada uno y que es el lugar donde se generan las diferencias en las respectivas filosofías. Elemento importante de la visión de la ciencia en cada uno es *el acceso a los principios y el rol de la inducción*. En el problema que nos interesa —relación filosofía-realidad, lógica-realidad— en Aristóteles y Kant están en juego dos concepciones de la filosofía: como ciencia o no, como metafísica o no. Estas concepciones se encuentran, a su vez, respaldadas por dos concesiones diferentes de la ciencia, y precisamente por allí, por la concepción de la ciencia implicada en cada obra, vamos a considerar el diálogo. Nuestros pasos serán los siguientes:

- a. Las concepciones de la ciencia que respaldan cada obra. Eso nos hará entrar a la consideración de la lógica y su articulación con la realidad en cada uno.
- b. Los instrumentos y procesos que cada uno reconoce como seguros para llegar al conocimiento científico.

---

<sup>29</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Prólogo de la segunda edición, p. 15.

<sup>30</sup> Cfr. Gauvin, J. *Une logique de la philosophie*. París: Centre Sevrès, 1957.

c. Las distintas maneras de entender la inducción y de colocarla en cada sistema son decisivas para la articulación lógica-realidad y lógica-filosofía en cada uno.

### 3.2.1. Aristóteles<sup>31</sup>

Recordemos lo que dijimos en torno al descubrimiento de la lógica formal. Vimos cómo la coherencia formal no lo era todo porque, si bien es importante el acuerdo del lenguaje con él mismo, el problema pendiente era el del acuerdo del lenguaje coherente con su otro: la realidad. El *Organon* —cuyo significado es ‘instrumento’ o ‘medio’— pretende responder a ese problema. Es la presentación de un instrumento para la estructuración adecuada de un pensar científico que dé cuenta de la realidad.

Aristóteles vio con claridad que el espíritu humano posee en su actividad una estructura formal determinada y constante, y vio que ella se manifiesta en el pensamiento y la expresión. Su razonamiento fue el siguiente: «Si esa estructuración del espíritu humano es determinada y constante, entonces puede ser objeto de una ciencia peculiar: la lógica» (de *logos* = pensamiento y expresión). Para llegar a esta ciencia, Aristóteles hizo una suerte de anatomía del pensamiento y del lenguaje humanos. Así, en el *Organon* describe los hechos, los clasifica y deduce las reglas generales del pensar en su «formalidad». La ciencia de la lógica pura que presenta estudia el pensamiento desde el punto de vista de su estructura interna y formal, distinguiendo las relaciones necesarias y recíprocas.<sup>32</sup>

Pero, al mismo tiempo que está preocupado por la ciencia de la lógica pura, Aristóteles lo está también por los contenidos del pensamiento, por su relación con el objeto y por el alcance y la eficacia de nuestro pensar. La preocupación por la adecuación del pensar formal respecto a la realidad abre a la lógica real o

---

<sup>31</sup> La opción expositiva de este texto consiste en mostrar las rupturas que separan el pensamiento moderno del antiguo. Dentro de esa opción, se subraya la influencia de Aristóteles en la formación de la concepción antigua de ciencia, porque efectivamente la ruptura epistemológica de los siglos xv y xvi consistió en una lucha en contra de esa concepción. La ciencia aristotélica fundada en el silogismo apareció como una camisa de fuerza para los pensadores modernos, quienes terminaron por imponer una visión experimental de la ciencia que rige aun actualmente; pero, junto con el silogismo, desecharon también lo que, en Aristóteles, se oponía a la ciencia experimental naciente y a sus pretensiones de verdad absoluta. Es en atención a esa influencia efectiva de Aristóteles en los filósofos modernos, generalmente negativa, que aquí se dejan de lado aquellas líneas de pensamiento de Aristóteles que no están contenidas en sus libros de lógica, sino, principalmente, en la *Retórica* y en los libros de ética y política.

<sup>32</sup> Cfr. Aristóteles. *Tratados de lógica: Organon*. Madrid: Gredos, 1994, 2 t.

material; es decir, a la lógica que tiene a lo real por objeto o contenido, lo que correspondería para nosotros a una «teoría del conocimiento». ¿Cuáles son los instrumentos aristotélicos para llegar al conocimiento de lo real?

### 3.2.1.1. Los instrumentos de la ciencia aristotélica

a) *El concepto*. Es el «elemento primario» con el cual Aristóteles opera para estructurar formalmente el raciocinio: «Llamo concepto a las partes en que se descompone el juicio, a saber el sujeto y el predicado».<sup>33</sup> En el juicio más elemental, *perro blanco*, hay dos conceptos correlacionados: perro = concepto, blanco = concepto. El concepto no es de suyo un enunciado ni un juicio, ni es verdadero o falso: Por ejemplo, en cuanto concepto, el concepto/idea de lobo, animal que existe, tiene el mismo valor que el de centauro, que no existe. El concepto es ante todo una palabra y es siempre universal: vale para todos los de la misma especie y dice lo pertinente y necesario; o sea, lo esencial.

b) *La definición*. Es un concepto desarrollado «artificialmente». Ella dice y fija la esencia de un objeto de tal manera que lo que ese objeto es, queda bien separado de todo otro ser. La definición procede por género próximo y diferencia específica.

– Género: es lo común dentro de una pluralidad específicamente diversa:

«animal» es género respecto a los bovinos, los equinos, los hombres, etc.

– Especie: considera la colección de atributos esenciales. Así, hombre es «animal-racional» o que habla, y en eso es diferente de los otros animales.

De cierta manera, género y especie se suponen ya conocidos, y Aristóteles no aporta ninguna nota específica decisiva. Se trata de clasificación. El género sería lo anterior y más conocido.

c) *Las categorías*. Aristóteles señaló que las maneras como unimos los conceptos —por ejemplo: *perro*, *blanco*— en nuestros juicios pueden reducirse a un tercio número limitado de agrupaciones típicas. Así, constituyó su tabla de las categorías. Él constató que en nuestro «pensar en» y «hablar de» algo, lo que hacemos de manera inmediata es pensar que ese algo es tal o cual cosa (roble es vegetal, perro es animal).

En el *Organon*, Aristóteles señala que las «expresiones independientes, no combinadas con otras», significan de suyo uno de los siguientes modos de «ser» del objeto de nuestro pensamiento o de nuestro hablar. Es algo que:

1- se dice, se predica del ser; o

2- que existe en el ser.

---

<sup>33</sup> Ídem, *Tratados...*, *Analíticos Primeros* I, 24b. 16.



Esa predicación y esa existencia pueden revestir diferentes formas tanto en la predicación lógica abstracta como en la existencia. Estas formas de «predicar», «atribuir» o «existir en» son la categorías. No son «el ser» sino los diferentes modos de realización y predicación del ser. Así nuestros conceptos:

1. Son *notas de una esencia* (sustancia/perro).

2- Expresan aspectos de *cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, situación o posición, hábito (disposición), acción y pasión*. Si consideramos esas diez categorías, podemos percatarnos que de hecho descansan sobre el «hablar de», o sea, representan análisis lingüísticos: se trata de la forma de predicar y atribuir.<sup>34</sup> (Kant procederá de manera distinta: no sacará las categorías suyas, que son las mismas que las de Aristóteles, del lenguaje).

Conviene percatarnos de una cosa: Aristóteles no ve en las categorías meros elementos lógicos, sino también dimensiones ontológicas: las categorías son formas reales del ser. Para él, la correspondencia entre el ser y el pensar *es* de tal manera que el mismo ser se divide de acuerdo con la tabla de categorías. El ser, por lo tanto, recibe tantas acepciones como categorías hay, puesto que las significaciones del ser son igual de numerosas que esas categorías.<sup>35</sup>

Recordemos que el concepto se define como la esencia de una cosa en el pensamiento. Ahora bien, esa esencia no tiene en cuenta:

- Los accidentes (color del burro).
- Los predicados que no pertenecen a la esencia (dos pies para el hombre).
- Los predicados que no son más que extensión de la esencia (la risa en el hombre).

d) *La intuición*. En su sentido a la vez lógico y ontológico, el concepto da a conocer la esencia en cuanto tal de la cosa, por ejemplo la sustancia. Dicha sustancia es aprehendida por un acto simple e indivisible del entendimiento, que es la intuición. Ella está en relación directa con un objeto, sin intermediarios; es presencia efectiva del/en el objeto. En ese sentido, la intuición es forma de conocimiento superior y privilegiado; es una suerte de «contacto con el objeto».

e) *El juicio*. Se da cuando se unen dos conceptos para, afirmando o negando, decir algo de la realidad. El juicio lógico tiene que reservarse para expresar lo verdadero o lo falso, distinguiéndose así de toda otra clase de unión de conceptos que pudiera expresar un deseo, una esperanza, etc. Existen diferentes tipos de juicios: «los afirmativos y los negativos», que señalan la cualidad de un juicio; «los universales y los particulares», que señalan su cantidad. Existen también juicios fácticos, de necesidad y de probabilidad (modalidad).<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Ídem, *Organon*. «Categorías» 4, Ib 25-27.

<sup>35</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. A, 1017a 22-30. Madrid: Gredos, 1970.

<sup>36</sup> Cfr. Aristóteles. *Tratados... Analíticos Primeros* I, 2 y 3.



Pero más importante que sus clases es la función del juicio: «El concepto muestra solamente lo que algo es (caballo, perro blanco); pero el juicio científico nos dice qué notas o nexos de realidad se hallan o no se hallan en un objeto (hombre es igual a animal razonable).<sup>37</sup> El juicio es, pues, un paso adelante en el conocer, con relación al concepto; él hace ver los nexos internos, es decir, las determinaciones que tienen una necesaria relación con la sustancia. Tarea del juicio científico será la de descubrir esos nexos internos reales del ser.

### 3.2.1.2. Concepción de la ciencia aristotélica

Podemos ahora acercarnos a la concepción de la ciencia que tenía Aristóteles. La ciencia no es monólogo del espíritu con él mismo de acuerdo con sus meras reglas —tal como sucedía con la lógica formal de Sócrates—, sino diálogo del espíritu con el mundo exterior, el «mundo del ser» enfrentado con él. La tarea del lenguaje será tanto manifestar las diferentes formas y estados del pensamiento (lógica) como reproducir las diversas formas y estados de lo real. Así llegamos al juicio o concepto de verdad en Aristóteles: «La verdad consiste en decir del ser que es, y del no ser que no es».<sup>38</sup> «No creo que tú eres blanco porque nosotros decimos que lo eres, sino porque lo eres decimos la verdad al enunciarlo». <sup>39</sup>La verdad no depende de puntos de vista, creencias o deseos. La verdad para Aristóteles remite a un juicio que refleja la objetividad de lo real, es unión pertinente de conceptos.

¿Pero cómo llegar a ella? «¿La verdad la dice —según Aristóteles— aquel que tiene lo separado por separado y lo unido por unido. El error lo comete quien se comporta de modo contrario a la realidad».<sup>40</sup> El juicio verdadero respeta la realidad, pero eso está fundamentado sobre la unión de conceptos que no son dados por la intuición.

Entonces surge una pregunta: ¿Quién o qué decide la unión pertinente de los conceptos? Tenemos dos alternativas:

– Poner la mirada sobre los conceptos y su unión lógica de acuerdo con el principio de no contradicción aplicado a esos conceptos (no calvo melencundo ni perro felino); o sea prioridad de la lógica.

– Poner la mirada en la misma realidad. Prioridad de lo real.

Según Aristóteles, es la realidad la que manda. No basta con mirar la relación mutua de conveniencia o discrepancia entre dos conceptos (aspecto lógico);

---

<sup>37</sup> Ídem. *Tratados... Analíticos Segundos* II, 3, 91a 1.

<sup>38</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*, Y, 1011b 27.

<sup>39</sup> Ídem, E, 10; 1051b 7.

<sup>40</sup> Ídem, 1051b 8.

es necesario considerar coincidencia o discrepancia con el mundo real. Su posición es realista y la cuestión de verdad viene a ser más metafísica que lógica. La verdad del pensamiento, del juicio, de una proposición reside en la adecuación de la verdad a lo real: hay verdad allí donde a un «*es*» *del pensar responde un indiscutible «es» de la realidad*. La verdad trasciende el pensar; está más allá de él. La verdad existe y puede ser pensada tal como es. Pero ¿cómo llegar a ella?, ¿cómo llegar a la ciencia de lo real? Según Aristóteles, mediante el raciocinio.

### 3.2.1.3. El raciocinio/razonamiento/silogismo en la ciencia aristotélica

Ahora bien, suponiendo que la verdad trasciende el pensar y que el pensar tiene que adecuarse a la verdad, nada impide estudiar el juicio de manera puramente formal en cuanto síntesis o separación de conceptos; es decir, en cuanto proposición de forma afirmativa o negativa. Considerado desde el punto de vista meramente lógico, el juicio puede ser considerado desde los siguientes aspectos:

a. En el de análisis/síntesis, el juicio dice multiplicidad en cuanto pone en relación dos conceptos, dos términos (perro-blanco) y dice también unidad fundamental de los dos conceptos, ya sea postulada en el espíritu o en la realidad. La cópula *es* dice esa unidad. Ese perro es blanco.

b. Desde el punto de vista de la calidad, el juicio es afirmativo o negativo.

c. Desde la perspectiva de la cantidad, los juicios se distribuyen en universales o particulares.

Veamos el raciocinio o silogismo como herramienta de la ciencia aristotélica:

El razonamiento, raciocinio, es la base de la verdadera ciencia y se puede enseñar. Según Aristóteles, dos rasgos caracterizan la ciencia:

– Es un conocimiento fundado en razones.

– Sus conclusiones expresan los nexos reales del ser, la estricta necesidad de las cosas y, por lo tanto, dichos nexos no pueden ser de otra manera que como son.<sup>41</sup>

Con esos dos puntos, «fundamento en razones» y expresión de la «necesidad», el silogismo permite cumplir; él es instrumento universal de la verdad, de la ciencia. «Puesto que aquello —dice Aristóteles— de que se tiene ciencia estricta no puede ser de otra manera de cómo se conoce, tiene que ser forzosamente algo necesario todo aquello que conocemos como saber apodíctico (proposición cuyo contenido se impone y que resulta de la demostración, de “*apodexai*”, ‘dar a luz’, ‘mostrar’); y es apodíctico aquel saber que se da como

<sup>41</sup> Aristóteles. *Tratados... Analíticos Segundo* I, 2.

resultado de una demostración. Por ello, es la demostración un proceso racional que deduce (silogismo) algo de cosas primarias». <sup>42</sup>

La deducción establece relaciones por las cuales una conclusión resulta de una o más premisas. «El silogismo —dice Aristóteles— es el razonamiento en el cual, puestas algunas cosas, otra las sigue necesariamente por lo mismo que aquellas “son”. No hay que agregar nada exterior». Allí tenemos una definición de silogismo. <sup>43</sup>

¿Qué es el silogismo? El silogismo, en su método, arranca de dos afirmaciones de principio (*mortales son los hombres / Sócrates es hombre*). De ellas dos se deduce necesariamente otra tesis distinta de las dos primeras (*Sócrates es mortal*). En el silogismo juegan, por lo tanto, tres términos o conceptos: el mayor (mortal), el menor (Sócrates) y el medio (hombre) que une a los otros dos. El razonamiento puede expresarse así:

*Puesto que A (mortal) es predicado de todo B (hombre)  
y B (hombre) es predicado de C (Sócrates),  
A (mortal) es predicado necesariamente de C (Sócrates).*

O sea: si mortal es predicado de todo hombre, y hombre se predica de Sócrates, luego mortal se predica de Sócrates.

El silogismo, deducción, concluye en *un particular* (Sócrates es mortal) a partir de *un universal* (todos los hombres son mortales). Para Aristóteles, esa articulación lógica nunca queda separada de lo ontológico, puesto que, para él, el enlace de conceptos del silogismo se apoya en el enlace real: es enlace de esencias aunque la articulación, en el silogismo, se considere en su forma meramente lógica.

Siendo así, la piedra angular y el punto de partida de la ciencia estricta será siempre el conocimiento de la esencia. El conocimiento científico es conocimiento fundado en la razón. ¿Por qué? Porque en ese conocimiento no solo conocemos qué es (Sócrates es mortal) —(es el *oti*, ‘el qué’)— sino que llegamos a conocer *por qué es (di-oti)*. <sup>44</sup> La demostración científica es una demostración basada en la esencia, es penetración intelectual en el *porqué (di-oti)* dado con la esencia (hombre), lo que es diferente de la simple indicación del *qué (oti)*, mero acontecer fáctico. La ciencia es ciencia del porqué, no del mero qué (fenómeno). No sabemos solo que Sócrates es mortal, sino también que es mortal porque es hombre.

Ahora bien, ¿por dónde mirar en el silogismo para alcanzar la esencia, el *dioti*, el por qué? Habrá que buscar el *término medio* (hombre) que nos da la

<sup>42</sup> Ídem, I, 4.

<sup>43</sup> Ídem. *Analíticos Primeros* I, 1, 24b 15-25.

<sup>44</sup> Ídem. *Tratados... Analíticos Segundos* II, 2, 91a 30.

esencia, la razón que enlaza necesariamente, en la conclusión, el atributo (mortal) con el sujeto (Sócrates).

Como vemos, la ciencia de Aristóteles no es ciencia de fenómenos sino de esencias. Por ejemplo, la física en cuanto ciencia es conocimiento de la esencia del orden cósmico, la cual es movimiento, paso de la potencia al acto. Si partimos de la suposición de que las leyes del pensamiento son las leyes del ser mismo, se ve cómo el silogismo es inmediatamente una parte de la metafísica; su lógica nos lleva al conocimiento del ser.

Evidentemente, según Aristóteles, hay un silogismo científico, instrumento de la verdad científica, en cuanto sus premisas (principios) expresan las relaciones esenciales, necesarias y ciertas entre el sujeto y el predicado. Pero existen también otros tipos de silogismos que se apoyan en opiniones: son los que se usan para la «dialéctica». Así como dichos silogismos de la dialéctica pueden conducirnos solo a probabilidades, pueden también abrir a la sofística. Ya hemos visto un ejemplo de ello con el razonamiento sofístico en torno a los cuernos:

– Tener se dice de lo «no perdido».

– Tus cuernos no están perdidos.

– Luego, tienes cuernos.

El problema es allí con el término medio: «perder». No dice ninguna esencia.

La esencia es bisagra en el razonamiento. Ella no es deducida ni explicada (ser hombre) a partir de lo particular, sino que, por el contrario, es ella la que funda lo particular (Sócrates). La esencia es lógicamente anterior respecto a lo que conocemos —el singular concreto Sócrates—, a lo que percibimos por los sentidos. Ella es lo universal objeto de la ciencia, aunque sea segundo, posterior en nuestro conocimiento (conozco a Sócrates antes de conocer la esencia del ser humano).

Para Aristóteles, la ciencia que apunta a la verdad de las cosas, de los entes, se caracteriza por proporcionar una certeza racional, completa, inmutable. Arranca de lo sensible, pero su objeto es la esencia de las cosas. La ciencia dice la razón y el orden de las cosas, y con ello nos dice su necesidad.

El conocimiento científico es conocimiento de lo universal y necesario. Solo lo necesario, lo inmutable, es decir, lo que es de la esencia, es inteligible. Pero ¿cómo alcanzar aquellos datos de esencia? Allí radica el problema para quien pretende hacer ciencia sobre la base de las premisas del silogismo: hay que encontrar el concepto medio que diga la esencia («hombre» en nuestro ejemplo). Dicho de otro modo, *el problema es llegar a los principios, a las premisas seguras* para poder desarrollar el razonamiento científico. El problema es serio y decisivo, puesto que las premisas son las proposiciones a partir de las cuales se infieren otras proposiciones.

Las premisas de un razonamiento no pueden sacarse de otro razonamiento fundado sobre premisas propias, porque rebotaríamos *ad infinitum* y nunca

llegaríamos a tener una ciencia fundada. Aristóteles excluye esta posibilidad y admite evidencias primeras inmediatas que sirven de base a toda demostración y que no necesitan a su vez de ninguna fundamentación. Dice: «la ciencia apodíctica tiene pues que derivarse de principios primeros, inmediatos, de por sí más conocidos y anteriores, que sirven de base para la deducción».<sup>45</sup> Estos primeros principios constituyen lo que se llama *judicia per se nota* (juicios claros por sí mismos). Pero ¿cómo llegar a ellos? Más aún, ¿qué son? Aristóteles señala diferentes clases:

– *Axiomas*. Son los principios puramente formales que se presentan por sí mismos como evidentes (se usan sobre todo en matemáticas). No son demostrables, puesto que toda prueba los presupone (axioma viene de *axia*: ‘dignidad, mérito’; axioma = ‘lo que se impone por mérito propio’). Ejemplos de axiomas son el principio de no contradicción y el de tercio excluido.

– *Postulados*. Con los principios puramente formales no es posible llegar muy lejos; luego, hay que acudir a postulados o proposiciones que descansan sobre lo real. Sobre la base de ellos no es posible decidir nada de arranque y solo se postula su admisión para proceder a la demostración.

– *Hipótesis*. Son proposiciones que enuncian algo por verificar, algo que se debe poner a prueba.

– *Definiciones*. Enuncian la *quididad* de los objetos (lo que son, *el quid*) y son las auténticas bases del conocimiento en los silogismos. Dice Aristóteles: «En el silogismo es la “quididad” el origen de todo».<sup>46</sup>

Sobre la base de las anteriores observaciones estamos en condiciones de empezar a entrar a la comparación entre nuestros filósofos: Aristóteles, Kant y Weil. Vamos a ver que el problema entre ellos se juega en torno a la inducción.

Estábamos haciéndonos la pregunta de cómo llegar a saber algo de la *quididad*, de la esencia de las cosas, por ejemplo de «Sócrates hombre», del alma, etc. ¿Cómo llegamos finalmente a la definición? Nos enfrentamos aquí con el problema del conocimiento de la realidad y la lógica en ese conocimiento.

Aristóteles, hombre observador que respeta lo particular, nos ha dicho ya que conocemos lo particular antes que lo universal, aunque lógicamente el universal este antes (lógicamente el hombre se encuentra antes que Sócrates, pero conocemos a Sócrates antes que al hombre). Eso quiere decir que la experiencia es fuente de nuestro conocimiento: «Es manifiesto que nosotros tenemos que conocer lo primero que conocemos por medio de la experiencia».<sup>47</sup> «El universal se nos da siempre a partir de las cosas singulares»,<sup>48</sup> dice él. Así la

<sup>45</sup> Ídem, I, 2, 71b 20 y ss.

<sup>46</sup> Aristóteles. *Metafísica*, Z, 1034a 31.

<sup>47</sup> Aristóteles. *Tratados... Analíticos Segundos* II, 19, 100b 4.

<sup>48</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1143b 4.

sensación será la intermediaria entre la experiencia sensible y la ciencia completa. La sensación, para Aristóteles, es una cierta potencia de discernimiento que —en sus imágenes estabilizadas en la memoria mediante la experiencia repetida de las cosas— forma una inducción espontánea que da ya lo universal, signo de lo necesario. Así llegamos a la inducción como camino de la ciencia para Aristóteles. Si las cosas son como acabamos de decir, se ve que la inducción es antes y más importante que la deducción.

Kant dirá también que el conocimiento se inicia con la sensación, pero no procederá igual con la inducción. Ahí está el problema que debemos estudiar para ver el diálogo Aristóteles-Kant y la posición de Weil.

#### 3.2.1.4 Estudio de un texto de la *Analítica Posterior*: L. II, Cap. 19

Hemos visto que el problema esencial en el silogismo se ubica en los principios primeros; es decir, en las proposiciones de arranque. A partir de su articulación, Aristóteles formula una teoría de la ciencia, y en ese punto vamos a centrar el diálogo con Kant. Desde allí se podrá adivinar la significación humana de las filosofías de Kant y Aristóteles, y se podrá ver el problema de la historia de la filosofía como diálogo de filósofos en Weil.

Según Aristóteles, uno puede demostrar todo, pero todo conocimiento tiene que arrancar de conocimientos anteriores seguros. ¿Qué significa eso de conocimientos anteriores? La respuesta se encuentra en la *Analítica posterior*, de Aristóteles. Se trata de la aprehensión de los principios. El problema del silogismo, como teoría de la ciencia en Aristóteles, nos remite al problema de la aprehensión/intuición de los principios.

Veamos el capítulo 19 del Libro II de la *Analítica posterior*:

Por lo que toca al silogismo y a la demostración, queda ya en claro su definición (esencia) y las condiciones requeridas para producir cada uno de ellos; y con ello queda también en claro la definición de la ciencia demostrativa y las condiciones requeridas para ella, ya que ella es idéntica a la demostración misma.

En cuanto a los principios (las premisas fundamentales) lo que nos aprenderá] claramente cómo llegamos a conocernos y cuál es el hábitus que los conoce, es la discusión de algunas dificultades preliminares.

Hemos dicho ya anteriormente (I,2) que es imposible saber mediante la demostración sin conocer los primeros principios inmediatos (las premisas inmediatas). Pero, por lo que respecta al conocimiento de esos principios inmediatos, se pueden levantar preguntas: uno puede preguntarse no solo si ese

conocimiento es o no de la misma especie que la de la ciencia demostrativa, y también si hay o no ciencia en cada uno de esos casos; o bien (se puede preguntar) si solo hay ciencia para las conclusiones, mientras que en lo que toca [a] los principios habría un tipo de conocimiento diferente; en fin se puede preguntar si los hábitos (habilidades) que nos hacen conocer los principios no son innatos sino adquiridos, o si son innatos pero primero latentes. Ahora bien: es extraño que los poseamos desde el nacimiento, porque esto significa que poseemos aprehensiones más exactas que la demostración y dejamos de advertirlo. Si, por otra parte, las adquirimos y anteriormente no las poseíamos, ¿cómo podemos aprehender y aprender sin un fundamento de conocimiento preexistente? Esto, en efecto, es imposible, como hemos visto habitualmente (I,1) en el caso de la demostración. Así pues, resulta que ni podemos poseerlas de nacimiento ni pueden ser engendradas en nosotros si carecemos de conocimiento de ellas ni tenemos tampoco ningún hábito para ello. Por consiguiente, hemos de poseer alguna capacidad de algún tipo para adquirirlas de tal categoría que resulte superior en exactitud de conocimiento al conocimiento de los principios. Y esto al menos es una característica evidente de todos los animales, pues ellos poseen una capacidad de discriminación congénita, que se llama percepción sensible. Pero aunque la percepción sensible es innata en todos los animales, en algunos la impresión sensible persiste, mientras que en otros no. Así, los animales en los que esta persistencia no se produce, o bien no tiene ningún conocimiento fuera del acto de la percepción, o no tiene ningún conocimiento de los objetos cuya impresión no persiste en absoluto, los animales en quienes esto se produce tienen percepción y pueden seguir reteniendo la impresión sensible en el alma, y cuando esta persistencia se repite frecuentemente, brota una ulterior distinción entre aquellos que, fuera de persistencia de estas impresiones sensibles, desarrollan un poder o capacidad de sistematizarlas, y los que no lo desarrollan. Así, además de lo que llamamos percepción sensible, se produce lo que llamamos memoria, y la repetición frecuente de actos de memoria desarrolla la experiencia, pues un número de recuerdos o actos de memoria constituye una única experiencia. A partir de la experiencia, a su vez —es decir, a partir del universal estabilizado ahora en su totalidad en el alma, el uno aparte de los muchos, que es una identidad singular dentro de todos—, se origina el arte del artesano y el conocimiento del hombre de ciencia: el arte en la esfera de la producción y la ciencia en la esfera del ser.

Sacamos en conclusión que esos estados de conocimiento no son ni innatos en una forma determinada, ni son desarrollo en otros estados más elevados de conocimiento, sino son de la percepción sensible. Es como la huida en una batalla que se para por el primer hombre que se detiene y luego de él por el otro, hasta que la formación original queda rehecha. El alma está constituida de tal manera que es capaz de experimentar este proceso.

Replanteamos ahora la explicación que ya hemos dado, si bien con claridad insuficiente. Cuando uno de entre un número de particulares lógicamente



indiscriminables se ha detenido y ha ofrecido resistencia, el universal primerísimo está presente en el alma, pues aunque el acto de percepción sensible tiene por objeto lo particular, su contenido es universal: es hombre, por ejemplo, no el hombre Calias. Se ha hecho una nueva parada entre estos universales rudimentarios, y el proceso no cesa hasta que los conceptos indivisibles, los verdaderos universales, quedan determinados; por ejemplo, tal o cual especie de animal son un paso hacia el género animal, el cual, siguiendo el mismo proceso, es un paso hacia una ulterior generalización. Así pues, es evidente que hemos de llegar a conocer las premisas primarias por inducción, pues el método por el que aun la percepción sensible siembra en nosotros el universal es inductivo. Ahora bien, de entre los estados de pensamiento por los que captamos la verdad, unos son infaliblemente verdaderos, mientras que otros admiten error: la opinión, por ejemplo, el razonamiento; el conocer científico, en cambio, y la intuición son siempre verdaderos; además, ninguna otra especie de pensamiento, excepto la intuición, es más exacto que el conocimiento científico, mientras que las premisas primarias son más cognoscibles que las demostraciones y todo conocimiento es discursivo. De todas estas consideraciones se deduce que no habrá conocimiento científico de las premisas primarias. Y puesto que, excepción hecha de la intuición, nada puede ser más verdadero que el conocimiento científico, será la intuición la que aprehende las premisas primarias, conclusión que también se deduce del hecho de que la demostración no puede ser la fuente originaria de la demostración, ni, por consiguiente, el conocimiento científico del conocimiento científico. Si, pues, es ella la otra especie única de pensamiento verdadero fuera del conocimiento científico, la intuición será la fuente originaria del conocimiento científico. Y la fuente originaria de la ciencia capta las premisas originarias fundamentales mientras que la ciencia como un todo está en una relación análoga a la de la fuente originaria con el cuerpo total del hecho (es decir, las conclusiones).<sup>49</sup>

Los tres primeros párrafos plantean el problema de la naturaleza de los conocimientos que permiten iniciar el silogismo. Repetidas veces Aristóteles afirma: Todo conocimiento se inicia a partir de la experiencia. Estamos allí frente a una afirmación vieja, que, retomando a Aristóteles, los medievales han formulado de la siguiente forma: *Nihil est in intellectu nisi quod prius fuerit in sensu* (nada hay en el intelecto que anteriormente no haya estado en la sensación). A eso Kant añadirá: *nisi intellectus ipse* (con excepción del mismo intelecto). Para Aristóteles, ese intelecto no tiene de suyo ningún contenido. Por eso él habla de *hábitus*, ‘disposición adquirida’. Veremos cómo Kant nos dice que el intelecto tiene unos *a priori* —es decir, antes de toda experiencia—, un contenido que son las formas *a priori* a través de las cuales organizamos lo que nos da la sensación. Como se ve, estamos siempre en el problema de la articulación lógica-realidad, que es también el de la articulación de la «lógica con la filosofía».

<sup>49</sup> Aristóteles. *Tratados... Analíticos Segundos* II, 19, 100a 5 ss.



Se trata del mismo problema planteado bajo formas diferentes: es la diferencia del hombre y del animal, del hombre y del universo; es la imposibilidad de salir del mundo fuera de toda experiencia posible. Todos los problemas, todas las temáticas nos vienen por el agujero del punto de arranque.

Para Aristóteles se trata del silogismo y de sus alcances. Él va a tematizar el problema considerando el rol y los alcances de la inducción. Como verán en sus estudios, la historia de la filosofía está llena de debates acalorados en torno a temáticas similares. ¡Ridículo, dirán algunos, eso de pelearse en torno a juegos de palabras! Pero según la interpretación que se dé a la sensación, según los alcances que otorguemos a la inducción y según el peso que demos al silogismo, el mundo de uno puede cambiar en cuanto lo sentiremos de manera diferente: Dios se acerca o se aleja hasta desaparecer; y el sentido de la presencia del hombre en las cosas se modifica. Luego, hay bastante en juego.

Aristóteles, en el texto que hemos transcrito, considera la última hipótesis que ha adelantado en su texto anterior inmediato. La pregunta es la de saber cuál es el tipo de conocimiento que tenemos de las «premisas» (de los principios con los cuales arranca todo silogismo). ¿Se tratará de un conocimiento de tipo científico o, si no es así, de qué tipo es ese conocimiento? Si dicho conocimiento es diferente de aquel que se logra con la ciencia que procede con conclusiones, entonces ¿de qué se trata en esa diferencia? ¿Se tratará de un saber habitual, innato, pero que está como despertado por una suerte de mayéutica, en el proceso del conocer? Eso recuerda a Platón con el recuerdo a la *reminiscencia* para explicar cómo un esclavo, que nunca ha estudiado matemáticas, llega sin embargo a resolver un problema de matemáticas.<sup>50</sup>

Pero la solución platónica no convence a Aristóteles. Es lo que expresa en el tercer párrafo de nuestro texto: «que poseamos de esa manera (innata) bajo forma de reminiscencia los “primeros principios”, he aquí una cosa absurda. Resultaría que de ellos tendríamos un conocimiento más exacto que el de la demostración y, sin embargo, no dejamos de ignorarlos». Entonces, el conocimiento de los principios primeros (de las premisas) no puede ser del tipo de las ideas de Platón: algo innato en nosotros. Tal solución nos conduciría a una incoherencia, en cuanto desconoceríamos aquello mismo que mejor conocemos. Es absurdo. Allí está el punto de mayor conflicto entre Aristóteles y Platón.<sup>51</sup>

Pero «si por otra parte los adquirimos (las premisas, los principios) y anteriormente no los poseíamos, ¿cómo podremos conocerlos y aprehenderlos sin partir de un conocimiento previo? ¡De hecho no se puede aprender todo! Todo

---

<sup>50</sup> Cfr. Platón. *Menón*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; II).

<sup>51</sup> Aristóteles. *Metafísica*, I, 1058b y ss.

saber parte de un conocimiento anterior y presupone otra cosa. No se puede probar todo y para adquirir algo, hay que tener el poder de adquirir».

Solo nos queda una solución:

Así pues, resulta que ni podemos tener un conocimiento innato de las premisas/principios, ni pueden ser engendrados en nosotros si carecemos de todo conocimiento de ellos ni tenemos tampoco ningún hábitus (mediante el cual conoceríamos los primeros principios). Por consiguiente, hemos de poseer «alguna capacidad de algún tipo» para adquirirlos, sin que, sin embargo, dicha capacidad sea superior en cantidad al conocimiento de los principios.

Si, por otra parte, tuviéramos una capacidad de adquirir esos principios sin que ella (la capacidad) sea superior en exactitud al conocimiento de esos principios; entonces, si fuera así, estaríamos recayendo en Platón y en las ideas como principios activos en nosotros. Tales son las preguntas que se formula Aristóteles. Preguntas serias en cuanto se trata de saber cómo empieza el conocimiento científico. Allí está puesta en juego la concepción de un sistema filosófico. Se trata del punto de partida de la filosofía. ¿Hay o no un punto de apoyo fijo, un punto de partida seguro para la filosofía?

Descartes, con su *Dudo, pienso, luego éxito*, llevó adelante la misma búsqueda de un punto de apoyo firme para su sistema. Ustedes verán en adelante cómo surge esa misma pregunta de nuevo. Hoy en día es lo mismo, pero bajo forma de negación («estamos condenados a ser errantes sin lugar ni punto donde amarrar la carpa de nuestra existencia»; el hombre pasión inútil; etc.). Para protegerse del sinsentido, el hombre produce cosas, elabora religiones, teorías, diferentes maneras de pensar y representar el mundo. Pero no hay dónde amarrar esa carpa. Tal sería nuestra situación hoy en día: seríamos errantes sin rumbo.

En el texto de Aristóteles se aborda la pregunta del punto de partida de la filosofía, pregunta correlativa a la de su fin. La puerta de entrada es la misma que la de salida. Espero que lo entendamos más adelante. ¿Qué dice Aristóteles? «Debemos tener una capacidad de adquirir las premisas, principios primeros, sin que esa capacidad sea superior en exactitud al conocimiento de los mismos». Y sigue diciendo:

Y esto al menos es una característica evidente de todos los animales. Pues ellos poseen una capacidad de discriminación sensible congénita, que se llama percepción sensible. Pero aunque la percepción sensible es innata en todos los animales, en algunos dicha impresión sensible persiste, mientras que en otros no. Así, los animales en los que esta persistencia no se produce, o bien no tiene ningún conocimiento (fuera) más allá del acto de percibir, o sólo conocen mediante

el sentido los objetos cuya impresión no dura. Al contrario, los animales en quienes hay persistencia, mantiene todavía en el alma la impresión sensible.<sup>52</sup>

Así, pues, nos estamos elevando de animales en animales, hacia animales cada vez más perfeccionados, de acuerdo con la persistencia de la impresión sensible en el alma. Hay animales con memoria, dice él. Eso ocurre en aquellos en quienes perdura la impresión sensible. La frecuente repetición de actos de memoria desarrolla, nos dice Aristóteles, la experiencia y una multiplicidad de actos de recuerdo, de memoria, acaba por constituir una única experiencia. Es a esa experiencia única a la que Aristóteles llama el «universal estabilizado en el alma», como unidad fuera de la multiplicidad.

Al final, el proceso nos remite al alma cuanto ella es intelecto.<sup>53</sup> Según nos dice Aristóteles, unos animales tienen memoria y otros no. «Cuando la persistencia se repite frecuentemente, brota una ulterior distinción entre los animales

---

<sup>52</sup> Ibíd.

<sup>53</sup> Digamos algo del alma. Para Aristóteles no hay definición única del alma, hay diferentes almas. El alma nutritiva la compartimos con plantas y animales y antecede al alma sensitiva que compartimos con los animales; ella no solo tiene la función de sentir placer y dolor, sino que también es capaz de desear. Del lado cognitivo nacen la imaginación y memoria; del lado apetitivo, el movimiento. Por último, la razón es facultad particular del hombre. El alma es el principio de la vida, de la sensibilidad y de las actividades espirituales. Según Aristóteles, el alma es la sustancia del cuerpo, es el acto primero y final de un cuerpo que tiene la vida en potencia. *El alma es al cuerpo* lo que *el acto de la visión es al ojo*. El alma no es separable del cuerpo o por lo menos no son separables del cuerpo las partes del alma que constituyen la actividad de las partes del cuerpo. Facultad esencia del alma humana es el intelecto, el NOUS, que es la facultad de captar los principios (*Ética a Nicómaco* 1141a 7). Los principios son verdades que no admiten demostración porque son ellos mismos condición de toda demostración (*Análítica posterior* II, 15). El intelecto aprehende el ser, el ser de todo ser, tal como es. El intelecto es pues en el alma una fuerza que sobrepasa los límites de la biología. Ahora bien, el intelecto, al mismo tiempo que es separable, distinguible, en alguna manera del cuerpo (*De anima* III 8 y III 4), necesita de imágenes sensibles. El intelecto, que en sí mismo está por encima de la corporeidad, de hecho solo existe como una tábula rasa en la cual nada se manifestará antes de que no se haya escrito encima (*De anima* 429b, 29 y ss.). El intelecto es *divino*, pero su aparición en el hombre solo se entiende por la biología. De todos los animales, el hombre es el que participa, sino exclusivamente, de esa fuerza (*De Gen Animae* 736a 27; 737a 10). Aristóteles establece una distinción entre el *intelecto pasivo*, que se identifica con sus objetos captando su forma mediante el acto de aprehensión pura, y el *intelecto agente*, que actúa sobre la materia que le ha proporcionado el intelecto pasivo, que es una suerte de materia plástica a la cual el intelecto agente imprime las formas de los objetos cognoscibles (*Ética a Nicómaco* 1177b 36-1178 a 8; 1178b 32). El intelecto agente es un tercer elemento, además del intelecto pasivo y del objeto, que hay que tener en cuenta para entender el conocimiento intelectual (Cfr. Ross, D. *Aristote*. París: Gordon y Brech, 1971, p. 210).

en quienes, sobre la base de la persistencia de estas imposiciones sensibles, se forma una noción (un concepto) y aquellos en quienes no se forma la noción (el concepto)». Por ejemplo, podríamos asumir que el buey puede llegar a tener la noción de yugo, mediante la repetición de la experiencia de «tener y no tener» la sensación del yugo. Prueba de ello sería el hecho de que, en cuanto se lo pone, siente el trabajo y camina con paso cansino.

Así, pues, de la sensación viene lo que llamamos el recuerdo, y del recuerdo de una misma cosa, varias veces repetida, procede la experiencia. Y, de hecho, una multiplicidad de recuerdos hace una sola experiencia. A partir de la «experiencia única», a su vez —es decir, *a partir del universal estabilizado en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad, que se asienta una e idéntica en todos los sujetos particulares*—, viene el principio del artesano y de la ciencia: del arte en lo que toca el devenir y de la ciencia en lo que toca el ser.

Poco a poco, hemos pasado de los animales al hombre con una bella fórmula aristotélica: «el universal estabilizado en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad y que se asienta una e idéntica en todos los sujetos particulares... y de allí nacen el arte y la ciencia». El arte, porque solo después de haber visto muchos caballos, Fidias pudo representarlos en diferentes situaciones en el friso del Partenón; y la ciencia, porque la repetición de muchas experiencias de los seres va a sembrar en el alma su esencia. Aristóteles sigue negando la solución platónica y continúa diciendo: «Sacamos en conclusión que esos hábitos no son innatos en nosotros en una forma determinada ni son un desarrollo de otros estados más elevados de conocimiento, sino (son) de la percepción sensible».<sup>54</sup> Pero todavía no hemos llegado al final. Sabemos, lo hemos constatado, que el universal se da en una experiencia que no remite a la *anamnesis* de otra vida, pero no sabemos todavía el *cómo*.

Aristóteles nos ha dicho una cosa de importancia en relación con el silogismo, en la medida en que para este el problema era como llegar a la esencia: a partir de la percepción sensible, se enraíza en nosotros esa capacidad, ese *hábitus*, que nos va a permitir acceder a la esencia de las cosas. Las expresiones laboriosas de Aristóteles pueden hacer que nos perdamos. Por ello, siguiendo a Gauvin, veremos cómo lo que él nos dice tiene su correspondencia con lo que nos dicen los poetas.<sup>55</sup>

De hecho, los poetas a veces nos llevan a ese tipo de sensación, de percepción sensible que evoca Aristóteles. Es como si ellos nos hicieran regresar al momento del surgimiento de la palabra, ubicándonos en un espacio en donde se separa el uso corriente y vulgar de una palabra de su uso esencial. Mallarmé, en su *Tratado del verbo*, nos dice lo mismo que Aristóteles al formular lo siguiente:

---

<sup>54</sup> Aristóteles. *Tratados... Analíticos Segundos* II, 19, 99b.

<sup>55</sup> Cfr. Gauvin, J. *Op. cit.*, p. 44.

Digo: ¡una flor! Y fuera del olvido en donde mi voz relega todo contorno de la flor vista, y cosa otra que los cálices sabidos, armoniosamente se levanta, idea pura y suave, de todos los ramilletes, la ausente.<sup>56</sup>

El poeta Mallarmé nos muestra cómo, sobre todo en la poesía, pero también en la palabra diaria, el vocablo *flor* vuelve a encontrar toda su fuerza y su virtualidad. En cuanto pronuncia la palabra singular —*flor*— vienen a mí muchas sensaciones pasadas, sensaciones de muchas flores ausentes y diferentes pero todas unidas bajo el «concepto» de flor. Así, fuera de la multiplicidad olvidada de tantas flores vistas, pero pensando indistintamente en todas ellas, en mí es el universal *flor* el que se presenta. El problema es el de saber cómo llego yo al «concepto de flor», esa palabra *flor*, que es el universal de todas las flores y que remite a algo que nunca he experimentado ni nunca experimentaré, puesto que es la «ausente de todos los ramilletes».

El alemán Ulsener, filósofo de la religión de fines del siglo pasado, al reflexionar sobre la construcción mental del mundo de los objetos, dice:

El salto que va de las percepciones particulares al «concepto de género» es mucho mayor de lo que nos podemos figurar (es ese salto que Mallarmé evoca con la «ausente» de todos los ramilletes) con nuestra formación escolar y un lenguaje que piensa por nosotros. Es tan grande ese salto que no se alcanza a ver «cuándo y cómo» el hombre lo habría llegado a dar, si el mismo lenguaje no hubiese preparado y arrancado el proceso, de manera inconsciente. Es el lenguaje el que, de la masa de expresiones particulares equivalentes, permite que se vaya destacando una, que dilata su dominio a más y más casos, hasta estar en condiciones de abarcarlos todos y convertirse en un concepto genérico.<sup>57</sup>

Está muy bien eso de decir que el «lenguaje nos lleva a eso». Pero hemos visto con Helen Keller que puedo tener a disposición todas las palabras, todos los conceptos y, sin embargo, todavía no saber usarlos en cuanto a capacidad de relacionar tal palabra con tal y tal cosa: agua del vaso, agua de la bomba, agua de lluvia. Recordemos que Helen dio el paso a partir de la experiencia del agua que mojó, como la había mojado tantas otras veces. Pero el «salto» se dio en un momento de crisis. De esa manera ella pasó al concepto «agua», y de ahí a todos los conceptos de su lengua.

Lo que estamos diciendo se refiere al mismo problema que plantea Aristóteles, a saber, el del paso de la multiplicidad de experiencias al universal. Ulsener

---

<sup>56</sup> Cfr. Mallarmé, S. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, 1945.

<sup>57</sup> Citado por Ernest Cassirer en *Esencia y efecto del concepto de simbolismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 189, pp. 89-90.

ve la solución en la lógica del lenguaje. Pero podemos pensar que él encuentra la respuesta en la formulación misma del problema al decir que el lenguaje piensa por nosotros. Eso es de ese modo, sí, pero con la condición de que yo haya entrado en el lenguaje. Como hemos visto, la solución aristotélica es diferente. Lo cierto es que se trata de un salto. Ya lo hemos señalado, ello lo corroboran las observaciones de viajeros del siglo pasado que se extrañaban de que poblaciones africanas y del Pacífico no tuvieran nombres genéricos para cubrir una serie de conceptos analíticos. Recordemos el ejemplo ya dado de los beduinos que tienen nombres diferentes para el camello que está caminando, el camello que se encuentra comiendo, el camello macho, el camello hembra, etc., pero no cuentan con el concepto de camello. Ahora bien, «camello comiendo» es ya un «universal estabilizado en el alma». Lo que podemos constatar es que dichas poblaciones no tenían la misma exigencia de abstracción que nosotros.

Regresemos a Aristóteles. Lo habíamos dejado cuando nos decía que ese poder de desarrollar o producir una «noción» no es innato en nosotros en una forma definida. Ese poder nuestro de hacer inteligible toda cosa no es innato, tampoco viene de un *hábitus* mejor conocido, sino que viene de la percepción sensible pasando por la memoria que desarrolla una experiencia única y florece en la noción o concepto que dice la esencia. Allí está el «salto» (de la experiencia única a la idea) que Aristóteles, en otra parte, ubica en la imaginación creadora.

A continuación, en nuestro texto, Aristóteles dice: «Es como una huida en una batalla que se para por el primer hombre que se detiene y luego de él por el otro, hasta que el ejército haya regresado a su formación original».<sup>58</sup> ¿Cómo puede ocurrir esa reorganización de todos los soldados en huida sino en razón del *hábitus* militar de formarse unos detrás de otros en cuanto uno sirve de hombre de base y es ese *hábitus* el que actúa inmediatamente en todos toda vez que uno lo induce? En el caso que nos interesa hay que asumir que el alma está constituida de tal manera que es capaz de experimentar un proceso similar. Todos tenemos por naturaleza esa capacidad, pero su ejercicio depende de la experiencia: la percepción repetida. Así, esa especie de huida indefinida de imágenes del mundo y de sus impresiones que se desarrolla en el animal, en el hombre llega a pararse y a encontrar la estabilidad del mundo que conocemos; es decir, de la representación organizada que hemos formado.

Podemos regresar a Ulsener en su esfuerzo por remontarse al origen de los conceptos lingüísticos y religiosos. Él va de los dioses del instante (que corresponden a un contenido anímico fugaz, en una experiencia fuerte; los dioses están ligados a cada experiencia) a los dioses particulares (ligados a una actividad

---

<sup>58</sup> Cfr. Aristóteles. *Tratados... Analíticos Segundos* II, 19.3

particular de mediana duración: arar, sembrar; cada actividad tiene su dios) para llegar finalmente a los dioses personales (con nombre y personalidad propios, análogos al hombre). En su esfuerzo, Ulsener procura restituir los procesos mentales gracias a los cuales se va de lo particular a lo general. La lógica procede por acumulación de experiencias que van desglosando lo homogénico.<sup>59</sup>

Eso recuerda a Aristóteles para quien el conocimiento humano empieza cuando el fluir sin fin de las sensaciones encuentra un tope. Pero ¿qué es ese poder de parar el río de las sensaciones?

Misterioso poder constatado, que nos ubica lejos del animal y su conocimiento. Las sensaciones detenidas en una experiencia coagulante de todas, como una película que tendría el poder de detenerse en una escena de recapitulación, son ya noción universal sin ser concepto expresado. Esa experiencia remite a un universal. Por ejemplo, capto un universal en el hombre particular a partir de sus diferentes imágenes: Sócrates caminando, hablando, durmiendo. En todas esas sensaciones veo a Sócrates; en todas las sensaciones de todos los Sócrates veo al hombre.

Delante de su mesa, el profesor en clase, a nivel de la sensación, de inmediato no ve más que formas, colores, y no precisamente a hombres, mujeres, libros, cuadernos, lapiceros, etc. En lo inmediato sensible, el profesor ve solo manchas de colores. Después de haber visto tantas formas particulares que eran hombres y mujeres, cuadernos, etc., en el alma del profesor está presente lo universal: hombres/ mujeres/cuadernos. El profesor ve esos universales, aunque la percepción sensible no los tenga por objeto. Pero en lo particular ve el universal. Es lo que dice Aristóteles presentando la etapa ulterior: «Cuando uno de entre un número de particulares lógicamente indiscriminables se ha detenido y ha ofrecido resistencia, el universal primeramente está presente en el alma, pues aunque el acto de percepción sensible tiene por objeto lo particular, su contenido es universal; el hombre, por ejemplo, no el hombre Calias». Se ha hecho una nueva parada entre estos universales rudimentarios —camello que duerme, camello que corre— y el proceso no cesa hasta que los conceptos indivisibles, los verdaderos universales (la esencia) quedan determinados; por ejemplo, tal y cual especie de animal son un paso hacia el género animal, el cual, siguiendo el mismo proceso, es un paso hacia una ulterior generalización.

La pregunta es, entonces, ¿hasta dónde nos elevamos así? ¿Hasta los primeros principios? Ciertamente, incluso hasta el problema del ser. Lo que Aristóteles nos presenta es nuestra presencia ordinaria en el mundo. Ese mundo —para mí, para ustedes, para nuestros padres y todos los humanos— lo hemos

---

<sup>59</sup> Cfr. Cassirer, E. *Op. cit.*, pp. 91-97.



encontrado, nos ha sido dado. Y, profundamente, ese mundo es para nosotros interrogación, pregunta. ¿Qué es? ¿En qué estamos metidos? ¿Qué es ser? ¿Qué es el Ser de los seres?

Esa vieja pregunta la encontramos en todos los filósofos: ¿Por qué hay algo y no nada? Esa pregunta, que emparenta a Aristóteles con Kant, Hegel, Platón, Heidegger, nos lleva de regreso a nuestra pregunta: ¿Qué es la filosofía? ¿Cuál es, qué puede ser, qué debe ser la comparación entre filósofos? ¿Cuál será su valor? Ya hemos dicho que Weil nos tiene una respuesta; caminamos hacia ella. De momento llegamos al punto de la comparación con Kant.

En su texto, Aristóteles nos proporciona ya el elemento que según él explica el pasaje al concepto y que es el elemento común que vamos a considerar en los autores: se trata de la inducción. Aristóteles dice:

Así pues, es evidente que es la inducción la que me hace conocer los principios, es, pues de esa manera que la sensación produce en nosotros el universal. En cuanto a los hábitos del entendimiento mediante los cuales captamos la verdad, unos son siempre verdaderos, mientras los demás son susceptibles de error, como [...] la opinión y el razonamiento. La ciencia y la intuición, por el contrario, son siempre verdaderas. Por otra parte, fuera de la intuición, ningún género de conocimiento es más exacto que la ciencia mientras que los principios primeros son más cognoscibles que las demostraciones y todo conocimiento se acompaña de razonamiento; resulta de todo eso que de los principios no habrá ciencia. Y puesto que, excepción hecha de la intuición, ningún conocimiento puede ser más verdadero que la ciencia, es la intuición la que aprehenderá los principios.<sup>60</sup>

Ya tocamos el punto capital y llegamos a la respuesta que buscábamos. Ya sabemos cómo llegamos a los principios, necesarios para emprender el silogismo que lleva al conocimiento científico certero. Aristóteles nos dice: «La inducción nos hace conocer los principios; es así como la sensación produce en nosotros el universal». Es la repetición de unas mismas experiencias lo que siembra en nosotros las «ideas universales», como puede ser la esencia de tal o cual cosa, premisa necesaria para el silogismo. En contra de eso se levantará Kant. En su *Crítica del juicio*, mostrará que la inducción no permite, no posibilita el acceso a ningún concepto universal. Según Kant, las sensaciones sucesivas no dan pie al concepto del objeto. Y en el orden empírico de la naturaleza, orden de la sensación, que es el espacio de la inducción, solo tenemos conjeturas.

En nuestro texto, Aristóteles nos vuelve a recordar que la ciencia es siempre discursiva y que no se llega a las premisas por la vía discursiva, por un silogismo;

---

<sup>60</sup> Cfr. Aristóteles. Tratados... *Analíticos Segundos* II, 19.



eso supondría evidentemente otro principio para iniciar el razonamiento. «Es la intuición la que aprehende los principios», nos dice él. Se trata de la intuición del intelecto pasivo. Siendo coherente con todo lo dicho anteriormente, sostiene que el principio de la demostración no es una demostración ni, por lo tanto, una ciencia de la ciencia. De hecho nos dice: «Y puesto que excepción hecha de la intuición, ningún conocimiento puede ser más verdadero que la ciencia, es la intuición la que aprehenderá los principios». Por lo tanto, sobre la base de la inducción, la intuición proporciona un conocimiento irrefutable.

Aristóteles sigue diciendo que la conclusión que se impone (del hecho de que la inducción conduzca a la intuición que entrega los principios primeros) es que no hay «conocimiento científico» de las premisas, de los principios primeros; es decir, no hay conocimiento de ellos que pase por el silogismo. El conocimiento científico (deductivo) no puede ser fruto de un conocimiento científico anterior. Por lo tanto, es la intuición la fuente originaria del conocimiento científico.

Así tenemos dos fuentes seguras del conocimiento certero: la ciencia y la intuición. Y sigue diciendo Aristóteles: «Ella (la intuición) es fuente originaria de la ciencia, capta las premisas originarias fundamentales, mientras la ciencia en su totalidad se comporta con relación al conjunto de las cosas como la intuición con relación a las premisas». Aristóteles establece allí una analogía: la ciencia es, en relación con la totalidad del Ser, lo que la intuición es para los primeros principios. Por lo tanto, ciencia e intuición proporcionan un conocimiento certero, cada una a su manera.

Hemos partido de la animalidad y llegamos al ideal mismo de la filosofía en lo que su pretensión tiene de más sorprendente: la ciencia entera en relación con la totalidad de su objeto —es decir, el *Ser*— se comporta como la intuición con relación a los principios. O sea, la ciencia nos da una visión inmediata de la totalidad; del ser en su totalidad. Desde la ciencia accedemos a una visión del Todo.

Recordemos el camino. El hombre, con su poder específico para detener el fluir de las sensaciones, llega al concepto, a la esencia. A partir de ella construye la ciencia, con la lógica del razonamiento. Y con la ciencia alcanza al universo entero. Estas son las pretensiones y promesas de la ciencia aristotélica: con eso hemos llegado cerca de los dioses, estamos como ellos, tenemos el conocimiento.

Ahí está la felicidad filosófica que el hombre puede alcanzar, felicidad del hombre que vive de acuerdo con el intelecto, al *logos* en él, según aquello que en el hombre es divino.<sup>61</sup> La ciencia compromete la parte más elevada del hombre: el intelecto. Este escapa a las vicisitudes de la vida; no se cansa, proporciona placeres maravillosos o no mezclados con sufrimientos o impurezas. Esos placeres

---

<sup>61</sup> Cfr. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, X, 1177a 12-1178a 6.

son mayores para quienes alcanzan la verdad y la realidad que para aquellos que las buscan. Esa ciencia garantiza independencia frente a los demás y a las cosas materiales. Quien se consagra a la vida del espíritu, depende solo de él mismo. Esa vida no busca ningún otro resultado más que ella misma, es fin en ella misma. «El hombre ya no vive en cuanto hombre sino en cuanto posee algo divino».<sup>62</sup> Esa vida hace participar de la actividad del espíritu divino, pero solo es posible en ciertos momentos y para ciertos humanos. Se trata evidentemente de la actividad que es *theoría*. Pero esta tiene diferentes grados. Para Aristóteles, la filosofía consiste en un «modo de vida teórico», diferente del teórico. Teórico tiene en Aristóteles dos significados.

– Por un lado, remite al conocimiento que tiene por meta el saber y no un fin exterior.

– Por otro, señala el modo de vida que consiste en consagrar la existencia a esa forma de conocimiento.<sup>63</sup> Así la vida teórica es una ética. Si la «praxis virtuosa» es no elegir otro fin que la virtud, la praxis teórica es no escoger otro fin que el conocimiento por el conocimiento, o sea, elegir vivir la parte divina en nosotros,

Así volvemos a encontrar el «fin último de la razón» del cual nos hablaba Kant, pero ubicado de manera diferente. En Aristóteles: allí están ligados conocimiento y afectividad. Así «lo supremo deseable (ético) y lo supremo inteligible se confunden».<sup>64</sup> Si el filósofo encuentra su placer en el conocimiento de los entes, es que no desea otra cosa que la que lo conduce a lo supremo deseable. Allí el hombre teórico ejercita la parte más noble de su alma, el «nous», intelecto agente que es la parte divina en él. Eso es la filosofía para Aristóteles.

En la *Metafísica*, Libro I, cap. 2, 983a, Aristóteles señala:

Así pues, con justa razón se podría considerar como cosa más que humana la posesión de la filosofía; de tantas maneras, en efecto, la naturaleza es esclava que, según Simónides, solo Dios puede gozar de ese privilegio; pero es indigno del hombre no procurar gozar de ese privilegio, no procurar buscar la ciencia que le conviene. Si, como lo pretenden los poetas, la divinidad es celosa, esos celos deberían ciertamente orientarse hacia la filosofía y todos los filósofos que en ella sobresalen deberían ser infelices. Pero no es admisible que la divinidad sea celosa. Según el proverbio, los poetas son grandes mentirosos. Pero no se puede pensar que una ciencia sea más preciosa que aquella (filosofía). De hecho la más divina es también la más preciosa y solo esta es divina; y de doble forma: ciencia divina es aquella que sería la más digna de ser poseída por Dios y aquella que trataría de cosas divinas, de Dios. Una tal ciencia solo Dios, o

---

<sup>62</sup> Ídem, X, 1177a 27.

<sup>63</sup> Cfr. Aristóteles. *Política*, 135b.

<sup>64</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*, L1072a 26.

por lo menos Dios principalmente, puede poseerla. Todas las otras ciencias son aun más necesarias que ella. Pero ninguna la supera en excelencia.<sup>65</sup>

Hemos recorrido un largo camino, partiendo de las sensaciones que compartíamos con los animales y llegando cerca de los dioses. Kant va a destruir tales pretensiones y nos hará bajar del Olimpo del conocimiento donde nos codeábamos con los dioses.

Lo que acabamos de ver en Aristóteles manifiesta una cierta visión de la ciencia: ciencia de esencias y no de fenómenos, asentada sobre el razonamiento, el silogismo, donde lo importante es buscar el punto intermedio, la esencia que alcanzamos mediante la inducción y la intuición. Para Aristóteles, un mismo *logos* estructura al hombre y el mundo. Para él la ciencia no es operacional, no transforma el mundo; es *visión*, es *teoría* de ese *logos*. La filosofía es igual a «conocimiento». Se ha precisado el rol de la sensación y lo que son el intelecto, las categorías, la inducción y el juicio. Vamos a volver a encontrar en Kant todos esos términos, pero manejados en forma diferente.

### 3.2.2. Kant (1724-1802)

Presentamos de inmediato los textos que nos van a servir en la comparación con Aristóteles. Los analizaremos más adelante.

3.2.2.1. Presentación de los textos: «De la distinción del conocimiento puro del empírico». Introducción a la *Crítica de la razón pura*.

No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que, excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra, impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia? En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, y todos comienzan en ella.

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible), y que no podamos distinguir

---

<sup>65</sup> Ídem, A 982b 25.

este hecho hasta que una larga práctica nos habilite, para separar esos dos elementos. Es, por tanto, a lo menos, una de las primeras y más necesarias cuestiones, y que no puede resolverse a simple vista, la de saber si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y también de toda impresión sensible. Llámese a este conocimiento a priori, y distíngase del empírico en que las fuentes del último son a posteriori, es decir, que se las tiene en la experiencia. Sin embargo, la expresión a priori no determina todo el sentido de la precedente cuestión; pues suele decirse que solemos tener a priori, o en parte al menos, muchos de nuestros conocimientos derivados de experiencia, porque no los hemos tomado inmediatamente de ella, sino que proceden de reglas generales; sin advertir que esas reglas se derivan también de la misma experiencia. Así se dice de aquel que mina los cimientos de su casa, que debía saber a priori que ésta se derrumbaría, en otros términos, que no debía esperar a que la experiencia se lo demostrase; pero eso no puede saberse sino a posteriori, pues ¿quién, si no la experiencia, nos enseña que los cuerpos son pesados y que, aislados de todo apoyo, caen?

Entenderemos pues, en lo sucesivo por conocimientos a priori no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia, sino los que son absolutamente independientes de la experiencia; a estos conocimientos son opuestos los llamados empíricos, o que solo son posibles a posteriori, es decir por la experiencia. Entre los conocimientos a priori, llámase puro aquel que carece absolutamente de empirismo. Así, por ejemplo, «todo cambio tiene una causa», es un conocimiento a priori; pero el concepto de cambio solo puede formarse con la experiencia.

#### NOS HALLAMOS EN POSESIÓN DE CIERTOS CONOCIMIENTOS A PRIORI, Y EL MISMO SENTIDO COMÚN NO CARECE SIEMPRE DE ELLOS

Ésta es la ocasión de dar una señal por la que podamos distinguir el conocimiento puro del empírico. La experiencia nos muestra que una cosa es de tal o cual manera; pero no nos dice que no pueda ser de otro modo. Digamos, pues, primero: si se halla una proposición que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposición es un juicio a priori. Si además no es derivada y solo se concibe como valiendo por sí misma, como necesaria, es entonces absolutamente a priori. Segundo, la experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa (por la inducción), lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes. Un juicio, pues, pensado con estricta universalidad, es decir, que no admite excepción alguna, no se deriva de la experiencia y tiene valor absoluto *a priori*. Por tanto, la universalidad empírica no es más que una extensión arbitraria de valor, pues se pasa de un valor que corresponde a la mayor parte de los casos, al que corresponde a todos ellos, como por ejemplo, en esta proposición: «Todos los cuerpos son pesados». Al contrario, cuando una estricta universalidad es esencial en un

juicio, esta universalidad indica una fuente espacial de conocimiento, es decir, una facultad de conocer a priori. La necesidad y la precisa universalidad son los caracteres evidentes de un conocimiento a priori y están indisolublemente unidos. Pero como en la práctica es más fácil mostrar la limitación empírica de un conocimiento que la contingencia en los juicios, y como también es más evidente la universalidad ilimitada que la necesidad absoluta, conviene servirse separadamente de estos dos criterios, que cada uno es por sí solo infalible.

Es bien fácil mostrar que realmente hay en el conocimiento humano juicios de un valor necesario y en la más estricta significación universales; por consiguiente, juicios puros a priori. Si se quiere un ejemplo tomado de las ciencias mismas, no hay más que reparar en las proposiciones matemáticas. Si se quiere otro, tomado del uso común del entendimiento, puede mostrarse la proposición «todo cambio exige una causa». En este último ejemplo, el concepto de causa contiene de tal modo el concepto de necesidad de enlace con un efecto y la estricta generalidad de la regla, que desaparecerá por completo si, como hizo Hume, quisiéramos derivarlo de la frecuente asociación de lo que sigue con lo que precede y del hábito (por consiguiente, de necesidad puramente subjetiva) de enlazar las representaciones. También se podría, sin emplear esos ejemplos, probar la realidad de principios puros a priori en nuestros conocimientos, por su misma necesidad para la posibilidad de la experiencia, siendo por lo tanto una demostración a priori. Porque, ¿dónde tomaría la experiencia su certidumbre si todos las reglas que empleara fueran siempre empíricas y contingentes? Así, las que tienen ese carácter son difícilmente aceptadas como primeros principios. Bástanos haber manifestado aquí el uso puro de nuestra facultad de conocer de una manera afectiva y los caracteres que le son propios. Pero no es sólo en los juicios, sino también en los conceptos donde se encuentra un origen a priori. Quitad del concepto experimental de un cuerpo todo lo que tiene de empírico, a saber: color, dureza o blandura, pesadez o penetrabilidad, y siempre queda el espacio que ocupa ese cuerpo (el cual ha desaparecido) y que no podéis destruir. Cuando separáis de alguno de los conceptos empíricos de un objeto, corpóreo o no, todas las propiedades, que la experiencia enseña, no podéis, sin embargo, privarle de aquella, mediante la cual le pensáis como sustancia o como dependiente de ella (aunque este concepto de sustancia contiene más determinación que el de un objeto en general). Debéis, pues, reconocer, convencidos por la necesidad con que este concepto se os impone, que existe a priori en nuestra facultad de conocer.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Introducción. Buenos Aires: Orbis, 1984, pp. 98, 99.

### 3.2.2.2 Comentario:

Hemos visto ya la manera en que Aristóteles resuelve los problemas de la relación lógica-realidad. Hemos visto cómo el conocimiento científico descansa sobre la lógica, el silogismo. Hemos visto cómo conocimiento y ciencia son lo mismo para Aristóteles: en los dos se trata del conocimiento de la esencia de las cosas. No se trata del conocimiento del hecho, sino de lo que es el hecho, y sabemos que el hecho se conoce por su causa, por los nexos que los constituyen, para lo cual el silogismo es instrumento adecuado.

Tenemos que ver el modo en que Kant enfrenta los problemas del conocimiento científico, del conocimiento filosófico y el de la relación lógica-realidad. Retoma los instrumentos conceptuales de Aristóteles, pero los utiliza en una lógica completamente diferente.

Para que podamos percibir el problema frente al cual se sitúa Kant, tenemos que evocar rápidamente la concepción de la ciencia en la cual se movía él, a fin de entender:

1. El problema que se le plantea.
2. La solución que pretende aportar a las categorías y su posición frente a la inducción.

El contexto en que se sitúa Kant está dominado por las discusiones alrededor de las ciencias experimentales nacientes y en torno a saber si la metafísica y la filosofía eran «ciencias». Recordemos que para Aristóteles no hay diferencia entre ciencia y filosofía, puesto que la ciencia no es ciencia de los fenómenos sino de la esencia: ella debe decir el ser de las cosas. Cuando Kant surge, están en pleno desarrollo las ciencias experimentales, que se asumen como ciencias de los fenómenos. Ahora bien, si toda la ciencia, en su tiempo, está del lado de las ciencias experimentales nuevas, eso representa un cuestionamiento a la filosofía en cuanto pretende ser, ella también, ciencia; es decir, susceptible de proporcionar un conocimiento certero. Se plantea, por lo tanto, el problema de saber qué tipo de conocimiento proporciona la filosofía.

Para Kant, la filosofía en general tendrá posición segura como ciencia si se diferencia claramente de las demás ciencias: si tiene un objeto propio que no comparte con estas. A esa precisión dedicará su primer esfuerzo en la *Crítica de la razón pura*.

Bacon (1561-1626) había celebrado las ciencias nuevas de observación e inducción, y en cierta manera subordinaba la filosofía a ellas, filosofía que él convirtió en una suerte de propedéutica de las ciencias particulares. Se asumía que la filosofía no tenía ningún objeto especial: la filosofía daba el método a las ciencias.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Cfr. Rossi, P. *Bacon: de la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza, 1990.

Pero pronto las ciencias experimentales se autonomizaron. La filosofía moderna tomó un inicio decisivo con Descartes, seguido por Leibniz, quienes se dedicaban a estudiar el conocimiento de las cosas por el espíritu puro. La filosofía especulativa se separa de las ciencias, pero el pensar filosófico se aboca a pensar con orden matemático: Descartes habla de ideas claras y distintas. En esa época, Spinoza piensa una teología matemática, una moral matemática, etc.; su ideal era pensar los actos humanos como si fueran líneas, superficies, cuerpos. Con Leibniz, la metafísica se separó de la experiencia, y el conocimiento especulativo, del empírico.

En tiempos de Kant, Wolff, filósofo alemán inmediatamente anterior a él, representó el esfuerzo de elaboración de una metafísica que sigue presentándose como conocimiento racional de la esencia de las cosas, al lado y separado del conocimiento que puede dar la experiencia. El título de uno de sus libros, *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma y sobre todas las cosas en general*, señala su perspectiva. Esos pensamientos están encadenados por la lógica y, para Wolff, tienen fuerza demostrativa. En eso sigue en la línea de Aristóteles. Se llega así a tener en esa época:

- Una física racional, constituida por los pensamientos racionales sobre la física (causa, efecto, movimiento) y otra empírica.
- Una psicología racional (que trata de los pensamientos racionales sobre el alma, la imaginación o el intelecto) y otra empírica.

Se puede entender que en tiempos de Kant la filosofía marcaba el paso frente a las ciencias experimentales que se desarrollaban. El dilema parecía ser:

- O la filosofía pasaba a formar parte de las ciencias experimentales como en Inglaterra: esencialmente análisis de la sensación.
- O se limitaba a ser una ciencia especial, «la metafísica», constituida esencialmente por un andamiaje conceptual coherente.

Total, la filosofía estaba amenazada de muerte por su disolución en otras ciencias o por esclerosis en un formalismo. Se planteaba en cierta forma la dificultad que nos señalaba Aristóteles al principio: definir bien el problema y ubicar su espacio.

El problema era definir el verdadero objeto de la filosofía.

- Debía ser real como el de las otras ciencias.
- Pero ese objeto, al mismo tiempo, debía tener una especificidad propia, no estar al remolque de la ciencia experimental.

El aporte de Kant, en la *Crítica de la razón pura*, será el de ubicar el objeto de la filosofía en el aspecto epistemológico, «problema del conocimiento», de una filosofía crítica. Entonces, el objeto de la filosofía, en este horizonte, ya no es el problema del ser, del ser de las cosas, sino de los alcances y límites del conocimiento científico; problema del *qué y cómo* conocemos.

Las ciencias experimentales se ocupan de los fenómenos y de su coherencia y proponen alcanzar un conocimiento. Ese conocimiento científico es un hecho; Kant lo constata. Funciona y es eficaz. Pero ¿cómo es posible ese conocimiento? Los científicos no se plantean la pregunta. De arranque, Kant plantea el problema de lo que hace posible ese conocimiento científico y de sus alcances y límites.

En el aspecto del conocimiento, desde el punto de vista filosófico, se enfrentaban dos corrientes encontradas:

- El idealismo, venido de Berkeley (1685-1753), obispo anglicano, según el cual solo hay conocimiento de las ideas de nuestras representaciones o impresiones, cuya causa, a fin de cuentas, es Dios. Solo podemos conocer las «ideas», las representaciones de las cosas que tenemos en el alma.

- La otra corriente viene del cuestionamiento de Hume (1711-1776) a la causalidad. Constata que hay conocimiento de representaciones diversas de fenómenos y sabe que ese conocimiento solo es certero gracias al enlace causal. Hay ciencia experimental cuando el enlace causal establecido es necesario. Pero, pregunta Hume, ¿la causalidad es un enlace necesario «en» las cosas? Su respuesta es no.

Como ya lo hemos señalado, Hume quiso ir a lo que sustentan los fenómenos y su enlace. Según él, solo hay necesidad en la lógica, pero la lógica es una exigencia de nuestro intelecto. Eso hace que la necesidad entre las cosas en la ciencia esté en el juicio que excluye toda contradicción. En ese sentido, solamente existe sin contradicción el principio de identidad  $A = A$  y todos los juicios del mismo tipo. En el plano del conocimiento de un fenómeno, nunca encontraremos en él más de lo que contiene. Así, nunca en A (causa) encontraremos a B (efecto); tampoco hallaremos la fuerza, la causa de A que actúa sobre B.

Hume subraya que solo alcanzamos la necesidad «en» la razón, y eso en los «juicios analíticos». Sin embargo, lo constata, la causalidad es un factor esencial en todos los juicios científicos de las ciencias experimentales. La experiencia nos da A y después B, después C, etc. En el juicio decimos: «Tuvimos A y después B; en consecuencia, A es causa de B». ¿Cómo es posible eso? La causalidad no está en el fenómeno, sino en nosotros. Muy bien, pero ¿dónde en nosotros?

Hume concluye: la causalidad remite meramente a un fenómeno psicocultural. Es la sucesión habitual, repetida frecuentemente y a la cual nos hemos acostumbrado, la que nos lleva a hablar de causas. La causalidad es creencia, costumbre. No es un concepto racional. Esas afirmaciones van a despertar a Kant de su «sueño dogmático» y se va a preguntar: ¿Dónde está la causalidad? Se trata de saber cómo conocemos científicamente. Ese «cómo» viene a ser el objeto de la filosofía en relación con las ciencias experimentales.



Con la causalidad nos encontramos otra vez, en forma diferente, frente a la inducción, es decir, ante la posibilidad de llegar a inferir la universalidad, la legalidad que rige un fenómeno a partir de una multiplicidad de experiencias. Esa fue la solución de Aristóteles, para quien la inducción permitía llegar a la esencia de las cosas. Pero Hume descalificó esa solución y redujo la causalidad a una costumbre nuestra de establecer relaciones entre fenómenos. Al respecto, podríamos, para subrayar la pertenencia de su observación, pensar en que un campesino de la sierra atribuirá su buena cosecha al hecho de haber cumplido con los ritos, mientras que el ingeniero agrónomo pensará en abonos y pesticidas. Los dos hablan de causalidad. Pero ella es diferente según la pertenencia cultural de cada uno, y cada uno tendrán ciertamente muchos ejemplos para respaldar esa afirmación. Por lo tanto, vemos cómo causalidad e inducción apuntan al mismo problema de la posibilidad o no de llegar a una ley en la naturaleza.

Hume, con su cuestionamiento de la causalidad, llevó, con mucha agudeza, el problema al punto de vista gnoseológico. Pero, según él, la causalidad no sería «concepto de razón» puesto que vendría de la costumbre, fenómeno psicológico-cultural. Siendo así, Hume ubicó el problema en el verdadero plano: teoría del conocimiento, pero su respuesta remite solamente a lo psicológico-cultural. La respuesta de Hume, como pueden sospechar, no complace a Kant.

Lo sabemos, la inducción ubicada en el nivel del conocimiento considera la posibilidad y la legitimidad o no de inferir una ley a partir de una multiplicidad de experiencias que no representan la integralidad de las experiencias posibles que normalmente serían necesarias para poder inferir dicha ley; es decir, algo universal y necesario.

Las observaciones sobre la falta de integralidad en la inducción llevan a decir que, si somos coherentes, lo más que podríamos afirmar es una probabilidad: es probable que salga el sol mañana porque así lo está haciendo desde siempre. Pero ese «desde siempre» no cubre las posibilidades futuras. Así, lo más que puede dar la inducción es una probabilidad. En efecto, hay que distinguir:

- a) El hecho de decir que las pasadas repeticiones sean causa en nosotros de esperanzas para el futuro: consideración psicológica de Hume; y
- b) el hecho de decir que el problema es saber si hay algún fundamento racional, en la razón (Kant), para conferir un valor a esas esperanzas.

Ahora hay que notar una cosa: es cierto que el principio inductivo no puede ser probado recurriendo a la experiencia: nadie tiene nunca la experiencia de todos los casos posibles. Pero la experiencia confirma la inducción en relación con los casos que se han examinado o que son posibles de examinar. A pesar de todo, nada se puede decir sobre casos del futuro no examinables. Y, sin embargo,

nos es imposible renunciar al principio de la inducción, lo necesitamos para vivir. Caminamos siempre en ella; tal es el caso del amanecer: aunque nada nos asegure que el sol saldrá mañana, hago planes para mañana; aunque nada me asegure que el mozo del bar no haya puesto veneno en mi café, voy a tomar el café que me sirve porque lo he tomado hasta ahora y no me ha envenenado.<sup>68</sup> Por haberse olvidado de la «inducción», el emperador Claudio fue envenenado por un *honguito* que le ofreció su mujer.

Normalmente, muy desconfiado en razón de la manera como circulaba el veneno en la familia de los Césares, Claudio solamente comía de los platos que le servía su propio cocinero. Hizo una sola excepción delante de la gentil sonrisa de su esposa Agripina, una noche. Ella sabía de la pasión de Claudio por las setas. Esa noche, Agripina había envenenado la mejor seta que pudo encontrar, porque era la noche en que ella lo tenía todo preparado para que su hijo, Nerón, asumiera el poder.

### 3.2.2.3. La solución de Kant

A pesar de todas las dudas que se puedan levantar en contra de la causalidad y la inducción, ellas funcionan y la ciencia existe. A ese hecho se enfrenta Kant y por eso entabla un diálogo con Aristóteles, reconsiderando las herramientas conceptuales que este había precisado:

- La sensación
- El intelecto
- Las categorías
- La inducción
- El juicio

Kant retoma, por lo tanto, las herramientas conceptuales venidas de Aristóteles. Aquí tenemos que ver el sentido de la revolución copernicana que Kant pretendió operar:

Hasta ahora —dice— se entendía que todos nuestros conocimientos debían juntarse a los objetos (esa era la afirmación de Aristóteles: no decimos que eres negro porque te vemos así, sino que lo decimos porque así eres), pero debemos esforzarnos en ver si no conseguiremos mejores resultados en los problemas de la metafísica partiendo del supuesto de que los objetos deben ajustarse a nuestro conocimiento. Ocurre aquí algo como Copérnico. Después de comprobar que no progresaba en la explicación de los movimientos celestes suponiendo

---

<sup>68</sup> Cfr. Russel, B. *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor, 1992, pp. 64-65.

que todo giraba en torno al observador, decidió ver si no daría mejor resultado hacer que el espectador diese vueltas y que los astros permanecieran quietos.<sup>69</sup>

La revolución copernicana de Kant consiste en partir de la razón y no de los objetos. Se trata de la reflexión de la razón sobre sí misma, sobre sus premisas y principios; la reflexión sobre los objetos vendrá después.

Evidentemente la pregunta sigue siendo siempre la misma: ¿De dónde partir para llegar al conocimiento certero? La metafísica, que a partir de sus reflexiones especulativas pretende formular conocimientos certeros y necesarios sobre las cosas, tiene que ceder el paso a una analítica, a una crítica del entendimiento puro de la razón pura. La metafísica, según decía Aristóteles, parte del «ser» que es evidencia, y después se pregunta: «¿Cómo se realiza el conocimiento?». Esa fue la manera de proceder de Aristóteles. Para Kant, el problema a ese nivel se plantea de manera diferente. Él preguntará: «¿Qué significa el problema del ser, qué significa que nos planteemos el problema del ser?».

Antes se trataba de saber en qué se basa la relación de la idea de la esencia con el objeto exterior en nosotros. Y se hablaba de simple receptividad del espíritu, del intelecto pasivo (tabula rasa). Pero, para Kant, eso no explica la capacidad del espíritu de remontar a conocimientos universales y necesarios. Hume ha pasado por allí y la inducción ya no se acepta como camino hacia lo certero.

La propuesta de Kant es que la unidad de lo múltiple (de las diferentes sensaciones), la necesidad del juicio de causalidad, no viene del objeto (diferentes amaneceres no hacen una ley), sino que están en nosotros. No es la existencia de un mundo de cosas unificadas la que es la base del conocimiento certero. El problema es saber en dónde está la «necesidad». La *necesidad de unidad* se encuentra en nosotros; no descansa en el yo empírico que ve las cosas ni en la mera costumbre, sino en algo que hay en la razón de cada sujeto y que en él es principio de unificación de la diversidad de los fenómenos bajo la exigencia de una ley. Es esa ley interna a la razón la que *constituye* el objeto unificado.

Tomemos el texto de la «Introducción» a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que ya hemos presentado:

No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que, excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra, impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de

---

<sup>69</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Prólogo de la segunda edición.

las cosas que se llama la experiencia? En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, y todos comienzan en ella.<sup>70</sup>

¿Estaremos, igual que Aristóteles, frente a un *intellectus* pasivo que es mero poder, posibilidad, habilidad adquirida que se va a traducir en el animal humano, en el hecho de parar el flujo de las sensaciones? No. En cuanto Kant dice que todos nuestros conocimientos empiezan por la experiencia, retoma a Aristóteles. Pero Kant sigue:

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible), y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar esos dos elementos.

Kant habla ahí de una composición entre «lo recibido y lo aplicado» por nosotros que de inmediato no sabemos distinguir: ¿Qué será eso? Kant sigue diciendo:

Es por tanto, a lo menos, una de las primeras y más necesarias cuestiones y que no puede resolverse a simple vista, la del saber si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y también de toda impresión sensible. Llámese a este conocimiento *a priori* y distíngase del empírico en que las fuentes de este último son *a posteriori*, es decir que las tiene en la experiencia.

La pregunta es: ¿Hay o no en nosotros un conocimiento *a priori* que no debe nada a la experiencia? Si fuera así, el intelecto ya no sería *tábula rasa*, como el «intelecto pasivo» de Aristóteles. Esa es una pregunta de primera importancia. Si bien todo conocimiento deriva de la experiencia, no todo lo de él viene de la experiencia. Kant asume la frase latina: *Nihil in intellectus quid non prius fuerit in sensu*, pero añade: *Nisi intellectus ipse*. «Con excepción del mismo espíritu». Por lo tanto, el problema planteado es el estatuto de ese intelecto. En Aristóteles era *tábula rasa*, capacidad pura en relación con la forma existente en las cosas; con Kant surge la pregunta: ¿Tiene el intelecto un contenido *a priori* propio, independiente de la sensación y con la posibilidad de engendrar algo propio? Evidentemente, si existen esos conocimientos *a priori*, que no deben nada a la experiencia, entonces la «lógica formal del espíritu» y «su relación con

---

<sup>70</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la...* «Introducción», p. 41.

la realidad» se encuentran inmediatamente identificadas con la filosofía, y se ha llegado a resolver el problema de la filosofía en relación con las ciencias experimentales, como lo pretendió Kant. El intelecto produce por sí mismo un conocimiento sin pasar por la sensación; tiene la capacidad de unificar la diversidad fenomenal venida de la sensación, y es ese conocimiento *a priori*, esa capacidad propia, la que explica la manera como conocemos. Allí están las categorías, en nuestro espíritu.

### 3.2.2.4. Los problemas que plantea la solución de Kant

Antes de seguir el análisis, tenemos que ver el problema que plantea la solución kantiana. Sabemos que nosotros, todos los hombres, en nuestro conocimiento del mundo, sea Einstein o cualquier otro, producimos algo. Ese algo es un *logos*, discurso, palabra, razón de. Así encontramos al hombre desde siempre: como ser que habla y que conoce hablando y organizando un mundo suyo. El hombre conoce y se conoce hablando, organizando su mundo y levantando significaciones.

El problema viene a ser: ¿qué significa ese universo de la palabra? Es un hecho: el universo —la totalidad de las cosas, el mundo— es «mundo dicho», y si no está dicho, no existe en cuanto mundo. Queda como mero «ser allí» de una multiplicidad de cosas botadas en desorden. Es la palabra la que, organizando las cosas y levantando significaciones, hace el mundo. Pero el «mundo dicho» es el mundo/el universo bajo la forma de no serlo «en su ser mismo». Hay una alteridad, un exceso que la palabra no expresa.

Ahora bien, Kant nos dice que es posible descubrir lo que nuestro entendimiento produce. Y eso no estaría del lado de la palabra que engloba el otro, «el universo» en cuanto dicho, ni engloba tampoco el «universo en sí». Por allí no va la reflexión de Kant. Él nos dice que nosotros producimos algo más particular, algo que está ligado a nuestro «poder de conocer» y no a «nuestro poder de decir». Eso remite a las formas *a priori* del entendimiento; es decir, a las categorías que condicionan el conocer; son ellas las que deben ser examinadas para ver cómo juegan. Kant descubre estas categorías no en el lenguaje, como Aristóteles, sino que las señala como una «suerte de armazón» que configura nuestro intelecto. Según Kant, nacemos con un intelecto «preformateado», si se permite la expresión, capaz de formatear, organizar, toda la información procedente de la sensación. Pare él, allí está el punto seguro del conocimiento científico.

Parece que hemos llegado a una disyuntiva:

— O seguimos a Kant y tenemos una respuesta con la cual nos podemos quedar: hay exterioridad de las categorías del ser.

– Si no seguimos a Kant, volvemos a encontrar los problemas de la metafísica; es decir, de la lógica (*logos*), palabra que expresa el ser de la cosa, y entonces nos queda por analizar y estudiar el discurso humano. Tenemos que estudiar lo del universo en el discurso mediante el discurso. Debemos ver que se trata:

- del universo y de mí, en el mismo universo;
- de mí, en el discurso; y
- de ese discurso en mí mismo. Todo ello a la vez bajo forma de discurso.

Volvemos a encontrarnos, pues, con el problema inicial de la relación de la lógica y del mundo, y con el problema del punto de apoyo seguro para hablar del ser de las cosas. Esos problemas no nos son exteriores, son los problemas de todos nosotros: ¿de qué hablamos cuando hablamos? En esa línea de búsqueda se debe entender el esfuerzo conocido de Descartes. «Me he persuadido —decía él— de que no había cielo ni tierra, me he persuadido de que yo mismo no existía». Y Descartes encuentra el punto de apoyo seguro diciendo: «Dudo, pienso, luego existo».<sup>71</sup>

Pero en seguida se plantea el siguiente problema: ¿Quién soy yo, que ya sé que existo? Hasta ahora he creído que era un hombre. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal razonable? No, ciertamente, porque de allí volveré a caer en una serie de preguntas, más difíciles y complicadas.

Ese proceso que vemos en Descartes es el de toda filosofía: primero, limpiar el terreno y, una vez destruido todo, volver a construir.

Kant, en relación con la metafísica de Aristóteles y la de su tiempo (que ligan ser y lógica), al liquidar la metafísica del ser, procede de la misma manera. Liquida la metafísica con su pretensión de que las categorías del lenguaje son inmediatamente las del ser, y liquida su pretensión de decir el ser. Kant lo ha señalado, encontrará el «punto de apoyo» en una particularidad de nuestro intelecto que produciría un añadido en el proceso de conocimiento. Ese añadido no lo distinguimos, inmediatamente, del objeto conocido y, sin embargo, en ese añadido está «la causalidad», como también la «necesidad» con la cual ordenamos y ligamos las cosas. Eso no lo vemos, hasta que nuestra atención no se haya dedicado a considerar la cosa mediante un largo ejercicio que nos enseña a hacer la separación ente lo añadido por nosotros y la materia prima; es decir, lo que recibimos por las impresiones.

Y Kant nos dice:

Es por lo tanto, a lo menos, una de las primeras y más necesarias cuestiones y que no puede resolverse a simple vista, la del saber si hay algún conocimiento

---

<sup>71</sup> Cfr. Descartes, R. *Discurso del método*. Madrid: Alianza, 1986, IV parte, y la I *Meditación metafísica*.

independiente de la experiencia, incluso de toda impresión sensible. Llámese a este conocimiento *a priori* y distíngase del empírico en que las fuentes del último son *a posteriori*; es decir, que se las tiene en la experiencia.<sup>72</sup>

Ya hemos encontrado el *a priori* y el *a posteriori*. Los hemos hallado en Aristóteles, expresados en términos de prioridad lógica y cronológica.<sup>73</sup> Aristóteles nos ha dicho que en el proceso del conocimiento, lo «particular» se conoce antes que lo «universal» (conozco el particular Sócrates antes que el universal hombre). Sin embargo, lógicamente lo universal es anterior (el hombre es antes que Sócrates), puesto que es condición de posibilidad de la existencia de lo particular. Así Aristóteles nos decía que lo que es «anterior para nosotros», no lo es «en sí mismo».

Esa dinámica de inversión de los términos de la situación es característica de la filosofía. Para ella, las cosas no son tal como aparecen inmediatamente, sino que la verdad es aquello a lo cual se llega al final de un proceso.<sup>74</sup>

Las cosas tal como se nos aparecen, se nos aparecen no fundadas. Hay muchas contracciones en las apariencias con relación a un mismo objeto. Por ejemplo, diferentes espectadores reciben impresiones diferentes y, sin embargo, hablan de lo mismo; en consecuencia, no se dejan guiar únicamente por los sentidos. Igual ocurre con las diferentes experiencias sensibles que los distintos alumnos tienen en el aula; sin embargo, todos hablan de la misma aula y de la misma clase. En una palabra, las apariencias nos lanzan a la búsqueda de un fundamento de las cosas. Y ese fundamento vendría a ser la verdad de ellas (por ejemplo, el hombre en Sócrates, en Platón, etc., será aquello que explica el conjunto de formas de aparecer, de conducirse que todos y cada uno pueden tener).

En relación con las cosas, lo primero que alcanzamos por los sentidos son los fenómenos, pero su fundamento, su razón de ser es anterior a ellos. Ese tipo de problemas en filosofía es clásico, complicado e importante. A través de esos problemas, lo que se plantea de hecho es la cuestión de saber qué es el hombre en relación con el tiempo y qué es el ser en relación con el tiempo. Nosotros solemos ver el conocimiento como lo «anterior», pero cronológicamente lo anterior es la sensación; pero ese anterior no quiere decir anterior en valor o superioridad de significación. De hecho, lo que funda el conocimiento se descubre después; el «hombre» se descubre después de las sensaciones que vienen de Sócrates, Platón, etc.

Ahora debemos ver que entrando a ese tipo de problemas, estamos ingresando a lo que es la pregunta misma del hombre, que se interroga sobre su ser temporal, sobre la verdad de ese ser suyo temporal y sobre la verdad de lo que

---

<sup>72</sup> Kant, I. *Op. cit.*, p. 42.

<sup>73</sup> Aristóteles. *Tratados... Analíticos segundos* II, 28, 3.

<sup>74</sup> Russel, B. *Op. cit.*, en especial los capítulos 3 y 5.

capta en el mundo espacio-temporal que es el suyo. No vayamos a creer ni que inventamos el problema ni que el problema lo inventó la tematización filosófica. Los mitos, a su manera, asumen esa cuestión y le dan una respuesta. Ellos suelen decir: «La verdad del hombre no es hoy, era ayer, en un tiempo de coincidencia perfecta entre lo que es profundamente el hombre y lo que ha de ser en su existencia. Pero hubo una falta, un pecado y hoy el hombre está dividido, pero mañana la transparencia será recuperada». Así se maneja el problema de la verdad del ser temporal del hombre en el mundo mítico.

Hacia esa misma interrogación nos orienta Kant con su manera crítica, reflexiva, pero ya no con representaciones míticas. Lo hace con su distinción entre conocimiento *a posteriori* y conocimiento puramente *a priori*. Dice:

Sin embargo, esa expresión (conocimiento *a priori* y *a posteriori*) no determina suficientemente el sentido de la precedente cuestión; pues suele decirse que podemos tener *a priori*, o en parte al menos, muchos de nuestros conocimientos derivados de la experiencia, porque no los hemos tomado inmediatamente de ella, sino que proceden de reglas generales; sin advertir que esas reglas se derivan también de la misma experiencia. Así se dice de aquel que mina los cimientos de su casa, que debía saber *a priori* que esta se derrumbaría, en otros términos, que no debía esperar a que la experiencia se lo demostrase, pero eso no podía saberlo sino *a posteriori*, pues ¿quién, si no la experiencia, nos enseña que los cuerpos son pesados y que, aislados de todo apoyo, caen?

De esta, manera, Kant señala un uso de «conocimiento *a priori*» que remite al conocimiento que se tiene con anticipación sobre la base de experiencias anteriores. Dicho conocimiento *a priori* no es el que considera Kant para el conocimiento científico. Él quiere conducirnos a reconocer *a priori* puros; es decir, conocimientos que tenemos «fuera y antes de» toda experiencia.

Con ello entramos al «conocimiento trascendental», es decir, a aquel que no versa sobre los objetos sino acerca de nuestro modo de conocerlos.<sup>75</sup> Se trata de conocimientos trascendentales en relación con toda experiencia posible, en cuanto son precisamente esos conocimientos *a priori* los que hacen posible la experiencia; son ellos los que anudan los diferentes fenómenos percibidos en una unidad (ley), en una relación de causalidad.

En relación con el principio *a priori* que dice que «todo cambio tiene una causa», que para Aristóteles sería una magnífica premisa sedimentada en nosotros por la experiencia para iniciar un silogismo, Kant señala que no es un conocimiento *a priori* puro. ¿Por qué? Porque el concepto «cambio» solamente

---

<sup>75</sup> Cfr. Cassirer. E. *Kant, vida y doctrina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 482.



se puede tener a partir de una experiencia. Sin embargo, Kant reconoce que en esa afirmación hay algo necesario y universal (la causalidad), cuya procedencia se debe buscar. Desde esas consideraciones vamos a poder precisar la diferencia entre Aristóteles y Kant.

### 3.2.2.5. Diferencia entre Aristóteles y Kant

Para Aristóteles, el hombre tiene una disposición especial mediante la cual la repetición de sensaciones siembra en nosotros el universal. Luego, para Aristóteles el concepto de causalidad depende de la experiencia. Para Kant existe, en el intelecto, un contenido *a priori* que no debe nada a la experiencia y que pertenece únicamente al entendimiento. Por lo tanto, Kant da para el conocimiento una solución particular a un problema más amplio, que es la producción humana del mundo dentro del lenguaje. Eso lo veremos cuando lleguemos a Weil.

Dejemos de lado de momento el problema del lenguaje para enfocar nuestra mirada sobre la pretensión de la empresa filosófica que se manifiesta en Kant. El problema sigue siendo encontrar un «punto de arranque seguro», un punto de apoyo; es también siempre el problema de la relación lógica-realidad y lógica-filosofía. La lógica es necesaria pero no es todo, pues también está la experiencia. Aquí conviene recordar lo que nos dijo Aristóteles de la articulación lógica-realidad que opera el hombre de ciencia, que para él es idéntico al filósofo. El hombre de ciencia no se satisface, como el hombre de la mera experiencia, con conocer que una cosa «es así» (*to esti*), sino que quiere conocer «por qué» (*dioti*) es así. Se trata del conocimiento de la causa. Con la inducción, según él, llegamos al conocimiento del «porqué», de la causa, es decir, al concepto de lo universal y de sus articulaciones necesarias dentro de casos particulares.

En su texto, Kant dice: «Ésta es la ocasión de dar una señal». ¿Para qué? Para distinguir el «conocimiento a priori puro del empírico». La experiencia nos muestra que una cosa suele ser de tal o cual manera. Con ello nos proporciona una generalidad en relación con los fenómenos, pero no dice que no pueda ser de otro modo. ¿Qué hace Kant? Sigue un requerimiento lógico. La experiencia da cosas fácticas —tal cosa es de tal o cual manera— pero nunca da nada de lo «necesario» que puede haber en los fenómenos. Con eso, elimina la solución aristotélica que pretendía ir de la «sensación» a la «experiencia» (después de una multiplicidad de casos), y de la «experiencia», mediante la «inducción», a los «principios» intuitivos.

Kant lo dirá claramente en otros textos; la pretensión de elevarse a la ciencia (lo necesario y universal) mediante la inducción, lejos de fundamentar la ciencia, la arruina. ¿Por qué es así, según Kant? Es que, para él, la inducción

solo permite juicios de conveniencia, de «probabilidad». Será interesante ver en donde Kant ubica y reconoce el valor de la inducción.

Veamos el razonamiento lógico de Kant: la repetición de una experiencia no da «necesidad/universalidad»; el que las da es el «conocimiento *a priori*» que estructura el intelecto. Luego, si encontramos una proposición con carácter universal, entonces esa proposición contiene un juicio *a priori*, que dice lo «universal y necesario» que contiene. Pero éste se debe a esta exigencia lógica del intelecto que no debe nada a la experiencia empírica. Ciertamente, estamos ante un problema filosófico clásico: la verdad no se da en la apariencia inmediata, sino que se llega a ella al final de un recorrido. Este recorrido va a la búsqueda del fundamento de las cosas, y él es lo verdadero en relación con ellas. Allí se juega la interrogación del hombre sobre la verdad de ser un ser cogido en un mundo espacio/temporal y cuya verdad no aparece de inmediato.

### 3.2.2.6. Enjuiciamiento de la inducción y del silogismo aristotélico

Aristóteles, a partir de la experiencia, por «inducción», llega a los primeros principios; pero Kant señala que Aristóteles no distingue:

- Universalidad empírica, que él llama generalidad.
- De universalidad *a priori*, que no debe nada a la experiencia y que es propia del intelecto.

En la medida en que la universalidad empírica pasa por una constancia observada para llegar a una ley, se hace una extensión arbitraria del «valor de una constante» generalidad al «valor de una ley», que es algo «necesario y universal». Kant cuestiona así el silogismo que, en Aristóteles, empezaría por:

- todos los cuerpos son pesados,
- el fierro es un cuerpo;
- luego, el fierro es pesado.

Allí tenemos una premisa venida de la inducción y un silogismo correcto según la lógica de Aristóteles. Es decir, se supone que «todos los cuerpos son pesados» expresa algo universal y necesario. Pero Kant plantea la pregunta: ¿De dónde viene lo «universal y necesario» que tiene esa proposición? Y después: ¿De qué tipo es? Para Aristóteles, ese «universal y necesario» viene de la experiencia, mediante la inducción. Para Kant, si viene de la experiencia, ese «universal y necesario» cae bajo la crítica de ser una «extensión arbitraria del valor de una constante». En cuanto estamos frente a una «estricta universalidad», según Kant, tenemos que pensar en una fuente de dicha universalidad, diferente de la experiencia. Es lo que hay *a priori* en la facultad de conocer, la cual es fuente de esos juicios de un *a priori* puro.

Al asumir el problema de saber de dónde viene la causalidad en las ciencias experimentales y al ubicar esa fuente en el intelecto, Kant anula la metafísica que pretende leer lo universal y necesario en los fenómenos. Indicando esa nueva fuente, Kant abre a la filosofía del campo de la crítica del conocimiento y abre el espacio de una «nueva metafísica», dedicada al estudio de «aquello que no debe nada a la experiencia» y hace posible el conocimiento certero. La metafísica kantiana se orienta, por lo tanto, al estudio de las «formas o principios cognoscitivos constitutivos inmanente a la razón humana» y que por lo tanto condicionan todo saber y toda ciencia.

Tenemos que caer en la cuenta de las consecuencias de esa perspectiva. Con ella, Kant sabe que «mata» de cierta manera a la metafísica tradicional, metafísica del ser. Anula de hecho la ontología tradicional en cuanto esta pretendía estudiar los caracteres fundamentales del ser, aquellos que todo ser tiene y no puede dejar de tener. Para Kant no podemos pretender «alcanzar lo que hay de necesario en el ser», puesto que la necesidad está en nuestro intelecto, en sus exigencias lógicas.<sup>76</sup> Otra consecuencia: al orientar la atención de la filosofía no hacia el ser, sino hacia la «capacidad de conocer» del hombre, Kant hace surgir toda una orientación antropológica nueva en la filosofía.

Conviene ver lo que allí está en juego. Es nuevamente y siempre el problema de la articulación de la lógica con la realidad exterior, problema de la posibilidad de acceso a un conocimiento de esa realidad. El problema para Kant, que asume por principio la imposibilidad de acceder al «ser de las cosas», viene a ser un problema particular: *entender qué es ese movimiento que nos empuja hacia el Ser en cuanto hacia las causas últimas*. Ciertamente, él lo asume; se parte de la sensación, de la experiencia. Pero ¿qué es ese movimiento que nos empuja, siempre y a todos, hacia la causa última? Tenemos que ir hacia su comprensión.

Para ilustrar la pertinencia de su posición y descalificar la solución aristotélica, que a partir de las sensaciones pretendía elevarnos a la esencia, a la categoría de la sustancia, Kant nos invita, en su texto, a una experiencia. Dice: «Quitamos del concepto de un cuerpo lo que viene de la experiencia» y encontraremos que no estamos frente a la nada, sino que queda algo. ¿Qué cosa? El *espacio* que ocupa. Él es forma *a priori* de nuestra sensibilidad que vale para todo cuerpo, prescindiendo de lo que sea ese cuerpo.

Lo sabemos, para Kant no explicamos el movimiento hacia las causas últimas mediante la inducción; ese pasaje de la experiencia a la ciencia que Aristóteles

---

<sup>76</sup> Recordemos a Hawking. Las cosas son así porque nosotros somos así; las vemos así. Nada de llegar a la esencia, a la sustancia, a la causa primera de las cosas. Ese planteamiento de causalidad primera, o sea la creación, es solamente una exigencia de nuestra razón (de su preformateado), pero no permite alcanzar/conocer al ser ni tampoco a Dios.

propone como solución. La inducción no conduce nunca a la necesidad absoluta ni a la universalidad absoluta. Tenemos que saber que si una relación es cierta, necesaria y válida en todos los casos, no podemos, para dar cuenta de ella, referirnos a la mera experiencia de los hechos.

Debemos buscar la solución en otra parte. ¿En dónde? ¿Será en el intelecto humano que tiene en sí mismo un contenido necesario? De hecho, con su «preformateado» de necesidad y causalidad, es el que informa la experiencia y así la constituye. La pone en forma. Desde ese «preformateado» *a priori* de las categorías en nuestro intelecto nos es posible unificar lo diverso espacio-temporal que nos alcanza mediante la sensación. Es así como podemos hacer ciencia en la medida en que todas las cosas se nos aparecen como estando en el espacio y el tiempo, y en cuanto podemos comprender que todas las relaciones de aquello que está en el espacio y el tiempo son determinaciones *a priori*. Lo primero y de un orden diferente a todo lo demás son las categorías, las cuales consisten en conceptos no aislados, pues expresan relaciones, tipos de relaciones. Mientras que en Aristóteles se obtenían las esencias mediante sedimentación, a partir de conceptos sembrados en el alma, en Kant, al contrario, tenemos un armazón gracias al que todo cristaliza sin que se llegue a la esencia de las cosas. Siendo así, podemos sospechar que la manera de entender el silogismo en Kant es muy diferente de la de Aristóteles. Él es, nos dice Kant, una tendencia necesaria del espíritu humano, pero de suyo carece de valor; con él no salimos de nosotros mismos, nos mantenemos en lo que son meramente exigencias de la lógica en nosotros, en nuestro intelecto. Queda intacta la pregunta de saber por qué tendemos a hacer filosofía.

Desde el primer texto de la *Arquitectónica de la Crítica de la razón pura*, que hemos leído, sabemos que nuestra tendencia a hacer filosofía se debe a que los resultados del conocimiento que nos proporciona la ciencia no nos satisfacen porque nuestro espíritu está conformado de tal manera que no puede contentarse con ellos. Con toda su ambigüedad, esa fórmula de Kant señala la bisagra antropológica de su filosofía. La meta de la razón humana es dar una finalidad humano-moral a sus conocimientos. El ser humano es esencialmente moral; es un ser que no se satisface o contenta con el conocimiento que la ciencia le proporciona. El hombre no es un mero «spectator mundi»; lo es ciertamente, pero no es ese un rol que dé sentido al mundo y a su vida.

Evidentemente el conocimiento científico tiene un sentido. Conocer el mundo permite actuar sobre él. Pero allí radica una «tendencia/tentación», que es la de creer que ese sentido conduce al ser humano al deber de constituir una metafísica del ser mediante la sola exigencia lógica del «porqué» que conduce a Dios como causa del universo. Allí está el error, en cuanto constituyendo una

metafísica, el hombre se limita, como Aristóteles, a una explicación mediante el «porqué» a partir de la consideración de las causas. Con ello, las formas de relación que tenemos *a priori* en el intelecto reciben un uso fuera de su legitimidad y pertinencia y se limitan al enlace entre fenómenos. En la metafísica del Ser, se utilizan principios-categorías que solo sirven para enlazar los fenómenos en la ciencia como principios absolutos, con la pretensión de organizar y dar cuenta de la totalidad, desbordando así los límites del uso legítimo de las categorías.

### 3.2.2.7. Conclusión sobre el diálogo Aristóteles-Kant

Es el momento de precisar algunos puntos del diálogo entre estos autores respecto a la ciencia y la filosofía:

- Para ambos se trata de conocimiento certero-científico.
- Para ambos este se da a partir de la sensación.
- En los dos se opera con un aparato lógico similar.
- Empero se trata de ciencias diferentes: ciencia de las esencias *versus* ciencia de los fenómenos.

Podemos sospechar que las dos concepciones de la ciencia remiten a dos concepciones del mundo y de la manera, para el hombre, de estar en él. Por un lado, el hombre es «ser intermedio» entre dos mundos dentro del cosmos limitado; por otro, el hombre está perdido en un mundo infinito.

Nuestra intención es verificar, a partir de casos precisos, las diferentes maneras de comprender la filosofía y ver cómo ella comprende, para llegar a pensar una filosofía posible hoy.

Esas diferentes comprensiones de la filosofía se inscriben siempre en visiones del mundo. En Aristóteles hemos visto:

- El hombre es ser intermedio en un cosmos limitado y perfecto.
- Existe la convicción de que un mismo *logos* estructura el ser y todas las modalidades del ser (por lo tanto, los entes y el lenguaje).
- Aristóteles asume que el conocer (una modalidad del ser estructurada por el *logos*) puede expresar todas las modalidades del ser, incluso el Ser en su totalidad, puesto que hay homología entre el *logos en el mundo* y el *logos en el discurso*.

En Kant, hombre de la modernidad europea, hemos visto:

- El universo es infinito y la sensación me pone en contacto con una pequeña parte de él, la única que puedo conocer.
- Hay diferencias y distancias infinitas entre Dios y el mundo.
- Las categorías no expresan el ser, sino nuestra manera de conocerlo.

Hemos podido verificar una real identidad de temáticas y conceptos: se trata

del conocimiento científico y de la filosofía, de la sensación, la experiencia, las categorías y la inducción. Todas esas temáticas se articulan en torno al problema del conocimiento certero y del binomio filosofía-realidad en el conocimiento humano. Ahora bien, lo sabemos, en cada uno la ciencia remite a cosas diferentes.

Surge para nosotros, interesados en conocer lo «universal filosófico» de los diferentes autores, la pregunta de si es mediante el «examen de las técnicas diferentes» entre autores cómo accederemos al problema de la filosofía, al problema del comprender filosófico. Quizás tengamos más bien que estar atentos a otra cosa y considerar las concepciones que el hombre, el filósofo, se hace del mundo y de la filosofía; concepciones que pasan y se expresan a través de los problemas técnicos.

Hemos visto en Aristóteles que la filosofía es ciencia, ciencia del ser, ciencia que nos acerca a los dioses; y la filosofía, en ese conocer teórico, es para él, la sabiduría. Ya hemos visto que, para Kant, la filosofía está del lado de la consideración de «los fines últimos del hombre», del lado de la práctica. La sabiduría no está en el conocer, sino en «saber qué hacer con los conocimientos» de acuerdo con las exigencias últimas de la razón. Nos encontramos así con dos sentidos de sabiduría: «conocer el Ser» *versus* «saber qué hacer con el conocer». Este último sentido, Aristóteles lo ubicaría en la prudencia.

A fin de cuentas, podemos ver que en el diálogo entre estos dos filósofos las cosas se juegan en torno a la significación de la ciencia y al valor otorgado al conocimiento en la filosofía. Por otra parte, hemos podido percibir que eso se juega en torno a la «inducción», al valor que se le da. Ella no es eliminable en la vida del hombre, pero puede recibir funciones diferentes.

### 3.2.2.8. La inducción

Como lo hemos visto en el texto de la «Introducción» a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant descalifica la inducción a nivel de la ciencia. Con ella nunca podremos llegar a lo absolutamente necesario y universal. La inducción permite alcanzar una *generalidad* a partir de un número limitado de casos, y solo puede dar acceso a lo *probable*. Para acceder a los principios, a lo necesario y universal, él afirma que hay que «mirar» en el intelecto que los tiene *a priori*, independientemente de la experiencia del hombre con el universo. En la relación hombre-universo, hombre-naturaleza, el problema de la inducción va a quedar ligado para Kant al problema del juicio reflexivo, no deductivo, no determinante.

El problema de la inducción es un problema técnico. En Aristóteles ella es camino hacia los principios primeros, necesarios para llegar a la ciencia mediante el silogismo. En la *Crítica de la razón pura*, Kant, habiendo descalificado

la inducción y preocupado por definir los alcances y límites de la razón en sus posibilidades de un conocer científico certero, se esfuerza por precisar cómo la ciencia es posible en su carácter de proporcionar lo necesario y universal en el conocimiento. Por eso, para él, la inducción que solo proporciona lo probable, será valedera para guiarnos en el actuar moral o en la vida cotidiana, que únicamente puede caminar sobre lo probable: tal actuar podrá ser «fundamentado» sobre la base de experiencias pasadas con fines probablemente buenos. Así, para Kant el espacio de la inducción es la moral, es la conducta humana en su historia, sin privilegios para el filósofo. Lo que tenemos que ver aquí es que en torno al problema de la inducción se expresa no solo un problema de la ciencia, sino una concepción de la relación hombre-naturaleza, hombre-universo, hombre-sentido de la vida; es decir, se expresa una concepción del mundo.

La *Crítica de la razón pura*, preocupada por definir las condiciones del conocimiento certero, nos deja esencialmente con un resultado negativo, crítico, en relación con la manera como se entendía la razón antes. Sin embargo, nos deja también con afirmaciones sobre las posibilidades de un conocimiento certero. Veamos esto último.

Todo conocimiento está configurado a partir de elementos *a priori* que, según Kant, todos tenemos. Kant señala dos registros de esos *a priori* ligados con el conocimiento certero:

- Existen *a priori* ligados a la sensibilidad. Esos nos remiten a la intuición: son «el espacio» y «el tiempo», «formas *a priori*» de la sensibilidad que proporcionan la materia del conocimiento.

- Existen otros *a priori* proporcionados por el «entendimiento». Son las «categorías» del intelecto, o sea, «estructuras *a priori*» del entendimiento (un preformateado mediante el cual organizamos el mundo: allí está la causalidad). Esas estructuras *a priori del intelecto* posibilitan juicios sintéticos *a priori* y son las que permiten las matemáticas y la física. Dichos *a priori* proporcionan la forma del conocimiento. Conocer es poner en forma una materia dada, y es evidente que la materia es *a posteriori* y la forma *a priori*.

- Pero existen, en fin, algunos *a priori* que remiten a registros que escapan a lo que da la sensación. Son las «ideas» de *Dios, la libertad, el universo como totalidad*. Tales «ideas» no pueden ser objeto de conocimiento en cuanto solo hay conocimiento si existe paso por la sensibilidad. Pero esas ideas *a priori* todos las tenemos; son una manera de ser de nuestra razón, una exigencia *a priori* en ella. Si bien no puede haber «conocimiento» de esas ideas *a priori* de la razón pura, lo que podemos hacer es «pensarlas». Ahora bien, decir eso tiene muchas consecuencias, en cuanto equivale a decir que la «metafísica» como ciencia de las cosas en sí, del ser de las cosas y del ser de esas ideas, «es imposible». Por lo tanto,



no puedo conocer a Dios; solo puedo pensarlo. Solo resulta posible la metafísica como ciencia de las condiciones *a priori* del conocimiento.

Con lo que acabamos de decir, podemos llegar a entender el rol y la significación de la lógica y la filosofía para Kant. La lógica presidida por la ley de «no contradicción» y expresada también en las categorías del intelecto humano, es una tendencia inherente a nuestro espíritu. Pero hacer descansar la metafísica sobre las exigencias de la lógica es peligroso. De ese modo, siguiendo la tendencia constructivista de nuestro espíritu, damos consistencia objetiva fuera de nosotros a lo que solo es producto de la lógica en nosotros. Por eso, según Kant, el silogismo es un conocimiento peligroso en cuanto nos lleva a hacer proyecciones indebidas. Ejemplo de ello es el uso de la causalidad para Dios. Llegamos a decir: «Todo efecto tiene una causa; la causa del universo solo puede ser Dios; por lo tanto, Dios existe». Eso es solo lógica. Eso solo expresa una tendencia del intelecto. No podemos llegar a Dios por allí. Kant propondrá otro camino para llegar a Dios.

La identificación de los tres registros de los «a priori» en el ser humano es de gran relevancia para entender la búsqueda de Kant. Los dos primeros —sensibilidad e intelecto— son los registros gracias a los cuales podemos alcanzar conocimientos certeros en las ciencias experimentales, pero solo lo podemos hacer en las porciones de mundo que se ofrecen a nuestra sensibilidad. Por lo tanto, dicho conocimiento certero queda limitado a lo que es proporcionado por nuestra sensibilidad, al intelecto y sus categorías. Evidentemente, las grandes preguntas del hombre escapan a estos registros.

Ya hemos encontrado esas grandes preguntas del ser humano que surgen en él, porque es al mismo tiempo un ser natural y un ser moral. La primera pregunta, *¿Qué puedo conocer?*, recibe su respuesta en cuanto se han precisado los alcances y límites del conocimiento; pero esa misma respuesta plantea la pregunta sobre el sentido del hecho del mundo, pregunta que desborda los hechos del mundo que puedo conocer. La segunda, *¿Qué debo hacer?*, remite al hecho de la libertad que desborda todos los condicionamientos en los cuales ella se mueve. La tercera y última pregunta, *¿Qué puedo esperar?*, remite inmediatamente a la existencia o no existencia de Dios. Las tres demandas no son sino expresiones de la pregunta por el sentido de la vida. Es obvio que Kant, como cristiano, conoce la respuesta de la religión; pero busca un camino filosófico sin acudir a la fe religiosa ni a ninguna revelación.

En la búsqueda de su camino, Kant desplaza la pregunta diciendo: «Más bien preguntémonos: ¿por qué hacemos filosofía y metafísica? y ¿por qué los resultados de la ciencia no nos satisfacen?, ¿por qué nuestro espíritu no se satisface con ese juego formal ni con los conocimientos de los fenómenos?», es lo que dice



Kant en el texto de la *Arquitectónica* que ya comentamos. Ahí regresamos a una temática nuestra, en cuanto allí se expresa la pregunta por «una visión del mundo y del hombre en el mundo». El hombre no se satisface con el conocimiento de los fenómenos que le da la ciencia. Es un hecho. Muy bien. Pero precisamente allí acecha al hombre la tentación de un error: el error de creer que a partir de la ciencia *tiene que o puede* elaborar una metafísica o encontrar el sentido de su vida.

Elaborar una metafísica a partir de la ciencia, es decir, a partir de sus resultados insatisfactorios, es querer pasar a Dios gracias a la «causalidad», es seguir el camino de Aristóteles, quien, a partir de los fenómenos, pretendió alcanzar los «principios primeros»; pero es utilizar el entramado de enlaces que poseemos *a priori* para un uso indebido.

¿Qué puede significar el hecho de que elaboremos así una metafísica? De la mano de Gauvin,<sup>77</sup> podemos señalar dos cosas:

a) Por un lado, si hacemos eso, es la manifestación de que tenemos ya *a priori* en el espíritu, necesariamente, la «idea de un cuadro al interior del cual podríamos organizar todos los fenómenos». Por el hecho de tener *a priori* las relaciones de los fenómenos, tenemos el poder de trasladar a otro plano esos mismos principios de explicación. Eso significa que el hombre tiene *a priori* las ideas de Dios, del universo y de sí mismo. Pero debemos ver lo que hacemos entonces: atrapamos, en lo que sirve únicamente para fenómenos, a Dios, que no es fenómeno. Las categorías del intelecto solo sirven para ordenar lo que nos da la sensibilidad.

b) Por otro lado, eso tiene otro significado. Si bien tenemos *a priori* la idea de Dios, del mundo y del sujeto mismo, no debemos confundirnos sobre el valor de esas ideas. De ninguna manera podemos, a partir de esas ideas, constituir nuestra experiencia; más bien son ellas las que nos señalan nuestra experiencia como limitada. Si nos elevamos de causa en causa hasta Dios, no es, de ninguna manera, «porque las cosas son insatisfactorias e insuficientes»; al contrario, si no nos satisfacen es «porque tenemos ya —*a priori*— la idea de Dios». De allí viene la tentación de elaborar una metafísica que «conozca» el contenido de esas ideas.

Repitémoslo: se trata de diferencias en la visión del mundo. Kant nos dice que tenemos *a priori* esas ideas «del yo, del mundo y de Dios», y que las podemos manejar como seudorrespuestas a un problema mal planteado. Por lo tanto, todos los argumentos lógicos —mediante los cuales pudiéramos nosotros querer llegar a determinar la naturaleza del yo o del mundo, o la existencia de Dios— son argumentos que engañan. ¿Por qué? Porque «no podemos no tener» la idea de Dios, del mundo y del yo. No las poseemos para probarlas elevándonos a ellas a partir

---

<sup>77</sup> Gauvin, J. *Op. cit.*, p. 61.

de los fenómenos; al contrario, tenemos esas ideas *a priori* para que podamos despegarnos del apego que tenemos a los hechos del mundo, a sus fenómenos.

En otras palabras, el hecho de que el hombre no se contente con los conocimientos de la física indica que es un «ser moral». El hombre vive siempre en torno y a partir de ideas sobre sí mismo, el mundo y Dios. Toda civilización se levantó sobre una base distinta de unos meros datos científicos. Y el hecho de que no exista respuesta a las preguntas del hombre en el campo científico, indica la vanidad de una civilización o de una acción meramente determinada por lo material. El hombre no es de este mundo. Se trasciende a sí mismo y trasciende todo conocimiento que pueda tener de sí mismo. Es un ser desgarrado. No puede conocerse ni siquiera como «yo». Lo único que puede conocer son las obras del yo constituyente, su categorización. Sabe qué es, pero no sabe cómo es. El hombre únicamente puede sentir su ser verdadero bajo la forma de un «imperativo» que una parte de sí mismo (la *numenal*) «impone» a la otra parte (la empírica). Finalmente, el hombre sólo alcanza la satisfacción sintiéndose como ser moral y sintiendo el mundo como bello, pero como promesa fugaz de la unidad de su ser y de su acuerdo posible con el universo, del cual no conoce si es o no es ordenado.

¿Qué podemos percibir a través de todo lo dicho? Podemos observar un desplazamiento en relación con Aristóteles, desde luego; y también cómo los datos técnicos (o sea, la organización y el uso del silogismo, de la intuición, la inducción, la lógica) acaban teniendo gran significación al interior de una filosofía. Kant nos quiere liberar de la tentación metafísica tradicional con su «método trascendental», es decir, con la consideración de las condiciones *a priori* de toda experiencia posible y de toda ciencia posible y la consideración también de sus límites.

Kant disuelve así el mundo filosófico que heredó. Pero de cierta manera todas las grandes filosofías hacen lo mismo. Hacer eso forma parte del diálogo entre ellas y cada filosofía nos vuelve a colocar, a su manera, frente a los grandes problemas: yo, el mundo, Dios. La técnica varía con cada una; algunas se visten de manera menos intranquilizadora que otras, pero todas nos hacen regresar a esas preguntas.

A lo largo de la historia de la filosofía hay continuidad técnica, como vemos con Kant y Aristóteles, pero en esa continuidad existen variaciones que se deben a los saltos de visiones del mundo. Es que para cada filósofo un problema técnico nunca es meramente técnico. Si para Aristóteles el silogismo es capital, se debe a que a través de este, él podía plantear el problema del mundo, del hombre y de Dios. Y no siendo su silogismo únicamente formal, para él, el silogismo es problema y solución esencial. En la comparación entre Kant y Aristóteles, hemos podido percibir también que su técnica tenía cierta intemporalidad. Las técnicas son más o menos las mismas, desde los griegos, pero las visiones del

mundo difieren en el transcurso de la historia. Por ello, tenemos que ir hacia la consideración de la historia y de su introducción en la reflexión filosófica.

#### 4. LA INDUCCIÓN EN LA HISTORIA: LA LÓGICA DE LA FILOSOFÍA DE ERIC WEIL

##### ***4.1. En la inducción descansa la diferencia entre Kant y Aristóteles***

Al comparar a Aristóteles con Kant hemos podido ver que la inducción es un punto crítico para los dos, tanto así que pudiendo los elementos técnicos ser más o menos los mismos, descansa sobre la «inducción» la afirmación de qué tipo de verdad —científica (certera) o moral (probable)— es posible alcanzar en filosofía.

Podemos preguntarnos por la pertinencia de la comparación que hemos realizado entre Aristóteles y Kant. En vez de centrarnos sobre los instrumentos lógicos, ¿la verdadera comparación no habría consistido en considerar y apreciar la distancia existente entre ellos no tanto en el uso de una técnica dada (lógica), sino en cuanto cada uno de ellos ha tenido su visión del mundo y la ha interpretado? Cada uno ha hablado desde su propia existencia, un poco como el músico que interpreta el mundo y su propia existencia en su música. En música, en arte, lo sabemos, cada músico ignora a los demás, aunque su música siga siendo música, es decir, notas, ritmos, etc.

En lo que estamos diciendo se señala una bisagra en la filosofía entendida como diálogo entre filósofos. Podemos, en dicho diálogo:

– Fijarnos en el manejo técnico de los instrumentos lógicos. Así se examinarán las categorías y su uso en cada autor. Se verá aquí en qué medida lo de Kant corresponde a lo de Aristóteles, así como el rol y función del silogismo en los dos, en qué se diferencian con relación a la metafísica del ser, etc. Todo ello nos mantiene en la consideración de los alcances y límites de la lógica según cada uno de ellos.

– O podemos considerar a Kant y a Aristóteles desde su propio horizonte de comprensión del mundo. Nos encontramos con dos visiones diferentes del mundo que expresan *actitudes* distintas en el mundo; es decir, maneras de estar en el mundo presididas por intereses diferentes. Entonces se puede asumir que cada filosofía se encuentra enraizada en un «principio organizador del conjunto»; o sea, principio organizador de la visión del mundo y de su expresión. Eso nos lleva a pensar que dos *actitudes* diferentes en el mundo dan dos filosofías distintas.

Estamos llegando así a lo que Eric Weil llama *categorías de la filosofía*; o sea, del discurso o de la expresión filosófica. Esas categorías weilianas son diferentes

de las categorías meramente lógicas, sean ellas del lenguaje o del intelecto, con relación a las cuales se busca su significación metafísica o no, es decir, la articulación o no con el ser, siendo la pregunta la de saber en qué medida y cómo las categorías «dicen el ser, y el ser se dice en ellas».

Weil plantea las cosas de manera diferente. Él nos habla de la «lógica de la filosofía», que no se debe confundir con la lógica que remite al rol de las categorías en el conocimiento. Weil considera «la lógica del discurso filosófico a lo largo del tiempo». Lógica aquí quiere decir *logos*, esfuerzo discursivo por interpretar, de manera coherente, el sentido en nosotros y el mundo. Por lo tanto, «lógica» no remite a la no contradicción ni a las categorías de Aristóteles o Kant. Más bien considera los diferentes discursos filosóficos que se han dado en la historia, y ve cómo están de hecho enlazados unos a otros mediante soluciones diferentes y contradictorias. La preocupación de Weil no es el discurso científico ni sus alcances o límites. Dicho discurso va a estar presente, pero como uno de los discursos posibles en medio de otros discursos sobre el mundo y el ser humano. En una fórmula apretada, Weil expresa aquello de que se trata; dice que la lógica de la filosofía apunta «al logos del discurso eterno en su historicidad».<sup>78</sup> *Logos*, es decir, esfuerzo de discurso razonable, de lenguaje guiado por la razón, tal como lo podemos observar en las diferentes filosofías.

Para Weil, el problema entonces es la sucesión de las grandes visiones del mundo en las grandes filosofías, y se trata de saber cómo interpretarlas, comprenderlas. Esas grandes visiones del mundo de las grandes filosofías representan, cada una de ellas, lo que él llama las «categorías de la filosofía». Podemos pensar allí en las famosas «conchas vacías» de las que nos hablaba Merleau-Ponty. Cada una corresponde a un tipo de filosofía. Así las diferentes categorías de Weil reconocen una serie de concepciones diferentes de las relaciones del hombre con el universo, con los demás, con la divinidad.

Hemos visto cómo en Aristóteles y Kant, dentro de los textos estudiados, no se considera el efecto de la historia. El problema en ellos se reduce a aspectos de lógica y de la articulación lógica-realidad. La reflexión de los otros filósofos no se integraba a su pensar. Si aparecía, la de Platón en Aristóteles o la de Wolff y Aristóteles en Kant, lo hacía en cuanto mero contrapunteo de un pensar que se pretendía inaugural, sistemático y original. Pero hoy en día, con la introducción de la historia en la filosofía, ha pasado algo nuevo.

Hoy la historia se integra a la reflexión filosófica. No podemos hacer filosofía sin integrar su historia. Ese es uno de los frutos del mismo Kant, quien, sin que él mismo lo sospechase del todo, abrió la filosofía al continente de la

---

<sup>78</sup> Weil. E. *Logique de la philosophie*, p. 77.

historia. Lo veremos. De no integrar hoy la historia a la filosofía, caeríamos en lo que Weil critica: comparar dos filosofías como dos totalidades herméticamente cerradas. Pero esa es una empresa que carece de lucidez en cuanto no percibe el problema actual de la filosofía. ¿Cuál es ese problema? Es precisamente la reflexión de la filosofía sobre su propia historia.

Quien no ve que el problema que se impone es integrar la historia a la reflexión filosófica —dejando de lado como esencial el problema de la articulación lógica-realidad— y quien no considera las diferentes definiciones que la filosofía ha dado de sí misma, ese no sabe en qué está. Podrá estar satisfecho con su sistema, ¡cómo no!, pero estará fuera del problema actual de la filosofía. Plantear eso, teniendo en cuenta las diferentes filosofías, plantea inmediatamente el verdadero problema: se debe tomar una decisión sobre una verdad de la filosofía. Cada filosofía es un mundo, el mundo entero bajo una forma particular, definido de acuerdo con una definición particular de lo que es la «inteligibilidad del mundo», de lo que es comprender. Así, cada filósofo no define solamente su mundo inteligible; define también lo que es la inteligibilidad, el comprender, el sentido posible. Lo hemos visto con Aristóteles y Kant, cada uno definía lo que es comprender.

Pero he nos aquí «tironeados»: cada filósofo define la relación lógica-realidad y define lo que es lo real para él; tiene su visión del mundo y define también lo que es inteligibilidad. ¿Será posible pensar en una discusión, un diálogo y una comparación entre filosofías si cada filósofo define la inteligibilidad de la filosofía para él? Entender eso es entrar a una inteligencia de lo que es la filosofía.

Eso ya lo hemos percibido en Kant, quien da una definición de lo que es para él el comprender filosófico. La ciencia de las esencias, el «mero» conocer, que era la actividad teórica divina para Aristóteles, ya no es lo propio de la filosofía para Kant. Para él, la filosofía está del lado de los «fines que se pone el hombre». Esos fines suponen una *fe* en el hombre y en el mundo de parte de ese ser que es libertad no cognoscible, y en un mundo del cual no sabe si es o no es ordenado. Por ello, para Kant la filosofía tiene que considerar la totalidad ciencia-fe. Notemos ya que se trata de *fe en la razón*, *fe de la razón pura*. Ella tiene un contenido, como señala Weil, puesto que piensa sus objetos, pero separada de la sensibilidad y la experiencia sensible, no puede proporcionar ningún conocimiento.<sup>79</sup>

El mismo Kant dijo «que quiso quitarle a la ciencia para darle a la fe». Esa afirmación tendrá muchas consecuencias en cuanto abrirá una nueva división o distribución de la filosofía; allí nos encontramos con una creación imaginaria nueva. Kant ilustra muy bien cómo, en cuanto un filósofo decide entre una

---

<sup>79</sup> Weil, E. *Problemes kantiennes*. París: J. Vrin, 1982, p. 19.

relación lógica-realidad (para él, lo sabemos, la realidad que interesa a la filosofía no es el ser de los entes ni el ser en sí, sino la relación hombre-mundo y los fines que allí plasma el hombre), al mismo tiempo define una nueva repartición de la filosofía y define, por lo tanto, una manera nueva de filosofar. Con Kant se abre un nuevo espacio a la filosofía: es el de la *fe*. No la fe religiosa, sino la que él ha expresado en la *Crítica del juicio*.

Veamos de qué se trata. Puesto que Dios, el mundo como totalidad y la libertad del ser humano ya no son objeto de un conocer como antes y que, sin embargo, son referencias que el ser humano maneja siempre, se plantea un problema. Eliminada la ciencia de la totalidad del ser, ¿cuál puede ser la actitud posible para el hombre en este mundo? Pues la *fe*; es decir, solo le queda al hombre creer que el mundo tiene un sentido, que hay una correspondencia sensata entre el espíritu humano y el mundo objetivo. De esa correspondencia hablaba Aristóteles confiando en el conocer posible de la totalidad; de ella hablan también todas las culturas, que siempre afirman un sentido de este mundo. Pero Kant precisa: esa correspondencia no la puedo conocer, solo la puedo creer, pensarla.

La cuestión sería muy sencilla si las afirmaciones de Kant fueran tan evidentes y si se impusieran a todos. Pero después de Kant vino Hegel, el «segundo Aristóteles», como se le ha llamado, y emprendió una crítica despiadada contra Kant. Eso es lo que suele ocurrir en la sucesión de las filosofías. Sin embargo, hay un hecho: si bien las diferentes totalidades que son las diversas filosofías se suceden, a través de esa sucesión existe un lazo, como ya nos lo había dicho Merleau-Ponty. Ese lazo está en el «hecho de que se suceden» en «épocas que también se suceden». La historia no es la proyección de totalidades culturales que vienen, una tras otra, como «mónadas» cerradas, igual que bolas yuxtapuestas en un rodamiento. La historia es «encadenamiento» de sistemas que proceden unos de otros y se critican. Así, en ese sentido podemos retomar una fórmula de Castoriadis: cada filosofía es creación *ex nihilo*, pero no *in nihilo ni cum nihilo*. Cada filosofía es creación *ex nihilo*, a partir de nada, es decir, a partir de la imaginación absoluta cuyas producciones son emergencias que no se pueden enlazar vía causa-efecto; pero no es creación «dentro de una nada» (siempre uno filosofa dentro de los discursos existentes) ni tampoco lo es «cum nada», con nada, porque filosofamos con lo que hemos recibido. Así, la historia de la filosofía es emergencia de sistemas que se critican y se generan unos a otros; es en la historia de los hombres donde se componen esos sistemas, refiriéndose a sistemas anteriores.

Tal es la perspectiva de Weil en su *Lógica de la filosofía* cuando dice que la «filosofía es idéntica a su historia y la historia de la filosofía es idéntica a la mera historia humana». La filosofía es idéntica a su historia: esa tesis es radical. No es comprensible si nos mantenemos en el tipo de reflexión en la cual nos movimos

con Aristóteles y Kant. Con ellos lo esencial era la relación lógica-realidad, pero no se consideraba lo cambiante de la realidad, sino la realidad, cualquier realidad en cuanto susceptible de ser conocida o no. Entre Kant y Aristóteles vimos que las cosas giraban en torno a la «inducción». Aquí vamos a tener que regresar a la inducción en cuanto es el problema que plantea Weil con el encadenamiento de sus categorías, de los diferentes núcleos de las visiones del mundo, merced al cual hay progreso, acumulación en ciertos niveles.

#### ***4.2. ¿Cómo plantear el problema de la inducción en la historia?***

Aquí tenemos que caer en la cuenta de que, con el problema de la «inducción en la historia», nos enfrentamos con un problema nuevo que surge con la nueva manera de enlazar historia y filosofía. Se trata también, por lo tanto, de una producción imaginaria nueva: ¿Cómo plantear el problema de la inducción en la historia?

Constatemos una cosa: hoy en día encadenamos las épocas históricas de manera distinta a como lo hicieron otras civilizaciones y la misma civilización occidental en siglos anteriores. Hoy asumimos que el hombre y su pensamiento, así como las civilizaciones, son históricos, es decir, «han devenido» y «están en devenir». Decir eso es asumir que una etapa no puede pensarse sin la etapa anterior.

Ayer, los momentos culturales no se pensaban así: cada etapa se entendía más bien como autónoma y en ruptura total con la anterior. Eso lo ilustra el diálogo entre filósofos. Aristóteles negó a Platón y Kant niega a Aristóteles. Cada etapa se entendía como pensable en sí misma e incluso, en ciertas culturas, se dudaba de que los miembros de culturas diferentes a la propia fueran verdaderamente hombres. Lo prueban los términos «salvajes» y «bárbaros» que se distribuían tan generosamente. Así ilustran esa mentalidad los experimentos que hicieron los conquistadores españoles con los indios de la «Española» para ver si reaccionaban como seres humanos. Su pregunta era: ¿Cómo pueden ser seres humanos siendo tan diferentes? A fines del siglo pasado y principios de este siglo, emergió otro signifiante para hablar de los que eran diferentes de uno. Se habló de los «primitivos», asumiendo que dichos grupos estaban atrasados en relación con «nosotros» y representaban la etapa de la niñez de nuestro proceso de humanización.

Un bello texto de André Malraux, referido por Gauvin en la obra que ya citamos, puede ayudarnos a percibir de qué se trata. En *La metamorfosis de los dioses*, libro sobre el arte en la historia, Malraux nos habla de dos concepciones de la historia surgidas en nuestra época:

– Habla de «historia discontinuada», que remite a una visión de las diferentes culturas como totalidades autónomas. Se asume que los integrantes de cada



cultura pueden llegar a ser verdaderamente hombres en su propia cultura.<sup>80</sup>

– Por otro lado, Malraux habla de «historia continuada, acumulativa», en la cual se leen procesos de progreso encadenados o acumulativos. Se trata de un caminar progresivo hacia más humanidad. Veamos:

La historia «discontinuada», la historia de las civilizaciones, nacida con nuestro siglo, responde a un sentimiento diferente del pasado: para la historia continuada, Egipto es una niñez de la humanidad; para la historia discontinuada, una humanidad pasada y desaparecida. De hecho, el egipcio (a excepción de Akhenoton) «cree» en su civilización igual que en los dioses que la gobiernan; incluso si la modifica, ella lo baña como la pecera baña al pez y le impone su estructura mental. Podemos estudiar Egipto como una etapa de la historia, pero descubrimos en ella también una de las formas que tomó la humanidad, un espacio del «posible» humano. En nuestra búsqueda del hombre como en nuestra búsqueda del arte, lo más «ajeno», «extraño» se une con lo más antiguo: las sociedades que antes se llamaban salvajes, las llamamos primitivas. De la historia de las civilizaciones muertas, como de la etnografía de los pueblos moribundos, esperamos que nos enseñen cómo es el hombre cuando no se nos parece. Pero también esperamos que nos enseñen lo que hace de él nuestro semejante por otra cosa que por la angustia y la risa, que el sexo y el hambre. El largo pasado que ha llegado a ser el nuestro nos revela dos constantes en el hombre: los instintos y la puesta en cuestión del mundo. Toda civilización es la forma particular que ha tomado la coordinación de los primeros (*instintos*) por la segunda (*puesta en cuestión del mundo*), para asegurar el acuerdo de un pueblo con el universo, trátase de los sumerios o de los maorís, de los griegos o de los dogones. En cuanto a la articulación entre instintos y puesta en cuestión del mundo, los sumerios y los griegos la fundan sobre una verdad (igual que los maorís o los dogones) que ha desaparecido con ellos. Pero nosotros nos consideramos herederos de Grecia; no de China o de México, cuyas obras llegan a ser, sin embargo, igual de presentes que las estatuas de Grecia. Al invencible «nunca más» que reina sobre la historia de las civilizaciones, esa presencia opone su grandioso enigma. Del poder que hizo surgir a Egipto de la noche prehistórica, no queda nada. Pero el poder que hizo surgir a Nefertiti nos habla con una voz igual de fuerte que la de los maestros de Chartres o de Rembrandt. Con el autor de esa obra de arte, no tenemos en común el sentimiento del amor, ni siquiera el de la muerte, ni siquiera tampoco quizás una manera de mirar su obra; pero delante de esa obra, el acento, el estilo de un escultor olvidado durante cinco milenios nos parecen igual de invulnerables por la sucesión de los imperios y el acento del amor materno.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> En esa línea es interesante leer el texto de Lévy-Strauss, J. C. *Race et histoires*. París: Unesco, 1952.

<sup>81</sup> Cfr. Malraux, A. *La métamorphose des dieux*. París: Gallimard, 1958.



¿Qué nos dice A. Malraux? Cada civilización ha tenido un mundo particular de expresión de sus sentimientos, sus miedos, su fe, su control de los instintos. Mundos particulares, aquellos que en la expresión artística nos han precedido. Lo hicieron en formas diferentes en sus relaciones con la divinidad, en su culto a la belleza, en su cosmovisión. Las formas podían ser muy diversas. Para los de la Edad Media las obras romanas no valían nada. No eran arte. Lo mismo pasó con los griegos en relación con el arte anterior a Fidias. Para ellos una estatua egipcia no era más que una cosa mal construida. Para los españoles conquistadores, todas las expresiones artísticas americanas eran expresiones del demonio, de la brutalidad. Y no hace mucho en el norte del Perú para los huaqueros, bellas obras de arte en láminas de oro eran solo su peso en oro. Y Malraux subraya una cosa: somos los primeros, en este siglo xx, para quienes un cierto número de creaciones humanas —diferentes por el tiempo, el lugar, la forma y la significación— son sin embargo, todas ellas, **arte**. El descubrimiento del «Arte» como lo que une a todas las expresiones artísticas de diversas épocas es el «elemento común reconocido por nosotros», eso sería lo propio de nuestra época. Evidentemente eso se corresponde con la explosión colonial, con el descubrimiento occidental de otras culturas y también con la implementación de los museos etnográficos.

Nos toca reconocer que algo similar ha pasado en el campo de la filosofía. Para ciertas generaciones de filósofos, las obras anteriores fueron errores de perspectivas, formas erróneas de apuntar a la verdad, de concebir el conocimiento. Pero con Hegel, después de Kant, surgió la idea de que cada filosofía anterior era una verdad parcial que el filósofo podía integrar al edificio de su sistema haciendo que cobrara verdad. Si no era integrable, quedaba irremediabilmente en su particularidad y parcialidad.<sup>82</sup> El discurso coherente de Hegel pretendió presentar el fin y el sentido de la historia, los cuales parecían conducir a él y a su lectura. Hegel consideraba una Historia continuada.<sup>83</sup>

La posición de Weil es diferente a la de Hegel, aunque en continuidad. Nos dice que cada expresión filosófica, cada visión del mundo fue verdadera sin que le faltase nada y que todas las filosofías son verdaderas. No es que cobren verdad por su integración a un sistema que ubicaría su particularidad en un conjunto del cual recibirían su verdad, su sentido. No; cada filosofía es una «inteligibilidad del mundo», una verdadera creación imaginaria, una forma de abrir el

---

<sup>82</sup> Abriendo sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel señala, refiriéndose a África, América y las islas del Pacífico no seleccionadas para su historia dialéctica: «La Mnemosine de la historia no dispersa su gloria a los indignos», p. 78.

<sup>83</sup> Cfr. Dawson, R. *El camaleón chino: análisis de los conceptos europeos de la civilización china*. Madrid: Alianza, 1970.

mundo, de organizar un sentido. El «sentido es búsqueda de sentido»: la puesta en sentido es lo que, desde siempre, informa, da forma a toda cultura y a toda filosofía. La puesta en sentido, el esfuerzo de inteligibilidad son los elementos comunes a todas las culturas y a todas las filosofías. Todas las civilizaciones no lo hicieron de forma filosófica, es cierto, pero todas estuvieron en ese esfuerzo desde sus relatos y mitos.

Siendo así —de la misma manera en que toda civilización es la que los hombres han podido llegar a realizarse, y del mismo modo también en que toda obra de arte es arte, a la que no le falta nada y no necesita ser integrada en una historia del arte— todo sistema filosófico es verdadero y no necesita ser integrada en un sistema mayor ulterior para cobrar verdad. Eso nos introduce ya en la *Lógica de la filosofía*, de Weil, que vamos a considerar. Lo importante es llegar a ver qué es «la filosofía» en la historia de los diferentes discursos filosóficos. Ella corresponde a lo que es «el arte» en las diferentes obras de arte. En cada sistema filosófico, lo que hay de común es el «esfuerzo, es el acto creador de inteligibilidad», de decir el sentido de la vida.

#### ***4.3. Historia y filosofía: la inducción en la filosofía y su historia***

Weil dice: «Tenemos que afirmar no solo la identidad entre la filosofía y la historia de la filosofía, sino también identidad de la mera historia con la filosofía».<sup>84</sup> Procuremos ir hacia la comprensión de esta frase, tratemos de ver su novedad y sus alcances, y notaremos que la inducción está en la raíz de esa afirmación.

Frente a esas afirmaciones caben las siguientes consideraciones de Gianni Vattimo:<sup>85</sup>

– Podemos pensar la historia como acumulativa, progreso en la cual las etapas son interdependientes unas de otras y las últimas no pueden pensarse sin las anteriores. Tal perspectiva remite sobre todo a la técnica, a lo cognoscitivo, a lo teórico. Hegel y Marx, junto con muchos otros, pueden inscribirse en esta línea.

– Podemos pensar una historia de tipo estético expresivo. Entonces estamos atentos sobre todo a la experiencia vivida, a las emergencias, a las rupturas, a la creación y originalidad en cada etapa. Allí podemos pensar en Kant, Nietzsche, Kierkegaard y el existencialismo.

– En fin, podemos pensar en una combinación en la cual lo acumulativo no hace olvidar la emergencia, la creación. Pero entonces habrá que preguntarse por el hilo conductor entre las diferentes etapas en las que hay acumulación y emergencia. Aquí podemos ubicar a autores como Merleau-Ponty, Weil y Charles Taylor.

---

<sup>84</sup> Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 68.

<sup>85</sup> Cfr. Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 71.

Habiendo asumido a Weil como referencia, se nos impone la pregunta: ¿Cómo expresar el hilo conductor, ese universal que enlaza todas las obras? Digamos de inmediato, con cargo a precisar más adelante el sentido de la expresión, que ese hilo está en el «hecho» de que toda filosofía fue comprensión del mundo, esfuerzo de «inteligibilidad» del mundo, del hombre, de Dios; fue búsqueda de la verdad. Han sido varias las filosofías y diferentes, pero todas son iguales en eso de ser filosofía, de ser apertura *del y al* sentido. ¿Cuál es el enlace? No es más que *el hombre como creación, siempre creador de significaciones imaginarias*, siempre creación, siempre arriesgándose para decir una palabra, elaborar un concepto. Allí, al mismo tiempo que podemos recordar a Winnicott, vamos a encontrar en la base la *inducción de Kant*.

Pero para poder ver todo el contenido de esa afirmación tenemos que avanzar todavía en nuestro análisis. Ya tiene contenido para nosotros decir que en el diálogo entre filósofos se trata:

- De problemas técnicos, de lógica.
- De visiones del mundo.
- De conceptos de la filosofía.

Pero, ya lo hemos anunciado, para considerar el «diálogo de filósofos hoy» nos falta una «dimensión»: la historia. La hemos enunciado ya, pero nos faltaba ver lo que significa. Más profundamente, eso equivale a decir que hay que ver la filosofía en su «relación con lo que no es ella», es decir, en su relación con la historia. ¿Qué quiere decir eso? Hemos visto la filosofía como razón, lógica, causalidad, categorías, etc., significantes todos que remiten a dimensiones «atemporales». Pero no hemos visto lo que significa la «historia en la filosofía». Se puede decir que la filosofía está fuera de la historia en cuanto es búsqueda de la verdad. Pero esa verdad, cualquiera que sea, siempre se ha dado en la historia: ejemplo de ello es el descubrimiento de la lógica formal socrática que se dio en un momento histórico determinado.

Diciendo que se trata de la historia, ciertamente se trata de la historia de la filosofía, pero sobre todo de la «mera historia de las civilizaciones» marcada por la violencia, la arbitrariedad, las decisiones, los riesgos tomados. Esos contenidos de la historia no son razón lógica. Esas dimensiones de la historia son lo «otro» de la filosofía clásica, esencialmente interesada por lo permanente y racional. Tenemos que avanzar hacia la comprensión de lo que significa introducir en la filosofía lo que es su «otro», lo no racional de la historia común y corriente: ese Otro todavía no ha aparecido en la filosofía misma, que ha sido vista por nosotros como razón intemporal al principio.

Ese otro de la filosofía todavía no se nos aparece claramente. Todo se halla aún demasiado fijo. Viene el momento en que todos los puntos que hemos visto

tiene que llegar a moverse a la vez, unos en relación con otros. Tenemos que hacer eso sin perder pie. Entonces entraremos a filosofar, a dedicarnos a dejar jugar en nosotros los fines esenciales de la razón hoy, para nosotros en este mundo nuestro. Es decir, según la fórmula de Kant, buscaremos qué es el hombre, qué puede saber, qué debe hacer, qué puede esperar. Lo vamos a hacer sin tener que acudir a muchos «conocimientos históricos». Pero la referencia a la historia fue necesaria a fin de posibilitar lo que viene, para liberar el filosofar.

#### ***4.4. Regreso a Kant y al rol de la inducción para él***

Aquí tenemos que regresar a Kant, a su manera de concebir la filosofía, a su modo de ubicar la inducción en otros textos que no sean la *Crítica de la razón pura*. Debemos llegar al continente que él abrió, sin saberlo quizás, a la filosofía; ese continente es la historia. En su discusión con Aristóteles, y en sus esfuerzos para precisar los alcances y límites de la razón en las ciencias, no introduce la historia. La discusión se mantiene en la problemática de la relación lógica-realidad. En ese nivel, la novedad que Kant mismo se atribuye está expresada en su «revolución copernicana». Fue el pasaje del «punto de vista del objeto» al «punto de vista del sujeto»; en vez de hacer girar el sujeto en torno al objeto que «sembraba» el universal en el sujeto, Kant hace girar el objeto en torno al sujeto, que es quien lo ordena.

Pero ¿cuál es el peso de ese cambio? La *Crítica de la razón pura* no es solo una teoría de la ciencia experimental, sino de la filosofía y la metafísica, la cual viene a ser la ciencia de los conocimientos *a priori* que son condición de las ciencias empíricas. Más aún, la *Crítica de la razón pura* es una teoría del hombre, del mundo y de Dios. La novedad de Kant no está tanto en jugar de manera diferente las cartas (naipes) técnicas de las categorías, que eran y siguen siendo las mismas desde Aristóteles, sino en haber discutido la noción y el sentido mismo del juego que se hace con esas cartas.

De hecho, su pregunta, después de renunciar a la metafísica del ser, es: ¿por qué filosofar? No ha cuestionado tanto las «realizaciones» de la filosofía como sus «intenciones» en el seno mismo de sus realizaciones. Recuerden el «concepto de escuela» y el «concepto cósmico» de la filosofía. Con Kant, esta arranca sobre bases nuevas.

El problema ya no es qué filosofar, qué es aprender a filosofar, sino qué significa eso de querer filosofar, por qué desear filosofar. Con Kant se ha abierto un nuevo espacio para la filosofía, el cual es el que señala él mismo con la perspectiva de los «fines esenciales de la razón». Esos fines escapan a la lógica, a la ciencia, a sus certidumbres y a su necesidad. Se inscriben en la historia, en la acción del hombre y, por lo tanto, remiten a la historia. ¿Cómo llegar a esos fines? Estos

—y la manera de llegar a ellos— Kant los expresó con una fórmula que «junta lo particular y universal». De hecho, la fórmula del «imperativo categórico» es: «Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal». O sea, en el actuar se da un paso que junta lo que parecía irremediabilmente separado: «singularidad de una experiencia» y «universalidad» de su principio. Eso se asienta *sobre un hecho de la razón*. Ella es la legisladora en el aspecto moral. Esa ley de la libertad razonable coloca al hombre al nivel de lo incondicionado, pero tiene que actuar en lo azaroso, fáctico, histórico de un mundo no cognoscible.

El cometido mencionado necesita de una condición que Kant señalará *aludiendo a la fe*. Dijo que «quiso quitar a la ciencia para dar a la fe». Con eso no se trata evidentemente de una fe religiosa, sino de esa fe, de esa confianza en la razón que sustenta toda reflexión, todo ejercicio de la razón; pero confianza y fe también en que frente a la razón que busca puede haber una «realidad que le corresponda y le responda». Winnicott nos dijo algo similar y señaló cómo se asentaba la posibilidad de esa fe.

¿Por qué llegó a eso Kant y cómo lo hizo? Recordemos que él había roto con la antigua manera dogmática de filosofar y con su pretensión de alcanzar, de decir lo real, el Ser. Despertado por Hume de su sueño dogmático, Kant ya no cree que la «causalidad» exprese lo que pasa en el ser, y piensa que ella habla solamente de la manera como nosotros conocemos, gracias a las estructuras *a priori* que configuran nuestro intelecto. Habiendo operado esas dos desestructuraciones, Kant arranca de una situación en la que se encuentra un sujeto perdido en un espacio del cual no sabe si es ordenado o no. Su método procurará organizar las vías mediante las cuales el sujeto puede orientarse. Claro que ese sujeto se beneficia con «el almacén de categorías en su intelecto». Pero, con eso, solo conoce fácticamente ciertos hechos; por eso Kant diseña metódicamente los caminos para que el hombre pueda orientarse en el mundo.

Si bien el hombre piensa que puede orientarse, de todas maneras tiene que hacerlo en un universo del cual sabe *a priori* que no es cognoscible. Por lo tanto, si piensa que puede orientarse es que «tiene confianza en la razón» y confianza en que el «mundo le va a corresponder». Hay que ver que, habiendo roto el cordón umbilical metafísico directo con el ser del mundo, nos encontramos como en el aire. «Hemos matado a Dios», dirá Nietzsche.<sup>86</sup>

El problema está en saber sustentar esa fe en la razón y el mundo. Es muy bonito eso de la fe, pero ¿en qué se sustenta? En la razón. Sí, pero se trata sobre todo de creer que uno puede; tiene que fiarse de la razón, en vez de abandonarse

---

<sup>86</sup> Cfr. Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 1988, aforismo 125.

a los instintos y a la violencia. Eso no es tan evidente. Nos basta con observar las pugnas políticas en el país para reconocer la dificultad. Muchos renuncian a la razón y se dedican al lenguaje dogmático o de excomunión o seducción.

Hemos hablado también de la «fe en que hay algo en el mundo exterior que responderá a la razón». Aquí subrayemos una cosa: esa fe en la razón y el mundo exterior no se puede fundamentar racionalmente, puesto que sería la razón la que se fundamentaría a sí misma. Por ello, Kant nos remite a un *a priori*, pero a un *a priori de orden diferente al* que sustenta y sostiene el ejercicio de la razón teórica (esa razón dedicada al conocimiento de la naturaleza); es diferente también al *a priori hecho de razón que* sustenta el ejercicio de la razón práctica (imperativo categórico) y que inscribe finalidades, metas, sentidos en la historia.

El «a priori» del cual se trata ahora en la «fe en la razón y en un mundo que nos va a responder» se expresa en el famoso texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* Allí dice: «Hay que usar la razón con coraje». Ese *a priori* no es del orden de las categorías (ese preformateado del intelecto), sino se trata más bien de lo que podríamos llamar un *a priori* falso. Es «a priori falso» en cuanto solo es posible *a posteriori*. Se expresa en lo siguiente: «Puede haber, debe haber correspondencia entre el mundo de la naturaleza y la razón; entre las estructuras sociohistóricas y la razón». No es una visión de las cosas la que me dice esto, sino una «actitud» que respalda una larga experiencia de la humanidad. Ese *a priori*, lejos de no deber nada a la experiencia, es más bien fruto de la experiencia; es, por lo tanto, *a posteriori*. A partir de lo que ha ocurrido en la historia humana, un juicio *a posteriori* sobre esa historia permite que la razón asuma como *a priori que es razonable creer en la razón y en una respuesta del mundo a las preguntas de la razón*. Hay bastantes experiencias de ello para que la fe en la razón sea posible y razonable. Así, cosa curiosa, encontramos en la historia muchas razones para tener «cierta seguridad» en el ejercicio de la razón; es razonable que el hombre tenga fe en su razón y en el hecho de que el mundo exterior vaya a responder sus preguntas.

Allí se sitúa la «inducción» de Kant. ¿En qué forma? La inducción parte de una serie de hechos que no representan la totalidad de los casos. Kant parte de hechos que cada uno puede constatar. ¿Qué constata uno? Existen suficientes hechos en la historia humana que respaldan esa fe en una correspondencia entre la razón teórica y el mundo de la naturaleza. Lo prueban las ciencias experimentales que existen y funcionan. También hay hechos históricos que respaldan la fe en la correspondencia entre la razón práctica y el mundo de la historia. En ese nivel, la razón dice: «No te dejes determinar por la necesidad ni por preocupaciones particulares o caprichos, sino por el deber. Entonces estarás en tu realidad verdadera de ser moral, libre, que tiene que inscribir sus actos en la naturaleza y en la historia: en ellos se juega el valor de la vida misma. Hay desorden

en la sociedad, sí, pero es urgente construir una sociedad sobre la razón y ahí está el reto de cada generación de pensar por sí misma». ¿Podemos pensar que eso es posible? Sí, de hecho existen estructuras sociopolíticas que tienen sentido y en las que el hombre ha inscrito ya finalidades y metas racionales. Para Kant, la Revolución francesa fue un gran esfuerzo de ese orden: esfuerzo de someter la organización sociopolítica a las exigencias universales de la razón.

Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos (las acciones humanas razonables), la historia —que se ocupa de narrarlos— nos permite expresar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana cuando considere en «conjunto» el juego de la libertad. De ese modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad.<sup>87</sup>

Así, pues, la historia es una gran inducción que habla de progreso hacia más razonabilidad. Evidentemente, la inducción kantiana —diferente de la aristotélica que lleva a la visión de principios seguros— no da ninguna seguridad, ningún conocimiento necesario y universal. El hombre puede equivocarse. La inducción, aquí respalda con la probabilidad, que es lo suyo, el hecho de que el hombre pueda lanzarse a la ciencia —puesto que hasta la fecha, razón y naturaleza se han encontrado y existe la ciencia— y puede lanzarse a una acción sensata en la historia, en ese mundo suyo. Varias experiencias respaldan esta fe, este último *a priori*/*la posteriori*.

#### **4.4.1. La crítica del juicio**

Sin embargo, de suyo, un problema teórico queda en pie: el hombre tiene que actuar en el mundo hecho de naturaleza e historia, es decir, de libertad. Las leyes naturales obedecen al principio de la causalidad, y la ley moral, al de finalidad. ¿Cómo acordar causalidad y finalidad? Kant procesa esa posibilidad en la «facultad de juicio». Llega a esos planteamientos en la tercera crítica, titulada *Crítica del juicio*. El juicio, que es la facultad que Kant estudia allí, no hace más que juzgar, apreciar, encontrar *a posteriori* la corroboración del *a priori* de correspondencia entre razón y mundo exterior. ¿En qué y cómo la encuentra? Kant lo estudió en la estética y en los seres animados.

---

<sup>87</sup> Cfr. Kant, I. «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita». En *Filosofía de la historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 39-65.



Frente a un paisaje y a una obra de arte, el placer que encontramos, el sentimiento de realización que vivimos, nos hacen sentir, apreciar que con tal o cual obra bella se cumple algo que se podría esperar. Es *como si* la obra cumpliera una finalidad que algo en mí esperaba. El juicio aprecia eso. Así, desde el «sentir» puedo llegar a un «juicio» de verdad que nace y se expresa en placer y satisfacción; placer/no placer, eso es la vida misma. Estamos lejos de la *Crítica de la razón pura*, que solo trataba de problemas de lógica, matemáticas y ciencias naturales. Con la tercera crítica, la vida diaria entra en la filosofía de Kant.

Lo que Kant anotó respecto a la obra de arte, pasa también en relación con los seres de la naturaleza. En los seres vivos, el juicio se descubre como una finalidad ya inscrita en la naturaleza. Eso ocurre en los animales, en los cuales la naturaleza se organiza de tal forma que las partes forman un todo. Hay una relación tal entre las partes que parece que cada una de ellas está determinada por el todo, y el todo, a su vez, solo es posible gracias a sus partes; finalidad interna de los seres vivos, según la cual cada ser se organiza a sí mismo. Es la observación la que nos permite remontar al principio general de finalidad. Es factual que encontremos seres así organizados, pero, una vez que lo hacemos, el concepto de finalidad se impone.

Finalmente, todo ello no es más que meros hechos. Pero ¿qué constatamos? Estamos llevados a pensar en metas y finalidades. La naturaleza se comporta de la mejor manera para que nosotros podamos conocerla; es *como si* ella nos esperase, como si una inteligencia divina la hubiese dispuesto para nosotros. Experiencias repetidas de ese tipo, de ese «como si» respecto a la naturaleza y a la «obra de arte» y en la historia, dan pie a una *inducción similar* a la que puede hacer el niño cuando se echa a los brazos de su madre, arriesgándose a caer. Sobre la base de experiencias anteriores, repetidas en su propia vida, el niño induce que esta vez también los brazos de su madre lo van a recibir. En su alegría constata que tenía razón de creer en ello, de esperar eso. En la base de sus reflexiones, Kant descubre, señala el juicio reflexivo, ese juicio que remonta de lo particular de cada experiencia del niño; por ejemplo, a lo general de la confianza posible en los brazos de su madre. Eso es lo que hace la inducción, lo que la tipifica. Ella va de lo particular a lo universal «fe, confianza». Pero ese universal, como se ve, no tiene nada de necesario. Es solo probable.

Pasa lo mismo en la historia. En ella podemos reconocer la existencia de finalidades inscritas y de razonabilidades que nos permiten confiar en que «en ella hay razón». Las estructuras histórico-sociales se comportan de la mejor manera para que nosotros podamos inscribir en ellas nuestras metas, nuestras finalidades, los sentidos que queremos promover. Allí pues actúa la idea de finalidad, que es un «concepto *a priori* regulador» (y no determinante como lo son las



categorías) en tanto es exigencia que da su regla para una práctica. «Todo ocurre como si». Esa es la fórmula de los principios reguladores que no determinan nada, que solo regulan. Esa idea de los principios reguladores es una idea surgida a partir de la experiencia, a partir de los sentidos facticios encontrados ya en las experiencias de correspondencia fácticamente constatables.

Ese principio *a priori* según el cual «puedo *a priori* fiarme de la razón» soporta la fe en un sentido posible del mundo y es alcanzado mediante la inducción. Los hechos de la historia nos hacen decir: «Debe existir correspondencia» entre mi exigencia de sentido y la posibilidad de inscribir sentidos en la historia. Pero ese principio no tiene ningún valor objetivo de conocimiento determinante; es reflexivo, o sea, resultado del gesto de la razón de volver sobre sí misma por arriesgarse a fiar: hay conveniencia, probabilidad. Se expresa diciendo «Todo ocurre como si hubiese acuerdo previo o como si una finalidad hubiera organizado la naturaleza o la historia para que podamos conocerla o conducirla».

Si no fuera así no podría haber conocimiento, sentido en la historia. En esta hay fracasos, es cierto, pero la búsqueda renace. Eso será indefinido y desesperante, a no ser que veamos que ese precisamente es el espacio de realización de la libertad de los seres limitados que somos. La libertad es libertad en un mundo que se presta a la acción del hombre, que se descubre libre. Esa libertad en él es algo incondicionado. No se trata de fundamentarla; se constata, se descubre y se da a conocer en su actuar. Allí está la dignidad del hombre y también su enigma. El actuar originario de la libertad es siempre nuevo, para un individuo y un pueblo. La unidad de cada individuo se juega siempre en figuras limitadas, en un tiempo que pasa y, como dice Kant en la *Crítica a la razón práctica*, «la mirada de Dios sabe mirar como acabado aquello que queda siempre inacabado, pero que está hecho por la realización».<sup>88</sup>

La novedad es que en la *Crítica del juicio*, a diferencia de la *Crítica de la razón pura*, Kant toma en consideración experiencias tuyas, experiencias del mundo exterior, experiencias del hombre común y ordinario para llegar a un principio de «armonía posible» entre razón y mundo. Así, se salió de su análisis crítico de las formas *a priori* del intelecto y de la sensibilidad, en donde la experiencia parecía tener poco que ver puesto que se trataba de la ciencia, cuya referencia era esencialmente la matemática. Ahora llega Kant a las acciones; es decir, a nuestro actuar. Y nos dice: «Bien mirado, es como si la historia tuviera sentido; entonces el deber mío es actuar como si de hecho tuviera sentido, para que así ella llegue de hecho a tener sentido. Eso es deber nuestro».<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme, 1995.

<sup>89</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada, 1968.

Algunos señalan que ahí Kant se salió de la trampa en la cual se había metido con la *Crítica de la razón pura*. Esta fue elaborada a partir de una reflexión sobre el conocimiento que se da en la matemática y las ciencias experimentales. Eso lo llevó a analizar la configuración del espíritu humano que hace posible que haya matemáticas y ciencias; analizó cómo era posible que se llegara a la necesidad y universalidad. Haciendo eso, Kant se quedó en los problemas formales del conocimiento. De cierta manera «no salió de su cabeza». Analizó los límites y posibilidades de la razón, pero el mundo por conocer, su propia experiencia de conocimiento no aparecen, ni tampoco figura la experiencia común del conocimiento. Y, ya lo vimos, allí descalificó y anuló la inducción aristotélica como camino posible al conocimiento.

Lo nuevo es que Kant «reintroduce» el conocimiento ordinario y reintegra el mundo exterior en su pensamiento. En esa tensión entre las obras de Kant, volvemos a encontrar un problema ya señalado: el problema del criterio de verdad de una filosofía. ¿Cómo apreciar el valor de una filosofía? ¿Basta con su coherencia lógica? ¿Basta con que liquide la filosofía anterior? ¿Cuál será el criterio? He aquí un problema que la *Lógica de la filosofía*, de Weil, considera, y lo hace en continuidad con la herencia de Kant. Es lo que nos toca ver. Antes de ello, señalemos lo siguiente:

Lo que los filósofos posteriores a Kant considerarán, sobre todo, es la *Crítica del juicio* y el horizonte del actuar histórico que esta abre. La *Crítica del juicio* inaugura la entrada de la historia en la filosofía. Con la integración de la historia en la reflexión filosófica, la filosofía deja de ser mero problema de la articulación lógica-realidad. Si no vemos eso y no lo integramos en las diferentes definiciones que la filosofía ha dado de sí misma, no sabremos en dónde estamos. Si prescindiendo de la integración de la historia en la filosofía, podré satisfacerme con un sistema pasado cualquiera, pero entonces estaré fuera del problema actual de la filosofía. Me haré preguntas de ayer y asumiré respuestas de ayer. Ahora bien, decir eso y tener en cuenta las diferentes filosofías, plantea inmediatamente el verdadero problema para cada uno: el de la decisión sobre una verdad de la filosofía. Cada filosofía es un mundo particular y se define de acuerdo con una definición particular de lo que es la inteligibilidad, de lo que es comprender. Por lo tanto, cada filósofo no define solamente su mundo inteligible, sino también lo que es la inteligibilidad, la comprensión en general.

Ahora regresemos a la inducción y veamos cómo la podemos encontrar hoy. Unos, sobre la base de la inducción de Aristóteles, pueden señalar la posibilidad de reconocer sentidos definitivos en estructuras históricas existentes, factuales. Pero otros se mantendrán en la inducción kantiana para señalar que todo adelante del hombre en la historia está siempre marcado por «límites y riesgos».

En consecuencia, las diferentes maneras de concebir la «inducción» llevan a diferentes concepciones de la historia. Según una de ellas, la historia del hombre es una en la cual el ser humano, progresivamente, no solo cobra más lucidez, sino que podría llegar a una lucidez total sobre sí mismo y el mundo. Así, el hombre habría llegado a más lucidez sobre lo que es la persona, el sujeto, la libertad, los derechos humanos. Ya lo dijimos, autores como Francis Fukuyama asumen que habríamos llegado en cuanto humanos a decir todo lo que se puede decir sobre la libertad, la democracia. Por ello, considera que hemos llegado al fin de la historia. Habríamos llegado allí por inducción progresiva, sacando de la experiencia la noción cada vez más clara de cada concepto. Eso se sitúa en la línea de la inducción aristotélica y del segundo Aristóteles, Hegel. Otros, al contrario, señalan que la historia sigue abierta. Dicen que el hombre es siempre un ser de razón, pero limitada, nunca es plenamente razón; solo puede querer serlo; hoy puede ser que hayamos llegado a tal o cual punto beneficiándonos de la experiencia acumulada. Pero no sabemos a dónde puede llegar el hombre.

De todas formas, cualquiera sea la inducción a la cual nos acogemos, ya sabemos que la historia de la filosofía no se limita a ser solo una sucesión de sistemas «erróneos» (uno después del otro), sino que mediante una suerte de mutua génesis de nuevos sistemas, se ha dado un progreso. Fue necesario ese gran trabajo de la historia para que el Espíritu Humano accediera a más lucidez sobre sí mismo. Eso es posible pensarlo, si, mediante la inducción, las relaciones hombre-realidad van progresivamente hacia una mayor lucidez.

Sin embargo, eso no debe hacernos pensar que los hombres de ayer —que no se han beneficiado del lento trabajo de la inducción nuestra— fueron menos hombres que los de hoy. Tenemos que pensar que en la «captación» más primitiva de lo real, ya todo está en germen. Nos los decía Malraux: «Hubo una manera de amar, de orar, de ser libre, de ser hombre en toda cultura». Progresivamente el hombre va manifestando diferentes dimensiones, de tal manera que una filosofía posterior entiende el mundo anterior y también el progreso que esta ha realizado. Así, hoy entendemos a Platón, Aristóteles, Kant; somos sus herederos, nuestra filosofía guarda sus huellas; es herencia.

Muy bien. Podemos pensar que cada filosofía, cada civilización, es una totalidad; pero cada totalidad puede ser más o menos grande, más o menos desarrollada. Una civilización puede englobar las adquisiciones de otra anterior. Pero se debe ver que, si bien pueden convivir en un mismo espacio culturas diferentes que manejan las cosas de modo distinto cada una (por ejemplo, en el Perú de hoy conviven el hombre de Wall Street y el de la selva), dos civilizaciones, sin embargo, no pueden estar «al mismo tiempo en el mismo espacio para los mismos hombres y de la misma manera». Cuando el hombre cambia de civilización,

de mundo, de organización de las representaciones del mundo, ¿qué queda? Por ejemplo, cuando una persona de la selva o una de la sierra cambian de mundo viniendo a Lima, las dos cambian de civilización y ¿qué queda? Ciertamente, lo que queda es el «hombre» como conjunto de posibilidades, al decir de Winnicott. Lo demás cambia. Pero cada hombre, siendo heredero de algo, puede jugar las mismas cartas de manera nueva. Así llegamos otra vez al «hombre» como «elemento universal» en la producción/creación de cada visión del mundo y en la transición de una a otra. Y allí volvemos a encontrar la inducción histórica: sea que la asumamos al estilo aristotélico-hegeliano (es decir, sedimentación/recapitulación de todos los sentidos anteriores) o como Kant (señalando para cada individuo y cada momento histórico la obligación del riesgo de un juicio, de decisiones que serán siempre parciales), en cada caso estamos remitidos a la inducción.

## 5. HEGEL A TRAVÉS DE UNA PARÁBOLA HEGEL, PASAJE OBLIGADO PARA LLEGAR A WEIL

### *5.1. Hegel, pasaje obligado*

Para que podamos entender lo que nos va a decir Weil, es necesario pasar por Hegel. Hay que sentir la novedad y la pretensión de este, en cuanto afirmará que el espíritu humano puede llegar al «ser de las cosas y al ser de la historia». Ver eso es importante para nosotros en la medida en que Weil se presentaba como «un kantiano después de Hegel». Este es el nuevo Aristóteles, después de Kant. Eso nos hace sentir el problema de la filosofía como siempre remodeladora, que mezcla «cambio e identidad». Caminamos en la medida en que experimentamos una estabilidad en medio de los cambios permanentes. Y ese problema no es otro que el de la «inducción». Lo hemos visto ya con Aristóteles y Kant, el problema de la inducción estuvo siempre en la filosofía. Con Hegel, dicho problema se plantea frente a una filosofía que se pretende absoluta: pretende llegar a un universal, y eso en la historia.

El problema es: si asumimos la inducción en la historia, ¿cómo llegar, en la misma historia, a principios primeros necesarios y universales? Es decir, ¿cómo encontrar el punto de apoyo seguro? En filosofía, este es siempre el problema. Hemos visto que frente a él se han presentado diferentes respuestas.

– Con Aristóteles y Hegel se puede acudir a la inducción, aunque en formas diferentes, para encontrar un punto de apoyo seguro; es decir, se puede acudir a la experiencia histórica para encontrar en ella el punto seguro. De hecho, Hegel introducirá en su sistema toda la historia occidental, ese sistema que articula lógica-realidad y lógica-historia en un discurso absoluto. Diciendo «discurso

absoluto» hablamos de un discurso que, al mismo tiempo que dice lo que es, es consciente del actuar del espíritu que eso supone, y pretende decir todo lo que se puede decir, a saber, lo universal y necesario de la historia. Esa será también, más tarde, la pretensión de Marx con el paso al «mundo comunista». Lo sabemos, Kant era más modesto; había rechazado esa posibilidad.

– Pero después de Hegel se dirá lo que muchos dicen hoy: «Si la filosofía es histórica (devenida y en devenir), ningún discurso filosófico puede ser absoluto, ninguno puede cubrir la totalidad de la experiencia humana», puesto que después de dicho discurso viene siempre algo más de historia.

– Queda, pues, planteado el problema de saber cómo pensar que mediante la historia, hoy en día introducida en la filosofía, se pueda llegar a lo universal. Ese es siempre el problema de la filosofía. Con esa pregunta volvemos, en otra forma, sobre una pregunta ya vista: problema del *a priori* y del *a posteriori*.

– Con Aristóteles, se llegaba a los principios universales a partir de la inducción y de la experiencia sensible.

– Con Kant llegábamos a lo universal a partir de las formas *a priori* del intelecto.

Hegel, con su propuesta, nos quiere hacer salir de ese tipo de problema. Asume que la filosofía deviene, como deviene el hombre en el transcurso de las civilizaciones. Para él, el problema no es, como para Kant, dilucidar las formas *a priori* que permiten el conocer, sino que se trata de ayudar al individuo a entrar a su mundo, asumiendo que ese mundo es ya revelación del Ser. Para el individuo se trata de entrar al proceso del devenir de su propia conciencia y al de toda la historia que ha conducido al saber que el hombre tiene hoy. Se trata de entrar al trabajo que realizó el espíritu —solo considera el espíritu occidental— a lo largo de la historia universal. Esa es la solución hegeliana en su gran fresco histórico. Pero, lo sabemos, tampoco esa solución se impuso. Fue criticada y Weil se sitúa de manera crítica frente al planteamiento hegeliano.

El problema que tenemos es que ustedes no conocen a Hegel y tampoco pretendo hacerles entrar en él. Lo que puedo hacer es procurar que perciban suficientemente el planteamiento hegeliano para que puedan entender cómo y en qué las filosofías posteriores se sitúan frente a él y lo critican. Inspirándome en el curso, ya citado, de mi profesor Gauvin, voy a tratar de que perciban ese planteamiento de modo indirecto. Un texto de Malraux nos ayudará a entender la pretensión hegeliana y sus límites.

El texto de Malraux que vamos a leer viene de un proyecto de novela que nunca fue acabada. Se llama *Los nogales del Altenburgo*.<sup>90</sup> Es un texto escrito

---

<sup>90</sup> Cfr. Malraux, A. «Los nogales del Altenburgo». En las *Antimemorias*. Buenos Aires: Sur, 1968.

en 1945, después del trauma europeo que fue el nazismo. Trata de lo siguiente: unos intelectuales europeos que representan la filosofía de Occidente —esa filosofía que Hegel pretendió expresar precisamente— están reunidos en la biblioteca de Altenburgo, un castillo alemán. Esos representantes de la filosofía europea se encuentran reunidos en una sala que evoca Europa: está decorada con doseles románicos, esculturas góticas y fotografías de Tolstói, Nietzsche, etc. En fin, trata de todo el mundo europeo.

La conversación se sitúa después de la Segunda Guerra Mundial, con sus destrucciones, los campos de concentración y la hipnosis del pueblo alemán respecto al Führer. Todos esos hechos cuestionaron la buena conciencia de sí mismo que podía tener Occidente. Esa guerra, con su locura, planteó el problema de la civilización europea-occidental, y esos intelectuales tratan en su diálogo sobre el problema de la civilización occidental. La discusión fue provocada por Mollberg, explorador que toda su vida estudió el África; es decir, un mundo diferente del mundo occidental y que Hegel había eliminado de su fresco histórico. Para que puedan seguir con más provecho el diálogo, precisemos lo que está en juego.

Ese diálogo, diálogo de filósofos, de hombres cultos occidentales, se desarrolla con el telón de fondo de Hegel y el hegelianismo, quien, si bien entra en el «continente de la historia» abierto por Kant, no asume su prudencia. El discurso de Hegel, de cierta manera, representa la filosofía absoluta, en cuanto es discurso que en su lógica pretende dar cuenta de todos los momentos de la historia del espíritu humano. Contra Kant, quien dice que se debe investigar el conocimiento antes de lanzarse a conocer la esencia de las cosas, de Dios, etc., Hegel dice que «querer conocer el conocimiento “antes de conocer” es tan disparatado como el sabio propósito de aquel hombre que pretendía aprender a nadar antes de tirarse al agua». Luego, rechazó a Kant y regresó a la perspectiva metafísica: lo que se conoce de la cosa, y en/de ella, por el proceso del pensar, es lo único verdadero en ella; «cosa y pensamiento» de esta coinciden. Hegel pretende reconocer lo que hay de razón en la historia y trata de expresarlo en su sistema. Busca así expresar la estructura de la razón occidental hasta su descubrimiento de la libertad. Para Hegel la lógica de la filosofía no es otra cosa que la lógica misma que se desarrolla en la filosofía de la naturaleza y en la del espíritu. Veamos, pues, el texto de Malraux.

### *5.1.1. Los nogales del Altenburg*

La discusión se ha iniciado a partir del relato de Mollberg, explorador que toda su vida ha estudiado a África.

Sus párpados de piel de lagarto estaban medio cerrados; hizo una breve pausa para dar más importancia a lo que iba a decir: «Que se trate de Dios en las civilizaciones religiosas o del enlace con el cosmos en las civilizaciones anteriores, cada estructura mental tiene por absoluta, inatacable, una evidencia particular que ordena la vida y sin la cual el hombre no podría pensar ni actuar. Evidencia que no asegura necesariamente al hombre una vida mejor, y que puede muy bien llevar a su destrucción, evidentemente! ¡Dicha evidencia es para el hombre lo que es el acuario para el pez que nada en él! No aparece al espíritu. No tiene nada que ver con la búsqueda de la verdad. Es ella la que captura y posee al hombre; él no la posee nunca en su totalidad. Así es que, quizás —estoy acercándome aquí a las preocupaciones del Sr. Vicente Berger— los hombres son lo más profundamente definidos y separados por la forma de su fatalidad»..

—¿Cuál es la nuestra?— contestó mi padre.

— No es fácil para un pez ver su propio acuario... La nación primero, ¿no? Walter levantó la mano con un movimiento de jefe de orquesta, como ya lo había hecho, y dijo con una suerte de amargura: «Hay una evidencia, señores, a la cual estamos de hecho sometidos como lo fueron a los astros los reyes que no vemos en la franja, si me permiten la expresión, del pasado más lejano... Evidencia sin la cual la idea de patria ni la de raza, ni la de clase social, no serían lo que son. Vivimos en ella igual que las civilizaciones religiosas vivían en Dios. Sin ella, ninguno de nosotros —digo solamente: de nosotros— podría pensar. Eso es nuestro propio dominio: se trata de la historia.

—Y ciertamente —dijo Mollberg— que detrás de la historia hay algo que es para la historia lo que ella es para la nación, para la revolución. Quizás nuestra conciencia del tiempo, no digo nuestro concepto que es reciente [...]

—¡Absolutamente! (Era el pequeño barbudo que había hablado de su amigo encarcelado). Es increíble, el tiempo. ¡Haber descubierto el tiempo es la característica del hombre moderno! No sólo en relación con el hombre del Éufrates y del Nilo, con el griego, sino incluso en relación con el hombre medieval. La Edad Media no tiene tiempo; cuando los primitivos pintan una crucifixión, los personajes del Calvario van vestidos como los contemporáneos del pintor! Si quieren saber lo que fue el tiempo de la Edad Media, precisamente imaginen una crucifixión con un San Juan con su sombrero de copa y la virgen debajo de un paraguas. La Edad Media es un presente eterno. De la misma manera que lo es, en forma diferente, el Asia primitiva.

[...] Mollberg retomó, subrayando sus frases con su puño cerrado por primera vez, con una fuerza cuanto más persuasiva que todos sentían el esfuerzo que se imponía para bajar la voz: «Es la historia la que está encargada de dar un sentido a la aventura humana, igual que los dioses. Encargada de enlazar al hombre con el infinito. Y se trata de saber si, como lo proclaman hoy los mejores espíritus de Alemania, nuestra civilización lleva en ella el pasado humano igual que un hombre lleva en él el niño que fue, o si... Un cielo es siempre un



cielo, sea cubierto, vacío o recorrido de nubes; pero en los tres casos, lo único que tiene en común es aquello por lo cual él no existe...»

Ahora hablaba con pasión; afuera, unos hombres cargaban troncos similares a aquellos que mi abuelo había, durante cuarenta años, hecho apilar delante de la alcaldía de Reichbach, similares a los que apilaban los leñadores del Sagrado Bosque en el sol de la Edad Media y el manantial de la plaza murmuraba en la tarde.

—Sólo somos hombres por el pensamiento, sólo pensamos lo que la historia nos deja pensar y ciertamente ella no tiene sentido. Si el mundo tiene un sentido, la muerte tiene que encontrar en él su sitio, igual que en el mundo cristiano; si el destino de la humanidad es una Historia, la muerte forma parte de la vida; pero si no, la vida forma parte de la muerte. Que se lo llame historia u otra cosa, necesitamos de un mundo inteligible. Que lo sepamos o no, él, él solo sacia nuestra rabia de sobrevivencia. Si las estructuras mentales desaparecen sin regreso, como lo hizo el dinosaurio, si las civilizaciones en su sucesión sólo son buenas para botar al hombre a la tumba sin fondo la nada, si la aventura humana sólo se mantiene pagando el precio de un implacable metamorfosis, poco importa que los hombres se transmitan por algunos siglos sus conceptos y sus técnicas: porque el hombre es un azar, y, en cuanto a lo esencial, el mundo está hecho de «olvido» —levantó las espaldas y repitió, como en eco—: de olvido. Y después hundió su brazo debajo de la silla de su vecino en la búsqueda de apuntes esparcidos.

En la estupefacción producida por Mollberg (se estaba lejos de la toma de conciencia de la aventura humana por el espíritu alemán) se oyó confusamente a Seguin decir que la soledad de las civilizaciones a través del tiempo, soledad probable frente a los milenios, le parecía totalmente relativa, e incluso dudosa, cuando se trataba de civilizaciones históricas; que no podía sentirse «extranjero» frente a un hombre el siglo XII; lo que sí se sentía frente a un egipcio de las primeras dinastías.

—¡Pero permítame, permítame, señor Seguin!

De nuevo el pequeño barbudo: «¡¡Aquí se da una volatilización del sujeto!!, aullaba. Es muy grave; el destino de la humanidad tiene un sentido o no lo tiene. Cortar los milenios en siglos nos toca en nada lo que induce el señor Mollberg, que es el absurdo o no absurdo del mundo! Dios sabe que voy a poner reservas a su filosofía, pero ¡el rol del milagro en el pensamiento del hombre gótico, piensen en ello! Vamos ¡el milagro, dense cuenta, el milagro!! ¡Extraño! Concebir todo como siempre susceptible de cambiar de golpe, un universo en donde las cosas no tiene peso ni fatalidad propios —solamente el peso de la voluntad imprevisible de Dios—, en donde todo el pasado es, en el sentido preciso de la palabra, fantástico! Prueben, pues, un instante pensar de acuerdo al milagro o simplemente aceptándolo. Todos los acentos se desplazan. ¡Sienten iniciarse en ustedes una especie de no sé qué, de metamorfosis! Acabamos de quedar convencidos de que, entre el hombre gótico y nosotros, la diferencia está en la



estructura mental misma. Pero, ¡basta con mirar una catedral! ¡Ese crustáceo! ¡Polinesio! ¡Tibetano! ¡Vamos! Para quedar convencido basta con comparar una verdadera catedral y una iglesia neo-gótica. (Hecha a principios del siglo xx) Pero miren pues eso!». Con sus dos manos su barba señalaba las estatuas góticas en la pared, el Buen y el mal ladrón al lado del Atlante!

Los mármoles griegos miran hacia adentro, pensó mi padre, pero los bellos personajes góticos parecen siempre ciegos que buscan... Igual que esos hombres que lo rodeaban, presos del demonio de un mundo inteligible...

—El milagro, sí, ¡Sí! Pero en fin —decía Tirad— los hombres en el siglo XII vivían en sociedad, tenían un comercio, etc. Ya no se trata de prehistoria. Cuando lo escucho, Stieglitz (ése era el barbudo), me parece que el hombre gótico es el autor del arte gótico, como Rubens lo es de los cuadros de Rubens; pero, en fin; ¡se dedicaba a otras cosas! ¿Qué pasa con mi amigo Dupont en todo eso? (*Dupont es la forma de decir el «hombre corriente», un Pérez*). Como me gusta saber exactamente que pienso, me gusta Dupont! Que el psiquismo de una gran sacerdote egipcio no se parezca en nada al de un cardenal —ni, a fortiori, al de un industrial o de un profesor como yo— estoy completamente dispuesto a creerlo. Pero la diferencia que aquí el señor Mollberg plantea como esencial, ¿la asume él entre el arador egipcio y el arador... alsaciano?

Era lo que mi padre hubiera preguntado si no hubiese preferido callarse. «El hombre es lo que hace». Eso le había dicho a Walter.

—La cristiandad —contestó Mollberg— está llena de gente que no es cristiana. No hablo de los que son ateos, evidentemente. No, aquellos en quienes pienso no son nada; simplemente no son nada. Y siempre fue así, excepto en relación al número. Incluso en la Edad Media. ¿Estuvo Egipto lleno de labriegos que no eran egipcios? Quizás. Asumámoslo. ¿Qué importa? El hombre no es interesante en sí mismo; lo es por lo que lo hace realmente hombre: es desgraciadamente lo que hace su diferencia esencial. Menos los hombres participan de su civilización y más se parecen, de acuerdo! Pero menos participan de ella y más se desvanecen. Se puede concebir una permanencia en el hombre, pero es una permanencia en la nada.

—¿O en lo fundamental?

Fue mi padre quien planteó la pregunta. Ya no se trataba de la historia del hombre, sino de la naturaleza de cada uno; y cada uno se sentía puesto en juego. Mollberg sonrió, con la misma sonrisa crispada que cuando había dicho que su manuscrito estaba destruido:

—El hombre fundamental es un mito, un sueño de intelectual en relación a los campesinos: sueñen pues un poco con el obrero fundamental. ¿Quieren que para el campesino el mundo no esté hecho de olvido? Aquellos que no aprendieron nada, no tienen nada que olvidar. Un campesino sabio no sé lo que es; pero no es el hombre fundamental! No existe un hombre fundamental, acrecentando, según las épocas, con lo que piensa y cree: hay el hombre que piensa y cree o nada. Una civilización no es un ornamento, sino una estruc-

tura. Veamos. Conocemos todos la pasión de nuestro amigo Walter: esas «dos figuras góticas» y esa «figura de proa» son, las dos, lo saben perfectamente, de la misma madera. Pero bajo esas formas no hay el nogal fundamental, hay troncos.

—Pero en fin —contestó Tirad— troncos, vamos, mi querido señor Mollberg! Troncos es una metáfora..., una simple metáfora.

—Una máscara. La verdad es el animal. Fuera del pensamiento, tiene usted a veces un perro, o a veces un tigre, un león si lo quiere: siempre una bestia. Todos los hombres comen, duermen, fornican, evidentemente; pero no comen las mismas cosas, no beben las mismas cosas, no sueñan con las mismas cosas. Casi solo tienen en común lo de dormir cuando duermen sin sueños y lo de estar muertos.

—Haya o no una permanencia de la nada, ¿qué nos importa si precisamente lo que hace la dignidad del hombre se encuentra por siempre condenado! Si el encarnizamiento de los mejores sólo alcanza lo más perecedero...

—Ese encarnizamiento por lo menos es duradero, querido Mollberg —dijo el conde Rabaud—. Algo eterno queda en el hombre, en el hombre que piensa... algo que yo llamaría su parte divina: es su aptitud para cuestionar el mundo...

—Sísifo también es eterno... —Stieglitz se había levantado.

—Pero ¡permítame! Un momento, ¡permítame! ¡La gran línea del hegelianismo queda intacta! Se trata de integrar al «Weltgeist» (Espíritu del mundo) los hechos que aportan los nuevos conocimientos y no veo en nada por qué lo que usted llama la aventura humana no llegaría a ser una historia, como la historia de Alemania es una historia, aunque formada de elementos que parecen de inmediato heterogéneos! Afirmando incluso que nosotros, los alemanes, liberados del prejuicio del clasicismo, somos particularmente calificados para llevar a bien tal historia!

—Eso yo lo he afirmado durante años! —contestó Mollberg con la sorda violencia de los incurables a quienes se les habla de manera imprudente de su enfermedad—; está bien estar liberado del prejuicio clásico, pero de lo que se trata es de no estar liberados al mismo tiempo de la verdad!... Los estados psíquicos sucesivos de la humanidad son irreductiblemente diferentes, porque no afectan, no cultivan, no comprometen la misma parte del hombre. En cuanto a lo esencial, Platón y San Pablo no pueden ponerse de acuerdo ni convencerse: solo pueden convertirse. Un rey cristiano y un rey proto-histórico ligado a los astros no tienen dos ideas del destino: para que el rey cristiano sienta, conciba el destino, es necesario que el mundo psíquico del otro haya desaparecido. Dudo que exista un diálogo entre la oruga y la mariposa. Incluso entre el hindú que cree en el absoluto y la metempsicosis, y el occidental que cree en la patria y en la muerte, el diálogo es postizo. ¿Tiene el amor por la pintura una manera particular de entender la música?... Ese diálogo empieza cuando India y Europa esclerotizan sus estados psíquicos en ideas. Pero ¿qué es la idea de un estado, de un sentimiento, cuando no es el recuerdo de ellos?

—Pero, en fin, permítame! No quisiera... Pero en fin, usted tiene... Su obra era un trabajo de cerca de diez años, señor Mollberg, y uno no...

—¡De quince!

—¡Renuncia tan fácilmente a tales conclusiones! Deben haber intervenido un concepto definitivo, fulgurante. Más que cualquier otro, usted ha proclamado la misión intelectual de Alemania!

—Si la aventura humana tuviera un sentido, Alemania sería designada para expresarlo.

—Dios mío, es increíble! Pero ¿qué concepto ha podido hacerle renunciar?...

—No un concepto! El África... La sucesión sin fin de los días bajo el firmamento polvoriento de Libia o el cielo pesado y gris del Congo, las huellas convergentes de bestias invisibles hacia los puntos de agua, el éxodo de los perros hambrientos bajo el cielo vacío, la hora en la cual toda reflexión se torna embotamiento, el taciturno empuje de los árboles gigantes en el aburrimiento prehistórico...

—Soy el intérprete mejor calificado del África en el mundo —dijo Mollberg con un orgullo irónico—. Nada mejor que mirar los termiteros para saber de qué se trata con el hombre...

—¿Existe —leía Walter— un dato sobre el cual pueda fundarse la noción de hombre?

### 5.1.2. Comentario del texto

Este texto debería ayudarnos a entrar a una comprensión suficiente de Hegel. El hegelianismo se quiere y se sabe heredero de todas las visiones del mundo anteriores y de todas sus expresiones. Las comprende y las integra, como momentos de un devenir, en la lógica de su conocer, que es lógica del ser de la historia. En el concepto de Hegel, el «Ser se sabe Ser». Se desarrolla en la naturaleza y se concilia en su realidad histórica con esa existencia que tuvo fuera de sí mismo. Es la filosofía absoluta que lo recoge todo en ella, en el movimiento de la reflexión que se piensa a ella misma.

Ahora bien, esa historia en la cual Hegel lee el mundo del espíritu humano, esas civilizaciones integradas en el pensamiento de Hegel, ¿qué son? Son el mundo occidental que «sostiene el mundo en su totalidad». Allí están los mundos asiático, judío, griego, romano, gótico y la Revolución francesa. Pero África, América y China no están allí.

En ese contexto surge la reflexión de Mollberg. Ha renunciado a Hegel. No es un concepto nuevo lo que le ha hecho renunciar a Él. Es un hecho; es África. En la *Lógica de la filosofía*, de Weil, es otro hecho el que cuestiona el discurso absoluto hegeliano que pretende «dar cuenta de» e integrar en sí mismo todos los

discursos de la historia: ese hecho, para Weil, fue el nazismo en cuanto violencia que rechazó todo discurso razonable y pretendió instrumentalizar a todo ser humano en una aventura particular. Aquí, en el diálogo de Marlaux, el hecho es el África. El África, un continente humano; es decir, otra manera de experimentar, de relacionarse con el mundo, con la divinidad y con los demás. Ni África ni América ni Asia están presentes en la sistematización hegeliana. Aquí llegamos a una especie de bisagra de la reflexión filosófica después de Hegel.

Veamos la manera de precisar esa *bisagra*. Habiendo ido de Aristóteles a Kant y luego de evocar a Hegel, podemos ya vislumbrar una cosa: la filosofía es una perpetua remodelación de ella misma.

### **5.2. Lógica y realidad en Hegel y en Weil**

Entre Aristóteles y Kant el punto crucial, como lo vimos, era el problema de la inducción, que es el del acceso a la universalidad y necesidad en las ciencias. Aristóteles asume la inducción como algo que permite el acceso a los primeros principios; no así Kant. Según este, varias experiencias limitadas no pueden dar acceso a la universalidad y necesidad. Con el nuevo Aristóteles, Hegel, el problema ya no se sitúa únicamente en el ámbito de la ciencia del ser, sino que se incorpora el tema de la filosofía histórica, de la historia en la filosofía. Se da, por lo tanto, un cambio en el enfoque: de los problemas eternos de una filosofía atemporal a una filosofía histórica ¿Representará eso un progreso?

La referencia a Hegel no es gratuita. Se ha dicho que él ha marcado nuestro tiempo, «que no sería lo que es si él no hubiese existido».<sup>91</sup> Hegel ha sido aceptado o rechazado: Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Heidegger y Weil discuten con él, quien queda como una suerte de punto de referencia en relación con el cual todos se sitúan. Evidentemente, el problema sigue siendo el de la realidad y su comprensión. Con Hegel, la realidad está comprendida, incluso la realidad histórica que se piensa en su discurso real. Hegel se aleja de Kant, cuyas categorías son exteriores a lo que organizan y que asumen, por lo tanto, la imposibilidad de un discurso susceptible de acoger toda la realidad y, por otro lado, por ser el hombre un ser de razón limitada. Para Kant, el hombre «no es razón»; solo puede buscar serlo, solo puede querer ser razonable en la historia.

Para Hegel no hay oposición «hombre finito *versus* hombre razonable». El nuevo Aristóteles, Hegel, afirma que la razón es capaz por ella misma de pensar toda la realidad porque, como bien señala Hyppolite: «El objeto propio de la filosofía, según Hegel, es la realidad efectiva (*wirklichkeit*) [...] que designa la unidad

---

<sup>91</sup> Cfr. Weil, E. *Essais et conférences...*, p. 140.

concreta de la esencia y de la experiencia, esta manifestación que sólo se manifiesta en sí misma y siente su necesidad no en una inteligibilidad separada, sino en su propio movimiento y desarrollo».<sup>92</sup> «Lo real es razonable y lo razonable es real»: eso es válido para el mundo de la naturaleza y el de la historia. La identidad de «racional y real» indica que la realidad es todo lo que debe ser; es decir, se justifica en todas sus manifestaciones, las cuales, por lo tanto, son necesarias en cuanto no pueden ser diferentes de lo que son. Según Hegel, oponer un deber ser a la realidad (es decir, un ideal con el cual ella no cumpliría) significa constituir al entendimiento finito como juez (o sea, la particularidad, el interés) y no a la razón. Con Hegel, el problema de la universalidad y de la necesidad que teníamos en la inducción entre Kant y Aristóteles, se desplaza y viene a ser el problema de la «filosofía absoluta», problema de una filosofía que pretende ser capaz de decir el todo definitivamente. Y se trata, al mismo tiempo, del problema de la filosofía de la historia. Hyppolite presenta así la concepción hegeliana: «Resulta entonces que la más alta forma de experiencia humana (y no hay nada que esté fuera de la experiencia humana) es la revelación de la identidad del ser y del saber, es penetrar en la estructura de esta conciencia de sí universal de la que el ser se afirma, se expresa, anunciando tanto la cosa de que se habla como el yo que habla».<sup>93</sup>

Con Hegel estamos frente a un discurso lógico que pretende decir la realidad, incluso la realidad histórica. Ese discurso es discurso absoluto, en cuanto al mismo tiempo que dice el ser de la realidad histórica, el sujeto está presente en su propio pensamiento y en sus operaciones. El problema que se plantea es: ¿hay allí progreso filosófico y progreso filosófico definitivo? Es eso lo que pretendió Hegel.

Anteriormente, en el diálogo que conducimos entre Kant y Aristóteles, vimos que el problema se ubicaba en torno a la relación lógica-realidad. Hegel desconoce ese tipo de problema. Se opone a la contraposición sujeto/objeto y convierte la relación entre ellos en mediación: todo es relación en las cosas y el pensamiento. «Pensar y ser» son uno y lo mismo. Se trata de seguir el proceso de las mediaciones del ser y del pensar, y seguir también los procesos de evolución de un sistema a otro. Eso da el pasaje de un sistema a otro.

Hemos visto que si bien Aristóteles y Kant usan, ambos, los mismos instrumentos lógicos, cada uno los maneja inscribiéndolos en tal diferencia de inteligibilidad de lo real que entre los dos el diálogo no funciona. O, más bien, si se quiere, el diálogo es indefinido; es un diálogo de sordos.

Mollberg, en el texto de Malraux que hemos leído, expresa ese tipo de problema cuando dice: «No hay acuerdo posible entre Platón y San Pablo, tampoco pueden convencerse, solo pueden convertirse». O sea, uno puede pasar al

---

<sup>92</sup> Cfr. Hyppolite, J. *Lógica y existencia*. Barcelona: Herder, 1994, p. 10.

<sup>93</sup> Ídem, p. 11.

sistema del otro solo si renuncia al suyo. En eso, Mollberg critica la perspectiva hegeliana que, en la fenomenología, establece mediaciones y continuidad entre sistemas diferentes.

Lo hemos dicho ya: Weil asume y respeta las diferentes filosofías, reconociendo que cada sistema filosófico tiene su manera de abrir la inteligibilidad del ser, y no pretende inscribir en su *Lógica de la filosofía* los diferentes sistemas en uno suyo que los entendería a todos y les daría a cada uno su verdad. Él escribe en el siglo xx, luego de la segunda gran guerra, después de los campos de concentración y de la violencia nazi. Es en aquel entonces cuando él dice: «Ya no podemos reconocernos en el discurso que pretendía ser el discurso del hombre “verdadero” y, por lo tanto, se ve por qué su universalismo, su tentativa de encontrar un discurso que sea válido para el hombre y así para todos los hombres no nos toca. Quizás ese discurso pueda ser válido para un hombre que, por lo menos durante el tiempo que habla, está seguro de que el mundo de su comunidad sigue en pie y que puede, por lo tanto, considerar que, si la catástrofe llega un día, él no quisiera sobrevivir o que se apartaría de las ruinas de su mundo para vivir en su discurso, aislado y universal. Nosotros hemos sobrevivido a la catástrofe y hemos de constatar con todo que el resultado no es tan malo como lo preveía el hombre verdadero».<sup>94</sup> Lo que constatamos es que ese mundo nuestro, que Hegel expresaba, ha fracasado; pero sobrevivimos y no nos interesa el discurso único. Lo que nos queda entonces es un lenguaje que nos sirve en la vida diaria y para la vida diaria y tenemos también un discurso mediante el cual procuramos dar cuenta de nuestra vida.

Lo que sabemos es que nosotros hablamos en medio de otros que también hablan. Y si comparamos todos los discursos de ayer, con su pretensión de alcanzar el ser, vemos que se contradicen. Lo que podemos hacer es considerar todos esos discursos en su diversidad, reconocer en ellos el esfuerzo del «logos eterno» para plasmarse en lenguajes particulares.

Asistimos así a un desplazamiento de la atención: ya no se trata del ser (Aristóteles y su metafísica) ni del sujeto trascendental kantiano, sino del «lenguaje». Observemos una cosa: Weil nos habla de la «articulación lógica de los discursos filosóficos». Para entender lo que quiere decir, desde una perspectiva filosófica, tenemos que buscar cuál es el punto de apoyo firme de esa lógica que enlaza discursos diferentes de hombres diferentes.

La preocupación por ese «punto de apoyo», permanente en la filosofía, estaba expresada en el diálogo de los intelectuales de Malraux. Esos intelectuales, posteriores y seguidores de Hegel, ¿sobre qué discuten? El punto está expresado

---

<sup>94</sup> Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 39 y ss.

por Walter: «¿Existe o no un dato sobre el cual se pueda fundar la *noción de hombre*?». Es otra vez la vieja pregunta. Vieja pregunta aquella del punto de apoyo. La vimos en Aristóteles con la inducción que conducía a los primeros principios. La vimos en Kant remitiendo a las categorías *a priori* y a los *diferentes a priori*. En Hegel, el punto de apoyo es el espíritu o la conciencia de sí absoluta.

A eso Weil respondería: ¿Preguntan ustedes por un dato para fundar la noción de hombre? ¿Dato? ¿Dato? Palabra muy ambigua. La pregunta es más bien *sobre qué fundar la noción del hombre*. Desde la *Lógica de la filosofía* Weil tiene ya la respuesta. Será sobre los «discursos filosóficos» evidentemente. Si de algo hablan todos ellos, es de eso. Pero, mejor aún, dirá Weil: «la noción de hombre se funda sobre la “lógica de la filosofía”», es decir, sobre los esfuerzos repetidos de puesta en sentido del mundo que representan los diferentes discursos que se han dado en la historia.

¿Qué quiere decirnos Weil? Pues nos dice que la «noción de hombre» solo puede fundamentarse «en un discurso filosófico» o, mejor aún, fundaremos la noción de hombre considerando el «conjunto de los discursos filosóficos diferentes». Siendo así, entendemos cómo la noción de hombre se funda en la *lógica de la filosofía* tal como la presenta Weil. Como lo hizo Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Lógica de la filosofía* Weil retoma los discursos anteriores; pero, a diferencia de aquél, procura respetar la particularidad de cada discurso, al mismo tiempo que enlaza los «núcleos reconocidos» como sustentando los diferentes discursos filosóficos. Allí radica la diferencia entre Weil y Hegel, para quien cada discurso anterior venía a encontrar su verdad en su sistema.

De esas consideraciones se desprende una afirmación de importancia para nosotros. Se nos dice: la filosofía es la «comprensión de todos los discursos filosóficos» y la «comprensión de todo lo del hombre». Tenemos que ver cómo Weil da respuesta a las objeciones hechas a Hegel: a saber, el problema de las «actitudes y discursos» (África, China, etc.) que el sistema hegeliano no había incorporado. De hecho, ¿qué pasa con aquellos que no entran, no han entrado, no quieren entrar en un discurso sistemático y razonable y están, por lo tanto, fuera del discurso filosófico? La respuesta de Weil es interesante:

Es un hecho —y nada refuta los hechos— que los hombres en general no se preocupan por la coherencia ni desean ser filósofos ni tener un discurso coherente. Pero todo discurso humano puede ser comprendido por el filósofo y la incoherencia que él encuentra en la mayoría de los discursos que se dan no tiene nada de incomprensible; sólo plantea un problema de comprensión. Esa comprensión es la tarea propia del filósofo y de él solo, y si él pretende una función particular en ese sentido, en ello no hace más que expresar la más sencilla de las verdades. Pero se equivoca si cree que esa comprensión —que es, si no



la más importante, por lo menos una de sus tareas más importantes— es importante para el hombre en la vida concreta de su mundo y de su discurso; de hecho, el hombre tiene otro recurso para salir de la incoherencia de su discurso o más bien dos recursos: el lenguaje incoherente y el silencio de la violencia (para con los demás o para consigo mismo).<sup>95</sup>

Aquí Weil nos dice una cosa impresionante: la filosofía lo puede entender todo, incluso la actitud y el lenguaje que se niegan a la razón. Según él, el filósofo puede entender incluso el «lenguaje del loco». Siendo así, si nos preguntamos qué es la filosofía, podemos contestar: es igual a la comprensión en cuanto tal.

Por lo tanto, comprender la filosofía es comprenderlo todo, incluso la conducta y los lenguajes no racionales (violencia). Querer comprenderlo todo, ese es el fin y el inicio de la lógica de la filosofía, del *logos eterno* en el filósofo. Se trata de la comprensión de todos los discursos históricos, de todos los lenguajes, y de la comprensión de su «coherencia». La palabra «coherencia» no tiene todavía contenido para nosotros, pero vamos hacia ello.

Llegaremos a entender mejor lo que nos dice Weil si llegamos a comprender la «identidad de la filosofía con la historia de la filosofía y con la mera historia» que él establece.

Hay que subrayar una idea importante para Weil. La filosofía es solo una posibilidad para el hombre; lo sabemos, el hombre puede escoger la violencia. Esa consideración nos lleva a ver, por lo tanto, que la «oposición» en/a la filosofía no se reduce a aquella que hemos visto, a saber, la «oposición entre discursos filosóficos diferentes». Existe también una tensión entre el discurso filosófico y la violencia misma. «El hombre escoge —dice Weil— y su opción es libre; es decir, absurda e irreductible a cualquier discurso».<sup>96</sup> Con esa expresión de Weil estamos en la línea de la *Crítica del juicio*, de Kant. El discurso razonable es una apuesta o, más bien, la opción por la razón de parte de un ser que no es todo razón y que solo puede querer ser razonable.

Si el hombre afirma y puede oponerse al discurso (filosófico) es porque precisamente él no es pura razón. Eso va en contra de Hegel. Si el hombre se opone al discurso, no es meramente por azar, por una circunstancia o una ignorancia que no hubieran llevado al hombre a encontrar el discurso filosófico. Eso es así porque, en el fondo de su ser, el hombre es otra cosa que discurso, que razón. La razón es solo una posibilidad para el hombre; es decir, este puede ser razonable, por lo menos querer serlo. La otra posibilidad es la violencia. Hablamos ya de eso cuando, en el contexto de la descomposición del mundo griego, señalamos

---

<sup>95</sup> Ídem, p. 76.

<sup>96</sup> Ídem, p. 57.



el surgimiento de la discusión como opción en contra de la violencia. «Ser razonable, ser hombre —dirá Aristóteles— es hacer violencia a su violencia». «Sólo hay filosofía para mí porque yo *quiero* que haya filosofía, porque yo *pongo* la existencia de un sentido, porque yo *estipulo* que hay la posibilidad de elaborar un discurso que comprenda a todo y a sí mismo».<sup>97</sup>

Esas consideraciones modifican la definición clásica del hombre como «animal dotado de razón». Decimos que el hombre «puede» escoger la razón, el discurso razonable. Pero, en cuanto ha escogido el discurso razonable, el universal, la coherencia, la razón es (son) para el hombre «principio y fin de su discurso».<sup>98</sup>

Esa modificación en la definición del hombre —eso de decir que el hombre «puede» escoger la razón o la violencia— tiene sus consecuencias. Significa y señala «la unidad de la filosofía y de su historia». ¿Qué quiere decir eso? Pues que no puede haber filosofía sistemática como la de Hegel sin tomar en cuenta que en la base de la filosofía hay una *opción*. A fin de cuentas, la «filosofía es historia de opciones». Es lo que ha olvidado Hegel, quien, de cierta manera, hizo una «historia del encadenamiento lógico de conceptos filosóficos», historia de conceptos ligados con necesidad unos a otros. Los diferentes conceptos se enlazan como se enlazan las etapas en la planta: la semilla da nacimiento a la planta, con sus raíces y su tronco, sus ramas y sus flores, y cada cosa en su tiempo.

Parece que Hegel se olvidó de que cada una de las filosofías era fruto de una opción del hombre, de una visión propia de este. Evidentemente, esa opción a menudo no se dice en cuanto tal ni aparece. Solo se ve cómo el filósofo pretende ser fiel a la exigencia lógica de su razón (Aristóteles). Pero la opción no deja de estar en la base de todo discurso. O sea, podemos hacer un discurso organizado y tomar lo razonable que aparece como fruto del mero trabajo de la razón; pero, en la base, hay una opción o hubo una opción: la opción por la razón, por lo razonable. Ella no aparece, es verdad. No aparece, porque naciendo todos dentro de una cultura, nacemos en un mundo sostenido y sustentado por esa opción, sin percatarnos de ello. Así, entendemos que la filosofía parece ser filosofía de un hombre que es todo razón. Pero eso solo lo podríamos decir de Dios.

Lo señalado manifiesta una idea. No hay filosofía desde el punto de vista de la razón divina eterna. Es precisamente lo que subraya Weil en el siguiente texto:

No hay filosofía sistemática separada de la toma de conciencia de la filosofía en relación a su propia historia; más aun, la filosofía solo se comprende en su historia y no es otra cosa que toma de conciencia, incluso allí donde el discurso sistemático lo olvida o lo niega. Es así que la filosofía no es otra cosa que el

---

<sup>97</sup> Ídem, p. 61.

<sup>98</sup> Ídem, p. 8.

discurso del hombre concreto, es decir, del individuo: del individuo que ha optado por el universal, pero que lo ha hecho tal como es y cuya decisión no lo eleva inmediatamente al universal, sino lo conduce solamente hacia él en el lento trabajo de la toma de conciencia con relación al discurso que él es (que él «es» lejos de ser su poseedor).<sup>99</sup>

Si es el hombre concreto el que hace filosofía, es evidente que la filosofía es el discurso que se entiende a sí mismo como opción por el discurso de un ser cuya otra posibilidad es la violencia y para quien la violencia no es solo la otra alternativa, sino la posibilidad realizada en primer lugar. Se es por el discurso y el discurso se elabora; el hombre elabora su discurso en la violencia (opta por el discurso) y en contra de la violencia, toda vez que el discurso es opción por la razón; eso se hace en el tiempo en contra del tiempo. Se hace entonces evidente por qué no basta con decir que el hombre está (eternamente) en la historia, sino que se trata precisamente de saber cuál hombre se encuentra dentro de cual historia. «Es sólo en su historia que el hombre se revela a sí mismo, es solo en su discurso que él toma conciencia de esa revelación».<sup>100</sup>

Lo dicho nos va a permitir entender la identidad de la filosofía con la historia de esta y con la mera historia.

### ***5.3. Identidad de la filosofía con «la historia de la filosofía y con la mera historia»***

Seguidamente, Weil señala: «Tendremos que ir más lejos que lo que hemos ido hasta ahora y afirmar no solo la identidad entre la filosofía y la historia de la filosofía, sino también la identidad de la mera historia con la filosofía».<sup>101</sup> Tenemos que comprender el peso de las afirmaciones de Weil.

Afirmar la identidad de la filosofía con la mera historia es afirmar la «identidad de la filosofía con la violencia, con la libertad, con la opción en la historia». Esa identidad es importante. Es la que va a permitir a Weil hablar de «identidad hoy de filosofía y política en cuanto acción razonable», en cuanto expresión de la libertad razonable del hombre. Allí salimos evidentemente del problema filosófico lógica/realidad. Weil sigue diciendo: «Comprendiéndose a partir de la violencia (la opción por la filosofía en cuanto opción es violencia porque no es fruto de las exigencias lógicas de la mera razón) y con miras a la coherencia, el hombre que ha escogido el discurso sólo se comprende en sus realizaciones, en

---

<sup>99</sup> Ídem, p. 68.

<sup>100</sup> Ibíd.

<sup>101</sup> Ídem, p. 69.

lo que él ha hecho en el mundo y en lo que él ha llegado a hacerse: en una palabra, no hay filosofía desde el punto de vista de Dios, y si existe una sabiduría, ella será silencio».

Lo sabemos, el hombre puede escoger una cosa distinta del discurso, del lenguaje del *logos*. Puede escoger la violencia. Pero, según Weil —lo vimos en Grecia en la base de la opción por el diálogo—, la opción es violencia, es decir, ruptura que no viene de la mera razón. Si es así, entendemos que el discurso filosófico no es mera lógica. En su base hay una opción, una apuesta, que nos remite a lo que Kant señala en la *Crítica del juicio*. Eso nos dice que la filosofía es asunto del hombre, de los hombres, y no de Dios. La afirmación de Weil va en contra de Hegel, quien pretendía hacer coincidir «el discurso del hombre con el logos de Dios en la Naturaleza y en la historia». La historia del espíritu que se manifiesta en la historia es opción que dice el hacer y hacerse del hombre y solo de él.

Siendo así, se ve que el problema ya no es el de la articulación lógica/realidad, sino es el problema de la «lógica», del logos eterno en los diferentes discursos. Pero quizás todo esto resulta todavía demasiado abstracto. ¿Qué se nos dice? Se nos dice que hoy se plantea una necesidad nueva. No solo afirmar la identidad de la filosofía con la historia de la filosofía (lo que, a su manera, había hecho Hegel), sino afirmar la identidad de la filosofía con la mera historia, esa historia marcada por la violencia y la sinrazón. Tenemos que ir hacia la total comprensión de eso: «¿Qué es comprender el discurso filosófico e histórico del hombre?».

Al final de la *Lógica de la filosofía*, Weil, hablando de esa historia vivida, marcada por crisis, por violencias, por tensiones, nos da la llave de la comprensión cuando dice: «Las épocas de la filosofía son épocas de crisis (de *crinein* = discernir), épocas en que las preguntas son igual de ambiguas que las respuestas, y es sólo en las épocas de crisis más profundas, las de la tradición filosófica y de todo sentido concreto de la vida, que la lógica llega a ser necesaria y así comprensible».<sup>102</sup>

Se trata de la crisis de la filosofía, es cierto, pero de crisis de civilización, o sea, crisis de la razón con ella misma. Al principio hemos visto, con Sócrates, cómo la filosofía emergió de una crisis. Se trató de una civilización, la griega. Los mundos antiguos, los mundos de la certidumbre se derrumbaban y se hizo sentir la necesidad de un *logos* nuevo; se planteó la exigencia de la creación de algo nuevo. La lógica formal interna al lenguaje apareció entonces como el universal.

Debemos considerar el sentido que tiene para nosotros ese planteamiento de crisis en este momento. Al principio del curso hemos visto los diferentes aspectos de la crisis que atraviesa nuestro mundo. Vimos cómo hoy día la filosofía

---

<sup>102</sup> Ídem, p. 431.

y la civilización occidentales están en crisis. Siendo así, de acuerdo con lo que nos dice Weil, se hace necesaria la producción de un discurso nuevo, de un *logos nuevo*, de una lógica nueva. Pero ¿cómo será el discurso nuevo exigido por las crisis que vivimos? Esa es la pregunta para nosotros, como lo era para Weil. Conocemos la frase de Hegel: «La lechuza de Minerva (filosofía) solo se levanta en el crepúsculo». O sea, cuando una civilización ha muerto, la filosofía la piensa. Al final de la modernidad podemos pensarla. Es también la tesis de Malraux que vimos en el diálogo de los intelectuales, cuando uno de ellos dice: «Somos la primera civilización en plantear el problema: ¿existe o no un dato sobre el cual pueda fundarse la noción del hombre?».

Como lo señalamos al presentar la crisis de la modernidad, tenemos que comprender una idea: los occidentales somos la civilización que se plantea para sí misma el problema de una civilización en crisis. Como dicha civilización occidental se ha hecho planetaria y todas las demás están tocadas por ella o se alinean tras esta, entonces nuestra crisis es crisis de todo el mundo.

Si asumimos el diálogo de *Los nogales de Altenburgo* como expresión del discurso sobre el hombre a partir del hegelianismo, asumimos que se trata de la *Filosofía del espíritu*, escrita en 1807. Ese hombre sociohistórico que Hegel considera, remite al mundo griego, al mundo romano, al mundo del Antiguo Régimen y se acaba con la Revolución francesa, que dio paso al kantismo. En 1807, África y América le parecían a Hegel «todavía hundidas en una primitividad que no podía interesar a la memoria de la historia». Pero en 1945, a los ojos de la nueva conciencia occidental, se sabe que son respetables las civilizaciones que han existido o existen al margen del mundo occidental, al margen de la historia de esa civilización occidental sobre la cual se asentó la reflexión hegeliana. De repente, eso aparece como algo «no insignificante». Así se entiende la respuesta de Mollberg, cuando le dicen: «Debe haber intervenido un concepto nuevo, definitivo, fulgurante» (la filosofía de Hegel era un encadenamiento de conceptos), y él contesta: «No, no un concepto, sino el África».

En la *Lógica de la filosofía*, de Weil, la categoría filosófica que viene inmediatamente después de la que representa a la filosofía de Hegel es «la obra» que tematiza el rechazo violento al discurso absolutamente coherente. Dicha categoría remite a «un hecho» imposible de asumir como un momento dialéctico de la razón humana hacia su realización. Ese hecho es el nazismo y los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Ídem, p. 363. Cfr. Jonas, H. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. París: Payot, 1994, p. 12. Este autor se pregunta «¿Quién es ese Dios que dejó hacer todo esto? ¿Será posible hacer filosofía después de Auschwitz?».

Aquí llegamos a un punto que se debe percibir en toda su relevancia. Los personajes de Malraux conversan utilizando sistemas filosóficos. En el texto, la conversación sobre la civilización es conversación acerca de una filosofía de la civilización, la de Hegel. Es evidente el etnocentrismo. Allí, la «pregunta sobre el hombre» (recuerden: «¿existe o no un hecho sobre el cual podremos fundar la noción de hombre?») se proyecta como «idéntica a la pregunta sobre la crisis de Occidente». Crisis del hombre y crisis de Occidente serían lo mismo. Lo podemos sentir, hay algo allí para pensar.

De hecho, esa discusión, con la brutal introducción del hecho África o del *hecho de los campos de concentración* en Weil, productos de ese «hombre punta de lanza de la evolución», según Hegel, ¿qué nos hace sentir? Pues nos hace sentir lo contingente, lo factual de la filosofía. La filosofía es el hecho de una civilización, la occidental, que tiene varias etapas. Han nacido en Grecia, recientemente, si se considera la larga historia de los humanos. Pero contingencia también posible de reconocer en que no ha sabido integrar a culturas no occidentales y no nos ha protegido de la aventura nazi, clara opción por la violencia.

Muchas civilizaciones han existido y siguen existiendo sin haber conocido ni conocer hoy reflexión filosófica similar. Y es esa particularidad de la civilización occidental la que Hegel ha proyectado —como espacio, camino, mediación de la conciencia humana para ella misma— para toda la humanidad. Weil no dice eso. Nos dice que en todas las civilizaciones el hombre ha podido llegar a ser hombre, y añade que si algo puede la filosofía, y si nosotros, como filósofos, algo podemos hacer, es lo siguiente: «pensar esas civilizaciones en términos filosóficos». Es decir, las podemos pensar a partir de nuestra filosofía. ¿Por qué? ¿Cómo? Es que en esas civilizaciones la razón actuó o actúa y la filosofía la puede reconocer. Es precisamente lo que hace Weil en lo que llama «categorías presocráticas», que señalan tipos de pensamiento anteriores al surgimiento de la filosofía, anteriores a Sócrates, que representa el momento del inicio de la presencia de la razón en sí misma, en su actuar «lógico».

Pero, debemos notarlo, esas civilizaciones no se piensan así, no se piensan en términos filosóficos con la búsqueda de fundamentación que hemos reconocido en la filosofía. Más bien, ellas piensan y se piensan en relatos y mitos justificadores. Es lo que ocurrió en Grecia hasta el surgimiento de la filosofía. Ya saben ustedes que Platón sigue haciendo referencia a esos mundos del mito. Aquí, nosotros podemos pensar en las culturas de la sierra y la selva que todavía perduran y se piensan en el mito. Ellas no saben cómo integrarse al mundo occidental, al Perú moderno; pero tampoco nosotros sabemos «qué y cómo» pensar con ellas. Al respecto Weil nos dice: la filosofía puede hacer con esos mundos algo que ellos no pueden hacer con nosotros; podemos pensarlos y reconocer su sentido de la

misma manera en que podemos pensar la violencia que fue el nazismo. Esa posibilidad se sitúa en continuidad con esa filosofía occidental que se sabe heredera de hombres que dieron un paso decisivo, el paso del «no» a la violencia y el paso de la «opción por la razón, por el *logos*», el *logos coherente*. Fue el paso a la lógica, ese «discurso interior a todos los discursos», como dijimos con Sócrates.

Conviene caer en la cuenta de una particularidad del mundo occidental: aquellos que participamos de esa civilización occidental somos los únicos en plantearnos el tipo de preguntas formuladas en el diálogo de Marlaux: «¿Hay o no un dato sobre el cual apoyar la noción de hombre?». Tal pregunta se la formula la civilización occidental porque ha edificado una cultura racional, de una razón consciente de ella misma, bajo forma reflexiva. En la civilización occidental la razón está en búsqueda de ella misma. Las otras culturas no se hacen esa pregunta. Viene su respuesta sobre lo que es ser hombre con toda seguridad en ella. Así fue para todas hasta el choque con el mundo occidental. El choque con otras culturas similares, por ejemplo la inca o la de los aguarunas, no representó, para ninguna de ellas, la misma pregunta que la que se plantea la cultura occidental. La existencia, hoy en día, de mundos tradicionales la ilustra el libro de P. Descola *Las lanzas del crepúsculo*,<sup>104</sup> que nos presenta un estudio de los shuars realizado en 1987.

Si bien nuestra civilización occidental es la única en plantearse la pregunta sobre «si existe o no un dato sobre el cual fundar la noción de hombre», esa civilización occidental también se plantea otra pregunta sobre el hombre y bajo forma universal y racional. Dicha pregunta es: ¿Por qué nosotros, por qué esa civilización nuestra no sabe en dónde estamos? ¿Qué nos ha pasado? Eso es ya el discurso de la posmodernidad. La crisis así manifestada se percibe hoy de diferentes formas y recibe diferentes respuestas. Dos son bastantes típicas. Las voy a ilustrar con dos tipos de intelectuales, pero podrían ilustrarse con muchos otros.

La primera posición es la de Lévi-Strauss en su libro *Race et histoire*, que ya hemos señalado. Él niega toda originalidad y particularidad a la civilización occidental. Reparte las diferentes culturas entre «las que cambian» y las que «no cambian», las «acumulativas» y las «no acumulativas» de conocimientos técnicos, etc. Lévi-Strauss desemboca así en un total relativismo al constatar que, en todas las culturas, el hombre ha podido ser hombre, realizarse, amar, producir, etc. Es algo similar a lo de Rorty y su reducción de la originalidad de la filosofía al género diálogo en general.<sup>105</sup>

Posición completamente opuesta es la de Paul Valéry, cuya frase desencantada se ha hecho célebre: «Nosotras, las civilizaciones, sabemos que somos mor-

---

<sup>104</sup> Cfr. Descola, P. *Les lances du crépuscule: relations jivaros. Haute-Amazonie*. París: Plon, 1993.

<sup>105</sup> Cfr. Rorty, R. *Ironía, contingencia y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

tales». Según él, el hombre occidental ha llevado, durante siglos, la responsabilidad del progreso y de los adelantos de la humanidad. Ciencia experimental, técnica, economía, política, vienen de Occidente. Para él, hay identidad entre la «crisis de Occidente y la crisis de la filosofía y de la humanidad». Es una sola y misma cosa. Siendo así, se puede entender que, finalmente, para él, el «problema del hombre» acabe por ser el problema que percibe como existente solo en Europa. Según Valéry, hay una paradoja. Europa parece ser un mero pequeño pedazo de Asia, pero de ella viene la animación del cuerpo total de la humanidad. Luego, una crisis en la cabeza es crisis del cuerpo entero.<sup>106</sup>

Lo vemos, se trata de las posiciones antagónicas de dos europeos. Pero el problema está planteado: o la civilización occidental, que hoy en día se ha hecho planetaria, no es más que una en medio de las demás, o esa civilización, contingente pero universal de hecho en la actualidad, representa una aventura ciertamente del espíritu occidental, pero ella es idénticamente la aventura del espíritu humano que allí se pensó. Entonces, en la segunda hipótesis, una crisis en el espíritu occidental viene a ser crisis del espíritu humano en su totalidad.

El problema es difícil en la medida en que la «crisis en el espíritu occidental» se torna crisis del espíritu humano en su totalidad. Problema difícil en cuanto la posición de Lévi-Strauss lo dejó ver: el hombre occidental, diferente de los demás, ya no sabe lo que significa eso de «ser occidental» ni tampoco eso de «ser hombre». No vayamos a creer que estamos exagerando, no, si sabemos mirar, escuchar lo que se dice en la posmodernidad. Recordemos afirmaciones ya vistas, como: el hombre ha muerto; el hombre pasión inútil. Se ve que ya no se trata del problema del «ser de la cosas», ni del «problema del ser en cuanto tal», ni tampoco del problema de la relación «lógica-ser». Esas temáticas fueron importantes, para nosotros, para ver las diferentes concepciones de la ciencia y la filosofía (Aristóteles / Kant) y para considerar cómo cambiaba una filosofía según el rol que se le otorgaba a la inducción. Ya hemos cambiado de horizonte. Se trata del hombre y de su historia.

En el diálogo de la novela de Malraux se dice una cosa importante, no muy tematizada, pero que hemos visto de diferentes formas en la modernidad y que hemos vuelto a encontrar en Weil. Un personaje afirma: «El hombre es lo que hace, es lo que se ha hecho». Esa afirmación domina toda la modernidad y es en ese hacer donde el hombre se ha mirado, sobre todo en el hacer técnico. Pero, lo vimos también, Kant, reorientando la filosofía, nos orientó más bien hacia la *praxis* (moral, política) y no hacia la ciencia y la producción moderna que ella ha posibilitado.

---

<sup>106</sup> Cfr. Valéry, P. *Oeuvres*. París: Gallimard, 1957.



El hombre es lo que hace; esa es precisamente la definición que da de sí mismo el hombre occidental. Somos parte de una civilización que dice que el hombre es creación de sí mismo y no mera contemplación del ser ni «recepción y repetición» de tradiciones y mitos. Siendo así —y eso lo vimos también con Kant— el hombre es práctica, juicio, riesgo. El sentido ya no puede ser «dado por el ser», ni por un «discurso sobre el ser», es decir, por la metafísica. El sentido será dado por el «discurso filosófico histórico»; es decir, por ese lenguaje que capta esa aventura del hombre que se hace y que expresa el sentido de ese hacerse. El sentido está del lado de la perspectiva antropológica abierta por Kant, perspectiva que asume Weil y que debemos profundizar.

#### **5.4. La tarea de la filosofía hoy**

La tarea de la filosofía ya no es la lectura del ser. Hoy la filosofía será heredera de Hegel en cuanto este ha introducido la historia en la filosofía. Constituye su tarea, más bien, captar las «significaciones imaginarias» (como dijimos al principio) que en esa aventura el hombre —el hombre occidental y el no occidental— ha levantado y expresado. En todas las significaciones plasmadas a lo largo de la aventura humana, la filosofía estará atenta al esfuerzo de significación, de puesta en sentido, prescindiendo de los significados particulares producidos. Esfuerzo de diálogo similar al de Sócrates, que buscaba un discurso interno a todos los lenguajes. En nuestro caso, la búsqueda de lo común en todos los discursos guiará nuestra atención al esfuerzo de puesta en sentido que todos deberíamos compartir. Así podemos llegar a entender que Weil afirme la identidad de la filosofía con la mera historia. Pero tendremos que ver lo que significa esa identidad para nosotros hoy.

Podemos ahora evocar la frase de Weil que habla de crisis y surgimiento de la exigencia de la filosofía:

Las épocas de filosofía son épocas de crisis. Es en las crisis de la tradición filosófica y de todo sentido concreto que la lógica se hace necesaria y así comprensible.<sup>107</sup>

¿Cómo entender una crisis de la tradición filosófica? En cierta medida hubo crisis entre Aristóteles y Platón, entre Kant y los anteriores y posteriores filósofos. Cada elaboración filosófica nace de una crisis. ¿Dónde está la novedad de la crisis de hoy? Hay que llegar a entender eso para comprender que la lógica «se haga necesaria y comprensible». Es bueno que pensemos en el momento del surgir de la filosofía con Sócrates. Se trata del surgimiento en un *nuevo logos* que

---

<sup>107</sup> Weil, E. *Op. cit.*, p. 431.



dé cuenta de lo que quieren cada uno y su comunidad, gracias al esfuerzo de ceñirse a la exigencia de la lógica. Hoy existe una crisis de Occidente que viene a ser la crisis de todo humano, una crisis planetaria que lleva a muchos a plantear la pregunta: ¿ha sido buena o mala esa universalización de Occidente? Las crisis que tenemos entre manos nos llevan a formular esa interrogante.<sup>108</sup>

En relación con la situación que asume la pregunta se enfrentan diversas posiciones. Para unos, fue un destino, una necesidad y algo positivo; para muchos otros ha sido una desgracia. Por ejemplo, en una perspectiva hegeliana, Valéry asume la difusión del espíritu europeo a nivel mundial como aquello que expresa la vocación positiva de dicho espíritu. Pero esa misma difusión ha desgastado ese espíritu, que hoy se encuentra herido, y todo hace prever una disminución del rol de liderazgo de Europa.<sup>109</sup> ¿Eso será destino?, se pregunta él. ¿Podemos hacer algo para contrarrestar eso? Malraux parece ver mejor lo que está en juego. Él no considera tanto el mero hecho de la difusión. Para él, la pregunta es: ¿es eso un bien o un mal?, ¿ha sido bueno para la humanidad esa difusión del espíritu occidental?

Lévi-Strauss, lo hemos visto, no ve ninguna superioridad en el hombre occidental. Incluso señala:

Examinando todas las diferentes civilizaciones que he visto, tengo que señalar, con mucho disgusto, que en medio de todas las civilizaciones que se han visto, nunca se ha visto una tan rapaz como la nuestra, tan destructora de los valores humanos [...]

Al leer las primeras páginas del *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels, encontraremos un juicio análogo sobre los efectos destructores de los avances de la civilización occidental en otras culturas. Lévi-Strauss sigue diciendo:

Para todas las demás civilizaciones, el contacto con el mundo europeo se ha traducido en una pérdida de sustancia humana: todo lo bello, lo sano de la vida primitiva, los valores estéticos, la diversidad que tenía su valor y belleza, todo eso ha desaparecido. Ahí donde pasa —o pasó— el europeo, las civilizaciones antiguas desaparecieron o cayeron en descomposición.<sup>110</sup>

Podemos celebrar o lamentar la universalización, la planetarización del espíritu europeo; pero de todas formas *es un hecho*, nuestro hecho: nos toca

<sup>108</sup> Cfr. Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>109</sup> Valéry. P. *Variétés. La crise de l'esprit*. Valéry llega incluso a preconizar una reacción para salvar dicho espíritu.

<sup>110</sup> Lévi-Strauss, J. C. *Race et histoire*. París: Unesco, 1952.

constatar que por efecto de ese hecho todos los humanos hoy nos hacemos estas preguntas: ¿qué es el hombre?, ¿qué, cual es el hombre verdadero? El hombre verdadero, ¿será el europeo, con su filosofía, su ciencia objetiva y sin alma, su técnica, pero también el europeo con sus derechos humanos, la democracia, la libertad individual, etc.? Sin embargo, después de las observaciones anteriores surge otra pregunta. Hemos visto que la cultura occidental desemboca en una suerte de callejón sin salida. ¿Estamos a tiempo para hacernos la pregunta y cambiar las cosas o es demasiado tarde, como lo sostienen muchos hoy? Nuestra civilización occidental actual ¿será la estación terminal del viaje de la humanidad de acuerdo con lo que dejan entender algunos en la línea de Hegel?

Podemos preguntarnos también si estamos condenados a registrar, nomás, la desaparición de culturas, civilizaciones, con su riqueza de diferentes formas de ser hombres, de amar, de soñar, de existir; y si lo mejor no sería entonces salvar lo que queda, haciendo una especie de «museos antropológicos». Esa posición ha tenido en el Perú sus defensores en grupos como el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC). Así, ellos sostienen que «los modernistas, en su afán de transformar, con ánimo de consignar cuanto antes la plasmación de la utopía que postulan, se desentienden por completo de la realidad del presente y la cultura andina a la que consideran indeseable, y por lo tanto no se preocupan de reconocimiento alguno». Para los que defienden esa postura, «es necesario saber liberarse de las camisas de fuerza que son los sistemas y las abstracciones, que son las relaciones de sujeto/objeto inculcadas por la educación oficial, y hay que saber reemplazarlas por la capacidad de establecer relaciones inmediatas, por la vivencia directa del mundo vivo de la cosmovisión andina».<sup>111</sup> Si entendemos bien la propuesta, se trata de salvar la cultura andina y, en buena medida, de hacerla «regresar a sí misma». Esa es una posición fundamentalista. Existen otras. Así, uno puede pensar que lo mejor será ser antropólogo, etnólogo como Lévi-Strauss, y procurar registrar lo más fielmente posible las imágenes puras de lo que queda de las últimas civilizaciones todavía vivas y no tocadas.

Para el filósofo, esas posiciones —tanto la que diagnostica la herida de todas las civilizaciones y recomienda salvar la nuestra, como la que preconiza registrar lo que queda de las civilizaciones no occidentales— son poco «sensatas». El problema que se le plantea al filósofo, sabiendo que el hombre es «lo que hace» y «lo que se hace», viene a ser el de la «Acción Razonable posible hoy». Para el filósofo se trata entonces de formular la teoría de la Acción Razonable hoy, en la historia. Es la propuesta de Weil, que se ubica en la perspectiva kantiana y se proyecta hasta llegar a identificar hoy «filosofía y lógica». Se trata de la Acción Razonable, es decir, de la acción que sepa cumplir con los «fines esenciales de la razón humana».

---

<sup>111</sup> Cfr. *Cultura andina agrocentrica*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1991.

Pero ¿podemos o no podemos decir lo que es una Acción Razonable? Weil piensa que eso lo puede la filosofía. Sin embargo, ella debe saber que se trata hoy de asumir los problemas a nivel del conjunto de la humanidad, de lo que es ser «hombres justos hoy». Se trata del discurso y de la práctica que pueden nacer en esas circunstancias.

Con Weil, y con algunos otros autores como Jacques Rolland de Renéville,<sup>112</sup> quiero precisar que vamos a asumir una posición discutible pero fundada. No parece tener mucho sentido discutir si la mundialización del espíritu europeo ha sido o no una buena cosa. Es un hecho. No podemos salir de él. Ahora bien, no son únicamente, como lo dice Lévi-Strauss, los logros técnicos occidentales lo que explican su fuerza de seducción respecto a las otras culturas. Hay que buscar otra cosa. Quizás lo que tipifique el espíritu europeo, el de la Ilustración y del siglo XIX, y lo que ha hecho y hace su fuerza de seducción respecto a culturas diferentes, sea el haber querido hacer una civilización del hombre, de cualquier hombre; una civilización que tenga en cuenta a todo hombre y a todo el hombre; quizás sea el haber afirmado que todo hombre es capaz de razonar y de ser razonable.

Europa, con su afirmación de los derechos humanos, con la afirmación de la razón posible en todo hombre, con la afirmación del respeto debido a todo hombre por la «humanidad» en él, ha cuestionado las posiciones que afirman que todas las particularidades culturales, entre los hombres, deben ser respetadas definitivamente. Sabemos que existen particularidades culturales asentadas sobre principios de no respeto por igual de la humanidad en todos sus miembros. Evidentemente, esa perspectiva europea ha abierto las puertas a toda una dinámica homogeneizante, en cuanto fue universalización de los logros y posibilidades de la razón instrumental que no ha respetado diferencias ni identidades culturales, en un mundo cada día más multicultural. Eso ha provocado el surgimiento —a veces violento— de reclamos de parte de minorías nacionales, étnicas y otras. Así, se impone la pregunta de saber si esas particularidades pueden hacer vivir en ellas la exigencia formal de los derechos humanos, que plantea el respeto por igual de la humanidad en todo ser humano.

De cierta manera, a finales de 1994, en Lima, Karl-Otto Apel dedicó su conferencia al debate entre «liberales» y «comunitaristas» y propuso un discurso reflexivo trascendental, que se sitúa en el horizonte de la razón de la Ilustración, para sentar las presuposiciones irrefutables de todo discurso argumentativo. Las notas de referencia vienen a ser: derechos humanos, igualdad de derechos, corresponsabilidad de todos los virtuales interlocutores.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Renéville, R. *Voyage au centre du monde*. París: Anthropos, 1975, p. 75.

<sup>113</sup> Cfr. Santuc, V. «Mediación y política». En *Socialismo y participación*, n.º 68, 1994.

El marxismo de Marx se situó en la perspectiva de la liberación del hombre en todo hombre, lo que es diferente de imponer y difundir la civilización europea universalmente. El punto de llegada, lógico, de esa perspectiva, es alcanzar una civilización planetaria que sea «homogénea» en cuanto a la afirmación que hace el hombre sobre sí mismo como ser razonable. Después de la caída del Muro de Berlín parece que hemos llegado a una gran «unidad» planetaria, pero constatamos que no tiene nada de razonable.

Nos queda el problema de saber dónde estamos ahora. Hoy el problema, para nosotros, es llegar a valorar la crisis que tenemos entre manos. Puede ser bueno escuchar lo que Hegel dice en su «Prefacio» a la *Fenomenología del espíritu*. Es un texto que Hegel tituló «Lo verdadero como principio y su despliegue»:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época (1807). El espíritu ha roto con el mundo anterior de su «ser allí» y de la representación; se dispone a hundir ese mundo en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del crecimiento puramente cuantitativo en un salto cualitativo, y es entonces que el niño ha nacido; así también, el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia su nueva figura, va desintegrando, de una partícula tras otra, el edificio de su mundo anterior, y el estremecimiento de ese mundo se anuncia solamente por medio de síntomas esporádicos; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo que todavía subsiste y el vago presentimiento de algo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Este paulatino desmigajamiento, que no alteraba la figura del todo, se ve bruscamente interrumpido por la aurora que, como un rayo, diseña de golpe la forma del mundo nuevo.<sup>114</sup>

De acuerdo con la perspectiva de Hegel, si estamos atentos a lo que pasa, podemos percibir tímidas emergencias de novedades, derechos humanos, ecología, respeto de las diferencias.

No podemos eludir ciertas preguntas: ¿qué *logos*, qué filosofía exigida por la crisis presente nos va ayudar a confirmar o cuestionar la confianza en cierta concepción de la filosofía y en qué la universalización de la visión occidental del hombre ha sido una cosa buena? Pero ¿de qué universalización se trata? Una reflexión de Weil puede orientarnos. Nos dice: «El filósofo sabe que no es

---

<sup>114</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México D. F. Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 12.

diferente del hombre ordinario y sabe que su pregunta es ¿qué es el hombre?, y en esa pregunta está inscrita la interrogación sobre si lo que han pretendido los filósofos ha sido, es “un bien o un mal” para la humanidad. Eso quiere decir: dudar de la filosofía y plantear la pregunta ¿qué es el hombre? Dudar de esa forma y hacerse esas preguntas, ¿es un bien o un mal?» De hecho, eso es una sola y misma cosa para Weil, quien sabe que como filósofo no se diferencia del hombre ordinario o, si hay una diferencia, ella radica solamente en la decisión y la conciencia de plantear dichas preguntas. Ya hemos visto este tema al preguntarnos por el hombre, y él contestó que para saber lo que es el hombre había que mirar los diferentes discursos filosóficos. Las otras civilizaciones, sin filosofías, saben lo que es el hombre. Para ellas ser hombre es ser ellas mismas. El hombre ordinario no se plantea la pregunta o piensa tener la respuesta. Pero Weil nos dice: el filósofo es simplemente el hombre ordinario que se interroga. En ese preguntar reside la diferencia entre el hombre ordinario y el filósofo.

Dicha diferencia se expresa en la actitud del filósofo; él busca lo que es ser hombre, y sabe que no lo sabe, y su interrogación viene de toda la tradición filosófica y engloba en sí misma todas las preguntas del hombre, incluso las de otras tradiciones culturales. Entonces esa pregunta se transforma para el filósofo en la pregunta de las preguntas. Así el filósofo es el hombre ordinario que ha decidido «plantear preguntas» y «cuestionar su propio proyecto».

Volvemos a encontrar, bajo otra forma, la sabiduría. Para Hegel, la sabiduría estaba del lado del saber. Era filósofo, sabio, aquel que sabía y que sabía cómo sabía. Para Weil, la sabiduría es el problema decisivo. Pero el filósofo se define por la ausencia de la sabiduría; él sabe que la busca y sabe que no la tiene, y no se contenta con opiniones y certidumbres. Sabe que busca lo que es ser hombre hoy, y sabe que no lo sabe. La sabiduría es la última categoría de la *Lógica de la filosofía*. En esa actitud y esa categoría, el hombre, en la situación en que está —hombre que piensa y se sitúa dentro de un sentido concreto—, sabe también que piensa esa situación suya, sabe que es en ella donde se hace las preguntas, y sabe además que la sabiduría se encuentra en pensar ese esfuerzo que hace el hombre para otorgar sentido al mundo, y sabe que piensa en la «universal forma del sentido»; es decir, en el esfuerzo perentorio de dar sentido al mundo. Entonces, cuando hace eso, el hombre sabe que la sabiduría es vivir en el sentido pensado.<sup>115</sup> La palabra de Sócrates cobra significación: «devenir sabio es morir». Lo que perece en el devenir de la sabiduría es el discurso del individuo, la vida individual que quiso a la vez mantenerse como individual y razonable. La sabiduría es la vida del hombre razonable. O sea, allí está la limitación que debemos

---

<sup>115</sup> Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 437.

saber aceptar: hoy vivo aquí y ahora, y solo estoy y puedo estar en la verdad mía. Diciendo esto *no* renunciamos a una filosofía que pueda tener valor universal, pero sí renunciamos a una filosofía que pretenda alcanzar un conocimiento universal del hombre.

Filosofando en esta época nuestra, planetaria, estamos en una tremenda tensión: no podemos renunciar a la creencia en la posibilidad de la filosofía como tarea; por lo tanto, no podemos renunciar a la posibilidad de un discurso que tenga valor universal, pero ¿se tratará de una filosofía que alcance un saber universal (tipo Hegel)? Eso ya no lo podemos pretender, si, después de Kant, ubicamos la filosofía del lado de la práctica. La perspectiva viene a ser entonces la de una práctica, de una moral que tenga valor universal. En un interesante texto, Hans Küng invita a las diferentes religiones a renunciar a sus diálogos teológicos imposibles y plantea un «quehacer» universal que podría recibir, acoger el «quehacer» de todas las religiones. «Apuntar —dice— a una transformación, a una comprensión y a una colaboración religiosa sin las cuales no habrá paz entre religiones diferentes, por lo tanto paz tampoco entre naciones».<sup>116</sup> Esa llamada a una práctica de valor universal surge en diferentes partes. Y allí se juega, en algo, la seriedad de nuestro esfuerzo. Como filósofos, estamos al servicio de la humanidad, de la humanidad posible en todos hoy. Filosofía y política se juntan hoy en la búsqueda de lo razonable, búsqueda de una práctica razonable.

Esas preguntas en torno a la filosofía hoy y a la necesidad de un horizonte de universalidad son preguntas que nos hacen regresar a lo que vimos ya al tratar los temas de «modernidad y posmodernidad» y los desafíos del hombre planetario hoy. Con eso acabamos la segunda parte, cuyo título era *Historia y filosofía*. Entramos por lo tanto a la tercera parte, cuyo título es *Lenguaje y verdad*.

---

<sup>116</sup> Cfr. Küng, H. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotá, 1992.

## Preguntas para la segunda parte

1. ¿Se puede aprender filosofía?
2. ¿Qué comentarios le merecen la particularidad en el «hacerse preguntas» de la civilización occidental?
3. ¿Cuáles son los conceptos de filosofía según Kant?
4. ¿Cuáles son las relaciones entre lógica y filosofía?
5. ¿Por qué la filosofía moral es preeminente?
6. ¿En qué consiste el silogismo aristotélico? ¿A qué ciencia conduce?
7. ¿Cuáles son las relaciones entre «inducción» y «ciencia» en Aristóteles y Kant?
8. ¿Cuáles son los dos «a priori» de Kant para el conocimiento científico?
9. ¿Qué son «categorías» y cómo las entienden Aristóteles y Kant?
10. ¿Cómo se articula el diálogo Aristóteles y Kant?
11. ¿Qué significa que el hombre es «lo que hace y se hace», según Malraux?
12. ¿Cómo entender la idea de una historia continua y discontinua?
13. ¿Cuáles son las relaciones entre «lógica» y «realidad»?
14. ¿Qué significa la «inducción en la historia»?
15. Si el filosofar hoy es una tarea, ¿puede alzar vuelo en medio o desde la «crisis» del mundo actual?

## TERCERA PARTE





## LENGUAJE Y VERDAD: LÓGICA DE LA FILOSOFÍA, DE E. WEIL

### 1. INDUCCIÓN Y LÓGICA DE LA FILOSOFÍA: TODA FILOSOFÍA ES VERDADERA

La segunda parte concluyó con lo que viene a ser la gran idea de fondo de la *Lógica de la filosofía*, de Weil: la identidad entre filosofía e historia de la filosofía. Esa identidad se percibe en «la presentación de la sucesión de discursos coherentes del hombre, sucesión cuya orientación está dada (para nosotros) por la idea del discurso coherente que se entiende a sí mismo».<sup>1</sup> Evidentemente, nos ubicamos en una filosofía que integra la historia. Hegel fue el primero en hacerlo. Aunque señale sus diferencias respecto a él, Weil presenta una sucesión que está marcada por Hegel, para quien la filosofía es discurso coherente que comprende y da cuenta total del mundo —naturaleza e historia— y, al mismo tiempo, se comprende a sí mismo. Para Hegel, la sabiduría es «saber absoluto», y eso será precisamente lo que Weil va a criticar. El discurso hegeliano integra y «salva» de su particularidad a todas las actitudes y discursos filosóficos anteriores, en tanto cada uno de ellos encuentra su sentido en su sistema.<sup>2</sup>

Al final del segundo bloque planteamos también el problema de la crisis de la civilización occidental y la tradición filosófica: ambas dudan hoy en día de sí mismas. Incluso, según algunos pensadores, la filosofía habría llegado a su fin. Esa situación nos coloca ante las puertas de la necesaria emergencia de una perspectiva nueva, necesidad que estaba formulada en el diálogo de los personajes de Malraux con relación a la filosofía occidental, representada por Hegel y cuya sistematización de los discursos del hombre había dejado fuera a continentes enteros de discursos humanos. Para Weil, la experiencia nazi es también una pregunta radical planteada a la filosofía hegeliana en cuanto representa una experiencia no posible de integrar como momento necesario dentro del proceso de la razón.

---

<sup>1</sup> Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 72.

<sup>2</sup> Es lo que nos hicieron percibir los intelectuales en *Los nogales...* de Malraux. Su discusión tenía como telón de fondo la filosofía de Hegel.

Para Weil, la pregunta filosófica ya no es la pregunta por el «Ser», sino la que nos lleva a considerar la articulación «lógica-discursos sobre la realidad y sobre el hombre». En la línea de Kant, Weil asume la imposibilidad de decir el Ser y, por lo tanto, la imposibilidad de la metafísica del Ser; según él, la filosofía tiene que asumir todos los discursos, incluso aquellos que no se organizaron en torno a ella. La pregunta se desplaza, por lo tanto, a la cuestión de la articulación «lógica-discursos filosóficos y no filosóficos».<sup>3</sup>

Hoy, por efecto de Occidente, todas las civilizaciones, todas las visiones del mundo y, por lo tanto, todos los discursos filosóficos están a tal punto en crisis que es precisamente esta la que define la nueva actitud del hombre; es decir, la manera como el hombre se encuentra en el mundo. Esa situación habla de una real ignorancia del hombre en relación con su ser y su historia. Los campos de concentración nazi han demostrado la pertinencia de la posición de Kant respecto a la razón y la inducción en la historia: la razón en la historia es probable, no segura. En esas circunstancias, es difícil asumir la gran inducción hegeliana asentada sobre la objetividad de ser de la historia que nos conduciría al saber de «lo que es» en la historia el ser humano y la filosofía. Se hace urgente un nuevo principio de orden; tal necesidad solo surge en momentos históricos en los cuales las contradicciones reales han hecho estallar una tradición, momentos en que ningún discurso se impone con claridad. Es menester, nos dice Weil, un nuevo inicio que no sea un mero «retomar» (*reprise*) cosas de ayer como pueden hacerlo discursos particulares que quieren retomar actitudes y discursos antiguos. «Las épocas de la filosofía son las épocas de crisis (*crinein* = discernir), épocas en que las preguntas son igual de ambiguas que las respuestas y es solo en esas épocas de crisis más profundas —las de la tradición filosófica y de todo sentido concreto de la vida— que la lógica se hace necesaria y así llegar a ser comprensible».<sup>4</sup>

Sin embargo, para poder opinar sobre esta crisis y poder entender qué tipo de filosofía exige, ¿no será necesario saber qué es la filosofía? Para ello ¿no será lo más conveniente considerar su finalidad? Desde la tradición nos viene una respuesta: el filósofo busca la sabiduría. Pero ¿qué es la sabiduría? A lo largo de los siglos, cada filósofo ha dado su respuesta y corremos el peligro de entrar en una búsqueda indefinida; o quizás nos pase lo que cuando pelando cebollas buscamos su corazón.

---

<sup>3</sup> En su introducción al libro *Logique de la philosophie* Weil dice: «La primera filosofía no es pues una teoría del Ser, sino el desarrollo del *logos*, del discurso, para el mismo y por el mismo, en la realidad de la existencia humana que se comprende en sus realizaciones, en la medida en que *quiere* comprenderse. No es ontología, es lógica, no del Ser, sino del discurso humano concreto, de los discursos que forman el discurso en su unidad. Historia humana y filosofía son solamente los dos aspectos que el hombre se presenta a sí mismo de sí mismo. Se trata para nosotros de saber cómo el hombre se capta concretamente en ellas» (Cfr. ídem, p. 69).

<sup>4</sup> Weil, E. *Op. cit.*, p. 431.

No hay; el corazón está hecho de lo mismo que las demás capas. Analógicamente, todos los problemas que hemos evocado constituyen una unidad —como la cebolla— y esa unidad es la lógica de la filosofía, siempre igual en cada etapa: ella trata siempre del hombre, de su historia, su discurso, la filosofía y la sabiduría.

De diferentes maneras hemos visto que todos los filósofos se enfrentan al problema de encontrar un punto de apoyo firme. Weil no es la excepción. Sabiendo que en su *Lógica de la filosofía* considera al hombre y los diferentes discursos filosóficos en la historia, ¿cuál va a ser, para él, el punto de apoyo firme que cubra todas las épocas y todos los discursos? Esa pregunta fue planteada en el diálogo de los personajes de *Los nogales...* de Malraux. Tenemos que ver la respuesta de Weil.

### ***1.1. La inducción y su función según los diferentes autores***

Regresemos a la inducción y veamos si puede —y cómo— llevarnos al punto de apoyo. Según Aristóteles, con la inducción se llegaba a los principios primeros. Para el filósofo griego, todas nuestras creencias están formadas o por medio de silogismos o partiendo de una inducción. Pero él mismo señalaba la inducción como una suerte de falso silogismo.<sup>5</sup> Veamos el caso a través de un ejemplo:

«Todos los animales sin bilis viven mucho tiempo».

«El hombre, el caballo y la mula son animales sin bilis».

«Luego, el hombre, el caballo y la mula viven mucho tiempo».

Este es un silogismo verdadero: indica una razón, y su proceso lógico va de lo universal a lo particular. El nexo entre «vivir mucho tiempo» y «el hombre, el caballo» se da por el término medio, unidad inteligible que es la relación «mucho tiempo y animales sin bilis».

Como sabemos, la inducción, por el contrario, va de lo particular a lo universal y señala el proceso normal del conocimiento, es decir, su historia, la cual es diferente de su presentación lógica (ciencia y silogismo). La inducción toma la forma del siguiente silogismo para los animales sin bilis:

«El hombre, el caballo y la mula viven mucho tiempo».

«El hombre, el caballo y la mula son todos animales sin bilis».

«Luego, todos los animales sin bilis viven mucho tiempo».

---

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles. *Tratados... Analíticos Primeros* II, 23, 68b.

Esta forma de silogismo no conlleva exigencia lógica. A lo más, induce o conduce a una razón, a una posibilidad. Nos volvemos a encontrar, pues, con el problema de llegar a un universal —premisas certeras— que permita desarrollar con seguridad un verdadero silogismo.

Se trata, para Weil y nosotros, de llegar a un principio seguro capaz de cubrir todas las épocas históricas, todos los discursos del hombre y, por lo tanto, también el discurso que nuestra época en crisis exige. Tal es el problema que plantea la historicidad de la filosofía; es decir, la facticidad de la filosofía de la identidad establecida por Hegel entre la filosofía y el hombre occidental. Asumiendo dicha facticidad y reconociendo que vivimos una crisis de la filosofía y del hombre occidental, los cuales pretendieron representar a la filosofía y al hombre occidental en cuanto tales, se plantea la necesidad de una lógica nueva, de un nuevo logos. Al decir eso, es como si buscásemos una afirmación universal que pueda servirnos de término medio en la búsqueda de una filosofía que valga para todo hombre en la particularidad del momento actual. Hoy, *lo universal es la crisis*. Conviene anotar que plantearnos el problema como esencialmente el de una crisis de la filosofía es asumarnos como occidentales; pero entonces el problema no se plantearía para los que están inscritos en culturas tradicionales. ¿Cómo salir del atolladero?

Una primera hipótesis sería asumir que el hombre occidental, representante «autoproclamado» de toda la humanidad en Hegel, ha llegado a ser lo que debía ser. Pero ¿qué significa ese «debía ser»? Debería significar que efectivamente el hombre occidental representa hoy a la humanidad en su totalidad. Si así fuera, tendríamos que plantearnos inmediatamente el problema de la historia en general y de su sentido, e incluso el problema del sentido de la filosofía, más allá de la contingencia occidental. Ya sabemos que para Hegel, quien identificaba ciencia y sabiduría, habíamos llegado al fin de la filosofía como sabiduría. Pero ¿será cierto que todos los filósofos entienden lo mismo cuando hablan de la filosofía como sabiduría? Weil dice que no; para él, la sabiduría no se sitúa en la línea del saber absoluto, sino en la de un horizonte filosófico que retrocede a medida que uno avanza. La sabiduría es punto límite; no se posee; solo se puede ir hacia ella.

Cuando Weil habla del hombre, no habla del hombre occidental, sino del hombre en cuanto tal, y dice describiéndolo:

«El hombre es el ser que es lo que no es y que no es lo que es. Es naturaleza dada y descriptible, estando al mismo tiempo en búsqueda de su ser verdadero, que nunca esta dado y no puede ser descrito; es esencialmente razón y lenguaje razonable, al mismo tiempo que siempre está por debajo del nivel de la razón. Más aun y peor aún: es incluso el ser que no es, puesto que es esencialmente su propio devenir y que ese devenir no es un devenir natural y descriptible,

sino su propio hacer-se. Por más novedosa que sea, la definición dado adolece todavía del hecho de ser una definición y de estar así en contradicción con ella misma: se hubiera definido al hombre como el ser ( y el único ser) del cual no se puede dar ninguna definición, incluso por el mismo, sino como aquel que se define en cada momento (en cada momento en que quiere ser él mismo), se de-fine; es decir, pone un término y límites entre lo que quiere y no quiere ser».

A lo mejor esa contradicción no es tan grave si vemos que el ser humano está caracterizado por ella misma. Lo que hace aparecer esa contradicción es que la definición humana del hombre —distinta de la científica— es que en su esencia el ser humano es un ser perfectible, un ser que debe realizarse. Sólo puede cumplir con ello recordando que él no es real de la misma realidad que las cosas. Pero ¿qué puede hacer el ser humano con ese saber? Todos los rasgos negativos señalados no son vanos; hablan de la razón y de lo razonable en y para el hombre. «La razón no se describe del exterior, como otro, ella se describe a ella misma, en la medida en que se describe: ella se mueve, se engendra, si es objeto es porque —y en la medida en que— es sujeto, y solo es sujeto separándose y oponiéndose a todo lo que solo es objeto». Todas esas consideraciones conducen a una afirmación: el hombre es el ser que se prescribe a sí mismo ser razonable.<sup>6</sup>

De manera literaria podemos decir lo mismo acudiendo nuevamente a Valéry, quien señala:

El hombre es ese animal separado, ese extraño ser vivo que se ha opuesto a todos los demás, que se levanta por encima de los demás por sus sueños; por la intensidad, el encadenamiento y la diversidad de sus sueños; por los efectos extraordinarios de esos sueños que van hasta modificar su naturaleza y no solo su naturaleza sino también la naturaleza que lo rodea, y que él procura sin cesar someter a sus sueños.<sup>7</sup>

Todos los humanos han podido realizar un cierto número de sus sueños. ¿Cómo? Por medio de ensayos, repeticiones, frustraciones y éxitos logrados sobre la base de lo aprendido anteriormente. Eso es válido para todas las culturas y nos ayuda a concebir la historia humana como un inmenso juego de inducciones en medio del cual el hombre se ve más claramente a sí mismo y llega a saber cuáles son sus sueños realizables a medida que los realiza en parte.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Weil, E. *Op. cit.*, pp. 6 y ss.

<sup>7</sup> Cfr. Valéry, P. *Variétés*, pp. 36-40.

<sup>8</sup> Recuérdese que en *Race et histoire* Lévy-Strauss pretende ilustrar la universalidad de ese proceso humano.

Sin embargo, no es posible plantear ni pensar la inducción que cubriría la totalidad de las experiencias del hombre. Así, mientras exista el hombre sobre la tierra, no habrá verdad absoluta sobre lo que es el hombre. Entonces, ¿estará el hombre condenado a ir de verdad parcial en verdad parcial, indefinidamente? Afirmarlo sería asumir que el fin —finalidad— de la filosofía es la ciencia y que seguimos buscando una inducción que nos lleve a la seguridad absoluta y a la omnisciencia. Pero ¿será posible considerar otra alternativa, una inducción que nos conduzca a un fundamento con la experiencia de la historia acabada? ¿Sobre qué se sostendrá? ¿Cómo llegar hasta ahí?

Desembocamos en una afirmación paradójica de Weil en relación con el punto de apoyo seguro posible: **el punto de apoyo es el hombre mismo**, nos dice nuestro autor. Asumir de inmediato tal afirmación implica suponer que sabemos lo que son el hombre y su espíritu considerados en la historia de la humanidad y en sus diferentes expresiones: si la crisis actual expresa algo, es ignorancia al respecto. Por otra parte, nos encontramos con discursos que no son inmediatamente conciliables y, por lo tanto, el problema cobra una complejidad adicional.

Los autores que hemos visto nos dicen cosas muy diferentes sobre el hombre. Para Aristóteles, el hombre era «animal racional que habla»; tal era el saber seguro sobre el hombre «entregado a y por» la intuición. Kant nos ha hablado de los *a priori* del espíritu humano que representan las condiciones de posibilidad para que el hombre pueda hacer ciencia y adquirir el saber sobre sí mismo; y sin embargo, él coloca el ser del hombre del lado de la praxis, de la capacidad de autolegislación de su hacer y no del conocimiento. Weil, por su parte, estudiando las diferentes expresiones del ser humano, lo considera como ser devenido y en devenir.

Por otra parte, para Aristóteles y Kant, la historia no entra en consideración para llegar a la definición del ser humano. Y ya lo hemos visto, cada gran filósofo ha pretendido poner término a un error-creencia filosófico anterior e inaugurar algo definitivo. Allí radica el problema: Weil, identificando historia y filosofía, se encuentra en medio de la tensión entre el carácter indefinido de la historia humana, con, por lo tanto, la imposibilidad de una inducción definitiva y la posibilidad —necesidad— de encontrar un apoyo firme proporcionado por el hombre.

Como ya hemos señalado, cada posición filosófica descansa sobre una definición de la filosofía, que al mismo tiempo es definición de la sabiduría. O la sabiduría es omnisciencia o ella es realización del hombre, que puede ser plenamente hombre en cualquier lugar y tiempo, viviendo en la pecera de su cultura.

Hoy la conciencia de dicha tensión es tal que muchos añoran viejos tiempos de certidumbre y sueñan con esas culturas que, dentro de pautas claras para todos, posibilitaban que cada uno accediera a la realización de su ser hombre. Después de haber creído en el mito del progreso y la ciencia como garantía de la

felicidad para todos, constatamos que la ciencia no le garantiza el contentamiento al hombre y que más bien lo ha colocado en una situación de insatisfacción permanente. Surgen las críticas a tanta ciencia y técnica que desconciertan. El progreso técnico-científico es ambiguo: pone a nuestro alcance bienes y servicios a los cuales no queremos renunciar, pero por otra parte es responsable de que masas humanas cada vez más numerosas pierdan el acceso al trabajo, que, desde la modernidad, hemos asumido como lo que da sentido a la vida humana.

Weil nos dice que hace tiempo que el sentido común conoce el camino hacia el contentamiento, hacia la sabiduría. De hecho, el sentido común llama filósofo a aquel que es razonable, es decir, que sabe controlar en sí el surgimiento del descontentamiento.<sup>9</sup> Sabio es aquel que sabe lo que son las cosas y lo que él mismo es, que renuncia a perseguir indefinidamente bienes y conocimientos nuevos, satisfacciones que nunca satisfacen aquello que en el hombre busca la satisfacción. Eso lo supieron muy bien ciertas culturas tradicionales que supieron limitar su deseo a las posibilidades de realización que tenían entre manos y que incluso, conociendo ciertas técnicas de producción, supieron renunciar a su uso para no romper el equilibrio social que sabían conducir.<sup>10</sup>

Así, pues, es razonable, filósofo, sabio, aquel que sabe limitar su deseo y sabe no querer aquello que no se obtiene. Dicho ser humano sabe que la negatividad inmediata, la mera negación del mundo y de lo otro para afirmarse en un gozo inmediato, es solo un impulso natural presente en cada uno y que hace más grande la insatisfacción. El contentamiento está en sobrepasar, negar esa inmediatez, esa naturaleza en nosotros. Sabio es aquel que sabe estar presente en la exigencia de la razón en él, ahora; es decir, que sabe legislar y someter su vida a una finalidad humana, dar un sentido humano a sus circunstancias y conocimientos y que, creyendo que el sentido es posible, actúa de tal manera que ese sentido llega a ser concreto. La sabiduría y la «filosofía como deseo de sabiduría» están en reapropiarnos de nuestra propia existencia en una visión del mundo y de la vida que sabrá renunciar al juego de la multiplicidad de posibilidades a la que nos lanza permanentemente la insatisfacción. Sabio es aquel que sabe reconocer los límites y poner un límite al afán de conocer y poseer todo. El contentamiento es un acto de la razón, un acto razonable, y que por lo tanto puede pasar y expresarse en el lenguaje porque es en él donde la razón se manifiesta.

Ahora bien, cuando el ser humano dice que es razonable, no habla de un hecho. Más bien expresa un deseo, su deseo último, el de ser libre de la violencia en él. No hay que perder de vista lo siguiente: no es que la razón, lo razonable, nos van a dar el «contentamiento», sino que se debe saber que la razón, lo

---

<sup>9</sup> Cfr. Weil, E. *Op. cit.*, p. 10.

<sup>10</sup> Cfr. Shalins, M. *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter, 1972.



razonable, son el contentamiento mismo dentro de la asunción y comprensión de nuestros límites y en la presencia en el hecho de la vida. Es «hecho del mundo y hecho de mi vida abrazados»; eso siempre quedará, como bien decía Kant, como no cognoscible y, por siempre, solo como posible objeto de mi confianza y no de mi conocimiento.

Al límite, la sabiduría es liberación de los deseos e incluso liberación con relación al lenguaje y al discurso que es la filosofía en cuanto esfuerzo de conocer, poseer y darle al mundo sentido. ¿Qué es entonces el contentamiento? El contentamiento es el *nunc stans*, es estar presente «aquí y ahora» en aquello de que se trata; es decir, esa sabiduría no es saber ni es ciencia del ser o de la totalidad del saber, sino más bien es actitud, siempre posible. Y Weil dice que «fue y es actitud posible en todas las categorías posibles»; o sea, en todos los discursos filosóficos. Es así para aquel que llega a ser consciente de lo que pueden dar todos los discursos si uno se orienta hacia la razón en ellos y procura ser él mismo razón, es decir, «presencia en lo que es». Eso es, a fin de cuentas, lo que pretende todo discurso tanto mítico como filosófico: presencia en lo que es.

Por lo que estamos diciendo podemos entender cómo esa sabiduría es silencio. Silencio en cuanto se sabe que todo lo que se dice —en los mitos y las filosofías— apunta a un núcleo que no se puede decir: el hecho del mundo y el de la existencia humana abrazados. Y esa sería la verdad de todo discurso. Todos están sostenidos por esa presencia, ese silencio.

Si algo puede el lenguaje es llevar a eso, a la presencia. Él es instrumento de negación de lo inmediato y debe llevar a la presencia de lo que es en su indecibilidad. Esa negación, que es el discurso, opera siempre en la historia, pero tiende hacia algo que no es histórico, que escapa al devenir, y que se da en el discurso filosófico en cuanto apunta a aquello de que se trata para todo ser humano: ser/estar presente en el ser presente. Eso lo pretendieron Aristóteles, Kant, Hegel. Ahora debemos estar en la capacidad de entender mejor la expresión de Weil sobre el «logos eterno en su historicidad». La filosofía es siempre la filosofía y al mismo tiempo es siempre nueva. Todos los lenguajes utilizan siempre los mismos términos que han servido durante varios siglos y, al mismo tiempo, cada generación les hace decir cosas diferentes. Es como la poesía, dice Weil, que es eterna juventud de la creación: ella es expresión emergente de lo que es el mundo y lo que es ponerlo en forma y en sentido.

La sabiduría es, pues, actitud de libertad con relación a la molestia misma, a la insatisfacción venida de la naturaleza inmediata del hombre que remite a los impulsos, las pulsiones. Ciertamente, no se puede renunciar a ellos, puesto que de allí arranca siempre el ser humano, pero hay que asumirlos en lo que son: la condición de ser humano a la cual no se puede renunciar.

Según Weil, la filosofía puede conducir a esa sabiduría:

El hombre cuando se declara razonable —dice él— no habla de un hecho ni pretende hablar de un hecho, sino expresa su deseo último, el deseo de ser libre no de la necesidad (nunca lo será, y eso no lo molestara más que no lo hace la necesidad para el animal) sino libre del deseo. Es al hombre al que el hombre debe transformar, mediante la razón y con miras a la razón, y el filósofo es el hombre *in statu nascendi*, es el sabio naciendo, el animal negador que ha acabado por negar la animalidad en él: la razón no da satisfacción porque la *razón es el contentamiento*. O, para decirlo de otra manera, el hombre solo es *homo faber* para hacerse *homo teoreticus*, ser que ve, ser a quien le es revelado aquello que está en la presencia, ser que está fuera del devenir y de la destrucción, ser que accede al *nunc stans*, a la verdadera eternidad, que no es la duración infinita de aquello que no dura, sino la vista que capta el todo en su unidad: no es por debilidad, es por fuerza trascendente que esa visión está más allá del lenguaje —siempre negativo y negador—, que ella es indecible.<sup>11</sup>

Detengámonos un momento para hacer un par de observaciones:

– *La razón*: Weil habla mucho de la razón, pero ¿cómo la entiende? Veamos lo que dice al respecto:

¿Existe algo como la razón, la razón pura, en el marco en donde vivimos, en donde trabajamos y en donde tomamos nuestras decisiones de hacer eso en vez de aquello?... No, no existe nada similar. Añadiremos (incluso) que la historia, la vida, la evolución, el progreso se pararían si tal cosa existiese; quiero decir existiese de la misma manera que existen las balanzas, las reglas y otros instrumentos de medida... La razón no existe bajo esa forma... Ella existe como una exigencia de nosotros en relación con nosotros mismos y entonces se identifica con la tensión que se crea entre la tradición en la que hemos sido educados y los fines que nos proponemos nosotros mismos. La razón no es una suerte de seguro sobre el cual podríamos descansar para dormir con toda tranquilidad; ella es aquello que nos mantiene despiertos, tendría que mantenernos despiertos.<sup>12</sup>

– Las categorías: cada época histórica, cada cultura tiene una actitud propia y una forma especial de estar en el mundo, y Weil asume que el discurso del filósofo debe poder hacer tomar conciencia de ella discerniendo su esencial, desentrañando y expresando su contenido en un discurso. Al hacer eso, el filósofo expresa en un discurso coherente el núcleo duro que organiza la actitud. Esos

---

<sup>11</sup> Cfr. Weil, E. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>12</sup> Cfr. Weil, E. «Tradition et traditionalisme». En *Essais et Conférences II*. París: Plon, 1971, p. 20.

discursos posibles sobre las diferentes actitudes que se dieron en la historia son lo que Weil llama *categorías filosóficas*. Lo volveremos a ver.

El libro *Lógica de la filosofía* quiere llevarnos a lo que es el fin de la filosofía, es decir, a la sabiduría, a la liberación del deseo de los deseos, lo que es incluso liberación con relación al lenguaje y al discurso que es la filosofía. De esa manera, la propuesta filosófica de Weil, que es discurso de/sobre los discursos filosóficos que se han dado a lo largo del tiempo, viene a ser la liberación de esos mismos discursos. Así se puede entender que la última categoría sea la sabiduría.

La *Lógica de la filosofía* es un discurso que pretende revelar el sentido de toda actitud y categoría filosóficas. Dice que la filosofía no es ciencia —puesto que solo determina lo que es, y en ella el ser humano no puede expresar lo que él es, y dice que la sabiduría no es omnisciencia—, sino actitud siempre posible de aquel que —consciente de lo que puede dar «todo discurso filosófico, cualquiera de ellos»— se orienta finalmente hacia la razón en todos ellos y procura ser él mismo razón. En ese nivel, de la sabiduría, solo cabe el silencio. En su recorrido, la *Lógica de la filosofía* considera todos los discursos filosóficos, extrayendo de ellos su intención y reconociendo que esa intención supera al discurso en lo que tiene de conocimiento, puesto que orienta hacia la presencia en lo que es. Presencia que la palabra no dice porque la desborda. La sabiduría es silencio. Y eso, nos dice Weil, vale para todo discurso o categoría filosófica.

Aquí podemos regresar a la inducción. El problema de la inducción es a la vez el problema de la *inducción en la historia*, del devenir de la conciencia humana en el transcurso de los siglos mediante el cual el hombre llega a ser hombre (a través de una acumulación de experiencias, ensayos, saberes, etc.), y es el problema de la *inducción en el hombre en cuanto siempre idéntico a sí mismo*: el hombre —que tiene que devenir lo que es—, dondequiera que lo observemos, es un animal que busca el contentamiento y que solo lo encuentra negando su propio deseo. Luego, desde su experiencia, cada uno va hacia sí mismo, hacia la razón en sí, a lo largo de su propia experiencia, valiéndose de ella.

La *Lógica de la filosofía* combina y pretende dar cuenta de esos dos movimientos, en cuanto su intención es captar la verdadera naturaleza del lenguaje y la verdadera naturaleza de la filosofía como discurso. El lenguaje, y por lo tanto la filosofía en cuanto lenguaje, es instrumento de negación, de distanciamiento del mundo. El lenguaje es esa negación en que encontramos siempre al hombre y que inscribe al individuo en una comunidad, en un sistema de reglas y un sistema de transformación de la naturaleza exterior y de él mismo. El lenguaje dice la negación ya operada por el hombre sobre la naturaleza interior y exterior; es aparición y manifestación del sentido que hace funcionar una comunidad, inscripción en un campo simbólico en el que las diferentes

palabras se articulan unas con otras y al mismo tiempo se articulan con aquello de que se trata.<sup>13</sup>

Instrumento de negación, el lenguaje es al mismo tiempo el que debe llevar a la presencia de lo que es. Esa negación, que siempre opera históricamente, tiende hacia algo que no es histórico, que escapa al devenir y sus avatares, y que se da precisamente en el discurso filosófico en cuanto apunta a aquello de que se trata para todo hombre: ser presente en el SER presente. Podemos, por lo tanto, entender a Weil cuando habla de la filosofía como discurso del «logos eterno» en su historicidad. Esa frase, cuyo contenido es inmediatamente paradójico, no dice otra cosa que la filosofía siempre es la filosofía y al mismo tiempo es siempre nueva.

La filosofía es siempre la misma, no porque perdure, sino porque siempre empieza. De la misma manera que la poesía es la eterna juventud de la creación, la filosofía es la eterna primavera del hombre devenido otro para él mismo. No se aprende, se hace; no es ciencia, sino razón creando toda ciencia; no es histórica, sino es el hombre mismo creando su historia, toda su historia, porvenir, presente y pasado, que se separan y se unen en las concretizaciones de su categoría, en *las* categorías que, juntas, constituyen todo sentido concreto y que, cada una por separado, *retoman* el sentido en una de las épocas que cada una señala.<sup>14</sup>

### ***1.2. Todas las filosofías son verdaderas***

Hemos considerado dimensiones «eternas» del ser humano que busca la comprensión: al considerar sabiduría, lenguaje, necesidad de contentamiento, hemos considerado el aspecto trascendental (en sentido kantiano) del sistema de Weil; es decir, las condiciones de posibilidad del hecho del discurso filosófico. Hemos considerado lo que en todo ser humano lo lanza al discurso y a la superación de este. Pero la *Lógica de la filosofía* incluye otra dimensión tan importante como la anterior: su aspecto histórico.

Ya hemos dicho que la lógica de la filosofía procura articular:

– Por un lado, la historia considerada como una inmensa inducción a través de la cual el hombre llega a esclarecer su deseo profundo y a realizarlo: siendo así, tenemos un devenir de la verdad en la historia.

– Por otro lado, una inducción respecto a la cual el hombre es siempre idéntico a sí mismo, aun cuando participe en experiencias diferentes a lo largo de su vida.

---

<sup>13</sup> Recordemos el caso de H. Keller. Además puede revisarse el texto de Auel, J. M. *El clan del oso cavernario*. Madrid: Maeva, 1985.

<sup>14</sup> Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 431.

¿Qué ocurre? ¿Qué articulación se opera entre ambos tipos de inducciones? ¿Cómo se realiza? La respuesta de Weil es paradójica y simple: toda filosofía es verdadera.

La *Lógica de la filosofía* plantea la realización del hombre, siempre en un momento dado, en circunstancias precisas de hoy y de siempre y teniendo en cuenta los resultados logrados, a lo largo del tiempo, de esa negación del deseo natural del hombre para ir hacia la razón en él. Se plantea pues «la realización de esa negación del deseo natural» bajo la forma de un discurso particular, aspecto del hombre de siempre. Luego, todos los sistemas filosóficos son verdaderos en cuanto permiten cumplir con eso. Cada filósofo, cada sabio, arranca de circunstancias diferentes, pero cada uno en su sistema busca y llega al contentamiento si sabe buscar la razón en sí mismo. En ese sentido, todo sistema es verdadero. De este modo:

Es la libertad determinada —más concretamente, el hombre viviendo bajo tales condiciones, en tal mundo, en tal discurso— la que pide la satisfacción y la presencia y la coherencia, y la *formalización* que habla *del* hombre y *del* mundo y de la coherencia (en general, como de cosas absolutas), por más indispensable que sea para la empresa de la lógica de la filosofía, no solo es suficiente, sino debe ser reconocida como insuficiente si esa empresa no quiere perderse en lo intemporal y lo abstracto de la inteligencia del intelectual [...] En ese sentido, todo sistema es verdadero y siempre verdadero porque una coherencia ha sido alcanzada en él —*siempre verdadero* a tal punto que, en cualquier momento de la historia que sigue la elaboración de ese sistema, el individuo puede contentarse con esa coherencia, puede establecerse en ella y puede retomar bajo esa categoría todo lo que encuentra en su mundo, que, de hecho (es decir, desde el punto de vista de la lógica de la filosofía y ya desde el de la mera actitud de la interpretación) está formado por una categoría o por categorías posteriores a las que ese hombre ha escogido [...] (Así pues todo sistema es verdadero) y el individuo está siempre superado porque su categoría, una vez develada, aparece, puede aparecer y ha aparecido en la historia como una condición, como un otro del hombre que se levanta en contra de aquello que le ha sido presentado como válido de una vez por todas.<sup>15</sup>

La afirmación de que todo sistema filosófico es verdadero y siempre verdadero puede hacernos caer en la tentación del relativismo, que dice que toda filosofía es relativa, dependiente de sus circunstancias y de una verdad ligada a ellas. Weil rechaza tal perspectiva afirmando que la «filosofía es»: es ella la que es en cada momento y es solamente la lógica de la filosofía, como manifestación del esfuerzo discursivo de puesta en forma y en sentido, la que nos permite en-

---

<sup>15</sup> Ídem, p. 84.

tender la identidad entre el carácter «relativo/histórico» y el carácter «absoluto/de siempre» de la filosofía. Rechazar esta lógica de la filosofía sería rechazar la filosofía. ¿Por qué? Porque ella es una teoría de la comprensión de la filosofía, *de la manera como comprende la filosofía de siempre, en cada época*. Ella permite entender lo que es concretamente en cada caso cada sistema, su particularidad, y al mismo tiempo permite entender lo que es intrínsecamente EL sistema, cualquier sistema en cuanto tal; es decir, lo que es filosofar siempre y en cada caso.

La *Lógica de la filosofía* se ha levantado por encima del dilema, ese razonamiento insoluble por tener premisa doble.<sup>16</sup> El dilema aparente se ubica aquí en la disyuntiva entre la relatividad de la filosofía y su carácter absoluto; pero se supera si entendemos qué es la filosofía y la comprensión filosófica siempre y en cada momento.

La afirmación weiliana puede sorprender; sin embargo, está en continuidad con todas las filosofías en cuanto se trata, en cada uno, de la comprensión, de lo que permite entender lo que es la filosofía en su diversidad y permanencia: ella es comprensión de toda puesta en forma y en sentido el mundo. Pero ¿cómo llegar a esa comprensión? El camino para ello es ciertamente llegar a entender lo que es la remodelación de la filosofía, por ejemplo entre Aristóteles y Kant. Poniendo nuestra atención sobre la permanente remodelación de la filosofía, debemos llegar a comprender lo que es la comprensión misma de esta, lo cual nos debe conducir al contentamiento, que es su fin.

Quizás la mejor ilustración de la fecundidad del camino de la *Lógica de la filosofía* es considerar el problema planteado «por y a» la persona que quiere valerse de atajos. El alumno listo y perezoso puede preguntar: ¿Por qué pasar por el esfuerzo de lectura y comprensión de los diferentes discursos filosóficos si puedo perfectamente contentarme con uno de ellos? ¿Qué responder? Primero, que la *Lógica de la filosofía* nos permite entender por qué los demás no están convencidos con el sistema que a mí me convence, y por qué no encuentran en él la satisfacción que yo encuentro. Evidentemente, puedo tachar al otro de tonto o insensato, pero su rechazo, no comprendido, enturbiará mi satisfacción. Necesito entender el «porqué» de su rechazo, y dicho rechazo no lo voy a entender desde la mera consideración de los contenidos afirmados ni desde los instrumentos lógicos; más bien la pregunta orienta la atención hacia el «otro» de la filosofía, el cual no aparece en el discurso.

---

<sup>16</sup> El dilema clásico es el del cocodrilo que roba a un niño y promete al padre devolvérselo si este adivina lo que va a hacer. Si el padre dice: «No me lo vas a devolver», y si no se lo devuelve, el cocodrilo hace que la palabra del padre sea verdadera, pero incumple con la promesa. Si lo devuelve, la respuesta es falsa y él tendría derecho a quedarse con el niño.

Plantear ese problema supone que lleguemos a saber cuál es el «otro» de la filosofía. Se puede pensar que esa consideración nos orienta hacia lo que es central en toda la obra de Weil. Se trata de aquello a lo cual lo ha llevado su reflexión sobre los diferentes discursos filosóficos en la historia, y también se trata del resultado de su reflexión sobre su propia experiencia histórica con el nazismo. Para Weil, el otro de la filosofía no es el error, que siempre se sitúa sobre un fondo de verdad, sino la violencia. Desde esa consideración podemos entender cómo toda filosofía es verdadera en tanto cada una es un «no» a la violencia y un Sí, una opción, una apertura a la razón.

Weil nos dice lo siguiente:

El resultado (de la discusión del filósofo con el no filósofo que desemboca en una insatisfacción para el filósofo), expresado en el lenguaje de la tradición filosófica, se resume en la tesis [de] que la verdad no es el problema de la filosofía y ni siquiera es un problema para la filosofía: lo que, más arriba, hemos llamado la buena conciencia significa precisamente que toda cuestión en relación con la posibilidad de la filosofía y toda reflexión «metodológica» referente al discurso en su totalidad, son a la vez superfluas y, en sentido estricto, insensatas. El *otro* de la verdad no es el error, sino la violencia, el rechazo de la verdad, del sentido, de la coherencia, la opción del acto negador, del lenguaje incoherente, del discurso «técnico», que sirve sin preguntarse para qué, el silencio, la expresión del sentimiento personal y que se quiere personal.

Esa afirmación parece demasiado paradójica para poder pasar sin explicación ni explicitación. Sin embargo, la misma tradición con que tal afirmación choca siempre la defendió declarando que el discurso es el lugar de la verdad, y que todo aquello que no es discurso no contiene ni verdadero ni falso. Pero la tradición ha añadido (a menudo sin ser del todo consciente) que el discurso contiene *también* lo falso. ¿Qué cosa más natural de hecho? ¿No me habré equivocado un número incalculable de veces? ¿No tengo yo que poner atención para evitar nuevos errores?

Sin embargo, lo que se deja de lado al referirse así a la experiencia cotidiana es el hecho de que el mismo error solo aparece sobre el fondo de la verdad, que es error «en verdad»; en otras palabras, que yo me equivoco, pero que el discurso no se equivoca. Yo, este individuo, puedo abandonar la vía del discurso coherente, puedo seguir la de la violencia (que Descartes designaba con el nombre de voluntad): puedo llegar a traicionar la opción por la coherencia que he hecho. Y así, la tradición puede olvidar —y a menudo olvida— que el individuo no es el sujeto, sino el objeto del discurso.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr. Weil, E. *Op. cit.*, pp. 65-66. Esta es la tesis clásica que encontramos en Platón por ejemplo cuando se dice que con «lenguajes» que no son «discursos» se engaña a los niños, que la verdad solo existe en el juicio.



«El individuo no es sujeto, sino objeto del discurso». A partir de esta expresión, tenemos que ir hacia la comprensión que buscábamos. No olvidemos que Weil nos ha dicho que el hombre no es razón, sino que la busca. De hecho, ¿quién habla en cualquier discurso coherente? No soy yo —individuo nacido tal día, en tal sitio, etc.—, sino la razón misma que se busca en mí y que habla en mí. En cuanto digo la verdad sobre mí, ya no es el individuo el que habla de sí mismo, sino la razón que, en este individuo, habla de él; en un verdadero discurso, el individuo no es sujeto sino objeto del discurso. Decir que la verdad es universal quiere decir lo mismo. Esa razón mañana hablará gracias a mí en mis hijos y mis nietos. Ellos también serán objeto del discurso.

La palabra *individuo* se beneficia aquí de un uso técnico, como suele ocurrir en filosofía moderna. Remite al carácter singular, irrefutable e irreducible de un ser humano con relación a otro ser humano y que queda encerrado en su singularidad. El sujeto, en contraposición, es el individuo que sale de sí mismo en el discurso; constituye al mundo, se constituye a sí mismo y se abre a lo universal, a la razón. Persona, en esa perspectiva, es el sujeto en cuanto asume roles y funciones, definidos por la ley, dentro de un grupo social.

Ahora bien, la tesis que adelanta Weil —el individuo objeto del discurso— es muy vieja. Los griegos decían lo mismo. Weil, de diferentes maneras, repite que no se trata de adelantar tesis novedosas sino de comprender afirmaciones clásicas. Tampoco basta con solo tener ideas justas. Cualquiera puede tener las ideas de su grupo y manejarlas como maneja monedas recibidas. Se puede tener, pues, ideas, incluso justas, sin pensar.<sup>18</sup> De lo que se trata es de llegar a tener una comprensión verdadera y exacta de las ideas justas. Pero una idea justa es como un diamante: puede estar en el collar de una bella señora que sabe lo que tiene o en las manos de un niño que juega con dicho diamante como con una vulgar canica. Con las ideas justas puede ocurrir lo peor: uno las puede comprender mal y usarlas como armas. Estamos entonces ante esas figuras de violencia cuya historia es de luchas, puñetazos, guerras, huidas.

Que el individuo no sea el sujeto sino el objeto del discurso y que siempre busque un discurso coherente que dé cuenta de todo, «desde y en» una vida individual, ubicada en circunstancias dadas, nos lleva a considerar, mediante un análisis del lenguaje, los límites ineludibles de todo discurso.

---

<sup>18</sup> Recordemos la advertencia de Kant: puede memorizarse perfectamente un sistema filosófico y no filosofar.



## 2. LENGUAJE E INTELIGIBILIDAD DEL SER: LÍMITES DE LA CIENCIA Y LÍMITES DEL LENGUAJE

Actualmente tanto la filosofía como las ciencias sociales y de la naturaleza están todas desarrollando una reflexión sobre el lenguaje y caminan todas a partir de los resultados de la lingüística. Allí se expresa el giro lingüístico que alcanza toda reflexión en este momento. Antes de pasar a una reflexión sobre la importancia del lenguaje para llegar a la «comprensión de la comprensión filosófica», veamos cómo se ha llegado a esa situación.

### **2.1. Orientación antropológica de la filosofía moderna**

A lo largo del siglo XVIII, época de Kant, se disuelve la sociedad cristiana, heredada del mundo medieval. Desaparece la referencia a Dios para fundamentar la moral y la organización sociopolítica; la referencia a la mera razón parece suficiente. De la misma manera, el libro de la naturaleza que hablaba directamente de Dios se disuelve en beneficio del gran mecanismo cósmico gobernado por leyes que el hombre puede descubrir. Pero si bien en la modernidad las ciencias naturales pretendían alcanzar y expresar las leyes de los fenómenos, después de la crítica de Hume, la filosofía crítica de Kant les hizo caer en la cuenta de que no pueden alcanzar *lo que es*.

La filosofía crítica de Kant presenta un sistema de los alcances y límites de la razón en el que manifiesta la imposibilidad de una metafísica del ser y se insiste sobre el aspecto antropológico de la filosofía. El cometido de la filosofía no es llegar a la ciencia del ser sino, habiendo precisado las condiciones *a priori* que hacen posible la ciencia, precisar la legislación de la razón tanto en el aspecto de la naturaleza exterior como en el de la libertad. Con su lógica trascendental, que precisa los *a priori* que estructuran el espíritu humano fuera de toda experiencia y explican la tendencia del hombre hacia la metafísica, Kant abrió la vía a otro tipo de respuestas a las preguntas metafísicas: el conocimiento metafísico se limita al conocimiento de los *a priori* de la razón humana. Pero la propuesta de Kant no satisface a Hegel, quien preguntará:

¿... conocer así un objeto, conociendo apenas las formas a través de las cuales se conoce, es todavía, en realidad, conocer un objeto? [...] Si bien las categorías pertenecen al funcionamiento del conocimiento en cuanto tal, no se sigue de ello en modo alguno que sean ellas algo exclusivamente nuestro y no sean también determinaciones de los objetos mismos.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. *Sistema de la filosofía*. Tercera edición, p. 42.

Por lo tanto, la respuesta trascendental de Kant no satisface a Hegel, quien piensa que las categorías dicen algo del objeto conocido.

La discusión entre Kant y Hegel nos mantiene al nivel de la conciencia en los problemas del tipo de articulación que se da en el conocimiento entre el intelecto y la realidad exterior. Seguimos en el problema de la articulación lógica-realidad exterior. La atención de Weil —en la *Lógica de la filosofía*, en la cual *lógica* remite al *logos* expresivo— se desplaza hacia el lenguaje mismo, considerándolo a lo largo de la historia en todos los discursos del ser humano. Lo que pretende y permite la lógica de la filosofía es reconocer, en el lenguaje, la relación entre lo dicho y el contenido al cual se apunta y ver su orientación. Con ello, el problema de la filosofía nos remite al del lenguaje. Pero no se trata solamente de los problemas planteados en los lenguajes técnicos, filosóficos o científicos, sino de dar cuenta de la inteligibilidad misma del lenguaje, tanto del técnico como del ordinario; es decir, de su apertura al ser.

Regresemos, otra vez, a la inducción, teniendo ahora el lenguaje como objeto de observación. Ciertamente, en el transcurso de los siglos ha habido progreso y acumulación para el hombre y la filosofía a nivel de la concepción y la expresión; al mismo tiempo, sin embargo, esa inducción histórica no suprime ni supera, en un sentido, el nivel fundamental de la inteligibilidad del lenguaje ordinario. Así, el lenguaje filosófico se «entronca con» y se mantiene en el nivel de inteligibilidad de los lenguajes de las otras culturas, todos ellos cotidianos a los ojos de la filosofía. Si fuera posible escapar o superar el nivel de inteligibilidad del lenguaje ordinario, sería posible pensar que el ser humano puede llegar a ser otra cosa diferente de lo que es, algo que quizás inconscientemente anhelamos. Pero sería entonces la muerte del hombre y el fin de su historia lo que lo define como limitado. Tal situación nos haría cambiar de especie y nos sería imposible entender a nuestros antepasados, ni siquiera seríamos sus herederos. Deberíamos dar un salto cualitativo. Para entender el alcance de lo que estamos diciendo, debemos considerar lo que es el lenguaje ordinario.

## **2.2. ¿Qué es el lenguaje ordinario?**

Es el lenguaje de todos, de cualquiera, utilizado en la vida cotidiana. En torno a él hay dos tipos de preguntas: ¿cuál es su inteligibilidad? y ¿qué significa, con relación a él, el progreso que podemos leer en la historia? Como ven, se trata siempre de lo mismo, esta vez desde el punto de vista del lenguaje.

Lo que vamos a decir en torno a la inteligibilidad —apertura al sentido desde el lenguaje— va a tocar los alcances de la metafísica y la filosofía, los cuales tienen que ser considerados en función del problema del lenguaje y no en torno

a la articulación lógica-realidad. Todas las consideraciones de Weil nos llevan a ello, teniendo en cuenta que siempre regresa a la articulación lenguaje-discurso. Esa distinción weiliana puede esclarecerse mediante una distinción conocida a partir del éxito de las reflexiones de Saussure sobre el lenguaje; se trata de la distinción lengua/lenguaje. A partir de lo que Weil nos dice, podemos adelantar la siguiente afirmación: en filosofía, el discurso es al lenguaje lo que en lingüística el lenguaje es a la lengua. Tenemos que ver la pertinencia de esa afirmación.

Saussure se pregunta: ¿Cuál es el objeto a la vez general y concreto de la lingüística? La pregunta es difícil, y siguiendo a J. Gauvin, nos limitaremos aquí a hacer percibir la dificultad.<sup>20</sup> Cualquiera sea el punto de vista que se adopte, el fenómeno lingüístico presenta siempre dos caras que se corresponden, y la una solo vale en función de la otra. Veamos. Todo fenómeno lingüístico es:

– *Auditivo y vocal*: los sonidos que uno articula son sensaciones acústicas percibidas por el oído, pero los sonidos no existirían sin los órganos vocales. No se puede reducir la lengua a una cara.

– *Fisiológico y mental*: el sonido, unidad compleja acústica vocal, forma con la idea una unidad compleja fisiológica y mental.

– *Individual y social*: el lenguaje tiene una cara individual y una social y no se puede concebir la una sin la otra.

– *Histórico y actual*: a cada momento el lenguaje implica a la vez un sistema establecido y una evolución; a cada momento es una institución actual y un producto del pasado. De inmediato parece muy sencillo distinguir entre ese sistema y su historia, entre lo que es y lo que fue, pero en realidad la relación que une esos dos aspectos es tan estrecha que es difícil separarlos. ¿Sería más sencilla la cuestión si se considerase el fenómeno lingüístico en su origen, si, por ejemplo, se empezase por estudiar el lenguaje de los niños? No, puesto que es falso creer que en lo que toca al lenguaje el problema de los orígenes difiere del problema de las condiciones permanentes.<sup>21</sup>

Saussure señala además:

Así, por cualquier lado que se aborde la cuestión, en ninguna parte el objeto integral de la lingüística se ofrece a nosotros [...] Solo hay, a nuestra manera de ver, una solución a todas esas dificultades: hay que ubicarse de arranque en el terreno (el plano) de la «lengua» y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del «lenguaje». ¿Qué es la lengua?, ¿cualquier idioma? Es una parte determinada y esencial del lenguaje. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por

<sup>20</sup> Cfr. Gauvin, J. *Une logique...*, p. 207.

<sup>21</sup> Cfr. Saussure, F. de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1972, pp. 23-24.

un cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su totalidad, el lenguaje es multiforme y heteróclito: a caballo sobre diferentes registros, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al espacio individual y al espacio social; no se deja clasificar en ninguna categoría de los hechos humanos, porque no se sabe cómo deslindar su unidad. La lengua (idioma), al contrario, es un todo en sí misma y un principio de clasificación.<sup>22</sup>

Tenemos que distinguir «el lenguaje» (referente que hay que pensar para poder pensar las diferentes lenguas), la «lengua» (ejercicio concreto de la facultad de lenguaje en un contexto sociocultural) y la «palabra o habla» (ejercicio de cada individuo de su facultad de lenguaje al interior de una lengua determinada). En cuanto hablo, lo hago en una lengua (castellano, francés) y en esa palabra mía, al interior de una lengua, estoy ejerciendo «mi facultad de lenguaje». Ahora bien, ese «mi» no tiene sentido individual, puesto que estoy ejerciendo la facultad del lenguaje en mí.<sup>23</sup>

«La lengua —dice Saussure— no es una función del sujeto que habla, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación» (aquí podemos recordar lo visto con Winnicott). La reflexión solo interviene en ella para la actividad de clasificación. La palabra, al contrario, es un acto individual de voluntad e inteligencia, en el cual conviene distinguir:

– Las combinaciones mediante las cuales el sujeto hablante usa el código de la lengua para expresar su pensamiento personal («Cierra la puerta», «He dicho que cierres la puerta»).

– El mecanismo psicológico que le permite (al sujeto) exteriorizar dichas combinaciones.

En lingüística, así como en filosofía, se pueden dar definiciones convencionales para acceder a una mayor claridad, pero aun así, todos los problemas se plantean a la vez, de modo que no hay un punto que sirva como punto de arranque correcto. ¿Qué busca el filósofo? Decir la inteligibilidad del ser mediante un discurso. Pero el ser es inteligible para el hombre en el lenguaje y como lenguaje y, además, el filósofo expresa lo que capta y cómo entiende esa inteligibilidad del ser mediante un discurso.

Saussure habla del lenguaje como *facultad humana del lenguaje* y la lengua posibilita el ejercicio de dicha facultad. Cuando el filósofo opone «lenguaje y discurso», el término lenguaje no remite solo a la facultad, sino que tiene ya un contenido. Para Weil, son muchos los lenguajes (científico, metafísico, etc.), pero

---

<sup>22</sup> Ídem, p. 25.

<sup>23</sup> Ídem, p. 31.

el contenido de todos es la inteligibilidad del ser «al interior de» y mediante diferentes lenguas particulares (castellano, francés, etc.). Para Weil, el lenguaje es el ejercicio de la facultad de inteligibilidad, de dar sentido, juego siempre marcado por las limitaciones de cada «juego de lenguaje posible»: científico, fisiológico, psicológico. A diferencia de los lenguajes que apuntan a entes regionales, el discurso del filósofo es lenguaje que quiere expresar la inteligibilidad del ser.

Ahora bien, el filósofo se encuentra en una situación similar a la del lingüista. Él habla una lengua particular (francés, inglés, etc.) y, a través de ella, habla del lenguaje como facultad universal de los seres humanos. El filósofo habla un lenguaje particular (regional) y apunta al ser; es decir, hace un discurso en el que al mismo tiempo que habla del ser, habla de la inteligibilidad del ser en su relación con el discurso. Eso lo podemos expresar en la relación analógica siguiente:

En lingüística	En filosofía
El lenguaje (facultad)	Discurso (esfuerzo sistemático de inteligibilidad)
La lengua (idiomas)	Lenguajes particulares (científico, etc.)

Podemos expresar esa analogía de relaciones diciendo que en lingüística la *relación lenguaje/lengua-idioma* es análoga a la *relación discurso/lenguajes particulares* en filosofía.

En cada caso se habla de algo en lo cual estamos: en lingüística, del lenguaje; en filosofía, del discurso como esfuerzo de inteligibilidad del ser. No existe punto geométrico, fuera de las condiciones señaladas, desde el cual sería posible tener una visión objetiva absoluta. Así estamos inscritos en un problema que puede formularse de diferentes maneras:

- ¿Será posible pensar en un discurso particular, dentro de una lengua determinada, que pueda agotar las posibilidades de la facultad del lenguaje?
- ¿Será posible pensar en un discurso particular capaz de decir la integridad de todas las perspectivas de la inteligibilidad del ser?
- ¿Es posible tener una visión total del mundo que, al mismo tiempo que es una, integre todas las visiones posibles?
- Finalmente, ¿será posible concebir un discurso filosófico que agote la inteligibilidad del ser?

Tales preguntas expresan dos pretensiones:

a) El primer sentido puede ser la posición de quien pretende, en su discurso, agotar la integralidad de la inteligibilidad del ser. A quien pretendiera tal cosa (y si otros existen y hablan al lado de ellos), para que su pretensión se cumpliera, solo le quedaría eliminar a los demás. De ese tipo parece haber sido la pretensión del «pensamiento Gonzalo» en Sendero Luminoso. Pero es, a fin de cuentas, la pretensión de todos los fundamentalismos. Sendero Luminoso no dejaba alternativa en cuanto decía: «Te sometes o mueres».

b) El otro sentido posible sería el de considerar que un discurso histórico particular pueda llegar a decir sobre el Ser y la Historia todo lo que los hombres pueden decir. A los que viniesen después, solo les quedaría repetir. De cierta manera, tal parece ser la lectura que F. Fukuyama ha hecho de Hegel en su libro *El fin de la historia*.

Ciertamente, no es posible pensar en un discurso que agote todas las posibilidades de inteligibilidad del ser. Esa situación es tan frustrante para algunos que los induce a la idea de que no podemos «decir nada certero sobre nada». Pero lo que es desencanto para unos, lleva a otros, quienes reconocen la imposibilidad de los discursos absolutos, a mirar hacia el lenguaje ordinario cotidiano. Desde siempre, él sabe que no dice el todo de la realidad, pero sabe al mismo tiempo que dice algo «en cierta medida». Nunca diremos la verdad; sin embargo, podemos decir algo de ella «en cierta medida». Aquí nos importa la frase «en cierta medida». Nos lleva a percatarnos de que la filosofía solo puede decir las cosas en cierta medida. El lenguaje no es «captura» del ser, puesto que nace de la distancia respecto de las cosas, de su pérdida en cierta manera. Y, como dice Pontalis, «un lenguaje que desconociera la pérdida que lo hace existir y lo anima, un discurso convencido de enunciar lo verdadero, sólo remitiría a sí mismo».<sup>24</sup> Por lo tanto, en la fórmula «en cierta medida» se manifiesta el problema de la verdad y de su expresión. La imposibilidad de una expresión exhaustiva del mundo abre la puerta a diferentes perspectivas de explicación y comprensión.

### 2.2.1. *La perspectiva simbólica*

Como lo subraya E. Ortigues: «hay una pregunta que, en filosofía de la conciencia, ha tomado una importancia singular: es la pregunta por “el inicio”».<sup>25</sup> Si esa pregunta nos lanza a pretender dar cuenta del origen del lenguaje en la humanidad, nos lanza a algo imposible, algo que no podemos representarnos

<sup>24</sup> Cfr. Pontalis, J. G. *Op. cit.* «Perdre de vue». París: NRF, 1988, p. 195.

<sup>25</sup> Cfr. Ortigues. E. *Op. cit.*, p. 10.

ni pensar puesto que supondría que nos exiliemos del tiempo y del lenguaje a los cuales nos encontramos asignados. Tenemos que asumir la pregunta desde el interior mismo del funcionamiento del lenguaje. Prescindiendo de tal o cual tipo de lenguaje (mítico, filosófico, científico), constatamos que la facultad del lenguaje es la estructura fundamental de nuestra existencia humana, ya que fuera de él nada nos puede ser dado ni nada podemos encontrar.

El relato del caso de Helen Keller, que hemos presentado anteriormente, nos permitió ver cómo ella, habiendo establecido la relación entre un significante y un significado, ingresó de golpe al proceso de significación y a su funcionamiento simbólico. Así, cabría pensar que el lenguaje solamente pudo nacer de golpe, y que las cosas no pudieron empezar a significar progresivamente. La tendencia de la reflexión estructural sobre el funcionamiento simbólico del lenguaje es centrar su atención sobre la «estructura», la cual se asume igualmente como estructura de la realidad y estructura del cuadro representativo que da su expresión simbólica. Se constata así que los elementos del cuadro tienen entre ellos las mismas relaciones que los objetos entre ellos. Con esto, se constata simplemente el proceso de inteligibilidad en la relación ser-lenguaje, sin decir nada sobre la manera particular según la cual el hombre está abierto al ser y qué significa aquello. De hecho, en la medida en que todas las cosas se manifiestan «en verdad» dentro del discurso, juntas constituyen «un universo». Pero desde ese universo, desde todas esas cosas, el sentido de nuestras palabras regresa a nosotros. Entonces se trata de saber lo que regresa a nosotros en nuestras palabras. Eso es lo que llamamos «sentido», «razón».

De la mano de Ortigues podemos constatar pues que:

... el lenguaje da de inmediato significaciones a las cosas proporcionando un marco de referencia; las sitúa de inmediato en un horizonte de intenciones, de opciones, de posibilidades que conciernen al hombre a la vez como ser vivo y como libertad. El lenguaje que «mediatiza» toda cosa, es decir que nos obliga a «arriesgarnos a perder» el fenómeno inmediato en alguna vana apariencia para permitirnos «volver a encontrar» dicho fenómeno en su ser «verdadero»; ese lenguaje necesita a su vez mediatizarse él mismo, es decir, ser puesto en cuestión para ser descubierto de nuevo en su esencia.<sup>26</sup>

Vamos a seguir diferentes ensayos de puesta en cuestión del lenguaje.

---

<sup>26</sup> Ídem, pp. 222-223.

### 2.2.2. La solución kantiana y las perspectivas nacidas a partir de Kant

Hemos visto, al principio del curso, cómo con Sócrates el lenguaje empezó a pensarse a sí mismo y desde allí el hombre ha correlacionado lenguaje y fenómeno global de la inteligibilidad. Con Aristóteles, y la identidad de las categorías lingüísticas y ontológicas, todo el Ser se podía decir. Kant, con las categorías del intelecto, nos ha hecho comprender nuestros límites toda vez que señala que algo queda fuera de las categorías. Con Hegel, hemos regresado a la pretensión de poder decirlo todo. Weil, desde una reflexión sobre el lenguaje, nos va a regresar a los límites nuestros. Si bien durante mucho tiempo la perspectiva metafísica ontológica pretendió que un discurso *particular* estaba en condiciones de decir el Ser, hoy, después de tantas guerras y violencias alimentadas por esa pretensión, después del desastre humano del fascismo y del estalinismo, sostenido políticamente por pretensiones análogas, y en fin, después del reconocimiento de tantas culturas y sus diferencias, se ha impuesto la idea de que no puede existir una visión del mundo que agote todo lo que podemos decir sobre el Ser, y de que no puede haber un lenguaje susceptible de integrar todas las visiones sin ser él mismo un lenguaje particular. Así, nos encontramos en un cementerio de discursos con pretensión absoluta. Ese descentramiento en relación con esos discursos «técnicos» lleva a Weil a mirar hacia el lenguaje cotidiano: hoy sabemos, dice él, que solo nos queda el lenguaje cotidiano.

Por lo tanto, el problema llega a ser el de la relación de la filosofía con el lenguaje cotidiano. Pero, con ese planteamiento, regresamos a un problema ya viejo. ¿De dónde sacó sus categorías Aristóteles? De las reglas de atribución del lenguaje cotidiano. Por lo tanto, él no salió del lenguaje cotidiano. Lo sistematizó. Sin embargo, pudo tener la pretensión de «adecuar lenguaje y realidad» gracias a la afirmación de que el Ser está estructurado de la misma manera que el lenguaje. Y gracias a la inducción pensó llegar, mediante la intuición, a la esencia del ser de las cosas y a las articulaciones esenciales de este.

Kant, para salir de ese procedimiento «rapsódico», como dijo, en cuanto pretensión de sacar las categorías de diferentes formas del lenguaje y afirmar que ellas dicen la realidad —cuya imposibilidad Hume había demostrado—, buscó un anclaje más seguro para la ciencia en las categorías *a priori* del intelecto. Su esfuerzo lo llevó a identificar todos los *a priori* de la sensibilidad, del intelecto y de la razón pura, y mediante el cuadro de las «categorías a priori» del intelecto nos presentó lo que consideró el marco de un discurso seguro y posible. Más allá de ese marco, el lenguaje falla y engaña.

Frente al esfuerzo de Kant, Hegel hizo notar con razón que la pretensión, el objetivo del discurso filosófico, no radica en la elaboración de una tabla de



categorías, puesto que antes de que las elaboremos ya están en el discurso y el conocimiento ordinarios, como lo había reconocido Aristóteles. Lo importante frente al problema del Ser no es el aparato lógico del conocimiento (las categorías), sino algo que no aparece en la formalización categorial y que es más bien *aquello que constituye la unidad del problema del ser y en donde se plantea el problema de la inteligibilidad*.

¿Cuál es pues la unidad problemática del Ser? Es sencillamente la relación hombre-realidad exterior. Es esa unidad la que se asume como algo con sentido, inteligibilidad, y ya no es el Ser en cuanto tal. Si hablamos de la «relación hombre-realidad exterior», el problema de la inteligibilidad no descansa en las categorías sino en la estructura *a priori* de la razón humana. Así, el problema ya no son las meras categorías lógicas, sino lo que podríamos llamar las «categorías existenciales», que remiten a la expresión en una lengua de ese abrazo ineludible entre «mundo exterior» y «mundo interior» que vimos con Winnicott. Mediante las palabras que ellos mismos han recibido, y dentro de las cuales reciben a todo nuevo ser humano, los hombres —siempre al interior de un contexto cultural particular— se dedican a la expresión obediente del/al hecho de sentirse cogidos y de estar siempre cogiendo ese Ser problemático constituido por la relación «hecho del mundo exterior» y «hecho de nuestra existencia en un cuerpo hablante». En eso se expresa el universal trascendental que permite pensar toda antropología particular que tiene que honrar esa universalidad al interior de la cual todo ser humano es hombre.

La expresión de ese abrazo «interior/exterior» que cada individuo retoma en su vida, no puede ser objeto de un saber de espectador. En ella se trata más bien de una actividad en la pasividad, de la prueba de una expresión activa al mismo tiempo que obediente a una desposesión, a un sacrificio del Yo inmediato para ingresar en el/los sentido/s expresado/s en el lenguaje del grupo de pertenencias y al interior del cual cada individuo ensaya sus propias puestas en sentido y en forma.<sup>27</sup> Las ciencias actuales, tanto las del hombre como las de la naturaleza, nos llevan a reconocer que nunca ningún conocimiento del hombre es contemplación pura. De hecho, el hombre no está solamente dentro del mundo sin nunca poder salir de él para alcanzar un punto de vista absoluto, sino que más bien él es del mundo. Desde el interior de ese mundo, el hombre se hace preguntas. Y dicho mundo no puede ser objeto de un saber objetivo para el hombre, sino más bien es el campo en el cual despliega su ser, puesto que «desde ya y

---

<sup>27</sup> Cfr. Janke W. *Postontología*. Bogotá: Universidad javeriana, 1988; Santuc, V. *Una filosofía de la expresión obediente*, tesis 2, p. 15; Merleau-Ponty, *Sens et non sens*. París: Nagel, 1966. Ed Ángel, quinta edición, 1966, p. 162.

siempre lo más íntimo del hombre se desvela como estando en el mundo».<sup>28</sup> Las categorías existenciales surgen por el hecho de que el hombre está «en», «entre-gando a» la existencia, «cogido por» ella y «cogiéndola a» ella. Eso nos remite a modos de existir del hombre, a actitudes. Conviene entonces preguntarnos si hay una actitud existencial radical desde donde mirar a todas las demás y que sostendría todos los discursos. De ser así, deberíamos poder reconocerla al interior del diálogo entre los filósofos que propone Weil en su *Lógica de la filosofía*.

### 2.3. *El diálogo entre discursos*

Desde el inicio hemos definido la filosofía como diálogo. Tenemos que llegar a preguntarnos por lo que puede ser un diálogo entre «discursos»; es decir, entre lenguajes que pretenden cada uno decir la verdad del ser, sabiendo ahora que el Ser remite a la relación existencial «hombre-realidad exterior». ¿No será excesiva la pretensión si sabemos que cada discurso pretende decir «lo que es»?

Un texto de Merleau-Ponty titulado la «Metafísica en el hombre», tomado de su libro *Sentido y no sentido*, quizás pueda ayudarnos a acercarnos al problema.

Las ciencias del hombre, en su orientación presente, son metafísicas o trans-naturales en cuanto nos hacen redescubrir, con la estructura y la comprensión de las estructuras, una dimensión del ser y un tipo de conocimiento que el hombre olvida en la actitud que le es natural. Nos es natural creernos en presencia de un mundo y de un tiempo que nuestro pensamiento sobrevuela y puede considerar parte por parte sin modificar su estructura objetiva. En sus inicios, la ciencia retoma esa creencia y la sistematiza. Ella sobrentiende siempre la existencia de un observador absoluto en el cual convergen y se suman todos los puntos de vista, lugar geometral de todas las perspectivas. Pero las ciencias del hombre (por no hablar de las demás) han hecho ver que todo conocimiento del hombre por el hombre es necesariamente no una contemplación pura, sino una manera de retomar, cada uno según lo que puede, los actos de los demás, reactivación, a partir de signos ambiguos, de una experiencia que no es la suya, apropiación por el de una estructura —*a priori* de la especie, esquema sublingüístico o espíritu de una civilización— de la cual no forma un concepto distinto y que él restituye como el pianista entrenado descifra una música desconocida: sin captar él mismo los motivos de cada gesto o de cada operación, sin poder despertar todo el saber sedimentado que ha usado en ese momento. No se trata aquí de posición de un objeto, sino comunicación con una manera de ser. La universalidad del saber ya no es garantizada en cada uno por ese reducto de conciencia absoluta en donde el mismo «yo pienso»

---

<sup>28</sup> Cfr. Garelli, J. «Il y a le monde». *Esprit*, n° ?, junio 1982, p. 162.

kantiano, por más ligado que estuviera a una perspectiva espacio-temporal, se aseguraba *a priori* de su identidad con todo otro «yo pienso posible». Delante de nosotros, en la cosa en la que nos ubica nuestra percepción, en el diálogo al que nos arroja nuestra experiencia de los demás mediante un movimiento cuyos resortes desconocemos, se encuentra el germen de universalidad o la «luz natural» sin los cuales no podría haber conocimiento. Hay metafísica a partir del momento en que, dejando de vivir en la evidencia del objeto —ya se trate del objeto sensorial o del objeto científico—, nos percatamos indisolublemente de la subjetividad radical de toda nuestra experiencia y de su valor de verdad. Nuestra experiencia es nuestra, eso quiere decir dos cosas: que no es la medida de todo ser-en sí imaginable y que, sin embargo, es coextensiva a todo ser cuya noción podríamos tener. El hecho metafísico fundamental es ese doble sentido del cogito: estoy seguro de que hay el ser-a condición de no buscar otra clases de ser que el ser-para-mí. Cuando tengo conciencia de sentir, no tengo, por un lado, conciencia de un estado mío y, por otro, conciencia de cierta cualidad sensible como el rojo o el azul, sino que el rojo y el azul no son nada más que mis diferentes maneras de recorrer con el ojo lo que se ofrece y de responder a su sollicitación... La metafísica es la intención deliberada de describir esa paradoja de la conciencia y la verdad, del intercambio y de la comunicación, en la cual la ciencia vive y que ella encuentra bajo el aspecto de dificultades vencidas o de fracasos por resolver, pero que no tematiza.

En cuanto he reconocido que mi experiencia, justamente en cuanto mía, me abre a lo que no es «yo»; en cuanto soy sensible al mundo y a los demás, todos los seres que el pensamiento objetivo colocaba a distancia suya se acercan singularmente a mí. O inversamente, reconozco mi afinidad con ellos, no soy nada más que un poder de hacerles eco, de comprenderlos, de contestarles. Mi vida se me aparece absolutamente individual y absolutamente universal. Dicho reconocimiento de una vida individual que anima todas las vidas pasadas y contemporáneas y recibe de todas ellas toda vida, desde una luz que brota de ellas hacia nosotros en contra de toda esperanza, eso es la conciencia metafísica; en su primer grado, es extrañeza de descubrir el enfrentamiento de los contrarios; en su segundo grado, es reconocimiento de su identidad en la simplicidad del *hacer*. La conciencia metafísica no tiene más objetos que la experiencia cotidiana: este mundo, los demás, la historia humana, la verdad, la cultura. Pero, en vez de acogerlos ya hechos, como consecuencias sin premisas y como si fueren evidentes, ella (la conciencia metafísica) redescubre su extrañeza fundamental para mí y el milagro de su aparición. Entonces, la historia de la humanidad ya no es ese advenimiento necesario del hombre moderno a partir del hombre de las cavernas, ese crecimiento imperioso de la moral y de la ciencia que son temas de manuales escolares «demasiado humanos»; no es la historia empírica y sucesiva, es la conciencia del lazo secreto que hace que Platón siga todavía vivo en medio de nosotros.

Así entendida, la metafísica es lo contrario del sistema. Si el sistema es un arreglo de conceptos que hace inmediatamente compatibles y co-posibles todos los aspectos de la experiencia, suprime la conciencia metafísica, como también evidentemente la moralidad. Si, por ejemplo, se quiere fundar el hecho de la racionalidad o de la comunicación sobre un absoluto del valor o del pensamiento, entonces o ese absoluto no plantea ninguna dificultad y, a fin de cuentas, la racionalidad y la comunicación quedan fundadas sobre ellas mismas, o el absoluto baja por así decir en ellas, pero en este caso derrumba todos los medios humanos de verificación y de justificación. Exista o no exista un pensamiento absoluto y, en cada problema práctico, una evaluación absoluta, sólo dispongo para juzgar de opiniones mías, que quedan expuestas al error, por más que las someta muy duramente a discusión. El acuerdo conmigo mismo y con los demás queda igual de difícil de conseguir y por más que crea que de derecho es siempre realizable, no tengo más razones para afirmar ese principio que la experiencia de ciertas concordancias, de tal forma que a fin de cuentas mi creencia en el absoluto, en lo que ella tiene de firme, no es más que mi experiencia de un acuerdo conmigo mismo y con los demás. Cuando no es inútil, el recurso a un fundamento absoluto destruye aquello mismo que debe fundar. De hecho, si creo poder alcanzar en la evidencia el principio absoluto de todo pensamiento y de toda evaluación —a condición de tener mi conciencia a mi favor—, tengo el derecho de sustraer mis juicios al control de los demás. Ellos reciben el carácter de lo sagrado; en particular, en el orden de lo práctico, dispongo de una perspectiva de huida en la cual se transfiguran mis acciones: el sufrimiento que puedo causar se torna en felicidad, el ardid en razón, y hago piadosamente perecer a mis adversarios. En cuanto coloco fuera de la experiencia progresiva el fundamento de la verdad o la moralidad, ya sea que siga acogiéndome a las probabilidades que ella me ofrece —únicamente desvalorizadas por el ideal de un conocimiento absoluto—, ya sea que las camufle en certidumbres absolutas y entonces suelto lo verificable por la verdad, es decir la presa por su sombra, oscilo entre la incertidumbre y la presunción sin nunca encontrar el justo punto de la resolución humana. Si, al contrario, he entendido que verdad y valor no pueden ser para nosotros más que el resultado de nuestras verificaciones o de nuestras evaluaciones en el contacto con el mundo, delante de los demás y dentro de determinadas situaciones de conocimiento y de acción —que incluso esas nociones pierden todo sentido fuera de la perspectiva humana—, entonces el mundo recobra su relieve, los actos particulares de verificación y de evaluación en los cuales junto una experiencia dispersa recobran su importancia decisiva, existe algo irrecusable en el conocimiento y en la acción, algo verdadero y algo falso, algo bueno y algo malo, precisamente porque no pretendo encontrar en ellos la evidencia absoluta. La conciencia metafísica y moral muere al contacto con el absoluto porque ella misma es, más allá del mundo llano de la conciencia acostumbrada o

adormecida, la conexión viva de «yo conmigo mismo» y de «yo con los demás». La metafísica no es una construcción de conceptos mediante los cuales procuraríamos aminorar nuestras paradojas; es la experiencia que de ellas hacemos dentro de todas las situaciones de la historia personal y colectiva, y de las acciones que, asumiéndolas, las transforman en razón. En una interrogación tal que no se puede concebir respuesta que la anule, sino solamente acciones decididas que la lleven más lejos. No es un conocimiento que vendría a acabar el edificio de los conocimientos; es el saber lúcido de lo que los amenaza y la conciencia aguda de su precio. La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la cual habría que hacer, a medias, espacio n un sistema; es la condición de una visión metafísica del mundo.<sup>29</sup>

De este bello texto de Merleau-Ponty podemos extraer algunas consideraciones de importancia para nosotros:

- Ya no podemos tener la pretensión de una mirada objetiva sobre el mundo.
- Lo único que tenemos todos es el hecho de nacer en una lengua en la cual se manifiesta el *a priori* de nuestra especie; es nuestra capacidad humana de poner en orden y en sentido el mundo.
- Pero cada uno tiene que hacer ese esfuerzo por su cuenta.
- Para ese esfuerzo ya no tenemos la garantía de las categorías ni de la lengua no de los *a priori* de la razón de Kant, que garantizaban *a priori* la posibilidad de ordenar el mundo.
- Lo único que tenemos, el universal que compartimos es: a) la percepción que nos abre, a todos, al mundo exterior, y b) acuerdos factuales, en el diálogo, que podemos constatar.
- El hecho metafísico fundamental para cada uno de nosotros es: a) la conciencia de que *hay algo, hay un ser* exterior a mí, y b) ese ser es para mí. Por lo tanto, el universal de la experiencia metafísica es el «abrazo de Yo con algo otro».
- No puedo, no debo pensar que las cosas han sido dispuestas para que las reconozca; solamente dispongo de mi experiencia y de algunos éxitos de acuerdo conmigo y con los demás.
- Por lo tanto, nos encontramos todos inscritos en una experiencia fáctica, experiencia de la contingencia cuyas dimensiones son: el hecho del mundo y el hecho de mi existencia. Es lo que experimento, todo al mismo tiempo. Pero eso es y es lo que tengo que poner en forma y en sentido; y el valor de las cosas somos nosotros quienes lo decimos sin apoyo absoluto firme, pero podemos comunicarnos y ponernos de acuerdo sobre una verdad.

---

<sup>29</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M. *Sens et non sens*. París: Nagel, 1966. Traducción de Narcis Comadira, *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Ed. Península, 1977, pp. 148 y ss.

Dicho en términos de Weil, la conciencia metafísica de Merleau-Ponty es actitud, no discurso. Es, para nosotros, la actitud que hay que saber reconocer en todos los discursos filosóficos. Eso nos inscribe en una vida en la inseguridad y nos lanza a la opción (violencia), dentro de la inseguridad, a favor del sentido como posible. Ni siquiera tenemos el «como si» de Kant, esto es, la consideración de las cosas «como si» un intelecto ordenador hubiese dispuesto todo para que haya correspondencia entre el mundo y nuestra capacidad de conocerlo.

La filosofía, el discurso filosófico, deben ser apertura, ensayo consciente de ser ensayo para alcanzar no una verdad fija, muerta, sino un «verdadero» existente real. Tal es el problema que estudia Weil en su *Lógica de la filosofía*, considerando cada actitud existencial como manera de estar en el mundo. Si algo hace el filósofo, es elaborar un discurso coherente que procura. Si algo hace el filósofo, es elaborar un discurso coherente que procura captar lo esencial de cada actitud.

Por lo tanto, según Weil, el filósofo expresa en un discurso coherente lo que piensa su sociedad. Es así porque lo que piensa su sociedad es de hecho un discurso coherente, aunque su coherencia no aparezca inmediatamente. Evidentemente, toda sociedad es una concepción vivida del hombre; es una respuesta a «cómos y porqués» e indica también un «deber hacer». Según Weil, todas las filosofías conllevan todas las categorías filosóficas en cuanto han asumido lo esencial de todas las preguntas existenciales del hombre. Si bien cada filosofía reparte de manera diferente los elementos, siempre juega con las mismas cartas. Para ser coherente, un filósofo tiene que volver a utilizar todas las cartas, aquellas que ya están en el lenguaje ordinario, como lo había visto Aristóteles. Las diferencias se deben a la historia como inducción. Conociendo los anteriores «cómos y porqués», las generaciones siguientes, beneficiándose de la experiencia anterior, producen nuevas «puestas en sentido del mundo», que expresan de manera nueva, en un momento dado, el «abrazo mundo interior-mundo exterior». Para nosotros, que vivimos en un mundo en crisis, el reto es llegar a expresar esa situación nuestra, encontrar el discurso que exprese la actitud del hombre de hoy.

### *2.3.1. Veamos primero lo que «no» puede ser la expresión de hoy en día*

Weil insiste en decir que la historia humana ha producido actitudes y categorías filosóficas diferentes, todas ligadas a un momento dado. Así, Kant solo es posible después de Aristóteles, Newton y Hume. El esfuerzo de Weil es encontrar el sentido de la permanente remodelación de la filosofía a lo largo de la historia y, al mismo tiempo, expresar en un discurso coherente todas las diferentes actitudes y discursos históricos. Esa pretensión es legítima para Weil, puesto que

la filosofía puede comprender todos los discursos «filosóficos y no filosóficos», como también todas las actitudes, incluso la del hombre violento.<sup>30</sup>

El filósofo puede juzgar y comprender todas las actitudes que dieron nacimiento a los diferentes discursos en la historia. Pero ese mismo saber lleva a afirmar que hoy «no se trata de», ni «puede tratarse de» retomar actitudes ni discursos de ayer. Sería, de acuerdo con la metáfora de Merleau-Ponty, pretender habitar de nuevo conchas vacías de ayer que ya no pueden alimentar la vida de hoy. Sin embargo, en eso podemos reconocer una tendencia y una tentación permanentes en la historia. En pleno siglo XXI puedo pretender vivir la actitud de un budista o de un cientista del siglo XIX y retomar el discurso correspondiente a cada una de ellas, añadiendo algunos elementos racionales que proporcionó la reflexión ulterior, para así formular en un discurso coherente la justificación de mi actitud. Eso es posible y podemos constatar que varias personas están en ese esfuerzo. Pero teniendo en cuenta que las actitudes que se retoman han surgido en un momento de la historia y que su discurso se enraizaba en una actitud viva ayer para una sociedad dada, no hago más que retomar un discurso del pasado y me pongo en una situación difícilmente sostenible filosóficamente. Así sucede con los fundamentalismos, que, desde una posición dogmática, sostienen un discurso despegado de la condiciones que fueron su asidero y que no soportan el diálogo con los demás.

El filósofo puede entender esas actitudes relacionándolas con el momento originario de su nacimiento y así las puede comprender y juzgar. Ciertamente, se puede retomar actitudes y discursos del pasado e inyectar en ellos algunos alcances de algunos últimos autores; es lo que Weil llama una *reprise*, un «retomar». Pero tal esfuerzo no es ni lúcido ni honrado: hace pensar a un autor en un marco que no es el suyo y es un procedimiento que parece decir que la historia no vale nada. Es como si todo lo verdadero hubiese sido dicho ayer y como si los filósofos de hoy no hicieran más que poner notas al pie de página en los textos anteriores. Pero la filosofía nos dice: hay que vivir y pensar el mundo presente.

Constatamos que en nuestro mundo circulan muchos discursos diferentes, de diferentes épocas. Eso nos invita a pensarlos todos, a pensar todas las categorías filosóficas, a entenderlas en su movimiento y a saber discernir las «retomas» subyacentes que se dan, o se han dado, con miras a proponer algo que corresponda a un pensar de hoy. Por ejemplo, hemos visto como Apel, en su propuesta, retoma algo de Sócrates y de Kant. Haciendo ese esfuerzo, podremos vivir el momento presente. Sin embargo, Weil dice que uno puede perfectamente quedarse en una actitud y una filosofía superadas con tal de que esté dispuesto a ir hasta

---

<sup>30</sup> Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 76.



la muerte.<sup>31</sup> Cada uno es libre de jugar a ser Sócrates, Platón, Buda o Confucio, con tal de que lo haga conscientemente y vaya hasta las últimas consecuencias; es decir, hasta la muerte. Pero Weil precisa que *si bien tales actitudes pueden ser respetables, no son razonables*. Tenemos que llegar a entender por qué Weil adelanta tal afirmación. Que uno pueda asumir posiciones muy diversas y hacerse matar por ellas, lo hemos visto recientemente en el Perú con los jóvenes senderistas y hace algún tiempo, en la Iglesia católica, con monseñor Lefebvre, quien, para defender su posición, aceptó la exclusión de la Iglesia. Weil insiste en decir que la actitud de quien está dispuesto a ir hasta la muerte, incluso para defender posiciones no razonables, es respetable. Tenemos que entender ese «respetable no razonable».

¿Qué dicen esos comportamientos llevados por un discurso calificado de *no razonable* y que pueden llevar a la muerte? Señalan una cosa que podemos expresar de diferentes maneras. Por ejemplo, con Kant podemos pensar que nos dicen que el discurso no se queda en el conocer, sino que lleva a una acción que expresa la finalidad humana que uno da al conocer, expresa el interés moral que guía el conocer. Con los aportes de la psicología, podemos, por otra parte, reconocer el proceso de «sublimación» en el ser humano y su necesidad de adherirse a un sentido social. La psique humana está tan necesitada de sentido que puede asumir sentidos de todo tipo, monoteístas o politeístas, razonables o criminales. Lo cierto es que la psique humana necesita adherirse a sentidos institucionalizados. Castoriadis ha insistido para ubicar la sublimación en el proceso en el cual todos los seres humanos han pasado *del placer de órgano al placer de la representación*: de la felicidad en un cuerpo satisfecho a la satisfacción de participar en los sentidos sociales de un grupo.

Con todo lo dicho podemos llegar a ver la pertinencia de las afirmaciones de Weil, quien dice:

En una palabra, el discurso en cuanto tal lleva a una cosa distinta de él mismo, lleva a su realización en la acción [...] La filosofía es el discurso en la situación, que tiene su origen y su fin en el sentido.<sup>32</sup>

Sobre la base de lo que estamos diciendo, sabemos que la filosofía es discurso enraizado en una situación histórica y también sabemos que el discurso tiene siempre su origen y su fin en el sentido; es decir, en el esfuerzo de puesta en sentido, esfuerzo que es su origen y su finalidad. Ese esfuerzo es lo común que comparten todos los discursos en la historia. Es lo que Weil llamara *la categoría formal vacía del sentido*, que preside todo discurso concreto. Con esa categoría

---

<sup>31</sup> Ídem, pp. 81-82 y 424.

<sup>32</sup> Ídem, p. 424.



del *sentido*, estamos en una perspectiva kantiana en cuanto remite a la forma *a priori* —exigencia de sentido— que hay que pensar como presidiendo todos los discursos, todas las categorías filosóficas.

La filosofía es el discurso en la situación, tiene su origen y su fin en el sentido. La filosofía no es discurso eterno, sino discurso enraizado en una situación dada. Hoy, nuestra situación histórica está dominada por lo económico productivo mundial y sus problemas, y «desde y con» esa sociedad mundial, que está en crisis, hay que buscar el sentido; es decir, la Acción y el Discurso razonables. Recordemos que todo discurso —ayer, hoy y mañana— es surgimiento de la palabra, surgimiento de una inteligibilidad particular que se inscribe en el lenguaje en general y que lleva a una acción. Todo discurso es apertura de inteligibilidad, de sentido, apertura al Ser, es decir, a la relación Hombre-Realidad exterior.<sup>33</sup> Decir que todo discurso tiene su origen y fin en el sentido equivale a decir que está sometido a la exigencia de poner en sentido las circunstancias en las cuales se construye.

Ahora, el hombre que quiere orientarse en el mundo porque sabe que ha perdido la orientación que antes le era dada, que quiere saber cuál es el mundo y cuál es su sitio en este mundo, ese hombre ve que no puede responder a preguntas que no puede dejar de plantearse, antes de haber resuelto el problema de la posibilidad de un discurso humano no contradictorio con relación a lo que es en cuanto es y con relación a sí mismo en cuanto es libre: determinante y no determinado.<sup>34</sup>

Lo que quiere la acción es que la realidad se encuentre al servicio del hombre.<sup>35</sup> Es un hecho que razonablemente éste no tiene opción. Después del largo recorrido de la historia, ya sabemos que la razón no se halla en la mera discusión socrática ni en los problemas planteados en torno a la relación lógica-realidad; sabemos ya que se trata de la relación-abrazo Hombre-Realidad exterior en donde el hombre se hace. Luego, la acción razonable se impone hoy al hombre que quiere ser razonable para que todos los humanos puedan abrirse a la pregunta por el sentido de su vida. No es que todos los humanos se encuentren ya a la altura de la acción razonable; más bien la exigencia de ésta manifiesta lo contrario. El hombre puede siempre encerrarse en una actitud y un discurso ya superados, pero le toca a la filosofía pensar la acción razonable posible ahora.

Nos toca, pues, pensar dicha Acción Razonable en el mundo planetarizado que es el nuestro, abstractamente universalizado por la economía, la ciencia, la

---

<sup>33</sup> Ídem, pp. 414 y ss.

<sup>34</sup> Ídem, p. 44.

<sup>35</sup> Ídem, p. 397.

técnica. Pero se trata de hacer que esa universalización real pero abstracta llegue a estar al servicio del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre. Weil piensa que es posible señalar como *a priori* sus características; según él, podemos decir *a priori* lo que la acción razonable tiene que pensar, ser y hacer hoy. Ella debe:

- Pensar los condicionamientos mundiales en los cuales están todos los hombres de hoy.

- Asumir el reto de liberar a todos los humanos de la violencia de la naturaleza exterior; es decir, del hambre, de la necesidad de alojamiento, etc. La tecnociencia hace posible esa empresa.

- Liberarnos de la violencia interna al hombre, violencia de unos en contra de otros. Ya conocemos los frutos positivos de la opción por la discusión y sabemos, después de múltiples experiencias históricas, que la guerra no es la solución.

La Acción Razonable de hoy, que la filosofía puede pensar y que hay que llevar adelante, debe integrar las posibilidades de dominio de las dos violencias antes señaladas: violencia de la naturaleza exterior y violencia de la naturaleza interior del ser humano. Si hiciéramos todo lo que se debe hacer para ello, entonces todos los hombres, gracias a los adelantos de la tecnociencia, podrían llegar a estar liberados de la violencia de la naturaleza exterior: todos podrían tener comida, vivienda, etc. Pero nos toca, como humanidad planetaria, liberarnos de la violencia de la naturaleza interior: egoísmo, afán de dominio sobre los demás, etc. Si llegásemos a llevar adelante la Acción Razonable allí diseñada, entonces todos los humanos, liberados de la violencia, podríamos llegar a estar presentes en aquello de que se trata para el ser humano: *presencia en la Presencia*, en el *Nunc Stans* del Ser; es decir, en la articulación consciente del «Hombre con la Realidad exterior». Entonces podríamos vivir todos razonablemente.

### *2.3.2. El pasaje del discurso a la acción: el sacrificio*

Pero “el hombre es el ser que, porque es razonable, puede engañar y puede ser engañado. Todo bien considerado, se engaña siempre y siempre esta engañado: la filosofía es el incesante trabajo del ser razonable que quiere acceder a la verdad... ¿El hecho de que la comunidad está en peligro (guerras, bombas atómicas, depredación ecológica) no es ya la evidencia de que los hombres se han equivocado?... Una tarea se impone pues sobre todas las demás: que el hombre se libere de ese negativo que lo seduce o mediante el cual se seduce a sí mismo... Hay que desaprender a moverse en el error”.<sup>36</sup> Tarea inmensa que Weil asigna al

---

<sup>36</sup> Ídem, p. 32.

hombre contemporáneo, pero tarea ineludible porque es un hecho que el hombre no tiene opción: la acción razonable se impone hoy al hombre. Pero queda abierto el problema de saber cómo pensar el reto. Weil tiene fórmulas sencillas, pero de gran peso existencial cuando dice:

El hombre se equivoca mientras sea tal o cual, se equivoca mientras quiere hablar de eso o de lo otro: solo *el hombre* puede hablar, el hombre que es (permanece) el mismo en todos los individuos y solo puede hablar de aquello que, detrás de las apariencias, está en las cosas. El hombre es razonable; el hombre, no los hombres... El individuo, para ser hombre, tiene por lo tanto que comenzar por negarse.<sup>37</sup>

Lo que anteriormente señalábamos como los retos que nos toca asumir, quedaba a nivel de la representación de lo posible. En los últimos textos que acabamos de reseñar, Weil nos señala los asideros de realidad de esa posibilidad. ¿Cómo pensar pues el pasaje hacia esa Acción Razonable? Weil nos invita a pensarlo a partir de la autonegación del individuo, a partir del *sacrificio*. El sacrificio no es una novedad que el hombre encuentre ahora, sino la actitud que ha sostenido y sostiene todos los discursos y todas las actitudes en la vida del ser humano. El *sacrificio* sería pues la actitud radical que buscábamos. *Radical* quiere decir que no se puede ir más allá, pero que al mismo tiempo es punto de arranque para entender todas las categorías y para conducir aquello que nos toca.

El discurso razonable de hoy tiene que ser apertura de/a la inteligibilidad del ser que, ya lo sabemos, está conformado por la relación actual Hombre-Realidad exterior. Es en ese Ser que se trata de conducir una Acción Razonable. Después de tanta historia y tantas decepciones, «ya sabemos que necesitamos de un discurso que sea nuestro».<sup>38</sup> Y ya sabemos que ese discurso tendrá su origen y su fin en el sentido, es decir, que se someterá a la exigencia de poner en sentido este mundo, y sabemos que eso mismo es su fin.

Para hablar de esa exigencia, Weil habla al final de su libro del «sentido como categoría formal vacía que preside todas las categorías de la filosofía»; es decir, que la exigencia de sentido preside todos los discursos filosóficos históricos y no filosóficos que ha presentado anteriormente.<sup>39</sup> La categoría filosófica del *Sentido* es la penúltima categoría, y la última es la *Sabiduría*. Vamos a hablar de estas dos categorías, siempre presentes en todos los momentos de la historia y en todos los discursos.

---

<sup>37</sup> Ídem, p. 33.

<sup>38</sup> Ídem, p. 42.

<sup>39</sup> Ídem, p. 421.

El *Sentido* preside todos los discursos filosóficos, puesto que, como dice Weil, «la filosofía es ciencia del sentido en las dos acepciones: apuntando al sentido (concreto) y constituida por el sentido (formal)».<sup>40</sup> Todos los discursos filosóficos, como los no filosóficos, se han sometido a la exigencia de decir el sentido del ser; o sea, como hemos visto, todo discurso expresa la relación-abrazo Hombre-Realidad exterior. Eso ha sido así para Platón, Aristóteles y todos los demás filósofos, pero también para todas las culturas que no han hecho filosofía. Todos los sentidos concretos tematizados en cada discurso concreto fueron plasmados y sostenidos por la categoría vacía del sentido del ser, por la exigencia de que haya sentido, exigencia que no impone ningún sentido concreto. En lenguaje de Kant, la categoría filosófica del *sentido* de Weil viene a ser «el *a priori*» de todo discurso. La *forma vacía del sentido* —que no es otra cosa que la exigencia de sentido— es el *a priori* que preside todo discurso, toda puesta en sentido. Después de observar todos los discursos podemos efectivamente pensar *a priori* que la exigencia de sentido los ha presidido a todos ellos. Ese *a priori* es, por lo tanto, «un falso *a priori*» que se impone después de una larga experiencia.

Debería quedarnos claro que la «actitud de apertura al sentido» preside todo discurso. Esa actitud la vivimos como algo natural en razón del hecho de que todos nacemos en un grupo hablante. Pero, lo hemos advertido, el hombre puede escoger la violencia y puede negarse al sentido, al discurso, al diálogo, a la comprensión. Uno puede encerrarse en un discurso dado y negar la posibilidad de todo otro discurso. Así podemos llegar a entender lo que es la actitud propiamente filosófica como *comprensión*, en cuanto es la actitud y la voluntad que se sabe capaz y tiene interés en comprender todos los discursos y todas las actitudes. En esa perspectiva, la filosofía debe estar, por lo tanto, en condiciones de comprender el hecho de que tal o cual individuo se hagan matar por un discurso y una actitud de ayer. ¿Cómo puede entender eso la filosofía? Ella entenderá que ir a la muerte puede ser una manera de poner en sentido la vida, sabiendo que *el* sentido de la existencia es tener un sentido.<sup>41</sup> Esta última indicación nos va a ayudar a pensar la Acción Razonable hoy.

### 2.3.3. ¿Qué es la Acción Razonable hoy?

Al final de la *Lógica de la filosofía*, Weil dice:

Pues es un hecho que, razonablemente, el hombre no tiene opción (*en relación a la acción razonable*), puesto que la razón ha dejado de ser la razón de

<sup>40</sup> Ídem, p. 421.

<sup>41</sup> Ídem, p. 424.

la discusión. No es que todos los hombres vivan necesariamente en la actitud-categoría de la acción (*razonable*) —lejos de ello, la acción misma afirma y supone lo contrario—, pero todos los hombres tampoco son filósofos. Toda actitud puede pensarse en su propia categoría, toda categoría puede ser vivida en su actitud, y de la misma manera que la categoría no puede ser refutada, la actitud no puede ser despreciada; para el hombre que se mantiene en ella y que se niega a pasar a una nueva categoría y a una nueva actitud, la libertad del hombre es total, en el sentido que puede negarse a todo, a condición de que acepte las consecuencias reales de su actitud en un mundo que sigue siendo el de la condición y en el cual su actitud y los actos que de ella se desprenden se exponen como factores, naturales o pseudo-naturales, frente a todos los otros factores, en última instancia frente a la muerte violenta.<sup>42</sup>

Weil acaba, pues, de decirnos que la acción razonable hoy día se impone; pero constata y entiende a la vez que muchos hombres pueden vivir en actitudes que no son las de la Acción Razonable y pensar su vida en categorías que no son las de esa misma Acción Razonable. Igualmente el filósofo constata que varios podrán morir por actitudes y categorías ya superadas. Como sigue diciendo Weil:

Allí no está la cuestión para la filosofía. Ella no puede ni quiere prohibir a nadie vivir y morir como lo entiende; si, al contrario, se esfuerza por comprender lo que los hombres «entienden», ella puede y debe protestar si el término «razonable» se usa en un sentido que para ella ha sido superado. No ha pensado la historia, no ha visto juntarse el discurso coherente y la violencia absoluta (Hitler), no ha sufrido la desesperanza de la finitud para escuchar repetir conceptos que ella misma ha conducido a la claridad categorial cuya posibilidad esos pretendidos críticos, en la sinceridad valiente de su «toma de posición», no han ni siquiera adivinado.<sup>43</sup>

El problema del Ser para la filosofía es ya el problema de la historia, es decir, de la relación Hombre-Realidad exterior. Es allí donde tiene que plantearse la Acción Razonable. El filósofo puede entender las actitudes y las categorías que se han dado a lo largo de la historia. Puede, por lo tanto, entender que el hombre de la certidumbre sea capaz de morir por defender su cultura tradicional, como puede entender que los ciudadanos griegos se hicieran matar para defender su *polis*. Todas las actitudes y todas las categorías filosóficas (discurso) son respetables si, en su coherencia, van hasta la última consecuencia: la muerte. Pero después de tanta historia la filosofía protesta cuando la categoría de Acción Razonable se usa en un sentido que para ella ha sido superado. La acción del

---

<sup>42</sup> Ídem, p. 414.

<sup>43</sup> Ídem, p. 415.

senderista o la del joven terrorista palestino que se hacen matar por su causa particular son respetables aunque no razonables. Por lo tanto, estamos invitados a saber discernir. En efecto, muchos hombres se han hecho matar o se hacen matar por las causas más diversas. ¿Qué prueba ello? Nada sobre la verdad ni la verdad de su causa. Allí discrepamos de Pascal, quien decía que la sangre de los mártires nos convencía. El hecho de que haya mártires de diversas causas indica solamente que es posible asumir la muerte como sensata a partir de cualquier sagrado. Pero la filosofía asume que el término «razonable» ha cobrado hoy un sentido al cual no puede renunciar. El término «sacrificio razonable», en el transcurso de la historia, se ha llenado de contenidos particulares diferentes, de tal manera que ciertos contenidos de ayer, demasiado circunscritos a una particularidad, ya no pueden ser aceptados por la filosofía.

#### 2.4. *El sacrificio*

Ayer la muerte del ciudadano griego por su *polis* podía ser razonable igual que, más tarde, la muerte de un creyente en defensa de su religión y en contra de otra, así como, no hace mucho, era razonable la muerte de tantos jóvenes en defensa de su nación. Todos ellos han sacrificado su individualidad concreta a su universal, un universal cuyas limitaciones se nos aparecen evidentes hoy en día. Eso hace que haya muchas muertes que fueron razonables ayer, pero que ahora no podemos asumir como tales. Sin embargo, también existen sacrificios de ayer, como el de Sócrates en defensa de la ley, el de Galileo en defensa de la libertad de pensamiento y los de tantos otros, que siguen siendo respetables y razonables para nosotros. ¿Por qué? Porque ellos murieron en defensa de un universal del hombre; no en la de tal hombre o de tal particularidad cultural, sino en defensa del «hombre». Como dice Weil: «La filosofía se ha apoderado de la historia no como de un objeto exterior y resistente, sino como de su propia esencia, que así deja de ser esencia solamente, de ser fondo no asible y que siempre escapa: la historia es la filosofía en devenir, la filosofía expresa la realidad del hombre que se ha de realizar en la historia. *Razonablemente*, para la filosofía, quiere decir universalmente».<sup>44</sup> Volvemos a encontrar el apoyo firme, que no es otro que *el hombre* en su historia, el hombre en todos los hombres y todo el hombre.

En el proceso de nuestra reflexión, llegamos al siguiente resultado: la filosofía es el hombre que vive consciente y lucidamente, que asume sus circunstancias y busca vivir razonablemente. Razonablemente ha cobrado aquí un contenido

---

<sup>44</sup> Ídem, p. 415.

y remite a la posición que uno debería estar en condiciones de defender delante de todos aquellos que, igual que él, buscan razonablemente. Para el filósofo, hoy, razonablemente tiene un horizonte de universalidad diferente de los universales particulares anteriores. Es evidente que una persona puede sacrificarse por cualquier causa particular que ella estime como un universal. Fue el caso del senderista y el de muchos jóvenes islámicos en el mundo. Tal persona puede ser heroica y admirable, incluso a los ojos de aquel que, como el filósofo, ha superado esa actitud y esa categoría, pero tal hombre no sabe que se sacrifica por un *particular* que proyecta como *universal*: muere únicamente para su propio universal, pero no se sacrifica por el universal.

– Se sacrifica: eso es respetable y universal en cuanto sale de sí.

– Pero lo hace por un particular que no corresponde a la acción razonable hoy.

A partir de todo lo dicho, podemos entender que todo hombre que se sacrifica es digno de estima: tanto el ayatollah como el kamikaze o el joven suicida palestino o el miembro del MRTA en la casa del embajador de Japón hace algunos años. Sin embargo, se impone una pregunta decisiva: ¿por qué podemos decir eso? La respuesta de Weil es la siguiente: la filosofía lo sabe, *el fondo de la vida es sacrificio*.

– Eso mismo lo dijimos al principio del curso al señalar que el ingreso al lenguaje es sacrificio de mi particularidad en beneficio del universal de mi grupo, de sus valores. Recordemos lo que dijimos de la sublimación.

– Lo vimos también cuando consideramos, para el individuo, el sacrificio de sus certidumbres, en el momento en que toma conciencia de que «su mundo» no es «el mundo» sino uno entre otros. La crisis entonces vivida lleva a la búsqueda de un universal particular susceptible de ser reconocido por todos, más allá de las certidumbres que lo sostuvieron hasta el momento. Dicha búsqueda del universal es también sacrificio.

– Ciertamente, todo proceso pedagógico educa mediante ese gesto del sacrificio. Su acción está en conducir al niño fuera de la inmediatez de sus impulsos hacia la razón. En dicho proceso, ¿no habremos escuchado a las madres repetir al hijo: «Pero en fin, sé razonable... contrólate»? De hecho, nacemos impulsivos, violentos por naturaleza y la educación educa mediante un camino que es de sacrificio.

Así, pues, el sacrificio de la individualidad es el fondo de la vida humana, de la razón misma; es decir, es el fondo de esa opción (violenta) que opta por la razón y nos saca de nuestra singularidad o particularidad. Así podemos entender que el sacrificio del individuo que se sacrifica por una causa —aunque sea «discutible»— sea respetable, porque realiza en sí lo que es lo esencial de la vida humana.

Si asumimos las anteriores consideraciones, podemos entender que el sacrificio sea una *actitud* que puede darse en todas las categorías filosóficas y que no está ligada a ninguna en particular. En cada momento histórico que dio pie a un discurso, a una categoría filosófica expresiva de lo sustancial que se vivía, encontramos el sacrificio que corresponde al universal alcanzable en aquel entonces. Así, el sacrificio es la *actitud*, no dicha, que corre en todas las categorías filosóficas y en todos los discursos no filosóficos. Por lo tanto, esa actitud, el sacrificio, no tiene discursos propios y debemos preguntarnos por los casos en que, actualmente, no podría haber duda posible en relación con el sacrificio que sería Acción Razonable.

Puede surgir una pregunta: ¿habrá que esperar el fin de la historia para saber a qué forma de universal sacrificarse y para saber cuál es en verdad la Acción Razonable? La artificialidad de la pregunta es evidente. De la misma manera en que todo discurso filosófico elaborado en su momento ha sido trabajado y sostenido por la exigencia del sentido, de la inteligibilidad del mundo, así también cada actitud ha sido trabajada por la exigencia del sacrificio por el universal posible entonces. Recordemos la exigencia-necesidad de la sublimación como algo que acompaña todo momento cultural. En cada momento, actitud y categoría han podido abrirse al universal alcanzable en dicho momento. Nuestro reto ahora es señalar el discurso y la acción razonable a los cuales nos asignan los tiempos nuestros. Estamos, por lo tanto, obligados a hacernos la pregunta por el universal hoy.

### **2.5. *El universal hoy***

Evidentemente, el hombre de Cromañón sabía que necesitaba cuatro pescados si quería dar uno a cada uno de los cuatro miembros de su familia. Eso no quiere decir que hiciera matemáticas. De manera análoga, el problema del universal que siempre se nos presenta en una figura particular representa una tensión «que vive hoy toda la humanidad como siempre la ha vivido en marcos particulares», pero no siempre la humanidad tuvo conciencia de vivir dicha tensión entre lo universal y lo particular. Si hoy lo sabemos es porque algo ha cambiado; ha ocurrido un acontecimiento en la historia que nos la hace presente. ¿Cuál es ese acontecimiento?

Actualmente todos hablamos de universalidad porque pretendemos decir, en torno a problemas particulares, una verdad que valga para todos. Por ejemplo, hablamos de derechos humanos alrededor de la acción de las Fuerzas Armadas, del Estado, de Sendero Luminoso. ¿Cómo puede haber una verdad universal en torno a esos problemas particulares?

Surge una primera constatación: el universal no existe en cuanto tal en ninguna parte; siempre se presenta «descompuesto» en la realidad. En el ámbito político



—incluso en las comunidades más reducidas—, los hombres definen una forma de vida en común, una constitución, unas leyes, que representan el universal que juntos asumen. Así, la historia humana se nos aparece como historia de una larga serie de opciones que hacen que nuestro porvenir dependa de nosotros mismos, de las opciones que hayamos tomado o dejado de tomar. Esa particularidad de la política es lo que caracteriza universalmente la convivencia humana.

Los hombres decidimos y escogemos siempre en medio de condicionamientos que heredamos. Así vivimos porque somos seres de acción y seres libres, que deben elegir entre varias posibilidades. Si cada uno consiguiese lo que quiere sin esfuerzo, no habría conflictos de intereses.

A menudo escuchamos a los políticos decir que lo único universal es que cada uno persigue sus propios intereses. Con esto, hablan de la universalidad de los intereses individuales económicos, lo cual explicaría no solo las tensiones sociales sino la imposibilidad de llegar a un universal entre todos; sin embargo, al mismo tiempo, ellos suelen proponer su proyecto, su política como la mejor, la verdadera. Por lo tanto, asumen que otros deben estar en la capacidad de reconocer la pertinencia de su oferta y de adherirse a esta en tanto representa un universal particular que todos deberían reconocer. Y si, habiendo conseguido el poder, fracasan, dirán que el país no supo entenderlos ni reconocer que su verdadero interés era esa política. Así pasó con la señora Thatcher, quien a lo largo de su gobierno, en medio de las incomprensiones, repetía: «No hay otra manera de hacer».

No es cierto, pues, que el hombre sea únicamente un ser de intereses económicos privados. Al hablar de los intereses, el hombre político habla de un «universal abstracto» y desconoce el «particular universal». Los hombres no están solamente en lucha por bienes individuales limitados, sino que todos ellos están distribuidos en grupos que afirman la existencia de un «sagrado que comparten con los de su grupo» y por el cual están dispuestos a sacrificar todo. Ese sagrado no es del individuo en cuanto tal, sino de un ser humano que lo reconoce pertinente para otros y concibe dicho sagrado como razonable, puesto que lo propone y lo defiende como válido para todos e incluso está dispuesto a morir por él. Todo sagrado se quiere universal y, sin embargo, solo es sagrado para quienes creen y se adhieren a él. En otras palabras, los sagrados son «particulares en su universalidad relativa»: el del budista es diferente del sagrado del cristiano, el del peruano es diferente del sagrado del chino, etc. Así, buscando *el universal* nos encontramos con una lucha de universales particulares asentados en diferentes contextos.

El universal siempre se presenta bajo figura particular y nunca existe en cuanto tal para nosotros. Tal es la dificultad que se debe considerar: si el universal absoluto se nos escapa es porque solamente existe en la particularidad. Tampoco los intereses individuales son meramente individuales; son siempre

mezcla de intereses particulares, de universales particulares: soy padre con todos los padres, peruano con todos los peruanos, etc. La universalidad solo existe determinada, es decir, como particular. Sin embargo, el proyecto de universalidad existe y tiene consistencia. Pero ¿cómo acercarse a él si no mediante la insatisfacción que genera en nosotros la lucha de universales concretos? Así, los católicos protestantes, ortodoxos, etc., están en lucha en torno a un universal, como lo están los ciudadanos de diferentes países.

En el ámbito político y ético hablamos de la exigencia universal de los derechos humanos, de la humanidad que se debe respetar en todo ser humano. Eso quiere decir que no admitimos que cualquier hombre sea esencialmente otra cosa que «hombre», y en esto se trata de un universal que estimamos susceptible de ser reconocido por todos. Pedimos un universal que lo sea para todos y cada uno: respeto de la humanidad en todos. El universal existe, por lo tanto, pero no como hecho exterior, sino como hecho de la voluntad que lo quiere. Así pasa con los derechos humanos, que existen como principio de juicio y exigencia de respeto de la humanidad en todo ser humano. Exigencia que debe quedar inscrita en todo derecho positivo.

El universal existe, y existe como producto de la historia y como particular: fórmula paradójica, pero inevitable. Veamos esto: el ateniense que conocía la universalidad de la ley para los ciudadanos en la polis, no habría entendido que un bárbaro pudiera tener los mismos derechos que un ciudadano. Hoy ocurre algo diferente. Nuestra época está caracterizada por la idea de una universalidad absoluta que se debe respetar en todo ser humano, y eso representa su particularidad ante todas las demás épocas.

¿Cómo hemos llegado a eso? La idea de universalidad se ha tornado una posibilidad concreta solo cuando el juego inconsciente de los intereses materiales en conflicto ha dado lugar al mundo en que vivimos, mundo de la producción industrial moderna cuya organización —que nunca antes existió— hace que el individuo más primitivo esté ligado al interés de todos y se entienda a sí mismo en ese vínculo. Así, por primera vez en la historia, un universal, determinado y particular —la economía mundial—, de hecho engloba a todos los hombres. Si tal universal existe hoy, es al mismo tiempo el universal más primitivo: es el universal de las necesidades, de los intereses y su satisfacción inmediata posible.<sup>45</sup> Se sitúa, por lo tanto, en el nivel de las necesidades de sobrevivencia, no en el político; se mantiene en el nivel de lo que es *condición necesaria* para el *vivir bien*, pero, de suyo, no se preocupa inmediatamente del *vivir bien humano*.

Sin embargo, ese universal abstracto indica la mayor victoria que la humanidad haya logrado sobre sí misma y la naturaleza. Por primera vez los hombres

---

<sup>45</sup> Cfr. Weil. E *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*. París: Beauchesne, 1982, p. 325.

perciben que la satisfacción de sus necesidades y deseos se consigue no mediante la lucha entre ellos, sino de la lucha común en contra de la naturaleza. Victoria precaria; lograda solo «en principio», porque muchos están excluidos y porque el hombre está acostumbrado a vivir como si el verdadero contenido de la vida fuese la preocupación por la sobrevivencia material. En esa lucha contra la naturaleza que ha movilizadado todos los esfuerzos del ser humano, durante mucho tiempo, se ha escondido el *vacío o la ambigüedad de la existencia*, su no sentido inmediato. Pero, una vez vencida la necesidad —por lo menos en principio, ya que es posible dar de comer a todos los hombres—, se manifiesta la ausencia de contenido positivo de la vida. Liberado de la necesidad, el hombre no sabe qué hacer con su libertad. Un universal está realizado, pero nos pone frente al vacío, puesto que de repente la vida moderna está perdiendo el sagrado que la sostiene: el trabajo.

En un mundo así liberado de la necesidad y la violencia —aunque sea solo en principio—, puede llegar a hacerse visible que el interés del hombre no está en el conocer ni en las cosas, sino en los fines esenciales de la razón que señalaba Kant y en su fin último, a saber la pregunta por lo que es el hombre. Se nos plantea la pregunta de saber si queremos vivir como hombres. Parecería que no acabamos de querer asumir dicha pregunta. Sin embargo, las condiciones están dadas para que el ser humano pueda abrirse a la posibilidad de quererse como hombre. Allí está el verdadero universal.

Para hacer ver mejor nuestra situación, acudiremos nuevamente a un texto de Merleau-Ponty que, a su manera, nos hace regresar al sacrificio. Recordemos que con el sacrificio no hablamos de una categoría más, de un discurso filosófico nuevo, sino de una actitud que sostiene todos los discursos filosóficos habidos y por haber. Todos están trabajados por el sentido, buscan el sentido, y en esa búsqueda sacrifican su particularidad. He aquí el texto de Merleau-Ponty:

El héroe de los contemporáneos no es un escéptico, un diletante ni un decadente. Simplemente, tiene la experiencia del azar, del desorden y del fracaso, de la guerra de España, de junio del cuarenta.<sup>46</sup> El héroe contemporáneo vive en un tiempo en el cual los deberes y las tareas quedan oscuros. Él siente, más que nunca, la contingencia del porvenir y la libertad del hombre. Considerándolo todo en verdad, nada está seguro; ni la victoria, todavía tan lejana, ni los demás, que tantas veces han traicionado. Nunca los hombres han verificado mejor que el curso de las cosas es sinuoso, que se pide mucho a la audacia, que están solos en el mundo y solos uno delante del otro. Pero a veces, en el amor, en la acción, los hombres llegan a un acuerdo entre ellos y los acontecimientos

---

<sup>46</sup> Hoy día podemos nosotros añadir que el hombre contemporáneo tiene la experiencia de la guerra fría, de la sorprendente caída del Muro de Berlín, de la globalización neoliberal, del ataque a las torres de Nueva York en setiembre de 2001, etc.

responden a su voluntad. A veces se da esa fulguración, ese rayo, ese momento de victoria, como dice la María de Hemingway, esa gloria que lo borra todo. Fuera de los tiempos de la fe, en que el hombre cree encontrar en las cosas el diseño de un destino ya hecho, *¿Quién puede escapar a esas preguntas y quién puede dar otra respuesta?* O, más bien: la fe, despojada de sus ilusiones, ¿no será eso mismo, ese movimiento por el cual juntándonos a los demás y juntando nuestro presente a nuestro pasado, actuamos de tal manera que todo tenga sentido, acabamos con una palabra precisa el discurso confuso del mundo? Los santos del cristianismo, los héroes de las revoluciones pasadas nunca hicieron otra cosa. Simplemente procuraban creer que su combate estaba ya ganado en el cielo o en la historia. Los hombres de hoy no tienen ese recurso. El héroe de los contemporáneos no es Lucifer, ni siquiera es Prometeo, es el hombre.<sup>47</sup>

Si algo nos dice Merleau-Ponty es que después de tantas experiencias de azar, tanto en fracasos como en éxitos, las tareas y deberes quedan oscuros. Ayer, con fe y seguridad, el hombre pudo sacrificarse por tareas precisas. Hoy no tenemos el recurso de esas certidumbres. Solo en el amor a veces o en momentos fugaces de acuerdo, el ser humano puede hacer experiencias de luz y de fuerza. Pero se trata de experiencias azarosas. A fin de cuentas, lo único que nos queda es lo mismo que hicieron desde la fe otros hombres ayer: actuar como si todo tuviera sentido para que todo de hecho tenga sentido. En ello, nosotros, como nuestros antepasados, nos sacrificamos por algo. Pero mientras nuestros antepasados se sacrificaban por algo distinto del hombre, hoy sabemos que nos toca sacrificarnos por el hombre.

Esa consideración confirma lo que dice Weil, cuando señala que no hay categoría filosófica ulterior de la Acción. La Acción es el acto razonable que hoy exige que nos sacrifiquemos para que el hombre sea, para que exista una sociedad verdaderamente humana. Ayer la fe daba respuestas a las preguntas por el hombre; ayer también se creía que las ciencias —y también la historia o la lógica— iba a proporcionar respuestas. Esos sustitutos de Dios llevaron a muchos sacrificios. Pero todos esos hombres que se sacrificaron por su «dios», o los sustitutos de Dios, se sacrificaban también por algo distinto del hombre. La Acción Razonable hoy día «tiene que» y «puede» saber que debe sacrificarse para que el hombre sea un ser humano razonable. Se trata de la Acción del hombre cuya finalidad es la realización del hombre, de todos los hombres, el advenimiento de una sociedad humana para todos.

Dichas consideraciones confluyen con las de H. Arendt, quien tanto ha insistido sobre la acción como aquello que tipificaba al ser humano en su actuar

---

<sup>47</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M. «Le héros, l'homme». En *Sens et non sens*, p. 330. No está de más decir que nosotros, los peruanos, podemos señalar nuestra lista de fracasos y desórdenes.

político. Como lo ha subrayado dicha autora, la acción corresponde a la praxis griega que se oponía a la *poiesis*, producción de los artesanos, acto de los hombres que tiene, cada uno de ellos, sus reglas, su *techné*. La praxis es la acción humana propiamente dicha. Para que haya acción, es necesario que la actividad tenga en ella misma su propio fin y que el que actúa, en el ejercicio de su acto, se beneficie directamente de aquello que hace. Así, es en la actividad moral donde el agente, «informándose», dándose forma razonable, se beneficia inmediatamente de su actuar en la felicidad alcanzada. La esfera de la política también es espacio de praxis, «acción», en cuanto el fin de esa acción es el hombre mismo.<sup>48</sup>

Puesto que la Acción, el acto razonable exigido hoy, es la actividad del hombre que tiene por finalidad la realización del hombre, el advenimiento de una sociedad humana, se puede entender que en la *Lógica de la filosofía* la Acción sea la última «categoría filosófica». Sin embargo, es evidente que puede plantearse el problema del sentido de una teoría que llega a tal conclusión. Por eso, para explicar la perspectiva que le ha permitido llegar a la Acción como última categoría y para explicar cómo llegó a esa conclusión, Weil coloca, después de la Acción, una categoría explicativa/comprendiva de toda la *Lógica de la filosofía*. En ella se precisa el tipo de inteligibilidad de ese esfuerzo filosófico, su manera de comprender las cosas, su modo de estar atento a la relación lógica-realidad en todas las otras categorías. Esa categoría, que sostiene toda la lectura retrospectiva igual que prospectiva de todos los discursos, es la del *Sentido*. Mediante ella, Weil lee todas las demás y en todas reconoce el *Sentido* como esfuerzo de inteligibilidad y de puesta en sentido, considera su naturaleza y su permanencia al interior mismo de las variaciones categoriales filosóficas dentro de la historia. En dicha categoría se expresa la toma de posición del autor con relación a la situación de la filosofía en nuestro tiempo.

Todas las categorías corresponden a etapas históricas y actitudes del hombre; hablan del núcleo organizador del discurso que las expresa. Por ejemplo, «Certidumbre» refiere a los mundos tradicionales; «Discusión», a Sócrates; «Objeto», a Platón/ Aristóteles buscando un objeto para salir de la lógica formal; «Absoluto» remite a Hegel; «Obra», a Hitler; y la categoría «Acción» expresa la reflexión filosófica que se realiza en la historia y corresponde a nuestro momento histórico, en el que, según nuestro autor, filosofía y política se juntan.

---

<sup>48</sup> Cfr. Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974. Cfr. además las consideraciones de Vernant, J. P. *Travail et esclavage en Grèce Ancienne*. París: La Découverte, 1985, pp. 31 y ss.

## 2.6. La Acción, última categoría de la filosofía hoy

Lo específico de la Acción es que ella es praxis ética y política que no apunta a una producción exterior, sino a la realización del hombre en cuanto ser ético/moral y político; es decir, ligado a los demás. Ambas, moral y política, están relacionadas con la Acción pero de manera diferente. La moral es la acción del individuo sobre sí mismo con miras al acuerdo razonable consigo mismo<sup>49</sup>, y la política apunta a la acción razonable y universal sobre el género humano.<sup>50</sup> Repitámoslo, el aparato económico-productivo planetarizado produce injusticia en el planeta entero y despierta en todos los seres humanos necesidades y deseos que la misma lógica productiva no sabe cómo satisfacer. Ese espacio de frustración, abierto en todos los hombres hoy, plantea y exige una acción razonable que considere la dignidad y la felicidad posible del hombre en todos los hombres. Tal perspectiva supone una antropología que sitúa la felicidad en la actividad que es propia del ser humano, a saber, la acción libre y razonable (razonable = universalizable).

Ciertamente, en el término *Acción* deben confluir *juicio/discurso* y *práctica/decisión*. Merece la pena recordar una reflexión de Weil que subraya que lo que caracteriza al hombre en primer lugar no es el don divino de extrañarse (aunque toda cultura intelectual tenga ahí su origen), sino el don de aburrirse y de estar descontento. He aquí una manera de decirnos que la filosofía, la reflexión, nacen de una crisis personal o sociohistórica. Como podemos observar en los migrantes de las provincias a la ciudad, es la insatisfacción persistente la que saca al individuo del mundo tradicional. Esa insatisfacción es un primer despertar a cierto espacio de reflexión y, al mismo tiempo, allí puede emerger la posibilidad de acceder a la conciencia de una solidaridad objetiva, en una suerte de «destino ciego», dentro del aparato productivo; en fin, esa situación puede abrir también a la exigencia de un quehacer razonable para todos.<sup>51</sup> Por lo tanto, allí es donde se levanta la exigencia de la Acción, cuya meta es el contentamiento de los individuos, hoy inscritos de una manera o de otra en ese universal abstracto que es la sociedad productiva que hunde al individuo en la insatisfacción. La Acción plantea, evidentemente, un ideal; es decir, una imagen de sociedad con la cual nunca se cumplirá a cabalidad, pero, con todo, señala a la vez el camino hacia más humanidad entre nosotros.

*Casandras* de todo tipo nos quieren persuadir de lo «fantasioso» de tal perspectiva y a menudo logran su objetivo. Es que estamos acostumbrados a vivir como si debería seguir obsesionándonos la mera supervivencia y tenemos dificultad para pensar la exigencia que señala la Acción. Quizás sea porque también

---

<sup>49</sup> Cfr. Weil, E. *Philosophie politique*. París: J. Vrin, 1984, p. 12.

<sup>50</sup> Ídem, p. 11.

<sup>51</sup> Ver al respecto, E. Weil. *Philosophie politique*, p. 19.

no la queremos pensar. ¿Por qué? Porque entonces se impone la pregunta: ¿Qué sería vivir como hombres después de que la violencia de la naturaleza exterior e interna haya sido suficientemente domada?

Con el realismo que lo caracterizaba, Weil consideró esa misma circunstancia, y en relación con ella, ha precisado aquello de que se trata en la Acción Razonable referente a la humanidad en su conjunto. Ahora que la crisis de la filosofía y la de la humanidad han pasado a ser una crisis universal, estamos empujados a asumir una «propuesta universal» según la cual todos los seres humanos de hoy necesitan del discurso de la Acción Razonable: la suerte del hombre, de todos los hombres hoy está ligada. El silogismo de la inducción que hoy conduce al discurso razonable podría expresarse así: *El nuevo discurso de la Acción es necesario para todo país en crisis. Hoy todos los países del planeta están en crisis. Luego, el nuevo discurso de la Acción es necesario para todos los países.*

Por eso, dice Weil, hemos llegado a un momento en que la cuestión política es cuestión filosófica. En ese sentido, la crisis actual señala una novedad:

La unidad de la filosofía y de la política sólo se alcanza aquí y aquí solamente la política se piensa. No es que, hasta, ahora, la política haya quedado sin otro concepto que el meramente técnico: el mero hecho del desacuerdo entre ella y la filosofía lo prueba, desacuerdo en el que una reconoce en la *otra* un pensamiento, aunque ese pensamiento parezca erróneo a la una, pernicioso a la otra; pero antes de que la unidad del discurso no sea establecida por el Absoluto; es decir (vista desde la política), antes de que todos los seres humanos hayan entrado en una sola sociedad (aunque sea por razones diferentes) política y filosofía no pueden coincidir, y la política no puede ser la realización de la filosofía ni la filosofía puede saberse política. La reconciliación de la revuelta y del discurso no puede ser emprendida antes de que los dos no hayan llegado a su forma extrema.

Varios ensayos a lo largo de la historia han procurado juntar filosofía y política. Todos ellos han manifestado una cosa: «Se trata de transformar la realidad, de transformar el mundo, porque es mediante la transformación del mundo que el hombre es transformado. Así la acción en el sentido de la categoría está entendida».<sup>52</sup>

En otro texto, dedicado a Kant, Weil sostiene:

La humanidad puede y debe decidir razonablemente su porvenir. Ella misma puede y debe trazar su camino: lo que lo prueba es la existencia de la crítica, crítica de la razón por ella misma de acuerdo a sus propios principios

---

<sup>52</sup> Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 410.



constitutivos, pero también crítica de la realidad «político-histórica» de acuerdo a lo que la filosofía crítica ha desarrollado y justificado en su parte moral, según el criterio de la universalidad; ya no es, sin embargo, la universalidad, y sería más exacto decir la universabilidad, de las máximas del individuo, pura posibilidad de un sistema de leyes no contradictorias entre ellas; es la universalidad de la coexistencia real y presente de los hombres según leyes efectivas que se dan conscientemente y sabiendo lo que quieren y lo que deben querer en cuanto seres limitados y razonables.<sup>53</sup>

Que la humanidad pueda y deba decidir razonablemente y trazar su camino es una posibilidad que, según Weil, tiene hoy visos de realidad debido a la existencia de la razón crítica capaz de criticarse a sí misma y de criticar la realidad sociopolítica según el criterio de universalidad. Dicho criterio está a la altura de la situación en la cual estamos, momento en que todos los hombres han entrado a una sola sociedad productiva, puesto que todo individuo en el planeta se inscribe o quiere inscribirse en ella. Esa sociedad moderna está organizada según principios de valor mundial, «por y para» la lucha organizada en contra de la naturaleza y el «trabajo y la eficacia» han devenido su sagrado para orientarse. Dicha situación ha vuelto obsoletos los discursos metafísicos de ayer y hace que las comunidades tradicionales renuncien a su pasado y a sus sagrados; hace que el hecho África, como se decía en el diálogo de Malraux, ya no exista en cuanto tal, como separado del conjunto mundial. Aunque abstracción, el plano técnico-productivo es para todo hombre la realidad a partir de la cual se determinan sus acciones y actividades, y es en relación con ese plano que la razón crítica está en condiciones de juzgar y decidir.

Punto de apoyo para ese juicio y esa decisión es la frustración que en todas partes y en todos produce esa sociedad «técnico-productiva». Esa insatisfacción hace que el individuo, en todas partes, regrese sobre sí mismo. Y ¿qué encuentra este cuando regresa sobre sí? Encuentra la sociedad no como mera serie de hechos, sino como el hecho fundamental en el cual se halla inscrito y en el que está su problema en cuanto esa misma sociedad lo sostiene y desgarrar. Hecho fundamental para el individuo, la sociedad productiva se le aparece también como estructura universal en la cual se percibe como individuo universal, en cuanto comparte su situación con todos los hombres: atrapado en un aparato productivo, frustrado por él, con el conjunto de todos los otros en el planeta él pide una acción razonable.

Ayer, ese camino del hombre hacia sí mismo, hacia su ser, se daba, para todos, a partir del ser de las cosas y de la naturaleza exterior, condición de

---

<sup>53</sup> Cfr. Weil, E. *Problèmes kantians*: París: J. Vrin, 1985, p. 119.



existencia para todos. La novedad con la sociedad productiva moderna, devenida planetaria, y por lo tanto base y soporte de ida para todos, es que ella se ha vuelto como una segunda naturaleza para todos los humanos: igual que la «primera naturaleza exterior», es universal y sostenida por leyes susceptibles de ser conocidas y conducidas. Esta sociedad productiva no es, pues, un hecho en medio de otros, sino el espacio de todo hecho importante para el individuo, y es el espacio del hecho fundamental hoy como podía serlo ayer la naturaleza exterior. Él se presenta así en razón de la universalidad objetiva de su presencia para todos y de la referencia necesaria que ha llegado a ser para todos los hombres. Pero esa segunda naturaleza es producto del ser humano, aunque no sea efecto de su voluntad explícita. Por lo tanto, es esa segunda naturaleza, con todo lo que dice de ella misma y del hombre y con todo lo que ella opera y promete, la que ha de ser transformada (acción política) mediante una Acción sobre ella; es decir, mediante un actuar cuya finalidad sea el hombre.

Ciertamente, esa sociedad productiva internacional, que es espacio de la actividad de trabajo (lucha contra la naturaleza) y plataforma de todos los logros de la tecnociencia, es irrenunciable; también es, al mismo tiempo, lugar de protesta en contra de la alienación y la insatisfacción que genera. Por eso, la Acción Razonable que se deba seguir conjugará necesariamente la conducción de la actividad productiva y la del acto de protesta. La política exigida, Acción, no es mera conducción técnica, sino actividad en vista del sentido. La Acción solo puede ser opción de Acción Razonable, es decir, acción política que pretenda cumplir con la exigencia moral: todo el hombre, todos los hombres. La política, en la Acción, se piensa; es decir, sale de la mera técnica estratégica al servicio de la actividad productiva conducida en el registro de la eficacia económica, en el nivel del entendimiento o de las interdependencias funcionales. Guiada por la búsqueda de la emancipación del hombre, no se deja guiar ya por el mero mito del progreso, sino que se expone a un ideal de la razón práctica (en lenguaje kantiano): la libertad, la emancipación de todos.

La *Acción* se expone, por tanto, a la interrogación prescriptiva: *¿Qué debemos ser? ¿Qué podemos/debemos hacer?* Plantea un futuro, un ideal por realizar para todos los hombres. Evidentemente, el *Ideal* de emancipación humana nunca podrá ser verificado en realizaciones empíricas, sino solamente a partir de signos indirectos y leyes positivas —como la exigencia del respeto a los derechos humanos inscrita en el derecho— que señalen, en la empírica, que este ideal está presente en el espíritu del legislador, del gobernante y del ciudadano. La sociedad libre nunca podrá ser enseñada, ni más ni menos que el acto libre. La tensión entre lo que es y lo que debe ser quedará siempre. La historia quedará siempre abierta, sin conclusión por siempre.

La tensión así señalada indica el espacio del juicio y de la discusión sometido al criterio del respeto de los derechos humanos. La vida política en libertad, en democracia para todos los hombres, no está en «creer» sino en reflexionar y juzgar. Ella debe quererse fundamentalmente; si no, no es. El gobierno no es asunto de saber, sino de prudencia, de juicio. Bien entendida, la Acción señala un hacer razonable cuya «solución» es inacabable. Lo que puede hacer es asentar las condiciones de posibilidad para que cada uno pueda realizarse en su particularidad. Podemos entender mejor cómo política y filosofía coinciden cuando los hombres han entrado en una sola sociedad humana.

En un texto publicado con un conjunto de otros artículos, Weil piensa explícitamente ese momento posible. Dice:

En cuanto estamos liberados de la necesidad, basta con pensar vivir como hombres. Pero ¿lo queremos? Basta con querer. Ese es el esfuerzo más grande... El hombre está entonces liberado para la particularidad, para la particularización que se da a sí mismo en relación con aquellos que él entiende y que lo entiendes; que tienden a lo mismo que él, aman lo que ama, encuentran el sentido de su vida y de su sagrado allí donde él lo ve. Está liberado para la comunicación. La única condición para ello es que él y los demás respeten todo otro que los respete, que nadie destruya por la violencia el fundamento de esa libertad, es decir, la organización racional de la humanidad, ese universal exterior que permite a todas las particularidades vivir y desarrollarse. La política no puede dar más: el sentido no es de su dominio, sino solamente las condiciones del sentido. Por eso es grande. El verdadero problema de la universalidad descansa allí. Lo resolveremos o volveremos a caer en la violencia.<sup>54</sup>

Siendo la Acción la última categoría filosófica, la filosofía, como acción política, no puede ir más allá de señalar los fines de la razón práctica y las exigencias con las cuales cumplir. La filosofía plantea las exigencias éticas a las cuales debe someterse la técnica política y así abre a la perspectiva de la Sabiduría: señala el fin de la filosofía como presencia en el Ser, conciencia metafísica del abrazo entre «hecho del mundo» y «hecho del hombre».

La perspectiva de Weil se parece a lo que dice Aristóteles de la política y su fin: posibilitar lo teórico. Para el filósofo griego, la polis está evidentemente asentada sobre la base de la satisfacción de las meras necesidades vitales, pero existe de hecho para permitir el «vivir bien» del ciudadano.<sup>55</sup> Weil asume esa perspectiva del «vivir bien», pero no la limita al hombre libre de Aristóteles, con exclusión de esclavos y mujeres, que eran, para el filósofo griego, más o menos

---

<sup>54</sup> Cfr. Weil, E. *Philosophie et réalité...*, p. 238.

<sup>55</sup> Cfr. Aristóteles. *Política*, 1252b 27.

como animales con rostro humano. Hoy evidentemente «es necesario que esa diferencia desaparezca».<sup>56</sup>

## 2.7. *Fin de la filosofía*

Lo que Weil dice de la Acción, última categoría de la filosofía que abre a la Acción Razonable en las condiciones actuales, está expresado en forma similar por E. Lévinas en su libro titulado *Difficile liberté*. Cada uno a su manera nos habla del fin de cierto tipo de filosofía. Lévinas sostiene que:

La relación que se enuncia entre la filosofía y la vida solo se ha hecho posible gracias a la situación que muchos pensadores hoy designan como el fin de la filosofía. Este fin de la filosofía no es solamente un acontecimiento que involucra a una casta de intelectuales y sus querellas de escuela. Es quizás el sentido mismo de nuestra época.

La era de la filosofía es la era en que la filosofía se manifiesta en los labios de los filósofos. Puede ser libremente ejercida por hombres, libres de entrar en un discurso coherente como el sabio aristotélico que contempla las esencias puras coronando, mediante esa contemplación, sus virtudes éticas, o como Descartes, escogiendo la búsqueda de la verdad como la más signa ocupación de una vida. Pero fue también la era en la que los hombres eran libres de sustraerse a ella, de callarse, como Trasímaco, o de ladrar como los cínicos, o de hacerse la guerra, o de entregarse a pasiones, o de, como dice Goethe, «alejarse de la garúa de la teoría para buscar lo verde del árbol dorado de la vida»... El fin de la filosofía que caracteriza nuestra época no es el regreso a la época en que ella no se había iniciado, cuando uno podía no filosofar; el fin de la filosofía es el inicio de una época en la que todo es filosofía, porque la filosofía ya no se revela a través de los filósofos.<sup>57</sup>

El fin de la filosofía que diagnostica Lévinas es el fin de una filosofía reservada a unos cuantos; hoy en día la filosofía ha regresado a la calle, en donde inició su recorrido con Sócrates. Sus temas y planteamientos circulan en la calle, en las revistas, periódicos y emisiones radiales: hoy todo es filosofía.

Quizás las reflexiones de Lévinas pueden ayudarnos a entender la afirmación de Weil sobre la «unidad de la filosofía y de la política hoy». Weil conoce la filosofía política de los clásicos y la de los padres de la democracia moderna,

---

<sup>56</sup> Cfr. Santuc, V. «Trabajo y ocio desde la tradición», Cap. 3. En *Ética y política, ¿qué nos pasa?* Segunda edición. Lima: Ed. CEDEP, 197?, pp. 95-144.

<sup>57</sup> Cfr. Lévinas, E. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel, 1976. En especial el artículo «Entre deux mondes», p. 259.

pero esa reflexión, hasta ahora, se desarrolló en un espacio marcado por el límite de la particularidad nacional u occidental y no pretendía alcanzar a la totalidad de los humanos. Hoy estamos frente a un reto político universal: resolver, para todos, los problemas que plantea la mecánica productiva mundial. Esta novedad tiene dos vertientes: de clausura de algo y de apertura.

Las tradiciones de ayer —incluida la occidental— ya no sirven para pensar el momento. Ese nuevo horizonte de universalidad, llegado con la mundialización, confluye con la exigencia de universalidad que la moral reflexiva plantea para todos. El actuar debe tener las dimensiones de ese universal nuevo.

Weil asume esos retos en la Acción cuya finalidad es el hombre; todo el hombre, todos los hombres hoy. Nietzsche también apelaba a esa «libertad del hombre» para entregarse al juego profundo de una «vida recibida sin razón», contingencia que asusta y que eludimos con tantas cosas por hacer, con tantas preocupaciones. Cuando el hombre llega a la conciencia metafísica que radica en la conciencia de la contingencia, tal como nos lo ha señalado Merleau-Ponty, puede entonces afirmar, sin terror, lo ilimitado, el hacer permanente; puede acoger los acontecimientos y las cosas más sencillas como signos de una sobreabundancia sin fondo ni meta de la vida. Pero, cosa curiosa en un autor con tan mala fama de ateo, varias veces Nietzsche anota que *aquí y allá alguien toca en nosotros*.<sup>58</sup>

En Aristóteles encontrábamos el discurso de los dueños que expresaba lo que son las cosas: el poder natural de unos y la esclavitud por naturaleza de los demás. Ese discurso y esa perspectiva ya no pueden ser nuestros. Ya no creemos en el discurso ontológico. Por eso, Weil precisa:

Una cosa resulta cierta: no somos de esos que han elaborado y que elaboran y repiten esos discursos que nos dejan fríos y, por otra parte, sabemos, muy bien que no queremos la violencia y que por lo tanto no somos, tampoco, de aquellos que viven tranquilamente en una comunidad dada, dispuestos a defenderla por la violencia, «seguros» de aquello que es el interés de la comunidad y de los individuos, descansando en un discurso no contradictorio tradicional y reconocido por ellos y sus iguales. ¿Qué nos queda, si la cosa es así?

No somos —por lo menos no lo somos en el discurso que estamos elaborando— de aquellos que se creen protegidos de la violencia en su comunidad y

---

<sup>58</sup> Cfr. Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: AKAL, 1998, n.º 277. En el mismo párrafo dice también: «Hay cierto punto culminante en la vida: en cuanto lo alcanzamos, he aquí que, a pesar de toda nuestra libertad, de nuestro rechazo a otorgar una bondad y una razón providencial al bello caos de la existencia, corremos el peligro de caer bajo la más grande servidumbre espiritual. El pensamiento de una Providencia personal se presenta a nosotros de la manera más invasora y tiene a su favor el mejor portavoz, la apariencia; todas las cosas que nos ocurren desembocan siempre para nuestra ventaja».

que persiguen las metas que el hombre persigue tradicionalmente en esa comunidad, y no somos de aquellos que, viviendo todavía en la comunidad, han entendido que la comunidad no es inmortal y que se preparan, en su discurso, para una vida aislada y al mismo tiempo universalizada frente al universo: somos de esos que, de hecho, han perdido a la comunidad, que ya no tienen preocupación con relación a la pérdida posible de la comunidad, con relación a la muerte de la comunidad, pero somos esos que habiendo pasado por esa pérdida y por esa muerte saben que la vida sigue y sigue siendo soportable.<sup>59</sup>

Hemos visto desaparecer la ciudad antigua, los mundos tradicionales, las ciudades construidas sobre el derecho divino; hemos visto la Revolución francesa, el nazismo, el estalinismo; conocemos la Declaración de los Derechos Humanos; hemos presenciado muchas pérdidas y hemos visto que a pesar de todo ello se puede seguir viviendo. La relación Hombre-Realidad exterior permanece. Así, Weil sigue sosteniendo:

Hablando como lo hemos hecho, asumiendo la posición del escéptico suficiente, no hemos hecho otra cosa que admitir que los intereses del hombre «verdadero»<sup>60</sup> (ese hombre guiado por un discurso seguro) ya no son los nuestros, ni tampoco sus miedos (ya no asumimos que nuestra polis o nuestro país tengan que ser eternos y que se apoyan sobre la naturaleza de las cosas); no somos de su familia ni por la seguridad ni por la aprehensión. Somos de aquellos que él consideraba y considera como animales hechos a imagen del hombre, como instrumentos.

Es por lo tanto comprensible que no podamos reconocernos en el discurso del hombre «verdadero» (discurso ontológico) y, por lo tanto, se ve por qué su universalismo, su ensayo de encontrar un discurso que sea válido para el hombre y así para todos los hombres, ya no nos toca: ese discurso puede ser bueno para un hombre que, por lo menos por el tiempo de su discurso, está seguro de que el mundo de su comunidad subsiste todavía y que puede por lo tanto considerar que, si de verdad la catástrofe llega un día, él no querrá sobrevivir a ella o se retirará de las ruinas de su mundo para vivir en su discurso, aislado y universal. Nosotros hemos sobrevivido a ello y hemos constatado que el resultado, a fin de cuentas, no es tan malo como lo preveía el hombre «verdadero», porque la pérdida no ha sido para nosotros, sino para él, porque nunca fuimos «iguales» y porque somos los herederos de los esclavos, de aquellos que trabajaban y no tenían discurso y no lo necesitaban porque vivían y trabajan gracias a

---

<sup>59</sup> Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*, pp. 38-39.

<sup>60</sup> Nos permitimos introducir algunas anotaciones en los textos de Weil con la intención de ayudar al alumno a la comprensión de dichos textos y a saber ubicarlos dentro del contexto del conjunto del curso.

un «lenguaje», a un medio de comunicación con miras al trabajo y destinado a facilitar y asegurar el éxito del trabajo. En una palabra, vivimos ocupados por nuestros deseos, por nuestras necesidades y queremos satisfacerlos mediante el trabajo tranquilo, porque sabemos, por experiencia, que la lucha entre los trabajadores imposibilita el éxito del trabajo y nos expone a todos y a cada uno individualmente a la violencia de la naturaleza.<sup>61</sup>

En los párrafos precedentes, Weil toma distancia del discurso de los duelos de ayer. Evidentemente, se trata del dueño griego, pero allí también están expresados el discurso y las actitudes de muchos dueños y esclavos ulteriores. El ser humano ya no tiene discurso seguro y único. Todos los humanos han quedado hoy huérfanos de todo discurso seguro. Con ello, Weil pretende expresar la situación presente en todo ser humano que ya no puede encontrar seguridad en un discurso ontológico o tradicional que se imponga. Lo que nos queda es solo un lenguaje práctico y eficaz mediante el cual procuramos satisfacer nuestros deseos y necesidades.

Y Weil continúa:

Nuestro desinterés en lo que toca al discurso único, nuestro interés por el acuerdo dentro, por y para el trabajo y por la defensa en contra de la violencia de la naturaleza, la violencia extrahumana, indican pues que la actitud de los hombres verdaderos (como los griegos) es, por así decirlo, posterior a la nuestra.<sup>62</sup>

La frase es de entrada bastante enigmática. De hecho, en ella Weil pretende expresar nuestra situación actual de unión organizada en la lucha contra la naturaleza exterior, la cual debe permitir, con los logros alcanzados, responder a las necesidades de todos los humanos, liberarlos de la violencia de la naturaleza exterior, y debe llegar así un momento en que todos puedan vivir la actitud que fue la de los dueños griegos de ayer, liberados del trabajo con la posibilidad de dedicarse al «ocio». Por eso, la actitud de los dueños de ayer es, por así decirlo, posterior a la nuestra actual, dominada por la necesidad del trabajo.

En los textos que acabamos de presentar, Weil toma distancia de los discursos metafísicos de ayer, que fueron discursos del hombre que se consideraba mejor por poder llegar a la contemplación, a la teoría, a la ciencia, pero que al mismo tiempo reducía a la situación de esclavos a aquellos sin los cuales dichos discursos y contemplación no hubieran sido posibles para él. Pero hoy ya no es posible aceptar eso «razonablemente». «Razonablemente» significa fin humano

---

<sup>61</sup> Cfr. Weil, E. *Op. cit.*, p. 39.

<sup>62</sup> Ídem, p. 39.

y universalidad. Un discurso válido únicamente para unos cuantos ya no puede hoy ser el fin del hombre verdadero.

La «praxis» tan olvidada, tan despreciada por ellos (los hombres verdaderos), precedió a su orgullo, de la misma manera que después del fracaso de ese orgullo, ella retoma el primer lugar: somos los herederos de los primeros hombres, de aquellos que luchaban con la naturaleza para su subsistencia y para su existencia naturales. Pero no somos sus descendientes directos (no venimos directamente de los hombres de trabajo de ayer); el mero hecho de que hablemos de ellos y de nosotros, de que tengamos presente en el espíritu el discurso de aquellos que habían olvidado la necesidad (los dueños), he allí lo que muestra que no somos «instrumentos», hombres que no viven en la historia y cuya existencia es un retorno eterno de las mismas condiciones, de los mismos datos, de las mismas tareas. Somos también, y por igual, los herederos del discurso, o, para hablar sin imágenes, nuestra historia es tal que, ya sin dueños, tenemos que asumir el rol de los dueños. No habiendo tenido discurso propio nuestro, hemos tomado por nuestra cuenta el de los «hombres verdaderos» en el momento en que la comunidad de éstos ha desaparecido, cuando la catástrofe tan temida se ha producido y la igualdad de los hombres «verdaderos» mediante la elevación de los hombres inferiores, sino por la caída de los dueños (o su desaparición si ellos han preferido desaparecer).<sup>63</sup>

Nos beneficiamos todos con las herencias del esclavo y del dueño, lo que hace que ya no tengamos nada en común con el dueño de ayer: todos trabajamos, pero también tenemos tiempo libre y buscamos un discurso, lo que nos hace herederos de los dueños de ayer, así como buscamos una *praxis* que nos realice como hombres. En esa búsqueda no somos los descendientes de ninguno de los seres humanos que nos precedieron. Nuestra búsqueda no tiene antecedentes en la historia, porque la porción de historia que vivimos es completamente nueva. Seguidamente, Weil presenta un resumen de todo lo aprendido en la historia:

Tenemos pues un «lenguaje», el lenguaje que nos sirve en nuestra vida y para nuestra vida (el del trabajo) y un «discurso» mediante el cual procuramos apropiarnos de nuestra vida, como lo hacían los antiguos dueños que tenían su vida de ellos y se preguntaban solamente lo que debían hacer con ella. Tenemos, guardamos una lógica formal (la del diálogo heredado de Sócrates) porque hemos aprendido que la violencia entre los hombres constituye un peligro para todos los hombres (fue un resultado de la segunda guerra mundial) y que el acuerdo es el medio indispensable para la defensa de nuestros intereses «naturales»; mantenemos la exigencia de una ciencia primera (ayer era metafísica

---

<sup>63</sup> Ídem, p. 40.

ontológica, hay que ver cuál puede ser hoy) no porque estemos convencidos de que solo la «visión» (teoría) puede dar al hombre el contentamiento, sino porque hemos aprendido que hay que saber de qué se trata en la naturaleza para poder sobrevivir a su hostilidad, no porque queramos descansar del flujo de los fenómenos en la captación del Ser (inducción aristotélica) sino porque no hemos encontrado otra manera para orientarnos en ese flujo (las ideas de la razón pura de Kant: Dios, universo como totalidad y yo/libertad, sirven para orientarnos, no son objeto de conocimiento). Necesitamos la razón, porque ya no hay ningún dueño que sea razonable por nosotros.<sup>64</sup>

Después de precisar nuestra situación en relación con las herencias señaladas, Weil concluye:

El dueño había olvidado la lucha con la naturaleza exterior (eso era para el esclavo, hoy es para todos): nosotros hemos olvidado la lucha en contra de nuestra naturaleza interior (el hombre metido en el aparato productivo deja que los deseos que este genera lo dominen) y no hemos hecho más que ganar en contra de la violencia exterior para dejarnos llevar por la interior, la pasión, el deseo tradicional sin tradición concreta (todos hemos perdido nuestras tradiciones, pero de ellas guardamos la necesidad de la metafísica). No podemos escoger entre los múltiples discursos de los dueños, nosotros que vivimos dentro, con, en contra de la naturaleza del mundo exterior; sin embargo, no podemos vivir sin un discurso que dé un sentido a nuestro trabajo, a nuestra victoria, a nuestra vida, si no queremos abandonarnos a la desesperanza de la violencia, a la violencia de la desesperanza. Necesitamos de un discurso nuestro.<sup>65</sup>

Ese discurso nuestro necesario tiene que ser «explicación y comprensión» de la situación a la cual hemos llegado después de un largo recorrido por la historia. Debe entender ese recorrido y su sentido; es decir, debe entender la significación de todos los discursos que son, según Weil, relación con «el otro» de lo razonable —*la violencia*— y debe indicar la orientación posible para el hombre hoy. El discurso metafísico tradicional, centrado sobre el Ser en cuanto tal, desconocía su condición de posibilidad, que era el trabajo en la historia, trabajo de los demás. Ese discurso metafísico ha muerto, nos dice Weil, porque ya se sabe que el hombre es «lo que hace y lo que se hace». Y lo que se hace ¿qué es? Es ser hombre. El hombre procura ser hombre, ser razonable en un universo razonable; ser razonable es hacer todo para que la libertad sea posible para todos. Por eso y para eso, existe la necesidad de la lucha en contra de la violencia de la naturaleza exterior e interior.

---

<sup>64</sup> Ibíd.

<sup>65</sup> Ídem, p. 42.



Pero ¿para qué ese caminar del ser humano hacia la liberación de la violencia en su vida? Simplemente para estar presente en esa Presencia que es el Ser (relación Hombre-Realidad exterior). ¿Cómo? Asumiendo su tarea: dar cuenta del Ser, del ser en su despliegue histórico; es decir, de la relación Hombre-Realidad en un discurso.

Se trata, por lo tanto, de algo distinto de la contemplación del Ser en cuanto tal; se trata de un hacer, de la promoción de un mundo en cuya organización el ser humano haya dejado su huella y que le hable inmediatamente de lo que se trata para él: ser hombre junto con los demás. Entonces, el ser humano podrá ser, legítimamente, hombre contemplativo, teórico. Pero cuando llegue allí, dice Weil, ya no habrá filosofía en cuanto ella es esfuerzo, camino. Entonces se dará la presencia en la presencia del hombre en las cosas, en la organización de la sociedad. Será presencia que ya no necesitará expresarse en un discurso, en cuanto el discurso es siempre dominio de unos sobre otros o del hombre sobre las cosas. Esa presencia, ¿qué será? *Sabiduría*, dice Weil.

En la *Lógica de la filosofía*, la Acción es la última categoría filosófica en la historia, pero no es la última para el filósofo. Como ya lo hemos señalado, después viene la categoría del Sentido, que procura comprender la relación permanente, a lo largo de la historia, entre el discurso y la situación; y la obra de Weil concluye con la presentación de la Sabiduría, que es la actitud susceptible de estar presente en todas las categorías filosóficas.

### 3. SENTIDO-SABIDURÍA: FILOSOFÍA Y POESÍA SEGÚN WEIL

#### **3.1. Sentido y lenguaje**

Ya sabemos que la Acción es la última categoría weiliana, que expresa el discurso y la actitud del hombre contemporáneo. Ella afirma que el ser humano es *Homo faber-productor*, pero debe obrar (acción) para llegar a una sociedad en la cual el trabajo deje de existir como lo que es ahora, a fin de que el ser humano pueda llegar a ser teórico. Así, el ser humano es a la vez *Homo faber* y *Homo teórico*, pero en esa interrelación la dimensión *faber* tiende a desaparecer, mientras que debe progresar la dimensión *teórica* que señala el ideal de un ser humano libre (liberado) y presente en la razón razonable cuya finalidad es que el ser humano, todo ser humano, pueda estar presente en lo que es la humanidad en él.

Por lo tanto, la filosofía del hombre-filosófico solo llega a su fin con la acción. Las categorías anteriores proclaman que el ser del hombre no está definido ni limitado por el discurso: en ella (la Acción) el discurso se termina. El hombre que sabe lo que es él en sí emprende ahora su propia creación y, habiendo

descubierto el porvenir, camina hacia la presencia que será el fin de la preocupación por lo que va a venir, fin como meta, fin como termino del «ya no» y del «todavía no»: el hombre (no el individuo) actúa razonablemente para ya no tener que actuar ni razonar; el hombre no es animal-Dios, pero hará que lo sea. [...] La filosofía tiene que vérselas con algo distinto de un discurso, incluso coherente, con otra cosa que la razón, incluso en acción, con algo otro pero que es humano, si ella quiere comprenderse a sí misma. Lo que significa este hecho dentro de la filosofía y para la filosofía, he allí el problema que tenemos que afrontar. Pero desde ya se ha visto que la vida fuera de la razón discursiva no es solo un hecho de observación, sino que constituye, incluso para la misma filosofía, el límite del discurso.<sup>66</sup>

Ciertamente, el discurso filosófico solo interesa a aquellos que quieren interesarse en él, pero el interés de la razón humana no se limita a la teoría, sino que el discurso lleva más allá de sí mismo, como ya hemos dicho. Su finalidad es la acción, la respuesta a la pregunta: ¿Qué hacer con los conocimientos? Pero la historia ha mostrado que muchos hombres pueden vivir razonablemente sin hacer filosofía ni tener un discurso coherente. También sabemos que, antes de nosotros, muchos hombres han hecho filosofía sin necesariamente plantearse el problema de la Acción Razonable. Y sin embargo, con Weil, hemos dicho que todos sus discursos son verdaderos. Pero en la medida en que esos discursos fueron discursos que buscaban la seguridad, que buscaban captar al Ser en cuanto tal, ¿no estaríamos autorizados a pensar sobre la base de lo dicho que esos discursos anteriores fueron falsos? En una palabra, para poder opinar sobre la verdad o el error de los diferentes sistemas filosóficos, tenemos que comprender qué es la filosofía, y si nos interesamos por el discurso filosófico, debemos encontrar un discurso que dé cuenta del interés del hombre en tal discurso. La Acción, categoría filosófica que da cuenta de la dialéctica *Homo faber/Homo teoreticus*, no está inmediatamente a esa altura. Por ello, se hace necesaria una categoría posterior a la Acción, que dé cuenta de lo que ella misma es en la filosofía, que dé cuenta de lo que es la inteligibilidad radical. Weil expresa con claridad la tensión señalada:

En la hipótesis más favorable —dice él— la filosofía hubiera entendido todo, pero sería imposible verificar esa hipótesis mientras la filosofía no se haya entendido a sí misma: si existe una vida sin razón, sin discurso coherente, sin discurso que rechaza o busca la coherencia, la filosofía no es más que una posibilidad del hombre, tanto en las formas más primitivas como en sus formas más completas; pero, en cuanto coherencia, todavía no se ha entendido como «posibilidad».

---

<sup>66</sup> Ídem, p. 417.

Se puede decir que el problema no tiene sentido. Pero ¿es todavía humana una vida sin discurso; es decir, sin juicio, sin justificación de la actitud, sin comprensión, sin protesta, sin acción, incluso sin porvenir y sin pasado, sin conciencia por lo tanto de todo lo que, para la filosofía, se manifiesta como el fondo de la vida?<sup>67</sup>

Desde Sócrates, toda la historia de la filosofía occidental apoya esa objeción. Pero ¿puede el filósofo entenderse a sí mismo sin tener que entender y justificar la vida que no tiene sentido en ella misma? Si solo su vida es sensata, la de aquel que no filosofa ¿quedará acaso como vida de un animal con rostro humano? La tarea del filósofo es entender y justificar la vida que no se trabaja a sí misma con la razón. Si hace eso, entonces el filósofo se justifica inmediatamente a sí mismo y da a entender que la filosofía es como un deber para todo hombre verdaderamente hombre. Sin embargo, Weil sostiene: «Si una vida sin discurso es humana, ¿cómo la filosofía, discurso ella misma, puede captarla? ¿Cuál es la fuente del discurso más profunda que todo discurso? Todo depende de la respuesta a la primera pregunta. Si la vida sin discurso es humana, la primera pregunta solo será resuelta mediante la respuesta a la segunda, la cual entonces *tiene que existir*».<sup>68</sup> Si la filosofía no es más que una posibilidad para el hombre, ella tiene que encontrar también un sentido para la vida que no escoge esa opción, que no está preocupada por darse un sentido a sí misma. Allí tocamos la pregunta radical, última. Si no se llega a entender ese reto, podemos quedarnos en la repetición de preguntas y respuestas aprendidas.

Con esas preguntas, Weil está preguntando por aquello que funda la Acción Razonable y la filosofía misma. Él ya ha respondido a esa pregunta al decirnos que la filosofía era una posibilidad para el hombre. Lo que hemos podido observar en el recorrido filosófico occidental que hemos evocado —y se trata de lo mismo en otras formas de vida que no se preocupan por la filosofía— es que el hombre se esfuerza y camina, de manera consciente o no, hacia la liberación de la violencia en su vida. ¿Para qué? Para estar «presente en» y expresar la presencia del Ser, o sea la relación Hombre- Realidad Exterior. ¿Cómo hizo eso el ser humano? Asumiendo siempre, en cada momento, la tarea de *dar cuenta y razón de la realidad*, ¿podemos preguntarnos si hemos progresado? Sí, porque ya sabemos que la presencia en la presencia del Ser no hay que buscarla en las cosas ni en las «ideas sobre» ni en la mera conciencia, sino en la relación Hombre-Realidad Exterior. Allí está la sabiduría a la cual hemos llegado.

---

<sup>67</sup> Ídem, p. 416.

<sup>68</sup> Ibid.

Por eso Weil ha podido decirnos anteriormente que la filosofía tiene que vérselas «con algo distinto de un discurso, incluso coherente, con algo diferente que la razón, incluso en acción, con algo otro pero que es humano, y que tiene que comprender si quiere comprenderse a sí misma».<sup>69</sup> La filosofía, sabiendo que no es más que una posibilidad para el ser humano, descubre finalmente con qué tiene que vérselas. Llegamos así a lo que sostiene la posición de Weil, a saber que la historia es *contingencia*, es *libertad*. No hay ninguna necesidad que nos lleve de una categoría a otra. Tanto el esfuerzo de inteligibilidad que es cada categoría, como la transición de una a otra es «acto de libertad imprevisible». No se pasa de un discurso a otro, de una época a otra por necesidad objetiva inscrita en el ser de la historia o en la voluntad de Dios, sino por acto de voluntad imprevisible. De eso mismo se trata en la categoría de la Acción, que es la que nos corresponde hoy en día, y en ella tenemos que ver de qué se trata:

Lo que la acción quiere realizar en relación al ser fundamental del hombre —dice Weil— es el acontecimiento en la libertad o, como se ha dicho, la presencia. Ella acaba con la filosofía porque la filosofía en ella se cumple; ella se reconoce como la actitud del hombre que necesita del discurso para liberarse de la pseudo-naturaleza (la del mundo interior) al interior de la pseudo-naturaleza (sociedad económica), de la misma manera que dicho hombre necesitaba de la ciencia del trabajo para liberarse de la naturaleza al interior de la naturaleza: el hombre libre no necesitará de la filosofía porque no vivirá en la necesidad ni en la servidumbre. Pero si la acción no es un programa moralizante ni una utopía, aquello a lo cual apunta «es» ya y siempre «es»; el hombre que realiza su libertad «es» libre, pero sigue «todavía» siendo libertad negativa porque es libertad «negada» (y negada por ella misma; no hay problema de libertad del animal); por eso es que el hombre puede hablar de libertad.<sup>70</sup>

La filosofía es distancia, creación, liberación. Si el hombre llega a ser libre, tal como se ha planteado, su libertad no será el fruto azaroso de un arte de magia. Es libremente cómo el hombre se hará libre, cómo se liberará de los tiempos en los que cayó su libertad. La libertad es el ser del hombre eternamente. Ese es el piso metafísico que sostiene todo en Weil, y que no se presenta bajo la forma de un discurso ontológico, sino de la libertad del hombre que funda toda la historia, el devenir, y de cierta manera lo suprime. Allí alcanzamos el nivel de la filosofía primera para Weil, la que nos permite captar aquello invisible que funda y siempre ha fundado el discurso y la Acción: la libertad del hombre. Por esa libertad hay Ser, hay mundo. Si hablamos de la libertad como fundamento,

---

<sup>69</sup> Ídem, p. 417.

<sup>70</sup> Ídem, p. 419.

tenemos que pensarla como estando siempre así; si no, hubiera existido cosas fuera del fundamento, lo que sería una contradicción. Si la libertad es fundamento radical, lo es en cuanto ella se descubre como la que lo cubre todo; de no ser así no cubriría nada. Así entendemos lo que se dice de la Acción, que no es programa moralizador (como si dijéramos que hay que luchar por la libertad) ni una utopía (como si no existiese en ningún tiempo ni lugar). La Acción es una realidad como acto de libertad fuera de ella; eso sería buscar «en ningún sitio». Con ella, no se trata de demostración sino de mostración; el acto mismo de demostración de su «existencia o no» es en sí mismo acto de libertad. Pero ¿cuál es ese lugar en el que hoy, ayer y siempre se manifiesta la libertad? Es el *lenguaje*. De esa manera la libertad se muestra como el fondo real del discurso.

El lenguaje es esa aparición concreta. Es libertad, porque es ser para sí, porque funda él en sí y, con él, el trabajo de regreso hacia sí, porque es el universal y porque sólo en el lenguaje el particular puede darse la vuelta hacia el individuo y el individuo ir hacia el universal, porque él es la posibilidad («potestas») que se expresa por la negación, porque la filosofía se comprende en él como posibilidad humana, porque él es el que da la sed de la presencia y la sacia.<sup>71</sup>

En el lenguaje nos distanciamos de las cosas, nos liberamos de su inmediatez. Diciéndolas nos despegamos del mundo dado y a la vez tomamos posesión de él, dándole sentido. Sin el lenguaje estaríamos como el perro, con la nariz pegada a las cosas.

Cuando, al término de la *Lógica de la filosofía*, la filosofía se comprende a sí misma, ¿qué constata? Que todo discurso es y ha sido siempre apertura a, acogida y expresión de algo, del Ser: relación Hombre-Realidad exterior. Y todo discurso filosófico ha sido apertura al interior el lenguaje, que es libertad, distancia. En todo discurso se abraza, se une a la vez «presencia de» y «presencia en»; dicho abrazo es como una forma vacía por la cual pasa la significación y en donde se le da forma de unidad. La categoría del Sentido, «forma vacía», dice Weil, tiene al final del recorrido del libro la función de «com-prender», «juntar» la diversidad de categorías en un discurso: el de la *lógica* (*logos, esfuerzo de puesta en sentido*) de la *filosofía*. Se puede, por lo tanto, entender de qué manera el piso último, el fundamento de la lógica de la filosofía —ese «discurso eterno en el tiempo»— es la libertad como lenguaje, es el lenguaje que siempre fue, es y será el piso del hombre.

---

<sup>71</sup> Ibíd.

### 3.2. *Poesía-Filosofía*

Como hemos visto, Weil se plantea el problema de todo filósofo, a saber el del acceso a lo que fundamenta el todo de su discurso; aquí se trata de la «articulación de actitudes y categorías» a lo largo de todos los discursos. Ese fundamento se manifiesta en la categoría de la Acción; se manifiesta en aquello a lo cual ella apunta y que es lo que siempre fue; presencia en el Ser. Allí está la libertad, en la raíz del lenguaje dentro del cual todo tiene significación.

En ese recorrido, Weil ha optado por una filosofía que no busca el fundamento en el Ser. Su fundamento está en el orden de la significación, de la libertad. El ser del hombre no es «ser», sino «no ser» en la forma en que son todos los entes y las cosas: su ser es la libertad.<sup>72</sup> Y es así como se manifestó y surgió el problema fundamental de la aparición de la libertad, la cual fue siempre lenguaje. En ese nivel, la inducción nos lleva a decir que la filosofía deviene y está en devenir; sin embargo, ella permanece siempre igual, puesto que el problema del hombre es, ha sido y será siempre el de «presencia en y presencia de» dentro del abrazo entre «el hombre y el mundo», dentro del lenguaje. Siendo devenir, la filosofía solo se puede entender bajo la categoría del Sentido (permanente esfuerzo de puesta en sentido), que permite entender el sentido mismo de la historia.

Según Weil, el fundamento general de la posibilidad de la filosofía es el lenguaje, pero hemos visto que, cuando la filosofía llega a su término, la Acción, se entiende como heredera de la «forma vacía del sentido» que es la categoría del Sentido. Ya hemos dicho que eso es así porque el Sentido, presente en todas las demás categorías, se hace visible en la Acción en cuanto en ella se plantea un hacer dentro de su decir. Dicha categoría sabe de la distancia entre lo que dice (ser razonable) y su contenido, que es un hacer (actuar para que se respete la humanidad en todos los hombres). La Acción sabe que el contenido que señala queda por venir y siempre quedará por venir y eso la diferencia de las otras categorías.

La categoría del Sentido, «forma vacía del sentido», expresa lo permanente, lo «formal» presente en todas las categorías: todas «son presencia en» y «presencia de»; son una forma de apertura de la libertad a la realidad. La «forma vacía del sentido» dice: el hombre es siempre esfuerzo de puesta en forma y en sentido. Esa «forma vacía del sentido» no remite a lo que la intuición captaría, sino a lo que la reflexión plantea cuando piensa formalmente en las condiciones de posibilidad del discurso, de todo discurso. Así, la categoría del Sentido es análoga a la facultad del lenguaje en lingüística, que es aquello que se debe pensar para poder pensar las lenguas en su diversidad y el habla en ellas, sin que ninguna expresión agote la facultad del lenguaje.

---

<sup>72</sup> Ídem, p. 5.

Esa «forma vacía del sentido» que plantea la filosofía en su reflexión sobre sí misma, es lo que nos habla del acto permanente del filosofar, acto de búsqueda del sentido, acto de la «presencia en» y «presencia de» dentro de todas las puestas en orden y puestas en sentido concretas; dentro de un discurso que nunca logra asir al Ser. «La filosofía no posee el sentido, pero tiene que elaborarlo, y la espontaneidad sólo se capta dentro de las creaciones al interior de las cuales ella cuaja. Por lo tanto, la filosofía es ciencia del sentido en las dos acepciones: apuntando al sentido (concreto) y constituida por el sentido (formal)».<sup>73</sup> Así, el hombre es filósofo porque no está en la presencia. En eso, nos dice Weil, la filosofía se diferencia de la poesía, que es *posesión concreta del sentido; es decir, presencia*.<sup>74</sup> Conviene entender esta afirmación puesto que hemos dicho que la Acción Razonable debía permitir la posibilidad de la presencia en la presencia.

Todas las categorías a lo largo de la historia han tenido que vérselas con el hecho fundamental del lenguaje, en su creatividad formal, fuente de todo sentido. Allí no se trata de pretender demostrar algo, sino de mostrarlo, de hacer visible un hecho irreductible, no deducible de premisa alguna. «El lenguaje (en el sentido del filósofo; es decir, el lenguaje como puesta en sentido verbal) es aparición concreta; es en él donde la libertad se manifiesta como el fondo real del discurso».<sup>75</sup> Todo se comprende, se explica y se justifica dentro y a partir del lenguaje. Uno no puede saltar dentro del lenguaje para llegar, en él, al universal, a la presencia. Nosotros nacemos en él, en él nacimos al mundo; todo «hay algo» para el hombre emerge en el lenguaje. Yo, tú, nosotros, el mundo entero, *todo* es lógicamente posterior al lenguaje. Toda actitud/categoría es una concretización particular de la creatividad del lenguaje, de la libertad actuando en el lenguaje. Cuando la filosofía entiende eso, entonces ella aparece como lo que es: una concretización en medio de otras posibles, una creación «en y desde» la espontaneidad que se plasma en una figura coherente. El lenguaje es la presencia «de/en el» ser, es decir, «en/de» la relación hombre-realidad exterior. Pero el lenguaje solo se muestra de esa manera a la filosofía, al final, cuando ella ha escogido comprenderse a partir del hombre:<sup>76</sup> solo en ese caso y solo en esa perspectiva el *ser* del hombre se revela como lenguaje.

Además de hablarnos del lenguaje como hecho universal de todos los hombres, Weil quiere llamar la atención sobre la experiencia privilegiada que podemos hacer en el lenguaje: la felicidad en el sentimiento de la presencia; el

---

<sup>73</sup> Ídem, p. 421.

<sup>74</sup> Ídem, p. 421 y ss.

<sup>75</sup> Ídem, p. 419.

<sup>76</sup> Ídem, p. 420.

contentamiento da su sanción de verdad al sentimiento de presencia.<sup>77</sup> Esa experiencia es posible para todo ser que habla y define al ser humano como ser capaz de liberarse de su ser limitado, encerrado en sí mismo. Tal cosa puede darse en el encuentro con la belleza de la naturaleza, en el arte, en la poesía, en el sentimiento de felicidad dentro del encuentro con otro ser humano amado. La realidad allí se revela «en y por» el lenguaje.

Esa posibilidad llama la atención sobre una dimensión del lenguaje que tendemos a olvidar. Antes de ser instrumental, el lenguaje es poético. Él es aquello en que se constituye el *sentido*, *todo sentido concreto*. No es. Él se crea. Es espontaneidad.<sup>78</sup> Él es el hecho. No sería correcto decir que hay el lenguaje; todo hay para el hombre nace en él. Y la espontaneidad que él es, solo se capta en las creaciones en donde «se coagula».<sup>79</sup> El lenguaje es el plano del sentido sobre el cual todo aparece.

Por eso Weil dice:

Es uno y el mismo hombre (en la unidad del lenguaje) quien crea los sentidos concretos y la ciencia formal del sentido, quien, dicho de otra manera, quiere la presencia y quien habla de ella en función de su ausencia. El hombre es filósofo porque no está en la presencia, pero la ausencia que lo empuja a comprender es también el hecho al interior del cual capta la presencia.<sup>80</sup>

Toda actitud/categoría es una concretización de la creatividad del lenguaje, de la libertad actuante en el lenguaje, fondo real del discurso. En él todo está potencialmente presente en su fuente inagotable: «el lenguaje es la presencia misma; él da la sed de la presencia y la aplaca».

Esa presencia se vivía y se decía de manera muy inmediata en las palabras enigmáticas de los filósofos presocráticos en las que se mostraba una presencia indiscriminada del lenguaje en sí mismo y que Weil llama «poesía fundamental». Sin duda, el lenguaje puede ser reducido a su función instrumental, pero de suyo él es poético antes de ser instrumental. El lenguaje técnico es solo un «tipo» de lenguaje, que hace abstracción de lo que da o proporciona sentido. Y todas las categorías filosóficas se han elaborado mediante una operación específica del lenguaje en cuanto tal; es decir, de esa «poesía fundamental» suya que es creatividad productora de sentido, espontaneidad, capacidad de revelar. La palabra *poesía* no remite al arte de las rimas, de los ritmos o de las metáforas. Se trata de

---

<sup>77</sup> Ídem, p. 419.

<sup>78</sup> Ídem, p. 420.

<sup>79</sup> Ídem, p. 421.

<sup>80</sup> Ibid.



algo mucho más antiguo, anterior a la distinción entre arte y vida. Poesía remite a esa misma espontaneidad en la cual el arte tiene su fuente. «El lenguaje está más allá de todo lo que es porque él es antes que todo aquello que revela. En una palabra, el hombre es “poeta” antes de ser filósofo y después de haberlo sido».<sup>81</sup>

Un texto del pintor Bazaine, citado por Gauvin, puede ayudar a entender de qué se trata, cuando dice:

El primer hombre que dibujó a un animal sobre la pared de una caverna (Lauricocha o Toquepala) comprendió, oscuramente, que agarrando a ese animal en el lazo de su trazo lo había hecho suyo y que él mismo se había deslizado en el animal (el dibujo es abrazo mundo interior y mundo exterior); comprendió que ya no hacían más que uno y ninguna operación mágica podía conseguirle más perfecta unidad. Había creado un ser que en el dibujo ya no era ni él ni el animal, sino el uno y el otro a la vez; y, mediante un milagro que lo había sacado por fin de él mismo, [ese dibujante] poseía al mundo entero y estaba poseído por él; el arte es eso eternamente.<sup>82</sup>

En el lenguaje entendido como poesía, como espontaneidad creativa de puestas en forma y en sentido, pasa lo mismo: en él, el hombre posee el mundo entero y está poseído por él. Recordemos el caso de Hellen Keller. En cuanto ella pudo utilizar un término del lenguaje, vivió el sentimiento de poseer el mundo y de estar poseída por él.

«El lenguaje no existe, sólo existen hombres que hablan, piensan, que son poetas o se callan».<sup>83</sup> La poesía fundamental es la forma primitiva de la presencia. En la poesía, lo subraya Weil, se da la presencia, presencia indistinta, donde se abrazan «el mundo y el yo» en un acto único; se dan «presencia en algo» y «presencia de». En la poesía se trata de un captar que no sabe del todo lo que capta: es acto. La poesía es certidumbre de que «algo es». Es experiencia no más. A todos nos puede haber ocurrido eso mismo: en una gran emoción frente a un paisaje o en el amor. Sentimos que algo es, se da; y punto.

La poesía es presencia indistinta [...] que es radicalmente diferente de toda presencia de algo [...] Es unidad inmediata [...] Ella comprende, pero no sabe qué ni cómo.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Ibíd.

<sup>82</sup> Cfr. Gauvin, J. *Op. cit.*, p. 164.; Bazaine. *Note sur la peinture d'aujourd'hui*.

<sup>83</sup> Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*, p. 420.

<sup>84</sup> Ídem, p. 422.

Por lo tanto, en la poesía no hay distancia, ni siquiera «conciencia objetivante de» ese algo del cual trata. Uno es «conciencia» sin distancia. La poesía es sentimiento, presencia sin distancia. Evidentemente en cuanto hablamos de ello, estamos fuera; objetivamente, tomamos distancia.

El hombre generalmente ya no es artista, poeta. Hace varias cosas; ha salido de la presencia; ha empezado a preguntarse por el sentido, por las puestas en sentido que había realizado. Y eso lo ha expresado en diferentes filosofías; «habla de», dice el mundo que ha hecho. Ahora bien, los poetas siguen sabiendo evocar, hacer sentir ese abrazo «interior/exterior»; ese abrazo de yo-mundo, ese sentimiento de poseer el mundo y de estar poseídos por él, se muestra cuando, en la creación poética, la interioridad —que es atributo del sujeto— se traslada a las cosas y ellas se tornan igual de frágiles y sensibles que nosotros. Tomemos un poema de Rilke sobre la rosa:<sup>85</sup>

*Todo lo que nos mueve, lo compartes.  
Pero lo que te ocurre, lo ignoramos.  
Habría que ser cien mariposas  
para leer todas esas páginas.*

Igualmente, Guillermo Dañino, poeta peruano contemporáneo y hermano de La Salle, ha escrito un poema,<sup>86</sup> titulado *Fantasia en clave de sol*, que nos hace sentir también el abrazo «mundo exterior y mundo interior».

*El sol despide rompiendo nubes rojas.  
Se incendian los bosques hirviendo de colores.  
Duplica la laguna los arboles del ocaso;  
mis pupilas absorben una eternidad en segundos.  
Iluminado, parece detenerse el tiempo.  
Canta el silencio sus acordes lúcidos;  
no ha terminado aún la feria de luces  
y en el fondo del estanque ya se retrata la luna.*

¿Qué se nos ha dicho? Se nos ha hecho compartir un momento del alma del poeta y ese momento se presenta como si fuera un momento del sentir de las mismas cosas del mundo.

Como ya hemos dicho, la presencia poética es prefilosófica, es presencia sin distancia en el *abrazo mundo interior y mundo exterior* y «en» ella la filosofía

<sup>85</sup> Cfr. Rilke, R. M. «Poesie». *Oeuvres* 2. París: Suil, 1926, p. 508.

<sup>86</sup> Dañino, G. *Puente de porcelana*. Lima: PUCP, 2003.

descubre su origen. Es así porque el momento poético es expresión espontánea anterior a la distancia y a la diferencia «mundo/sujeto» que son pensadas por la filosofía y su discurso. Y el discurso filosófico no hubiera sido posible sin ese momento anterior, sin ese abrazo previo. Lo han hecho ver los presocráticos, esos grandes poetas tales como Heráclito y Parménides. Una frase de Heráclito lo ilustra: «A la escucha no de mí mismo, sino del Logos, es sabio reconocer que todo es uno».<sup>87</sup>

La diferencia entre filosofía y poesía reside en que, en la primera, el poeta ha dejado de ser poeta/creador para ser discurso, para preguntarse por el sentido, por aquello que hay en todas las puestas en forma y en sentido y para presentarlo de manera ordenada.

Así, la filosofía es poesía devenida discurso. En la poesía, el hombre vive en el sentimiento y la presencia; cuando está en ello no necesita de la filosofía, porque no tiene necesidades. Lo saben los poetas y los místicos: cuando están en la presencia, lo tienen todo. Pero es evidente que no nos quedamos en ese sentimiento y, cuando hemos salido del sentimiento de la presencia, hablamos de ella; hablamos como de un recuerdo, pero solemos procurar regresar a la presencia, evocándola, invocándola.

Ya hemos señalado anteriormente la función, para la reflexión filosófica sobre la categoría de la Acción, del reconocimiento de la presencia como de aquello que permite al filósofo generalizar el «fin» de la Acción en contra de toda utopía. El fin, de cierta manera, no es más que la proyección hacia adelante, hacia el porvenir, de la presencia que desde siempre está escondida en el lenguaje, cualquiera sea su contenido determinado. Lo que allí está diciendo Weil no abre una perspectiva nueva; más bien en él encontramos una gran desconfianza respecto a aquellos que pretenden ser «originales». De hecho, sus consideraciones se inscriben en la larga tradición filosófica occidental.

Que la filosofía tiene su origen en la poesía, en el sentimiento de la presencia, ya lo señalaba Platón en el diálogo *Ion o Sobre la Iliada*, cuando decía que el poeta hablaba solo en virtud de una inspiración divina.

Ese don de hablar bien es en ti no un arte sino una fuerza divina. Ella es la que te impulsa y pone en movimiento, como ocurre con la piedra magnética. Esta piedra no solo atrae los anillos de hierro, quedando en ellos su acción, sino que les comunica una fuerza que les da el mismo poder que tiene la piedra, el de atraer otros anillos hasta formar una cadena de anillos. Igualmente hace la Musa con los inspirados y por medio de éstos hay otros que experimentan el entusiasmo... Los poetas en efecto nos dicen que ellos liban sus versos en

---

<sup>87</sup> Cfr. Heráclito. «Fragmento n.º 50». En Jeannière A. *Héraclite, traduction y commentaire du Fragments*. París: Aubier, 1985, p. 111.

fuentes de miel, en ciertos jardines y valles de las musas, para traérmolos en la manera en que lo hacen las abejas, y ellos mismos revolotean a la manera de éstas ¿no es verdad? Y ellos mismos dicen la verdad: el poeta es una cosa ligera, alada, sagrada, él no está en disposición de crear de ser inspirado por un dios, que se halla fuera de él, ni antes de haber dejado de ser dueño de su razón; mientras conserva esta capacidad (razón) o facultad, todo ser humano es incapaz de realizar una obra poética, como lo es de cantar oráculos. Por consiguiente, al no ser en virtud de un arte (una técnica) que ellos realizan su obra de poetas, diciendo tantas cosas bellas sobre los temas que tratan, sino en virtud de un privilegio divino, ninguno de ellos es capaz de componer con éxito más que en el género en que es impulsado por la musa [...]. Es que ellos no hablan así como consecuencia de un arte (una técnica), sino en virtud de un privilegio divino, ya que si ellos supiesen hablar de un tema con soltura en virtud de un arte, ellos lo sabrían hacer también respecto de los demás temas. Y si la divinidad los priva de la razón, tomándolos como servidores suyos, como hace con los profetas y los adivinos inspirados, es para enseñarnos a nosotros, los oyentes, que no son ellos los que dicen cosas de tanto precio y valor —ellos no son dueños de su razón— sino que es la misma divinidad la que habla y la que se hace oír de nosotros por intermedio de aquellos.<sup>88</sup>

Así, Platón ligaba poesía y experiencia especial del ser, de una fuerza divina que penetra e invade al poeta cuando ha dejado de ser dueño de su razón y está impulsado a hablar. Sus palabras no nacen de ninguna técnica, sino de un privilegio divino. Si el ser humano se queda en la mera razón discursiva, no tiene acceso a la inspiración divina, al sentimiento de la presencia. Pero, según dice el mismo Platón en el diálogo *Timeo*, cuando está inspirado, el poeta no sabe muy bien lo que dice.

Una sola prueba basta para mostrar que es a la debilidad del espíritu humano que el dios ha dado la adivinación: de hecho ningún hombre en su buen sentido llega a una adivinación inspirada por el dios y que sea verídica. Pero es menester que la fuerza de su inteligencia sea paralizada por el sueño o la enfermedad, o que la tenga desviada bajo el dominio del dios. Pero es al hombre en su buen sentido al que le toca acordarse de las palabras proferidas en el sueño o en el estado de medio dormido por la naturaleza adivinatoria y por el entusiasmo; en ese estado de «buen sentido» le toca meditar sobre ellas, discernir por el razonamiento todas las visiones percibidas entonces, ver de dónde esas cosas adquieren un sentido y para quién piden significar un mal o un bien, futuro, pasado o presente. En cuanto a aquel que está en estado de trance y en él se queda, no le toca a él juzgar sus propias visiones y las palabras que él mismo ha pronunciado.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Cfr. Platón. *Ion*, 534a. Madrid: Gredos, 1990. (Diálogos; I).

<sup>89</sup> Cfr. Platón. *Timeo*, 71e-72a. Madrid: Gredos, 1990. (Diálogos; V).

Puesto que el poeta inspirado, iluminado, no sabe lo que dice cuando así habla, es necesario que, fuera ya de la inspiración y regresando al «buen sentido», acuda al discernimiento y al razonamiento filosóficos para que las visiones transmitidas cobren sentido. En esas palabras de Platón está dicha la articulación poesía-filosofía desde los inicios de esta última, y está planteado el problema del acceso a la verdad. Mediante la poesía, ese acceso es directo pero oscuro; mediante la filosofía, dicho acceso se hace por medio del lenguaje discursivo y la lógica y con el riesgo de fijar la verdad en una formulación, en una representación.

Aristóteles también considera el mismo fenómeno en su *Ética de Eudemion*<sup>90</sup> y dice:

En alguna u otra manera, todo está modificado por lo divino que está en nosotros. Y el principio del discurso racional no es un discurso, sino algo más fuerte. Y «¿quién, fuera del dios, podrá ser más fuerte que la ciencia o la intuición?», y él sigue celebrando a aquellos que, fuera de la racionalidad, «poseen un principio cuya naturaleza es más fuerte que la intuición y la deliberación... Ellos privados de racionalidad adivinan justo... Pero sus cualidades pertenecen al dios... que ve todo el futuro y lo que es y las cosas de las cuales se destaca el discurso racional».

Según la tradición arcaica, el arte de «conocer todo» es concedido por Apolo;<sup>91</sup> pero ese dios que actúa a distancia no transmite directamente dicha sabiduría, sino solo mediante palabras cuyo sentido hay que adivinar. Su don es como una saeta. «El dios se sirve de la palabra, dice Colli, de algo que no pertenece a su sabiduría: se sirve de la palabra como de un intermediario —de la misma manera que la flecha es también un intermediario— a fin de suscitar la sabiduría en el hombre».<sup>92</sup>

Estos textos nos abren a algo que está más allá del discurso y que, sin embargo, el discurso tiene que juzgar. Es el mundo de la experiencia del dios y del misterio del ser del mundo; es decir, de la «relación hombre-realidad exterior», y ella pasa por la desposesión de uno mismo. Se trata de una sabiduría en la cual el discurso no penetra; lo cognitivo racional analítico no llega hasta allí. Prueba de ello es que dicha sabiduría se da en la *manía*, *delirio* en el cual el adivino recibe de Apolo la palabra que no comprende y que pronuncia con su boca delirante. Dicha *manía* es liberación de las condiciones de la existencia cotidiana. La jactancia del conocer racional está desbordada por otro conocer que es don, presencia en la presencia.

<sup>90</sup> Cfr. Aristóteles. *Ética a Eudemia*, 248a 26b. Madrid: Gredos, 1985.

<sup>91</sup> Cfr. Colli, G. *La sagesse grecque*. París: Ed. L'éclat, 1990, p. 23.

<sup>92</sup> Ídem, p. 27.

En la articulación entre palabra enigmática y discurso racional esclarecedor de ella, se sitúa para los griegos el nacimiento de la razón y la filosofía. Como señala Colli, en primera instancia ella se presenta bajo la forma de expresiones enigmáticas, sabiduría-don bajo la forma de una flecha, de un desafío del dios. Lejos de ser conocimiento luminoso, es un entramado oscuro de palabras oscuras, y sabio es aquel que no se deja engañar por las palabras, que no cae en sus trampas ni se queda pegado, como los egipcios, al enigma. En los misterios de Eleusis se habla de conocimiento místico, de un *ver* que es el acto supremo<sup>93</sup> reservado a algunos. En cuanto a la figura de Orfeo, hijo y ministro de Apolo, la poesía que rodea sus misterios es palabra pero que no dice la visión, sino que la sugiere o, incluso, la suscita; y lo que quiere expresar y hacer sentir es la indecibilidad de lo divino, del éxtasis místico.<sup>94</sup>

Frente al rapto de parte de la divinidad, de lo otro, en la inspiración, el pasaje al discurso explícito es un riesgo que los griegos asumen. Uno puede equivocarse y/o no encontrar las palabras para interpretar el enigma de lo recibido en el rapto. Según dice Aristóteles, es un texto sobre los poetas. Heráclito refirió dicho riesgo al narrar la muerte de Homero:

Homero interrogó al dios con el fin de saber cuáles eran sus padres y cuál era su patria; y el dios contestó de esta manera:

La isla de Ios es la patria de tu madre; a tu muerte, ella te acogerá; pero cuídate del enigma de los jóvenes.

Homero llegó a Ios. Allí, sentado sobre una roca, vio a pescadores que se acercaban a la orilla y les preguntó si habían cogido algo. Como no habían cogido nada y estaban despiojándose, ellos le contestaron:

Lo que hemos cogido, lo hemos dejado;

lo que no hemos cogido, lo llevamos,

haciendo alusión, mediante un enigma, al hecho de que se habían liberado, después de matarlos, de los piojos que habían cogido y que aquellos que no habían cogido, los llevaban sobre ellos, en su ropa. Homero, que no pudo resolver el enigma, murió de abatimiento.

La búsqueda racional de la sabiduría enfrenta al hombre con un enigma; la vida es enigma. En esa búsqueda hay una crueldad del dios que impone el desafío del conocimiento; y el sabio no puede sustraerse a dicho desafío, pero muere de abatimiento. Cuando lucha por la sabiduría, el sabio pierde, pierde algo de los conocimientos que pretendía tener, pero incluso puede perder la

---

<sup>93</sup> Cfr. Colli, G. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>94</sup> Cfr. *idem*, p. 39.

vida misma, quedando triturado por las quijadas del enigma. En el relato de Homero no aparece el dios, pero ilustra el desafío de la sabiduría que contiene un peligro: uno puede dejarse engañar por futilidades de la vida, futilidades del razonamiento.<sup>95</sup>

### 3.3. *Verdad-Sabiduría*

En los textos griegos que acabamos de evocar se plantea el problema de la relación poesía y verdad discursiva a través del enigma de palabras oscuras recibidas en momentos de raptó por el dios. En Weil, la relación poesía-filosofía está ligada al problema más general del lenguaje; en este se plantea el problema de la relación de la filosofía con la verdad, con la sabiduría. Pero, según lo que hemos visto, en torno al problema poesía y verdad se levanta también, y sobre todo, la pregunta en relación con el reto de dar cuenta a la vez de la historicidad de la filosofía, de su progreso y de su ausencia de progreso. Podemos repetirlo, eso es análogo a lo que ocurre con la obra de arte nacida en un momento dado, con una técnica dada. Para nosotros hay arte tanto en una máscara de Picasso como en una máscara africana. Malraux, a propósito del arte, habla de *un espejo sin bordes*: el espejo —el arte— no se ve; lo que se ve son las obras de arte que se reflejan en él. El espejo que no se ve es condición de posibilidad de la visión que tenemos. Ese espejo sin bordes, el arte, Occidente ha empezado a distinguirlo al mismo tiempo que ha descubierto el mundo de la historia y el mundo de expresiones culturales que no son occidentales. Malraux lo repite: *todas las obras de arte son «arte» por la parte que escapa al tiempo*. Hoy acogemos en nuestros museos y en nuestra estimación lo que ayer eran hermanos enemigos: arte, historia y otras culturas. Es así, nos decía Malraux, desde que «un cortejo de filosofías, respondiendo al sentimiento del tiempo en donde nada nuestra época sin eternidad, hizo del tiempo el interlocutor capital del hombre». No es, pues, por su fecha, por su momento de creación, que decimos que tal obra es arte verdadero; tampoco es por la fecha y las circunstancias de su emergencia que tal discurso es filosofía y es verdadero o no.

¿Cuál es el problema planteado? El actual sentimiento de arte es una suerte de negación de la historicidad en cuanto para él todas las obras son contemporáneas. Luego, el mundo actual del arte es negación del progreso para reconocer y afirmar un mundo de la presencia: presencia del sentido, presencia de lo divino y de lo sagrado en cada momento. Del mundo de esa presencia en el arte nos alcanza la pregunta de saber si ese *mundo del abrazo mundo interior y mundo exterior*

---

<sup>95</sup> Ídem, p. 43.

es el mundo de la verdad. Pregunta análoga a la que se hace la filosofía. Dejando de lado las diferencias, está el problema de la apertura o no, mediante tal obra de arte o tal filosofía, al SER, ya sea se entienda por ese término aquello que está como más allá de nosotros —el «Ser en cuanto tal» o Dios— o el abrazo de la relación Hombre- Realidad Exterior. En ambos casos consiste en la Presencia de la cual se trata en cada categoría filosófica de Weil, en cada discurso filosófico.

Conviene recordar aquí una afirmación radical de Weil, que nos ha dicho que «la verdad no es el problema para la filosofía». Toda filosofía es verdadera en cuanto esfuerzo de puesta en sentido. El único problema para ella es la violencia, y para nosotros es saber reconocer cómo ella crea sentido y comprende; es lo que pretende hacer la *Lógica de la filosofía*. Por eso también el problema de la filosofía está del lado del lenguaje, y el punto de contacto entre todas las filosofías gira en torno a «poesía y verdad». Allí se sitúa la posibilidad de dar cuenta de la historicidad de su progreso y de su ausencia de progreso.

Por un lado, el lenguaje en todo discurso expresa y moldea una «experiencia», una «unidad vivida». El lenguaje es la «existencia misma» que se da sentido y produce sentido. Por otra parte, esa unidad «mundo exterior y mundo interior» se explicita en un discurso de acuerdo con cierto principio de coherencia. Weil no nos dice que la opción radical es escoger tal o cual discurso, sino más bien escoger entre «violencia» y «discurso». Y cuestiona en cada filosofía su tendencia a tomarse por el todo de la filosofía. Para cada discurso, la pregunta que se impone es: ¿nos conduce o no a la Sabiduría, actitud de presencia en la Presencia?

Como a pesar nuestro, en nuestro mundo obsesionado por el progreso, regresa a nosotros de manera insistente la pregunta por el progreso en filosofía. Malraux nos decía que no hay progreso del arte de Nerfertiti al arte del «Hombre azul», de Picasso. Sin embargo, somos la primera civilización planetaria y la primera que puede concebir la historia del género humano; pero esa historia, ¿será historia continuada? En las historias universales anteriores muchas culturas estaban ausentes. Hoy estamos realizando una historia verdaderamente universal y podemos hacer una historia de todo lo que ha pasado para la humanidad. Esa historia será, por lo tanto, una historia «de continuidad», en la cual habrá la postulación de una progresión aunque sea en medio de terribles retrocesos. Para tal historia universal del género humano, el problema viene a ser las conexiones que se deben establecer entre historias diferentes. ¿Qué marco escoger para constituir tal historia? O, en términos filosóficos, ¿qué discurso filosófico escoger para enlazar esas historias diferentes? Evidentemente, estamos confrontados a los problemas de objetividad y subjetividad de los autores, pero de inmediato lo estamos con un problema metafísico. De hecho, plantear la perspectiva de una historia universal «en continuidad», que integre a todas las culturas, es afirmar que todos



los seres humanos y todas las culturas han estado y están inmersos en un mundo único y coherente. Solo en esa perspectiva podemos leer una progresión.

Pero, ya lo vimos, en el «mundo del arte» descubierto recientemente, la noción de progreso no tiene sentido. Incluso Malraux nos advirtió del problema: «Y si hubiese progreso entre esas diferentes obras, ya no serían obras maestras, ni obras de arte; mientras se creyó que marcaban un progreso, no fueron obras de arte. La obra de arte surge en su tiempo y de su tiempo, pero deviene obra de arte por la parte que escapa al tiempo». El mismo planteamiento atañe a la filosofía, en la cual cada propuesta filosófica es filosofía verdadera por y en la manera como cada una ha planteado y resuelto el problema de la articulación lógica-realidad. A no ser que asumamos la hipótesis de referirnos al conocimiento posible de una arquitectónica divina desde la cual medir aciertos y errores, no tenemos posibilidad de medida.

En la categoría de la Acción Razonable, el ser humano acaba por reconocer que solo puede apuntar a asentar las condiciones para una sociedad en la cual ya no habría más que una presencia: la del ser humano buscado y respetado en todos y por todos en el respeto de la presencia, en el abrazo mundo interior y mundo exterior. De eso mismo se trata hoy en la categoría que Weil señala como la nuestra, la de la Acción, cuya finalidad es asentar las condiciones para que cada uno pueda acceder a la presencia. Así, la pregunta puede devenir: ¿lo hace o no tal o cual programa político, tal o cual organización social? Esa categoría última de la Acción sabe de la distancia entre el decir y el hacer. Regresamos así a la manera de concebir la filosofía que tenían los antiguos, antes de que ella deviniera en un cuerpo de saber. La filosofía es una forma de vida que, mediante el discurso y la educación, «se siembra» en nosotros. Para el filósofo y el docente, la manera de actuar radica sobre todo en la educación, según nos dice Weil.

La propuesta de Weil viene a representar una cierta relativización de la filosofía en cuanto la plantea como idéntica a la historia. Ella es posibilidad humana de inteligibilidad —forma vacía de sentido— que se enraíza en el sentido concreto que fue dado por la poesía ayer. Todos los sentidos de ayer fueron poesía, en cuanto sentido concreto que dio pie a una formulación, a una puesta en forma del sentido, de la presencia.

No podemos olvidar, en ningún momento, que la apertura a la presencia siempre ha supuesto, y va a suponer, el sacrificio de la individualidad para vivir razonablemente; y debemos saber que no solo se trata de discurrir sobre eso, sino de vivirlo en el horizonte de universalidad que es el nuestro. Sabemos que el ser humano se ha sacrificado por muchas cosas: por la tribu, la polis, el Estado, el socialismo, etc., creyendo sacrificarse por lo último. Hoy creemos saber mejor por qué tenemos que sacrificarnos. Pero tampoco vayamos a creer que tenemos

la última palabra. Como un «topo en su laberinto», el ser humano siempre buscará su orientación.<sup>96</sup>

Weil nos dice finalmente que el ser humano es «ser humano», o puede serlo, siempre y en todas partes. Siempre y en todas partes puede ser razonable, si lo quiere. Ciertamente, en esa búsqueda de lo que es ser «razonable», a lo largo del tiempo, el ser humano se ha expresado en discursos diferentes. Pero en todas partes se ha tratado siempre de la misma búsqueda.

Al final del recorrido llegamos a cosas muy modestas. La filosofía es la exigencia de coherencia que trabaja y plasma todos los discursos filosóficos. Es búsqueda de coherencia siempre llevada bajo la categoría del *Sentido*, bajo la exigencia de la puesta en forma y en sentido. Pero hoy esa búsqueda de coherencia se realiza en una categoría dominante, «la política ética mundial», que corresponde al punto a donde nos ha llevado la racionalización del mundo, la tecnociencia.

Hoy, el ser humano ha llegado a una exigencia de coherencia expresada en la Acción. Pero el ser humano no tiene acceso a LA verdad. El sentido del mundo le es revelado de manera originaria en la poesía y la religión. Allí cada uno puede dedicarse a su forma de creación. Ahora el ser humano capta que la «totalidad del hombre y del universo», en cuanto algo que tiene sentido, estuvo siempre presente en todas partes. Sabe, gracias a la historia y al conocimiento de las otras culturas, que ha llegado a captar el Sentido (la forma vacía de todo sentido), la exigencia de inteligibilidad para la Sabiduría, para vivir en la presencia, en la verdad del abrazo mundo interno y mundo externo. Es lo que ya vivían los seres humanos del pasado y es lo que nosotros también podemos vivir.

#### 4. CONCLUSIÓN

Hemos acabado nuestro recorrido. Espero que ustedes puedan salir de este curso con el sentimiento de que el itinerario no ha sido inútil. Ya sabemos que la Sabiduría no se posee; es apertura a lo que hay, a lo que es, y eso es, esa «relación del ser humano con la realidad exterior», apertura a la presencia que se da en el Hecho del mundo y en el Hecho de nuestra vida. La propuesta de Weil —en su modestia y su grandeza— pretende solo ayudar a reconocer el Sentido, ese esfuerzo eterno de los humanos para poner en forma y en sentido el SER. A cada lector le dice: «Ahora tienes que ir a lo tuyo, a tu manera de estar en el Hecho del mundo y el Hecho de tu vida abrazados».

---

<sup>96</sup> Cfr. Nietzsche, F. *Aurora*. Prólogo de 1886, párrafo 1.

A ese hecho cada uno de ustedes, en la poesía, la religión, la filosofía, la política, etc., podrá darle un sentido concreto particular. No podemos renunciar ni escapar a la necesidad de escoger una puesta en forma y en sentido que hagamos nuestra. Cada uno tiene que decidirse.

¿Qué puedo desearles a estas alturas? Pues que sean fieles a sí mismos; que nunca escapen de sí mismos ni de su historia, y más bien sepan tener el coraje de asumir una puesta en forma y en sentido de su vida. Asimismo, que cada uno tenga la sabiduría de contentarse con esa particularidad que haya escogido y que procure, con honradez y coherencia, dar cuenta de esa particularidad.

### **Preguntas para la tercera parte**

1. ¿Qué relaciones existen entre filosofía, historia e historia de la filosofía?
2. ¿Qué significa que «el punto de apoyo es el hombre mismo»?
3. ¿Qué es y cómo entiende Weil la «categoría filosófica»?
4. ¿Cuál es la «lógica de la filosofía»?
5. ¿En qué sentido toda filosofía es verdadera?
6. ¿Cuáles son las relaciones entre filosofía, lógica y lenguaje?
7. ¿En qué sentido la filosofía es «sacrificio»?
8. ¿Cuáles con las relaciones entre filosofía y poesía?
9. ¿Cuál es, según Weil, «el fin de la filosofía»?
10. ¿Cuál es ahora la nueva figura del ser?
11. ¿Dónde reside la importancia de la filosofía política?
12. ¿Qué significa pasar del «discurso» a la «acción»?
13. ¿Cuáles son las relaciones entre «acción razonable» y «violencia»?
14. Explique las categorías filosóficas de «sentido» y «sabiduría».
15. Después de todo, ¿es posible filosofar hoy?, ¿qué es filosofar?

## BIBLIOGRAFÍA

ANTISERI, Daria y REALE, Giovanni. *Historia del pensamiento científico y filosófico*. Barcelona: Herder, 1988-91, vol. III.

APEI, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y la ética del discurso*. Paidós, Madrid, 1981.  
----- *Transformación de la filosofía II*. Madrid: Taurus, 1985.

ARENDT, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.  
----- *La vida y el espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudio constitucionales, 1984.  
----- *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. París: Éditions du Seuil, 1991.

ARGUEDAS, José María. *Obras completas*. Lima: Horizonte, 1983. 5 t.

ARISTÓFANES. *Obras completas*. Buenos Aires: El Ateneo, 1947

ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. Madrid: Aguilar, 1967  
----- *Metafísica*, Madrid: Aguilar, 1967  
----- *Política*. Madrid, Aguilar, 1967.  
----- *Tópicos*, Madrid: Aguilar, 1967  
----- *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970  
----- *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985 y 1987.  
----- *Tratados de lógica: Organon*. Madrid: Gredos, 1994 y 1995, 2t.

AUEL, Jean Marie. *El clan del oso cavernario*. Madrid: Maeva, 1985.

BACON, Francis. *The complete essays of Francis Bacon*. New York: Washington Square Press, 1963.

BARBARAS, Renaud. *La perception, essai sur le sensible*. París: Ed. Hatier, 1994.

BAZAINE, Jean René. *Note sur la peinture d'aujourd'hui*, reimpresión. París: Le temps de la peinture, 1990.

BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. París: PUF, 1995

BERRY, Adrián. *Los próximos 10000 años*. Madrid: Alianza, 1977.

BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao: Desclée de brouwer, 1985.

BOSLOUGH, John. *Stephen Hawking's Universe*. New Yor: William Morrow, 1985.

BUBBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Camino, Lupe. *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina en el norte del Perú*. Piura: CIPCA, 1992.

CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1981.

----- *"Carta del jefe indio Seattle"*. Lima: Tarea, 1991.

CASSIRER, Ernest. *Individu et cosmos: dans la philosophie de la renaissance*. Paris: Minuit, 1983.

----- *Esencia y efecto del concepto de simbolismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

----- *Kant, vida y doctrina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. París: Editions du Seuil, 1975.

----- *"Le monde morcelé"*. *Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil, 1990.

----- *"La montée de l'insignifiance"*. *Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris: Seuil, 1996.

----- *"Fait et à faire"*. *Les carrefours du labyrinthe V*. París: Seuil, 1997.

COLLI, Giorgio. *La sagesse grecque*. París: Ed. L'èclat, 1990.

----- *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, 1995.

CORIAT, Benjamín. *El taller y el cronómetro*. Madrid: Siglo XXI, 1982.

CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en R. O. Apel*. Salamanca: Sígueme, 1918.

DAÑINO, Guillermo. *Puente de Porcelana*. Lima: PUCP, 2003.

DAWSON, Raymond. *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*. Madrid: Alianza, 1970.

DE CUSA, Nicolás. *La visión de Dios*. Pamplona: EUNSA, 1994.

DERRIDA, Jacques. *La différance*. Paris: Armand Colin, 1968.

----- *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

DESCARTES, René. *Le principes de la philosophie*. En *Ouvres*. París: Gallimard, 1952.

----- *Discurso del método*. Madrid: Alianza, 1986.

DESCOLA, Philippe. *Les lances du crépuscule: relations jivaros. Haute-Amazone*. Paris: Plon, 1993.

DEWEY, John. *Logic: The theory of inquiry*. New York: Holt, 1939.

ENGELS, Friedrich y MARX, Karl, *Manifiesto comunista*. Madrid: Akal, 1997.

ESCOHOTADO, Antonio. *De physis a polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona: Anagrama, 1995.

ESTERMAN, Josef. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría andina*. Quito: Abya-Yala, 1998.

FEYERABEND, Paul Karl. *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et choses*. París. Gallimard, 1966.

----- *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI, 1985.

FREUD, Sigmond. *Autobiografía. Historia del movimiento psicoanalítico*. Madrid: Alianza, 1969.

FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires: Planeta, 1992.

GARELLI, Jacques. "Il y a le monde". *Espirit*, n° 6, Juin 1982, . 162.

GAUVIN, Joseph. *Une logique de la philosophie*. París: Centre Sèvres, 1987.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983

----- *De cosas escondidas desde la fundación del mundo*, Madrid: Encuentro, 1996.

----- *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama. 1986

----- *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama. 1983.

GOLDMAN, Lucien. *La creación cultural en la sociedad moderna*. Barcelona: Fontamara, 1980.

GRANADA, Miguel Ángel. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Barcelona: Antrophos, 1988.

GREIMAS, Algirdas Julien. *Semántica estructural: investigación metodológica*. Madrid: Gredos, 1987.

GUILLAUME, Marc *Le capital et son double*. París. PUF, 1975.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.

HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HAWKINGS, Stephen. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros.* Madrid: Alianza, 1993.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho.* Buenos Aires: Claridad, 1968.

----- *L'essence de la critique philosophique (1802)*, París: Vrin, 1972.

----- "Aphorisms from the wasterbooks" [1803-6]. *Independent Journal of Philosophy* 3, 1979.

----- *Fenomenología del espíritu.* México D. F. FCE, 1985 y 1991.

----- *Los principios de la filosofía del derecho.* Buenos Aires. Sudamérica. 1975

----- *Sistema de la filosofía.* 3.<sup>a</sup> ed. Madrid: Alianza. 1989.

HEIDEGGER, Martin. "Réponse et questions sur l'histoire et la politique". En *Der Spiegel*, París: Ed. Mercure de France, 1977, p. 49.

----- "La época de la imagen del mundo". En *Caminos del bosque.* Madrid: Alianza, 1995.

----- *Ser y tiempo.* Santiago de Chile: Universitaria, 1907.

HEISENBERG, Werner Karl. *La imagen de la naturaleza en la física actual.* Barcelona: Ariel, 1976.

HELLER, Ágnes. *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo.* Barcelona: Península, 1994.

----- *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península, 2000.

HERÁCLITO. "Fragmento N° 50", en Jeannière A., *Héraclite, traduction y commentaire du Fragment.* París: Aubier, 1985, p. 111.

HOBBS, Thomas. *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil.* Madrid: Alianza, 1993.

HODARD, Philippe. *Le Je et les dessous du je: essai d'introduction à la problématique du sujet.* París: Aubier-Mongtaine, 1981.

HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana.* Madrid. Tecnos, 1990.

----- *Investigación sobre el conocimiento humano.* Madrid: Alianza, 1990.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica.* Barcelona: Crítica, 1991.

----- *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.

- HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existencia*. Barcelona: Herder, 1994.
- ITARD, Jean. *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza, 1982.
- JAMES, William. *Pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- JANKE Wolfgang. *Postontología*. Bogotá: Universidad javeriana, 1988.
- JEANNIERE, Abel. *Lire Platón*. París: Aubier, 1990.
- JENOFONTE. *Memorables*. Madrid: Aguilar 1967.
- JONAS, Hans. *Le concept de Dieu apres Auschwitz*. París: Payot, 1994.  
 ----- *El principio de responsabilidad: ensayo de ética para la civilización tecnológica*.  
 Barcelona: Herder, 1995.
- JUAN PABLO II. *Laborem Exercens* y otras encíclicas.
- KANT, Immanuel. *Prefacio de los Prolegómenos*. Madrid: Ed. Sarpe, 1904.  
 ----- *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada, 1968.  
 ----- *Prolegómenos*. Madrid: Sarpe, 1984  
 ----- *Crítica de la razón pura*. Introducción. Buenos Aires: Orbis, 1984  
 ----- *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1988.  
 ----- “¿Qué es la ilustración?” *Philosophia de la historia*. México D.F.: Fondo de  
 Cultura Económica, 1992.  
 ----- “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”. En  
*Filosofía de la historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.  
*Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme, 1995.  
 ----- “Sobre la enseñanza de la filosofía” (Noticia de la inauguración de sus  
 lecciones en el semestre de invierno 1765-1766). *Werke in Zehn Bänden*.  
 Darmstat: Weischedel, 1981, tomo II. Traducción: Ciro Alegría. En  
 Filosofía moderna: selección de textos. Lima: PUCP, 2000.  
 ----- *Crítica de la razón pura*. 2.a Ed.
- KIERKERGARD, Søren. *Temor y temblor*. Barcelona: Labor, 1992.
- KIRK, G. et al. *Los filósofos presocráticos*: Historia crítica con selección de textos.  
 Madrid. Gredos, 1987.
- KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. París: Gallimard, 1973.
- KRAFT, Viktor. *El círculo de Viena*. Madrid: Taurus, 1986.
- KÜNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trontta, 1992.
- LACAN, Jacques. *Ecrits*. París: Seuil, 1966-70.



- LADRIERRE, Jean. *L'articulation du sens*. París: CERF, 1984.
- LADRIÈRE, J. *L'articulation du sens, II. Les languages de la foi*. París: Cerf., 1984
- LEROI-GOURHAM, André. *La geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. París: Albin Michel, 1965.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel, 1976.
- *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. París: UNESCO, 1952.
- *Le cru et le cuit*. París: Plon, 1994
- LEVY, Pierre: *La machine univers*. París: Éditions La Découverte, 1987.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1992.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza, 1990.
- LÓPEZ, Julio. *La mística de la postmodernidad. Ensayo de hermenéutica cultural*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.
- MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 1994.
- MALRAUX, André. *La metamorphose des dieux*. París: Gallimard, 1958.
- "Los nogales de Altenburgo". *Las Antimemorias*. Buenos Aires: Sur, 1968.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, 1945.
- MALSON, Lucien. *Los niños selváticos*. Madrid: Alianza, 1993.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Madrid: Alianza, 1993.
- MARCUSE, Ludwig. *Freud, su visión del hombre*. Madrid: Alianza, 1969.
- MARTY, François. *La question de la vérité: une recherche sur le langage: traité de la connaissance - parler en vérité*. París: C.E.R.P., 1971.
- *La question de la vérité*. París: Ed. Centre Sèvres, 1977.
- MARX, Karl. *Manuscritos, economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice *Sens et non sens*. París: Nagel, 1966.

- *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.
- *Sentido y sinsentido*, trad. Narcís Comadira. Barcelona: Ed. Península, 1977.
- MONK, Ray. *Ludwing Wittgenstein*, Barcelona; Anagrama 2002.
- NIETZCHE, Friedrich. *Gaya ciencia*. Madrid: Akal, 1988.
- *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- *Ecce Hommo*. Madrid: Alianza, 1991.
- [F. año]-----*Aurora*, Prólogo de 1886. Madrid: Ed. Sempere y Compañía
- ORTIGUES, Edmond. *Le discours et le symbole*. París: Montaigne, 1962.
- PASCAL, Blas. *Pensamientos*. Madrid: Alianza, 1981.
- PENN, Arthur. *The miracle worker*, film de 1962
- PESSIS-PASTERNAK, Guitta. *Faut-ils brüler Descartes? Du chaos à l'intelligence artificielle. Quand les scientifiques s'interrogent*. Éditions La Découverte, 1991.
- PLATÓN. *Banquete*. Madrid: Gredos, 1990.
- *Laques*. Madrid:Gredos, 1990.
- *Ion*. Madrid:Gredos, 1990.
- *Timeo*. Madrid: Gredos, 1990.
- *Apología*. Madrid: Gredos, 1990.
- *Banquete*. Madrid: Gredos, 1992.
- *Cartas*. Madrid: Gredos, 1992.
- *Fredo*. Madrid: Gredos, 1992.
- *Gorgias*. Madrid: Gredos, 1992.
- *Menón*. Madrid: Gredos, 1992.
- *República*. Madrid: Gredos, 1992.
- *Sofista*. Madrid: Gredos, 1992.
- *Teeto*. Madrid: Gredos, 1992.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. *Perdre de vu*. París: Gallimard, 1988.
- RENÉVILLE, Jacques Rollan de. *Voyage au centre du monde*. París: Anthropos, 1975.
- RIFKIN, Jeremy. *The ends of work: the decline of the global labor force and the dawn of the post market era*. Nueva York. Putnam Books, 1995.
- RILKE, Rainer Maria. *Poesie, Oeuvres 2*. París: Seuil, 1926.
- ROBERT, Marthe. *La révolution psychanalytique: la vie et la oeuvre de Freud*. París: Payot, 1964.

RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1991.

*Ironía, contingencia y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

ROSSI, Paolo. *Bacon: de la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza, 1990.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 1990.

RUSSEL, Bertrand. *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor, 1992.

SAINT EXEPÉRY, Antoine. “Piloto de Guerra”. En *Obras completas*. Barcelona: Plaza & Janés, 1967.

SANTUC, Vicente. “Meditación y política”. *Socialismo y participación*, nº 68, 1994.

----- *¿Qué nos pasa?, ética y política*. Lima: CEDEP/ ESARM, 1997.

----- “El nuevo hombre mundial: el topo en su laberinto”. En *Neoliberalismo y desarrollo humano: desafíos del presente y del futuro*. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya, 1998.

----- “Trabajo y ocio desde la tradición”, cap. 3. En: *Ética y política. ¿Qué nos pasa?*, 2ª ed., Lima: CEDEP, 1999, pp. 95-144.

----- *Una filosofía de la expresión obediente*, tesis 2, (Material de curso) Lima. UARM, 2006.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1972.

SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Nueva York: Aldine de Gruyter, 1972.

SEINKIEWICZ, Henryk, *¿Quo vadis?* México: Porrúa, 1979.

SIMPLICIUS. *On Aristotles 's physics*. Nueva York: Cornell University Press, 1989.

SMOOT, G.; DAVIDSON, K. *Las arrugas del tiempo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994.

SPIELBERG, Steven. *La lista de Schindler*, film de 1993.

SZELEZÁK, Thomas. *A. Leer a Platón*. Madrid: Alianza, 1997.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TUCÍDIDES. *La historia de la guerra del Peloponeso*. Buenos Aires: Emecé, 1994.

TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Theológica I*. Madrid: Editorial Católica, 1961-65. v.1.

VARIOS AUTORES. *Cultura andina agrocentrica*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1991.

VATTINO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1990.

VALÉRY, Paul. *Oeuvres*. París: Gallimard, 1957.

----- *Variétés. La crises de l'esprit en Oeuvres Complètes*. París: Gallimard, 1957.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs*. París: Francois Maspero, 1965.

----- *Travail et esclavage en Grece Ancienne*. París: La Découverte, 1985.

VOLTAIRE. "El Ingenuo". *Romans et contes*. París: H. Benac, 1960.

WEIL, Eric. "La lógica del pensamiento aristotélico", *Essais et conférences I*. París: Libraire Plon, 1970.

----- *Essais et conférences II*. París: Plon, 1971.

----- *Philosophie et réalité. Demiers essais et conférences*. París: Beauchesne, 1982.

----- *Problèmes kantienness*. París: J, Vrin, 1982.

----- *Philosophie politique*. París: J, Vrin, 1984

----- *Logique de la philosophie*. París: J, Vrin, 1985.

----- *Logique de la philosophie*. París: J, Vrin, 1998.

WINNICOTT, Donald Woods. *Jeu et réalité*. París: NRF, 1971.

----- *Jeu et réalité: I'espace potential*. París: Gallimard, 1975.

----- *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwing. *Investigaciones filosóficas*. México D.F/Barcelona: UNAM, Crítica, 1988.

----- *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1992.

----- "Observaciones sobre la Rama Dorada de Fraser". *Ocasiones Filosóficas*. Madrid: Ed. Cátedra, 1997.

WOLMANN, William y COLAMOSCA, Anne. *The Judas economy*. Reading: Addison Westerns, 1997.

ZENÓN DE ELEA. "Aporias". En *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Grados, 1984.

