



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**La relación entre pensar y decir: Un estudio sobre la idea de
mundo y la posibilidad de un discurso verdadero.**

SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

PAOLA MARÍA DEL CONSUELO CRUZ SÁNCHEZ

ASESORA: MTRA. BLANCA ESTELA ARANDA JUÁREZ

Diciembre 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A Ceci, que ha sido y será mi apoyo y soporte. La persona a quien más admiro, que me ayudó a concluir este proyecto y me orienta e impulsa a seguir. Por todo lo que has hecho y has dejado de hacer por mí, gracias.

A Dianita, quien es la luz de mi vida, mi orientación y mi solaz. En ella he hallado la explicación de todo lo ocurrido y la razón para seguir luchando.

A Diana, a David, a Miguel Ángel, quienes son el futuro, en quienes está reflejada mi oportunidad de ser mejor intelectual y persona.

A mi hermana, quien es mi otro yo, a quien debo mucho de lo bueno que soy.

A Tavo, mi compañero, a quien amo con todo mi corazón, por tu paciencia, gracias.

A mi Feito, mi alma gemela, mi mejor amigo y mi hermano, a quien admiro y amo. Quien ha sido mi apoyo en momentos difíciles y con quien he compartido los momentos más felices de mi vida, por tu cariño incondicional, gracias.

A los Malda, en quienes he conocido el significado de familia, por todo su apoyo y paciencia.

INTRODUCCIÓN GENERAL

a. Planteamiento del problema

'Es la filosofía la expresión suprema del maridaje entre el valor y la moderación. A pesar de su nobleza y de su excelsitud, puede aparecer fea o como un trabajo de Sísifo si se comparan sus logros con propósitos. Sin embargo, está siempre acompañada, sostenida y elevada por el eros'

Leo Strauss

El escrito que se presenta a continuación es el resultado de un conjunto de meditaciones guiadas bajo una pregunta; ¿cuál es la relación entre el pensar y el decir? Esta pregunta abarca varias posibilidades. Existe más de una forma de concebir dicha relación, la primera de sus posibilidades muestra a ésta como una relación estrecha entre lo que se piensa y el objeto que es pensado. Se piensa al hombre como un ser capaz de conocer el mundo a través de razonamiento, y a aquello que observa como abierto, a fin de ser conocido. Aquí, la relación entre el pensar y el decir, es de uno a uno, el mundo puede ser conocido tal cual es, en el ejercicio de nuestras capacidades, de modo, que somos capaces de emitir un discurso verdadero del mismo, al nivel de las capacidades de cada hombre. La segunda de las posibilidades es considerar que aquello que pienso del mundo no es el mundo, sino una interpretación del mismo. Esta última postura ofrece más de una vía. Puede extremarse al grado de decir que es el hombre quien crea el mundo, él es el mundo. O bien, hay diferentes tipos de intérpretes, diferentes acercamientos y diferentes discursos sobre una misma cosa.

La viabilidad de opiniones homogéneas, si se quiere universales, es contraria a nuestra experiencia, consecuentemente, debemos inclinarnos por alguna de las opciones restantes. Si consideramos que todo discurrir sobre el mundo es sólo producto del ingenio humano, difícilmente este trabajo sería considerado una reflexión filosófica, sería entonces una mala creación literaria. Por ello, guiados por el deseo de hallar respuesta a la pregunta sobre la relación entre el ser y el pensar, partamos de la idea de que el mundo puede ser conocido a través de la interpretación, donde dichas interpretaciones pueden ser juzgadas de verdaderas o falsas, de ahí que exista la posibilidad de preguntar por un discurso verdadero.

Meditar sobre la posibilidad de un discurso verdadero, podría considerarse un acto utópico, una cuestión es obsoleta o simplemente una sinrazón de nuestra época. La democracia de nuestro tiempo está dispuesta a defender la opinión del otro a toda costa, sin discriminar de ella su contenido, aun cuando sufra después las consecuencias del derecho a ser y decir lo que se quiera. Toda opinión es igualmente válida, sin distinción, y la seguridad que se siente al emitir dichas opiniones es idéntica a la certeza de lo verdadero, de modo que, no hay necesidad de discursos verdaderos, ¿pero, qué sería de la filosofía sin éstos? Es mi objetivo mostrar por qué la pregunta sobre la relación entre el pensar y decir es relevante en nuestros días, y en particular, por qué lo es para el ejercicio filosófico.

Nuestra época nos solo ha mostrado como risible la enunciación y aceptación de la existencia de discursos verdaderos para el hombre, sino que la mayoría de ellos han sido reducidos a *verdades individuales*, interpretables solo en contexto. Dicho contexto se ha convertido en su razón epistemológica, y al mismo tiempo, en su razón moral, la causa de su aceptación y respeto públicos.

Sin embargo, la experiencia nos ha mostrado, que aun cuando hemos sido educados en el respeto, la tolerancia, la democracia de los valores, etc., la condición humana no ha sido moldeada del todo, consecuentemente, nuestras sociedades distan mucho de ser buenas, ordenadas, pacíficas o democráticas. Es por esto, que la reflexión sobre la posibilidad de un discurso verdadero, se hace evidente, será que los discursos sobre la democracia son falsos. Es nuestro trabajo como filósofos, distinguir los discursos verdaderos de los falsos, así mismo, debemos tener claro sobre qué discurre, y qué verdad se puede alcanzar en ello.

La reflexión sobre la relación entre el pensar y el decir, así como la posibilidad de un discurso verdadero no es nueva. Ésta ha sido una de las preocupaciones de la filosofía a lo largo de su historia, las variantes no se dan en la pregunta, sino en las respuestas que se le han otorgado a ella. El objetivo general de este escrito es replantear la pregunta sobre esta relación, hacer vigente la querrela entre las concepciones clásicas y las concepciones moderno-ilustradas sobre el mundo y su verdad. A lo largo de los cinco capítulos que aquí se presentan, ensayaré cómo entiendo dicha relación y su correspondencia con las visiones clásicas y moderno-ilustradas. Soy consciente de que la

disputa posee no sólo un aspecto filosófico y político, sino que alcanza a su vez, la visión ética y religiosa del mundo, abarcar todas estas modalidades sería imposible en un escrito tan reducido, sin embargo, presentaré los que para mí son más relevantes.

Los objetivos particulares de este estudio son:

Primero, tratar los aspectos epistemológicos, políticos, éticos y religiosos de la oposición entre estas visiones. El aspecto epistemológico estará guiado por el cuestionamiento sobre la posibilidad o imposibilidad de un discurso verdadero del ser del mundo. Examinaré qué entiendo por filosofía a fin de mostrar a este quehacer como aquel que aspira a la verdad del ser de las cosas, y se distancia de otros quehaceres en ello.

En segundo lugar, elucidaré las diferencias de la filosofía con la política y la religión. Para lograrlo será necesario dilucidar las disensiones entre discurso verdadero, opinión y promesa. Tomaré como marco de referencia la confusión actual entre los tres ejercicios. Confusión que tiene su origen en el contexto en que la filosofía se desarrolla hoy en día: la multiculturalidad y la globalización.

En tercer lugar, para lograr estos objetivos, es necesario elucidar de que lado de la querrela pretendemos estar, debemos aclarar cuál es nuestro *horizonte filosófico de comprensión*. Clarificar el horizonte es complicado, pues somos resultado de varias concepciones del mundo. Es evidente que los clásicos griegos no tuvieron la misma dificultad que nosotros para desentrañar qué eran, pues el recorrido del pensamiento filosófico, era menor. Más de dos mil años después, la concepción de hombre carga sobre sus espaldas un amplio conjunto de ideas, que en general han surgido en oposición a las ideas clásicas, no sólo en cuestiones epistemológicas, sino también políticas y por ende, éticas y religiosas.

Epistemológicamente, la concepción clásica concebía al hombre como un ser capaz de acceder a la verdad en diferentes aspectos y bajo diferentes trabajos del alma. Aristóteles por ejemplo, habla de cinco diferentes vías, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la intelección y la sapiencia, cada una de ellas se dirige hacia un aspecto diferente de la vida del hombre. Esto delimita cualquier queja superficial sobre la imposibilidad de la filosofía de hallar verdad lógica sobre todas las cosas, los ya conocidos universales, pues no todo es susceptible de lógica al estilo moderno, pero no por ello está excluido de verdad. Esta concepción sufrió una gran renovación cuando las

cinco vías para acceder a la verdad se convirtieron en una, la técnica. Fue así, bajo este presupuesto, que la modernidad tornó al cosmos en universo infinito y le otorgó al hombre la posibilidad de dominarlo.

Así que, si lo único verdadero es aquello que es demostrable; la mayoría de los actos del hombre se vuelven no verdaderos, pues no puede predecir nada sobre ellos, de modo que el escepticismo sobre la capacidad de la razón de acceder al mundo crece. El mundo se convierte en todo aquello que se puede repetir en el laboratorio, por ende, aquello que no puede ser repetido no está en el mundo, yo no tengo mundo. La soledad abismal a la que nos condujo la modernidad trajo consigo una fe ciega en la ciencia y un obscurantismo profundo del alma. Este obscurantismo es una de las razones más importantes para considerar la oposición entre lecturas clásicas y modernas, *nos vemos forzados a contemplar nuestro mundo como un mundo inteligible y no sólo como un mundo dominable*.¹ Es decir, ante la ininteligibilidad del mundo, parece necesario recuperar la visión clásica de este, la revalorización del *logos* ante el conocimiento del mundo. Por consiguiente, este será mi postura frente a la controversia entre los clásicos y los moderno-ilustrados.

Finalmente, el cuarto objetivo será exponer mis consideraciones sobre el papel que posee la filosofía en la *polis*, a fin de apartarla de la tentación de construir la mejor de las sociedades posibles sin una visión antropológica. Esto no significa que por tener una concepción clara de hombre se siga de ello, que la filosofía deba construir una sociedad perfecta. Es relevante notar, que toda filosofía tiene una concepción de hombre y dicha concepción delimita la posibilidad o imposibilidad de construir una *polis perfecta*. Expondré mi idea de hombre y elucidaré a través de ella la imposibilidad de los modelos sociales. Los cuatro objetivos anteriores pretenderán contestar la cuestión antes planteada.

b. Esbozo de los capítulos

Los capítulos que aquí se presentan tienen como intención ensayar las complicaciones de nuestro horizonte de comprensión, la dificultad inherente a su planteamiento, y cómo esta dificultad puede ser superada. Mostrando que a pesar de no

¹ Hans-George, Gadamer. *La filosofía griega y el pensamiento moderno* (1978). Ed. Sígueme, Salamanca, 2001. Pp. 261.

ser ni clásicos ni modernos, ilustrados o completamente nihilistas, la querrela entre antiguos y modernos puede ser abordada. El acceso a este problema y la posibilidad de discurrir sobre él, me fue dado a través del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, quien plantea la *formación, la tradición, el diálogo y el horizonte de comprensión*, como un conjunto de elementos que hacen posible la lectura no sólo de los clásicos sino de todo escritor. Esta visión filosófico-política del hombre quedaría incompleta si no hiciéramos referencia a la naturaleza del hombre mismo. Cabe mencionar que Gadamer no es explícito al respecto, a veces insinúa su existencia y en la mayoría de los casos la supone. Con la finalidad de tomar postura, y guiar a nuestro pensamiento para decidir si hay o no naturaleza humana, logrando percibir las implicaciones de negarla, afirmarla u omitirla, utilizaré autores que la consideran como fundamento de todo discurso filosófico, como Platón o Leo Strauss, algunos otros que la niegan como Rousseau, y algunos otros que la omiten como Samuel Ramos o Sánchez Vázquez.

Capítulo Uno. En este capítulo, la querrela entre antiguos y modernos será leída a través del cambio que sufrió la visión cosmológica clásica hasta convertirse en el mundo moderno. Se presentará el conflicto de la verdad, la comprobación, y sus consecuencias.

Capítulo Dos. Habiendo analizado la concepción de mundo en el capítulo primero, el objetivo del segundo apartado será mostrar cómo la filosofía se aproxima a éste, para ello, será necesario elucidar qué entiendo por filosofía. Tomaré la definición platónica dada en el *Fedón*, la cual será la guía del resto de mi discurso. A partir de dicha delimitación, diferenciaré a la filosofía de los quehaceres filosófico-historicistas, y consideraré la relación de la filosofía con la historia.

Capítulo Tres. En el tercer capítulo mostraré cómo a causa del historicismo y el escepticismo moderno, surge la necesidad de preguntar si el lenguaje puede decir el mundo, en otras palabras, cuestionarse si somos capaces de conocerlo, en caso de lograrlo, si podemos comunicarlo, si puede alguien entendernos. Para ello, ensayaré qué entiendo por la frase gadameriana, *el que tiene lenguaje tiene mundo*.

Dicha afirmación podrá ser interpretada ontológicamente, epistemológicamente o políticamente, de ahí su importancia, y popularidad. Ésta, ha generado reflexiones en torno a la pluralidad de pensamiento, su validez individual y universal, el ya renombrado multiculturalismo, por ello, los últimos capítulos de este trabajo tendrán como intención

presentar el lado político de la querrela entre la visión clásica y el resultado de la visión moderno-ilustrada.

Capítulo Cuatro. Hasta aquí, habremos considerado el papel epistemológico de la filosofía, por lo que restará elucidar cuál es su papel en las sociedades, por ello, el cuarto capítulo intentará clarificar cuál es el rol de la misma en nuestras sociedades. Cuestionaré el papel de la filosofía como el quehacer transformador de las sociedades, y mostraré qué entiendo por responsabilidad de la palabra. Finalmente, teniendo presente que la filosofía no puede tender a ninguna opinión política, sino sólo orientar los pensamientos políticos hacia lo idóneo o mejor, dejaré claro que no está en su deber promover *modelos sociales*, como es común a algunas tendencias filosóficas de nuestro tiempo.

Capítulo Cinco. Finalmente, el quinto capítulo mostrará el aspecto político de la relación entre el ser y el pensar, la diferencia entre la visión política de las posturas clásicas y moderno-ilustradas, este apartado versará sobre la posibilidad o imposibilidad de la existencia de modelos sociales, su validez epistemológica y política.

Invito al lector a iniciar este recorrido esperando que de él pueda aprender algo, aún en la oposición con las ideas aquí expuestas.

CAPÍTULO UNO

Reflexiones en torno al problema entre el pensar y decir el mundo.

I. Introducción

Podría pensarse que toda intención filosófica ha sido siempre la de explicar el mundo. En este ensayo me considero a mí misma pseudo-filósofo en tanto que mi intento no es clarificar el mundo, sino clarificar qué es lo que entiendo por la palabra mundo, mi mundo, y de ahí analizar las posibilidades que tengo de hablar de él. Para ello, sin intención alguna de aburrir al lector haré un recuento de mi caminar filosófico, pues es de ahí de donde surge esta intención. Cuando di inicio a mis inclinaciones filosóficas, de manera muy juvenil, perseguí la idea de que la verdad absoluta sobre las cosas era posible, no una verdad única, sino que cada ente, relación o cualidad tenía su verdad única y esencial, a la cual el alma humana accedía por medio de la reflexión. Encontré verdades que aún siguen siendo tales, como que una silla es un objeto que se usa para sentarse, el cual tiene un asiento y un respaldo para serlo, que en caso de no ser así, de no tener respaldo sería banco, de agregarle antebrazos sería sillón, etc., pero entre más complicado era el objeto por analizar más me distanciaba de él, de modo que todas estas diferencias específicas, aún cuando verdaderas en tanto actuales, me alejaban más de su comprensión, me acercaban más a la parte pero perdía el todo, lo que daba como resultado el silencio, no había más que dialogar con el ente o relación que trataba de entender. Concluí, que tanto más se cree abrir un horizonte para comprender, éste más se encierra en mis capacidades o falta de las mismas para comprenderlo. De modo que, de tanto buscar las esencias las perdí, descubriendo que acceder a ellas en caso de que fuese posible, no era la única tarea filosófica, al contrario, parecía ser más interesante pensar de dónde partieron los otros filósofos para filosofar, qué tuvieron que tomar como inicio para hacerlo, pues debo confesar que considero, que todo filosofar tiene un inicio, la ya renombrada “pre-comprensión del que filosofa”, su decisión de seleccionar ciertas ideas o

conceptos comunes para empezar a filosofar, el *background*. De momento decido aceptar que cada ente que filosofa tiene un *background* diferente y esta pre-comprensión es lo que lo acerca al mundo si no es que ya es el mundo. Esta última afirmación me evidenció como pérdida, sin saber cómo salir de mi mundo para poder acceder al del otro que deseo entender o peor aún, me pregunté si acaso es posible salir de mí y acceder a todo aquello que hay fuera de mí. De esta pregunta, que sin presunción alguna considero auténtica, surgió la necesidad de explorar qué es el mundo, lo cual va más allá de una intención física, quiero saber qué entiendo del mundo, qué entiendo por mundo, para acceder y distinguir cuál es mío. Esta última de mis preocupaciones es la que tomo como guía de esta empresa, pues atendiendo a la máxima socrática del *conocerse a sí mismo*, coincido en pensar que filosofar tiene como tarea primera el elucidar es qué soy yo, cuál es el mundo del cual parto, de qué está compuesto y si es posible, aclarar qué es aquello que me permite acceder al mundo del otro. Si lo anterior es así, elucidar qué es aquello que está a la base para que yo pueda entender al otro.

De estas preguntas, podrán surgir muchas otras, que con seguridad no he de ver, intento en tanto veo, plantear al menos, la que de manera personal más me impacienta: ¿es acaso mi **yo** el que permite, determina y limita mi interpretación; que al leer un texto, un fenómeno, una relación, lo único que leo es a mí misma? Advierto, de manera muy probable, que el lector halle en mis intenciones preguntas múltiples y más interesantes que contestar, y no entienda por que ésta me parece tan importante, de modo que tendré que confesar que en caso de contestarla en forma afirmativa me lleva a pensar que sólo puedo pensarme a mí gracias a lo otro, hasta yo como otro, pero que nunca pienso lo otro. ¿No es esto trágico? Concluir “filosóficamente” que el mundo es el gran pretexto de mi YO, y que además debo darme cuenta, dolorosamente, que la verdad que he buscado mientras pienso filosofar es sólo mi necesidad de la misma, me aterra, a causa de la afirmación anterior, pido no se me malinterprete y se me considere cartesiana, dudando de lo otro, lo único que dudo es que pueda entenderlo.

El único consuelo que percibo de esta aterradora pre-conclusión es, que si lo otro desea ser entendido, sólo puede cumplir su deseo a través de mi “vivencia”, pero si yo quiero entenderme lo haré a través del deseo del otro por ser entendido. La unión entre nuestras concepciones del mundo, de lo otro, no es la verdad, es el deseo de ser

entendidos, pero queda siempre en duda si comprendidos. Será ésta la verdad a la que Nietzsche había llegado, cuando pensaba, que todo en este transcurrir filosófico se reduce al plano de lo moral, a nuestros deseos mediados por la creatividad de querer verlos cumplidos. Si esto es así, entonces mi escrito encuentra su filosófica justificación en la profunda necesidad humana de ser comprendido, y en su anhelo más bello de comprender el mundo. Por lo que este texto mediará el acercamiento conmigo, y si por ello sirve para la comprensión del algún otro, cumplirá su objetivo, pues es de todos sabido que hasta los malos escritos, traducciones, conversaciones nos hacen convencernos de algo, ya sea que estemos en acuerdo o en desacuerdo o que no necesitamos ni estarlo ni no estarlo.

Habiendo sido justificada mi necesidad de hablar, debo aclarar que me percibo como alguien que necesita creer que puede acceder a la verdad de las cosas, aquello que hace que éstas sean lo que son, como a la silla el asiento y respaldo le hacen ser tal. Esta fascinación por la verdad que en mí habita, surge de la consciente conclusión de pensar qué sucedería si todo fuese relativo, o qué sucedería si hubiese una sola forma de percibir el mundo. Cuando reflexiono en ello, siempre recuerdo dos metáforas bíblicas que me hacen situarme de nuevo, en esta conciencia de la posibilidad de la verdad. Las imágenes que recuerdo son opuestas dentro del sistema bíblico y dan cuenta, a mi entender, de lo que sucedería en caso de que no nos situemos en una postura intermedia con respecto a la verdad. Los pasajes que quiero usar como ejemplo son, la Torre de Babel y el Pentecostés.

Mis intenciones en este escrito son las de mostrar a la filosofía y a su quehacer, como aquel que se encarga del estudio de la verdad, la cual debe distinguirse de la cultura. Aún cuando es cierto que no hay filósofo sin cultura, lo que aquí llamé *background*, éste debe superarlo en su reflexión; la formación es un instrumento del filósofo y puede ser su objeto de estudio, pero debe distinguirlos.

Para indagar sobre este asunto interpretaré un mito y un hecho fantástico, nombrados anteriormente. Con un poco de temor a ser juzgada por las palabras que uso, menciono, el significado de mis aproximaciones. Entiendo por mito, toda narración que tiene como intención mostrar lo que es imposible de explicar, de decir y de saber, por ejemplo, Babel narra la formación de las naciones, o si se quiere de las lenguas, no sabemos cómo ocurrió. Todo lo que decimos y explicamos de las lenguas lo decimos en

el estudio de las mismas, es decir, a posteriori, por lo que debemos confesar que no sabemos cómo fue. Considero, por otro lado, al Pentecostés como un hecho fantástico, pues ya entra dentro del canon de nuestra historia, la enunciación de un milagro, de manera temporal lo hace histórico y al ser un milagro, fantástico.

Estas interpretaciones darán paso a mi pregunta: ¿qué es el mundo?, la cual intentaré contestar haciendo uso del yo cartesiano y el nuevo método para la ciencia. Esto último nos alumbrará el camino para diferenciar dos planos de argumentación, el plano político y el plano filosófico. Finalmente, como ha sido mencionado con anterioridad, intentaré elucidar qué es mi mundo, y si es posible que yo conozca algo del Mundo. Demos paso entonces, a este discurrir.

II. La Torre de Babel y el Pentecostés como ejemplos del relativismo y la verdad absoluta.

El problema sobre la verdad evidentemente no es nuevo, podríamos afirmar que es el problema filosófico. Sin pretensiones omni-abarcadoras, haré un intento por presentarlo a través de dos mitos que pertenecen a un mismo sistema. Este problema está vigente gracias a la hermenéutica, que lo refiere en términos de la posibilidad de una versión unívoca de la verdad (univocismo) o de muchas verdades que dependen de muchas *psiques* (psicologismo). Algunos hermeneuta argumentan que la posibilidad del univocismo es contraria a nuestra experiencia, no conocemos una única interpretación a un mismo hecho, texto, etc.; dicha afirmación desemboca en su opuesto, si podemos emitir más de un juicio sobre un mismo evento podemos afirmar también, que los hechos, textos, fenómenos, dependen de quién los capte, cómo los capte, cuándo los capte y si vamos más lejos, hasta de cómo los diga. Al no existir unidad de interpretaciones, podemos concluir que cada individuo tiene su propia interpretación, habiendo un extenso número de interpretaciones, que en un mundo demócrata como el nuestro se vuelven válidas. De modo que, si la experiencia nos muestra que no hay verdad absoluta, sino que hay multiplicidad de verdades, ¿qué haremos para entendernos? Intentemos presentar con más claridad el conflicto y vislumbrar una posible salida del mismo, analizando el siguiente esquema comparativo entre la Torre de Babel y el Pentecostés.

Torre de Babel	Pentecostés
<ul style="list-style-type: none"> • En los tiempos de la Torre de Babel sólo había una lengua. • Intenta el pueblo construir una torre hasta el cielo. • Dios confunde las lenguas y disuelve sus intenciones, para evitar cualquier brote de rebelión y finalmente los esparce formando naciones. 	<ul style="list-style-type: none"> • Todos hablan una lengua distinta. • Nadie tiene un fin ni un dios común, compartido. • Dios unifica las lenguas para darles un solo sentido.

La Torre de Babel ² es un mito que se encuentra en el primer libro de la Biblia, el Génesis, el cual tiene como función darnos a conocer el origen de la humanidad, según la tradición judía y después cristiana. Esta narración empieza con la creación del hombre, su arrojamiento al mundo de la aflicción y la creación de las naciones. Es en esta última parte en la que se encuentra situado el mito de la Torre. Como narra el pasaje, en este tiempo, *toda la tierra tenía una sola lengua y unas mismas palabras* (Gn. 1:1). Debemos entender de esto que no existían naciones, si no que todos eran un solo pueblo: misma lengua, misma identidad, mismo *horizonte de comprensión*³, y en este caso un mismo Dios. Narra el pasaje que el pueblo al llegar a un lugar apto para vivir decide asentarse y empezar a construir su ciudad y dentro de ésta una torre, *tan alta que llegue al cielo, la cual, les dará un nombre aún cuando sean esparcidos*, (Gn 1: 2-4). El poderío del pueblo, que se traduce en ambición, depende directamente de que todos se entienden, que poseen una sola y única visión o verdad sobre el mundo. A fin de ser más claros, pensemos en una de las naciones más poderosas del mundo, si no es que la más poderosa, Estados Unidos. Esta nación ha deseado establecer su verdad, su cultura, su forma de vida, el cúmulo de concepciones morales y visión de justicia al resto del mundo; en el logro de esta pretensión radica también, la posibilidad de seguir ostentando el poder, es decir, en tanto

² Génesis, 11: 1-9

³ Tomo este concepto de Gadamer, en *Verdad y Método I*, basándome en el capítulo 12 intitolado: *El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica*.

más personas o naciones en el mundo deseen vivir como estadounidenses, más poderosa será su nación. En estos días el símbolo de su poder no es una torre, es una moneda y una bandera que se levanta hasta el cielo como el icono de una cultura. Los primeros pobladores del mundo según el Génesis, tenían las mismas intenciones que los norteamericanos de esta época, establecer su nombre aún cuando fueren esparcidos, y llevar en alto su cultura, tan alto, que llegue al cielo, tan alto que sean como dioses. Esta impiedad es castigada por Dios severamente en el pasaje. Jehová se da cuenta que ha otorgado al hombre un poder que lo puede quitar de su lugar, el cielo, este poder es la cohesión que resulta de la univocidad del mundo. Pues anterior al deseo de construir la torre, el hombre vivía seguro en el mundo; al no existir más que una posibilidad de verdad, no había la necesidad de luchar por establecer una visión del mundo como única, no podía haber guerra, el único ser que podía imponerles algo era Dios, así que deciden hacerle la guerra al Único Ser capaz de imponerles algo construyendo una torre que Lo sustituya y así, establecer por consenso su dios, al cual puedan controlar.

Entre tanto, Jehová baja a observar qué hacen los hombres, y se entera de la edificación de la ciudad y la torre, la cual se convertiría en su dios, y nos hace ver la razón de la arrogante impiedad de los hombres diciendo: *He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra, y nada les hará desistir de lo que han pensado hacer.* (Gn. 1:6-7). Lo que era la verdad para el pueblo, DIOS, en manos de la cultura se convertirá en una obra, una construcción de la cual nadie les hará desistir. La verdad sobre Dios se desvanece en el surgimiento del acuerdo político. En el mito Dios es la verdad, la ciudad representa la polis y el lugar donde albergan los deseos y opiniones de sus ciudadanos, finalmente, la torre representa la construcción de la cultura edificada por la polis misma, donde los *ladrillos* son las opiniones, el *fuego* con que cuecen dichos ladrillos es el acuerdo y el *asfalto* (Gn 1: 3) es el mundo, sobre el cual podemos caminar, correr, saltar, etc., sin problema, camino del cual partimos y al cual regresamos. Es claro en el pasaje que esta torre no es Dios, no es la verdad. El mismo Jehová, o la verdad misma, nos advierte que nada nos hará desistir de la cultura, ¿acaso se puede?

Habiendo advertido la filosofía el poder de la máxima creación humana, la cultura, decide debilitar el poderío humano, *esparciéndolos sobre la faz de la tierra*, (Gn.

1:8), dándose el surgimiento de las naciones. Entre ellas pelean por establecerse, así mismas, como únicas, sin lograrlo de manera absoluta, pero sí limitan su ejercicio del poder. Este poder es poético, tiene como intención esencial el convencimiento moral, mostrar al mundo que tu verdad es la más justa y valiosa; esto se logra sí y sólo sí, se tiene poderío económico. A este intento de ser como dioses se le llamó la Torre de Babel⁴, o la Torre de la Confusión.

De lo anterior podríamos aseverar, que a la filosofía le corresponde la búsqueda de la verdad o al menos el intento por comprender que subyace al mundo a la luz de toda esta Confusión de culturas, de horizontes de comprensión, pero se debe siempre tener en mente, que la cultura no es la verdad. Es decir, la filosofía debe reflexionar la cultura y a la polis le corresponde vivirla. El filósofo debe ir más allá de su *formación*⁵, el filósofo es el único ser que puede vivir sin la polis, sin sus opiniones y juicios, por ello su quehacer es mayormente solitario, puede habitar en la torre pero no es parte de ella. Es así, como la Torre de Babel muestra un exceso de la hermenéutica, cuando afirma que interpretar es la fusión de los horizontes, el mío y el del autor. Como resultado de esta fusión tenemos una interpretación de las muchas que se pueden emitir, y entre tantas interpretaciones, solo BABEL.

Finalmente, el resultado de la Torre de Babel es el surgimiento de las naciones, donde todos hablamos un lengua distinta, tenemos una cultura distinta, una comprensión del mundo distinta, en resumen, un mundo diferente. En esta multiplicidad de mundos no hay entendimiento, sólo confusión, quedando como únicos recursos de lo humano, la guerra o el acuerdo. Como afirma Allan Bloom en su ensayo sobre cristianos y judíos⁶, su tradición les impide llegar a un acuerdo, ya que sus almas son profundamente religiosas, perseverantes en la tradición, siendo que lo único en lo que pueden coincidir es en su bestialidad, en su *bestialidad humana*, entendiendo por bestialidad, la renuncia a

⁴ La palabra Babel proviene del hebreo balal, que significa **confundir**.

⁵ Tomo el concepto de *formación* del capítulo uno de *Verdad y Método I*, ya que a mi parecer muestra lo que nosotros entendemos por educación y profesión, condiciones que nos forman, valga la redundancia, para captar el mundo. Gadamer la define como: "...el modo de percibir (el mundo), que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter", "la formación nada desaparece, todo lo guarda...es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la conservación es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu".

⁶ Bloom Allan with Jaffa Harry. *Shakespeare's Politics, essay: On Christian and Jew, The Merchant of Venice*, The University of Chicago Press and London, USA, 1984.

considerar la verdad del otro como aceptable. No comparten el mismo dios y por ende no comparten la *imagen del mundo*⁷, pueden coexistir siempre y cuando sus intereses no se afecten, de no cumplirse esta última premisa es necesario simplificar su humanidad a lo bestial que hay en ellos: su deseo de establecer su verdad como única, su bestialidad humana es irracionalidad mediada por la racionalidad. Si apelamos a nuestra experiencia, vivimos en el mundo de los acuerdos y de las guerras, en el que coexisten ideas contradictorias, que desean establecerse como únicas, lográndolo sólo aquellas que provienen de las naciones más poderosas. Es entonces donde cabe preguntarnos ¿qué juicio aplicar a las múltiples opiniones sobre el mundo?, ¿podemos afirmar la existencia de alguna opinión verdadera?, o ¿todas las opiniones deben considerarse válidas?, y de ser así, ¿cada quien tiene su verdad? La solución al conflicto traído por las ideas de la individualidad y subjetivismo, sólo podría ser dada por su opuesto, como un regreso al estado previo de la construcción de Babel o que fuese posible la existencia de un Pentecostés en nuestros días.

El Pentecostés⁸ parte de la condición opuesta a la Torre de Babel, nuestra propia historia. Jerusalén es el lugar donde convergen hombres de todas nacionalidades del mundo conocido en aquel entonces, esto debido al carácter comercial de dicha ciudad, se negociaban mercancías de Europa, África, Medio Oriente, etc., siendo que los intereses económicos lograron que coexistieran culturas esencialmente contradictorias en un mismo lugar, pero la coexistencia no garantiza el entendimiento, ni siquiera la tolerancia. Todos estos hombres pertenecen a diferentes lugares, hablan muy variadas lenguas que impiden la comunicación, de modo que su única forma de interactuar es la medida de intercambio comercial. De pronto, como nos narra el pasaje bíblico, *se escucha un estruendo que junta a la multitud*, (Hch . 2:6a). Se le llama multitud porque no son unitarios ni unánimes. La causa del estruendo es natural, no provocado por los hombres, sino externo a ellos. Los sorprende de tal manera, que se reúnen, y en el momento en que están juntos, ocurre el milagro: *cada uno escucha hablar en su propia lengua*, (Hch . 2:6b). Entre *atónitos y maravillados*, (Hch. 2:7), se preguntaban de qué nacionalidad eran aquellos que hablaban, pues les era conocido que provenían de Galilea, una provincia

⁷ Tomo este concepto de la conferencia que dictó Heidegger intitulada: *La época de la imagen del mundo*, ahora publicada en *Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid, 1996.

⁸ Hechos 2:1-15.

menor, comunidad de pescadores, gente carente de cualquier *formación* intelectual. Ellos, por ende, son incapaces de hablar otra lengua que no fuese la suya, mas la multitud escéptica se siente maravillada ante el milagro de la unificación del sentido. Pues aún conociendo varias lenguas, no se pueden hablar al mismo tiempo, por lo que podemos afirmar que lo que fue unificado fue el sentido de la prédica. El oído de la multitud, en tanto escuchó un único mensaje, dejó de ser multitud, este es el milagro ocurrido en el Pentecostés.

No solo nosotros somos incapaces de creer en la *unificación de sentido*, también los miembros de la multitud eran incapaces de creer lo que sucedía. Con un énfasis mayor en nuestros días, considerar la posibilidad de una sola opinión universal, sería creer en un milagro, como el que ocurrió en aquel día de Pentecostés. Si esto ocurriese, atónitos y maravillados, escucharíamos a aquellos, como sí hablasen mi propia lengua, que no necesariamente me refiero al castellano, sino a aquella que yo he edificado como mi lengua, mi asfalto, mi cultura. El pasaje muestra con mucha mayor claridad, aquello que deseé esbozar al principio de este escrito, al anunciarme como alguien fascinado por la verdad, veo aquí, que cuando se escucha la verdad el alma se maravilla, se fascina. Pensemos en esto, de acuerdo al pasaje, lo que la multitud escuchó en su propia lengua fueron *maravillas de Dios*, y la maravilla de Dios es la verdad, por ello escucharon lo mismo. La verdad divina trasciende la lengua. Analicemos esto usando los símbolos de la Torre de Babel. Reconocimos que Dios es la verdad y su propia comprensión, y quien lo ve y escucha ve y escucha a la verdad misma. Dios que es la verdad habla verdad a la multitud y todos escuchan lo mismo.

De lo cual podemos concluir: 1. la verdad es un milagro, entendiendo por milagro todo el esfuerzo que el filósofo recorre para encontrarla; 2. la esencia de la verdad es la de ser irrefutable, no cuestionable, aceptada por todos y por ende, unificadora; 3. la verdad trasciende las culturas e imágenes del mundo; 4. son pocos los que perseveran en su búsqueda; 5. las reacciones a la verdad son diferentes. Los dos últimos puntos se muestran en los siguientes versos del pasaje. Dado el milagro, algunos se maravillan, sus ojos, sus oídos, su ser completo han sido abiertos a la verdad, por otro lado, existen algunos que piensan, haciendo uso de su *prudencia* y *sentido común*, que aquellos que

hablan están borrachos y que por ello, nadie debe tomarlos en cuenta y mejor aún debiesen ser expulsados. (Hch. 2:13).

En conclusión, tanto el mito de la Torre de Babel, como el Pentecostés muestran esencialmente dos cosas. Primero, muestran que el acuerdo habita o pertenece al ámbito de lo político y no al ámbito de lo verdadero. Podemos lograr consenso en nuestras opiniones, es más podemos pretender establecerlas como únicas, *vivencialmente* podemos decir que algunas ya lo son, que están globalizadas. Empero, con respecto a la verdad las opiniones están dentro de la polis, aún cuando la búsqueda de la verdad o falsedad en ellas sólo acontezca fuera de ella. El filosofar es un quehacer que no depende de la polis, por ejemplo, el político necesita de votantes para llegar al poder, necesita el reconocimiento de la polis para lograr sus objetivos y consolidar sus intenciones, cree en el consenso y lo necesita, mientras que el filósofo, vive en la polis, pero su reflexión rebasa ese consenso, la aceptación o práctica colectiva de la verdad. Como diría Sócrates la verdad es irrefutable de suyo y sólo se logra en el ejercicio de la reflexión.

En cuanto al segundo sentido, con lo anterior no quiero decir, que he desechado el concepto de *formación* en un solo párrafo, pues los pasajes también nos han mostrado, que la tarea del filósofo es, en parte, el examen de las diferentes imágenes del mundo, siendo consciente de que la verdad no se reduce a estas captaciones, pero que esta captación sí es el principio del proyecto o estudio de la verdad.

Finalmente, utilicé estas dos imágenes con la intención de mostrar que no es posible la univocidad en la verdad, por lo variado que puede ser la captación de un mismo mundo, y que mayormente está delimitada, como afirma Gadamer, por nuestra formación. Lo anterior nos hace ver la persistencia del subjetivismo. Considerando estas dificultades, con base en la interpretación de los pasajes podríamos afirmar que estos problemas no dejarán de existir, pues lo que hace que las opiniones sean opiniones es su pluralidad y cambio, por ende, su falta de univocidad, esto en oposición a la verdad, que en términos de nuestras observaciones, tiene un carácter contundente. Sin embargo, me es claro que mis afirmaciones, aquí contenidas, no están excluidas de ser consideradas meras opiniones, muy románticas opiniones, que finalmente no han podido contestar su pregunta inicial, ¿qué es el mundo?

III. ¿Qué es el mundo?

“El mundo es aquí el nombre que se le da a lo ente en su totalidad. No se reduce al cosmos, a la naturaleza. También la historia forma parte del mundo. Pero hasta la naturaleza e historia y su mutua y recíproca penetración y superación, no consiguen agotar el mundo. En esta designación está también supuesto el fundamento del mundo, sea cual sea el tipo de relación que nos imaginemos del fundamento con el mundo”, Martin Heidegger. La época de la imagen del mundo.

Hemos ya recorrido un largo camino hasta aquí, intentando mostrar las posibilidades de concebir la verdad, a saber, como unívoca o como múltiple, pero aún yendo en contra de mí misma, he puesto entre paréntesis lo que entiendo por mundo y sólo intuyo, someramente, el mío. Por ello, debo aceptar que mi discurrir no ha sido riguroso, al muy consabido estilo científico, sino que ha nacido de mi experiencia del filosofar. Es por esto que apelo a la buena disposición del lector para que me acompañe en esta última parte e indaguemos qué es el mundo, dándole la razón a Gadamer sobre la importancia de la posibilidad de la opinión. *No debe importarnos si ésta es falsa o verdadera, démosle cabida, si llegamos a transferir, a una adaptación recíproca*⁹, estaremos de suerte. Habiendo pedido al lector su amable lectura, agrego validez a la presentación de mis inquietudes en tanto surgen de los textos de otros y del ejercicio de la máxima socrática del conocimiento de sí. Podemos aceptar entonces la idea de Ricouer¹⁰: todo ser se conoce a través de signos, símbolos y textos, y éste, mi texto, ensaya mi pretensión. Así, me propongo ensayar qué entiendo por mundo, a partir de una muy somera intuición del mío, siendo deudora del lector al no informarlo.

Indagar sobre qué es el mundo es una de las tareas que el filósofo debe realizar. La claridad que se logre sobre este asunto, delimitará la forma de su quehacer. En la actualidad, la palabra mundo me parece estar ligada al posesivo *mi*, *mi* mundo que va de la mano con *mi* verdad, *mi* lengua, *mi* opinión, *mi* territorio, *mi* Dios, *mi* tradición, *mi*

⁹ Gadamer en el capítulo 12 de *Verdad y Método I*, señala: de “lo que se trata es de recoger el derecho objetivo de la opinión a través del cual podemos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar...”. El ponerse de acuerdo consiste: “...en una transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria, de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua como y una **sentencia compartida**”

¹⁰ Ricouer, en el ensayo *Acerca de la Interpretación*, que aparece en el texto *Del texto a la acción*, explica que uno de los primeros deberes filosóficos se encuentran en el autoconocimiento y la autocomprensión, y define a ésta última, como aquello que “*esta mediatizado por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide ... con la interpretación*”.

pueblo y todo lo mi que connote un principio de pertenencia a Mí. Sin embargo, a lo largo de la historia de la filosofía se muestra más de una postura sobre cómo pensar qué es el mundo, y si fuéramos un poco más estrictos, diríamos que EL MUNDO no siempre ha existido. Me explico, para los antiguos clásicos había cosmos, naturaleza, donde el filosofar no era el experimentar moderno, si no el discurso, no riguroso, al estilo moderno, de lo que acontecía a su alrededor. Es a partir de los modernos como Roger Bacon, que el cosmos se torna mundo, el mundo de la *experimentación*. Bacon propone un nuevo método que vencerá a los ídolos que nos impiden conocer al mundo como es. Estos ídolos son *las opiniones recibidas, las nociones vulgares y las leyes*, que solo se combaten con la *verdadera y natural inteligencia, que separa los obstáculos que entorpecen su marcha; de modo que el espíritu tendrá mayor **facilidad y solidez***¹¹. Esta última intención de Bacon ha moldeado nuestra percepción del mundo, nuestra visión de lo que nos rodea. La naturaleza antigua se convierte en un conjunto de eventos, que el hombre de ciencia desea repetir, a fin de corroborarlo como ley. Cabe hacer notar que la repetición de un evento una y otra vez, es antinatural, y tiene como intención hacer mensurable lo mensurable en un ente, hacer sólida la realidad, asentando la observación como ley, donde dicha ley se establece antes como hipótesis. Sin embargo, no hay hipótesis azarosas, todas ellas se encuentran contenidas en la intención, delimitada por la observación, del científico, el mundo es una bitácora de quien le investiga.

A partir de lo anterior, me permito afirmar que los antiguos clásicos no pensaban el mundo como nosotros, consideraban que el mundo no podía poseerse en una frase: Mi Mundo, y tampoco lo pensaban como algo externo: El Mundo, si no que por obviedad y quiero decir obviedad para no introducir la palabra experiencia, es decir por vivencia, porque es así, porque así se percibe, porque parecería absurdo dudarle, se era parte del mundo. En esta visión sería prácticamente imposible *poner el mundo entre paréntesis, dudar que existe o tener que recuperarlo a través de mi YO*, como afirmó Descartes en su Discurso del Método:

“Así pues, examinando con atención lo que era yo, y viendo que podía fingir que carecía de cuerpo y que no había lugar en el mundo en que yo estuviera, pero que no podía concebir, por eso, mi no existencia; y que al

¹¹ Bacon, Francisco. *Novum Organum: Libro primero*, Ed. Porrúa, S.A., México, 1985. Pp.45-47, 84-85.

contrario, que por la misma duda que mi pensamiento tenía de verdad de las cosas resultaba evidente que Yo existía, (...) comprendí que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza plena era el pensar, y que para ser esto no se necesitaba de ningún lugar ni se depende de ninguna cosa material. De suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y más fácil de conocer que él, y aún cuando él existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es”¹².

Descartes concluyó que él era el mundo, pero este mundo que propone es antinatural, contrario a la experiencia: sin lugar y sin materia, dejándonos como única *rigurosa verdad* el yo, el cual, hasta antes del filósofo francés, era un sofisma que finalmente se consolidó en la modernidad. De modo que por simples que puedan escucharse estas palabras, cargan a costas la escisión de la filosofía.

Con esta escueta presentación del problema, podemos empezar a plantearnos algunas cuestiones. En una primera visión preguntaríamos, ¿qué le sucedió a la filosofía y por ende a la humanidad que decidió aceptar, a lo que fuese un sofisma en la antigüedad, como una *sentencia comunitaria*? Sucedieron Bacon y Descartes, el primero con la necesidad de despojar al conocimiento de los “ídolos”, y el segundo con el cambio de la sustancia natural por la *res extensa*. El cosmos cede el paso al mundo mensurable, mas la medida proviene de la rigurosidad matemática, analítica, sintética y comprobable, que solo la da el Yo.

Por otro lado, podríamos preguntarnos, ¿qué certeza poseían los antiguos filósofos para no dudar de la existencia del mundo y de nuestra capacidad de acercarnos y predicar de él? Los clásicos antiguos parecían pensar, que todo, incluidos nosotros, tenemos *logos*, algo con qué dar y de qué dar razón; que las verdades están ocultas, unas mejor que otras, que existen *logos* más difíciles de enunciar pero no por ello imposibles. Pensemos en los diálogos platónicos. El filósofo habló en ellos a varios interlocutores sobre un mismo tema, éste crece en argumentación en tanto el diálogo avanza y los dialogantes exponen, sin que por ello tengamos la libertad de afirmar que la última de las exposiciones sea la verdad absoluta sobre el tema. Es decir ésta última no niega a las anteriores, las incluye y rebasa en complejidad, de modo, que todo lector de Platón puede aproximarse tanto como

¹² Descartes, René. *Discurso del Método, cuarta parte*, Ed. Porrúa, S.A., México, 1997, Pp. 21.

sea capaz a la totalidad del escrito. Con base en este discurrir estaba o está, para algunos que siguen siendo platónicos, primero, la confianza de que podemos acceder al ser y segundo, que podemos discurrir sobre él. Imaginemos una discusión que Sócrates podría haber tenido con Gorgias y sus acompañantes sobre la existencia o no existencia de los entes, sobre el ser de nuestra ya nombrada silla. Gorgias dudaría sobre la existencia de la misma aún teniéndola frente y Sócrates terminaría afirmando que Gorgias está ciego y que su ceguera no es una condición natural, es decir, que haya nacido ciego, sino una condición por voluntad, así lo decidió.

Esta condición de ceguera es la misma que Sócrates identificaría en Descartes como una negación de lo evidente. Sofisma es entonces una negación voluntaria de lo que el mundo me muestra, y al negar el mundo se le proporciona una duda que surge de mi deseo o imaginación o como diría Sócrates de mi necesidad. Ser sofista consiste en ser un testarudo que insiste en dudar de lo que su naturaleza, su condición de abierto al mundo, le provee. Esta práctica de la filosofía comprende al filosofar como un esfuerzo del alma humana por mostrar la verdad de los seres, sus relaciones, etc., sin que el filósofo y su circunstancia tengan un peso mayor sobre el ser o relación del cual se habla. En el caso de la silla de Gorgias, la posibilidad de dudar de la existencia de la silla no tiene que ver con el ser silla, sino con el ente que duda sobre ella, que en última instancia se niega a conocerla o enunciarla; la duda sólo es posible en el alma humana, en el alma de Gorgias o la nuestra pero no en el ser silla.

Con esto quiero decir que al dar paso al YO, al yo que duda, el mundo es eclipsado, convirtiéndose en mi mundo y para Sócrates en un sofisma, el cual trae como consecuencia la imposibilidad del diálogo, nadie platica con un necio, pues no hay qué platicar. Sócrates veía venir la modernidad en la necedad del “sofista” Gorgias, entendiendo como modernidad toda duda sobre nuestra posibilidad de predicar verdad de las cosas. Para Sócrates podrían haber malas interpretaciones o buenas o cortas, o poco claras, etc., pero todos estos adjetivos sólo pueden ser dichos porque hay algo que subyace a ellas: el ser del cual estamos hablando. De modo que si dudas del ser del cual hablas, y se le considera de entrada un producto de la *psique*, lo único que subyace es el yo que discurre dudosamente sobre su percepción de sí mismo, la cual llama MUNDO. El mundo no es, existe a través de los ojos de la *psique*.

Esto fue alarmante para Sócrates, pero la consecuencia le pareció aún peor, a saber, que si el mundo es a través de mis ojos, ¿cómo saber, si éste es no sólo por mis ojos?, ¿hay mundo? y si acaso lo hubiera, ¿puedo predicar de él? y en caso de que pudiera, ¿alguien me entendería?. Estas preguntas no son ligeras, Sócrates le permite a Gorgias enunciarlas, con el peligro de que a través de los años se consagrasen como verdad, como sentencias comunitarias. ¿Hay mundo?, Sócrates sigue diciendo que no, que hay naturaleza, ¿puedo predicar de ella?, sí y hasta erróneamente, lejos de ella, ¿alguien me entendería?, no se aún cómo la contestaría, o será que yo no sé cómo contestarla, considero afirmaría, que aquellos que poseen *alma de oro*¹³ lo harían.

Esto también tiene una implicación política. Para la modernidad los hombres de *alma de oro* no existen, pues llevan consigo la afirmación de la existencia natural del amo y del esclavo, como diría Aristóteles. De modo que rechazan esta idea por la conciencia demócrata de nuestros días, y al intentar ser demócratas, el mundo pierde su paz, así como ocurrió en la Torre de Babel. En la República, la intención explícita del pasaje es responder a la pregunta sobre la justicia. Después de haber escuchado al joven Glaucón, Céfalos y Trasímaco, el último da una idea de justicia equivalente al argumento ontológico de Gorgias, pero en el ámbito de lo político, al afirmar que “la justicia es la voluntad del más fuerte”, pues lo que al ser es su *logos* y sus manifestaciones, en política es el bien común. Cuando olvidamos la contundencia del logos dudamos de su existencia y cuando olvidamos el bien común aparece la tiranía.

Pero volviendo a la cuestión de las opiniones, Gadamer, a diferencia de Platón, piensa que el quehacer filosófico no necesariamente posee la verdad y por ende carece de superioridad. De este modo, nuestro deber, en tanto seres pensantes, es el de escuchar *al otro por la posibilidad de la opinión misma; si en ese encuentro de opiniones transfiguramos las nuestras, habremos ganado*. Mi pregunta es ahora ¿cuándo la verdad se nos volvió sólo la posibilidad de opinar? Cuando establecemos que hay un mundo de lo demostrable y otro de lo moral; cuando entendemos por historia Babel y no Pentecostés; cuando aceptamos que hay muchas culturas que no pueden comprenderse y que en ello radica **su verdad**. ¿Cuándo la naturaleza se convirtió en mundo y el filósofo

¹³ Recuérdese la necesidad de la *mentira noble*, la cual da cohesión y orden a esta polis justa, pues delimita las actividades dentro de la misma, por el alma que los hombres que en ella nacen tengan, sin posibilidades de rebelión, pues de suyo, la polis perfecta es, anerótica y antidemócrata.

en un yo que piensa? Con Bacon y Descartes. ¿Será que siempre han estado ambas versiones? Me inclinaría a pensar esto último, en tanto podemos referir el diálogo entre Sócrates y Gorgias, ambas vertientes filosóficas han coexistido.

Siguiendo las líneas del apartado anterior podríamos inferir que el mundo es esencialmente cambio, el cual incluye todas las visiones de sí mismo a largo de la historia. De igual forma supera la naturaleza, pues ésta de suyo irreplicable, incondicionable e inconmensurable, queda rebasada por la ciencia que al hacerla mundo, la sujeta a observación, experimentación y más lejos aún, la explicita en un conjunto de leyes. Dicho de otro modo, el mundo es un conjunto de relaciones, que dan lugar a la formación de imágenes del mismo. De ser así, podemos pensar el mundo como Heidegger lo define, como “*la totalidad de **nombres** que se le dan a **lo ente***”¹⁴, donde el que nombra es el hombre en general, el filósofo o el científico en particular. Si dejásemos la definición heideggeriana hasta aquí, me atrevería a afirmar que los filósofos antiguos estarían de acuerdo, el hombre nombra, pero nombra lo que de flor hay en la flor, es decir, no puede decir más de lo que el ente muestra; no puede anteponer sus hipótesis a su captación. Por ello, es propio aseverar que el concepto de mundo se ha ido modificando. El **mundo** contiene también la historia de sí mismo, *su penetración y su superación*, es decir, cuando una cultura se abre al mundo, se globaliza, se supera, pues desaparece. El filósofo alemán afirma: *ni la historia ni su mutua penetración y superación pueden agotar el mundo*. La historia del mundo contiene el continuo devenir de las imágenes del mismo, lo que nosotros llamamos cultura, es decir, todas las visiones del mundo expresadas prácticamente, las cuales se superan a sí mismas, son temporales y cambiantes, tienen la capacidad de autodestruirse y construirse, por ello ninguna consigue agotar el mundo. Este, el mundo, se enriquece o se empobrece conforme sus visiones se modifican. Estas modificaciones del mundo son su fundamento.

En otras palabras, el mundo es esencialmente cambio, está profundamente ligado al que ve, al sujeto. El mundo nos ha dado como resultado **el sujeto, el YO**. En un primer inicio, la palabra sujeto no tenía la connotación que ahora posee y el peso de cargar el mundo sobre sus hombros, sino que solo designaba, como bien nos dice Heidegger, “*...a lo que yace frente a nosotros y que, como fundamento reúne todo sobre sí*”.

¹⁴ Heidegger, Op. Cit. M.

Atendiendo a esta definición no podríamos justificar al Yo como sustento del mundo, sería una completa arrogancia sofística, pues el sujeto es lo otro. “*En un primer momento, este significado metafísico del concepto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo.*” El sujeto hace referencia a aquello que está frente a nosotros y se abre para ser captado, y si así se quiere predicado, pero nunca fundamentado en mi descripción. El peso del yo, a consecuencia de la creación de mundo, nos ha impedido ver la amenaza que constituye el ser creadores de él, de su verdad, y hasta de su existencia. La amenaza de esta arrogancia tiene dos órdenes, el ámbito de lo político y el ámbito de lo filosófico. Pensemos por ejemplo, el conflicto árabe-israelí, históricamente sabemos que no han encontrado una solución favorable para todos en la mesa del *diálogo*; bíblicamente, se nos anunció desde el principio de los tiempos que los hijos de Israel y los hijos de Ismael, vivirían siempre juntos y en guerra, sin embargo, seguimos queriendo encontrar un punto intermedio en sus racionalidades, a fin de solucionar dicho conflicto, cuando lo único que ha logrado este descaro es globalizar el odio por los musulmanes, en el mundo occidental, y agudizar el sentimiento de culpa por el mal llamado *holocausto*, que haciendo uso de la ética de la responsabilidad colectiva les otorgó Israel ya hace 60 años. En el orden de lo filosófico, la amenaza consiste en, poder poner el mundo entre paréntesis, ser aptos de *moral provisional*, es haber caído en el arrogante sofisma, mostrarnos como dioses creando el mundo a voluntad, suspendiéndolo a voluntad, afirmando que Yo soy el mundo.

Pero entonces, ¿cuál es el fundamento del mundo? Heidegger contesta: “...*sea cual sea el tipo de relación que nos imaginemos de él*”. Enfatizo, “sea cual sea”.

CAPÍTULO DOS

La filosofía como “la práctica para la muerte”, y su diferenciación de los saberes historicistas.

I. Introducción.

Vivimos en un mundo de oposiciones entre etnias y civilizaciones, negros y blancos, judíos y musulmanes, policías y ciudadanos, etc., esto aún cuando continuamente escuchamos discursos que versan sobre la tolerancia, el respeto a la opinión ajena como si fuese propia, y más allá de las opiniones ajenas, a las acciones ajenas que éstas producen, las oposiciones no cesan. Constatamos, a diario, el suceder de las guerras más feroces y antiguas, nuestras ciudades parecen zonas de guerra y desastre también, nos enfrentamos cotidianamente a la violencia del otro, al desasosiego y a la sinrazón, donde dichos eventos violentos son reprobados no sólo por los medios de comunicación, sino que incluso nosotros, solemos comentarlos con asombro, como si esperásemos que todo fuera diferente. Aún no sé que es aquello que causa nuestro asombro, si éste surge de la idea sobre la mejor forma de ser del hombre o debo pensarlos como fenómenos de nuestro tiempo, o como una muestra de la carencia de educación en la tolerancia, un producto de nuestra *formación*. Sobre todas mis opiniones, la violencia no cede, ésta, no distingue *horizontes de comprensión*¹⁵, parece que seguimos sin poder fundir horizontes, ni resolver conflictos y ni firmar tratados. Ante esto, es necesario preguntarse, ¿qué es el hombre?, ¿qué es la fe, la ambición, etc.?, ¿qué es la acción?, ¿qué mueve al hombre actuar? Preguntas fundamentales para cualquier discurso que pretenda dar cuenta del *ethos*.

Sólo podemos contestar estas preguntas a través del hombre actual, el cual se nos presenta como un ser poco tolerante, más intolerante cada vez a la opinión y deseos ajenos que en ninguna otra época. Esto me lleva a pensar que aún los discursos sobre la tolerancia y respeto no han cobrado efecto alguno en él. Será que el hombre a olvidado por completo que es un ser racional, y ha desistido del logos o sólo desconfía de él. Me

¹⁵ Cf. Gadamer. *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, Pp. 38-48, 331-344.

atrevo a preguntar entonces: ¿qué causó la desconfianza al *logos*?, ¿cómo esta desconfianza ha llevado al hombre a olvidarse de sí mismo y actuar como una bestia? ¿Será que a esto se le llama la *crisis de la modernidad, la postmodernidad y todas las épocas*?, ¿de qué está hecho el hombre de la actualidad?, ¿es éste distinto al de la antigüedad? Después de este cúmulo de preguntas sin respuesta, me atrevo a hacer una más: **¿por qué preguntar?** En esta última pregunta, hallo la justificación de mi escrito.

El presente ensayo tiene como primera intención, indagar en qué consiste el filosofar. Para contestar esta pregunta, utilizaré la noción socrática expuesta en el Fedón, así mismo, valiéndome de mis conclusiones intentaré presentar cómo percibo el papel de la filosofía en la actualidad, y plantearé uno de los problemas constantes de la misma, a saber, el ahora llamado historicismo. La segunda pretensión de mi escrito consistirá en elucidar qué entiendo por historicismo y cuáles son las consecuencias de admitirlo como explicación del mundo. La presentación de la propuesta historicista surge de mi duda acerca del papel de la filosofía como búsqueda de la verdad. Entiendo por verdad, el saber acerca de los principios de los entes, sobre aquello que no muta sino que permanece en el tiempo y me permite interpretar la realidad, si estas ideas son mutables, evidentemente el papel de la filosofía es ser historia, o historia de la filosofía, como muestra el historicismo. Por último, mostraré el intento de un filósofo contemporáneo por rescatar a la filosofía de las garras de la historia, Gadamer, quién a su vez, utiliza a Aristóteles para estos fines. De este modo, en tercer lugar, mostraré, a grandes rasgos, en qué consiste la *phrónesis* aristotélica y la gadameriana, para elucidar alguna interpretación sobre la realidad caótica que vivimos.

II. ¿Por qué preguntar?

De manera intuitiva, considero que el filosofar lleva consigo el preguntar, aún cuando sé que el simple hecho de hacerlo, de preguntar, no me distingue de ningún otro que pregunta, pero no hacerlo sí me aleja de mi fin. Pensemos, que mis preguntas son filosóficas, y lo que las hace tales, depende directamente de dónde se originan. Asumamos, que surgen de una duda auténtica, de una preocupación constante y de un deseo de saber si hay respuestas para ellas, por lo cual me consideraré filósofo, *filósofo en ciernes*. Si yo soy el filósofo en ciernes, debo tener alguna idea de lo qué es la filosofía, lo cual, debe hacerme capaz de distinguir la actividad filosófica, de algunas

otras actividades. En consecuencia, aún cuando mis preguntas no son ni únicas ni nuevas, ni han sido emitidas por primera vez en este escrito, y muchas son herencia de otros quienes se las preguntaron, y a la vez les otorgaron respuestas, debo crearme capaz de distinguir cuales de ellas son o no respuestas filosóficas, para poder continuar mi camino y hallarles una respuesta. Tengo cierta certeza sobre las distinciones que mi intelecto es capaz de hacer, no todas las respuestas me parece verdaderas, o que poseen de suyo, el mismo grado de verdad, por ende, he de asumir que hay diferencia entre verdadero y falso, y que esta diferencia no es histórica ni topográfica. Sin embargo, esta última afirmación es el conflicto histórico-filosófico de nuestra actualidad.

Existe poca claridad filosófica sobre la posibilidad o imposibilidad de la verdad. Por ello, sin intentar ser omni-abarcadora, intentaré hacer un recuento de cómo llegamos a esta confusión. Empecemos por considerar un fenómeno *filosófico* de la actualidad. La mayoría piensa que los antiguos eran optimistas por afirmar que se podía acceder al ser de las cosas a través del uso del logos, donde el logos tenía más de una forma de acercarse a la verdad, pese a este optimismo, Descartes afirmó que se podía encontrar la verdad sólo a través de una vía: la ciencia y su método, incluido el ser hombre. Propuso que el hombre es capaz de dominar sus *pasiones* siguiendo las *Reglas para la dirección del Espíritu*. Sin embargo, no resulta tan clara nuestra violenta realidad a la luz de la filosofía cartesiana, pues si el hombre puede dominar sus pasiones a través de estas reglas, las cuales son enseñables, ¿por qué no lo hace?, será que este control sólo es accesible para el científico, o será como diría Aristóteles, esto es accesible sólo para el *phrónimos*. Para el filósofo griego, el hombre es de naturaleza tal, que está condicionado por fuerzas externas e internas, y en el ejercicio de sus pasiones puede o no desear ser bueno y virtuoso o malo y vicioso, lo cual corroboramos a diario, con respecto a las fuerzas externas, que le acaecen, sólo puede hacerles frente, pero no dominarlas por medio de la visión de la *res cogitans*, por ello insisto en que resulta complicado analizar nuestras sociedades bajo la visión cartesiana. Además, no es claro que las ciencias no han conquistado a la naturaleza, ni externa ni interna, el sinnúmero de desastres naturales nos muestran que nuestras ciencias no han controlado el mundo que nos rodea, más bien nos muestran que esto último fue una gran ilusión y ahora se ha tornado en la gran desilusión, nos enfrentamos a las consecuencias de la promesa, un mundo devastado, contaminado

por nuestra arrogancia científica. Sin embargo, le podemos dar cierto crédito a la ciencia, ésta ha podido controlar parte de nuestra naturaleza, nos ha otorgado una amplia variedad de *painkillers*, y demás drogas que nos hacen la vida más llevadera, aún así, todavía no curan un mal de amores. ¿Será entonces, que el cartesiano no puede enamorarse? Así, nuestra primera decepción del logos, fue a causa de la promesa cartesiana del dominio del mundo, lo más lejos que hemos llegado ha sido la clonación. Por ende, nos hemos decepcionado de la ciencia, o mínimamente padecemos sus consecuencias. Me atrevo a afirmar que la segunda y triste decepción la sufrimos a causa de la *voluntad de poder nietzscheana*. Nietzsche terminó por dar el valor absoluto al hombre, no en el sentido cartesiano, donde el hombre es el mundo, si no en el sentido moral. Nietzsche, consideró que la tarea socrática no era valiosa, la pregunta por lo bueno, bello y verdadero, es una pérdida de tiempo, lo único existente e interpretable, a veces, es la **voluntad del hombre**. La tarea del filósofo es o interpretar las voluntades fuertes y las transformaciones que provocaron en el mundo o convertirse en una de ellas. Es válido preguntarle al filósofo alemán, ¿cómo puede el hombre entender su poder absoluto y su absoluta fragilidad sujeta al azar? Aquí sitúo el inicio de la confusión, entre filósofo, tirano, sofista, intelectual, dudamos por ende, sobre la existencia de las preguntas y respuestas filosóficas. Si Yo soy el mundo y éste es una manifestación de mi voluntad de querer y poder, la verdad es relativa. Entonces, ¿qué es filosofar, qué es la filosofía?

III. ¿Qué es filosofar?

Podría parecernos claro y hasta obvio, saber que se quiere ser filósofo y no médico, ya se tiene una vaga idea de lo que cada actividad conlleva, sus hábitos y su campo de acción, de su verdad y falsedad, al mismo tiempo, esta distinción tiene su fundamento en el conocimiento de sí mismo, es decir, nos parece que somos mejores para ciertas actividades con respecto a otras. Sin embargo, en la actualidad esta claridad se hace confusa, pues si la filosofía es la búsqueda de lo verdadero y ahora, lo verdadero y lo falso son producto de la historia, o de la sociedad a la que se pertenezca, entonces no hay verdad, sino historicismo, por ende, la filosofía ya no tiene campo de acción. Bajo esta **realidad** donde cada uno tiene su verdad o ninguno la posee, me pregunto: ¿existe aún filosofía?, o ¿hay posibilidad de distinguir las preguntas y respuestas filosóficas de

las preguntas y respuestas no filosóficas?, más lejos aún, ¿es permitido pensar a las primeras como superiores a las segundas?, o es esta afirmación una mera *arrogancia filosófica*, que añora un pasado que ya no existe, de modo que todas las afirmaciones de este tipo, no tienen cabida en nuestro mundo *globalizadamente tolerante*.

Si el papel de la filosofía se reduce a las intenciones ricouerianas, a saber, hacer filosofía de la historia o historia de la filosofía, sin distinción entre una y otra, donde el filósofo encuentra un hilo conductor de la historia en su subjetividad, devolviéndole a la *historia de los historiadores*¹⁶ el sentido perdido entre tantos eventos aislados. En pocas palabras, el gran logro del filósofo es mantener clara la idea de que la historia tiene por fuente al sujeto, del cual no puede obtener nada objetivo como las ciencias, sino sólo sentido, el cual, probablemente, se erija como categoría de lo humano. En conclusión podríamos decir que la verdad desaparece convirtiéndose en **sentido**, de modo que las afirmaciones sobre mejor y peor, bueno y malo son mera arrogancia del que las plantea, por lo que me atrevo a decir que nuestra época está en peor disposición que la Atenas de Sócrates, ya que el peligro de la pregunta filosófica se ha disipado. La posibilidad de un Sócrates en Atenas, pues todas las preguntas y a la vez sus repuestas tienen el mismo valor, no existe lo que he llamado *pregunta filosófica*, sólo preguntas. Si esto es así, si las preguntas filosóficas han sido envenenadas, sofocadas, etc., consecuentemente, deberá Fedón y todos los Fedones del mundo, cortarse la cabellera.

Si pudiéramos dar un diagnóstico, éste sería: *el fracaso del logos*. Sus discursos ya no pueden mantenerlo saludable, lo ha vencido la epidemia de la igualdad, “...*de recoger el derecho objetivo de la opinión*”¹⁷ por la opinión misma, dichas opiniones han contaminado todo el cuerpo por igual, sus células ya no recuerdan cuál era su verdad, se han olvidado de sí mismas y han empezado a producir opiniones por cientos, su cuerpo parece estar en una etapa terminal, donde su única esperanza es preguntar por la cura: ¿qué es la cura?, o en otras palabras, ¿qué es filosofar? Mi punto de partida es mi ignorancia sobre aquello en lo que consista este hacer, por ende, me resulta complicado entender por qué deseo ser filósofo y en qué consiste una pregunta filosófica. De modo

¹⁶ Cf. Ricouer, *Historia y Verdad*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990, Pp. 23-27

¹⁷ Cf. Gadamer, *Verdad y Método*, Pp.463

que, si logro aclararme en qué consiste filosofar, podré emprender la empresa de contestar las preguntas al inicio de este escrito planteadas.

Para lograr mi propósito, me guiaré por la *reputación* de aquel personaje que ha sido reconocido como el filósofo por excelencia, el icono de lo que un filósofo debe ser y perseguir: Sócrates. El mismo Sócrates define la filosofía en el diálogo el Fedón. Dicho diálogo es una recreación de lo sucedido antes de su muerte. Hecho que presencié Fedón, es por ello que él lo narra a Equécrates, quien al toparse con Fedón, poco tiempo después de la muerte de su maestro, pregunta ansioso por el suceso. Dicho diálogo me parece idóneo, no sólo porque Sócrates nos otorga una noción de lo que es filosofar, sino también porque las condiciones en las que se dialoga son análogas a las de nuestra actualidad. Explicaré brevemente, porque me parece Sócrates la figura del filósofo, qué veo en él para intuirlo como tal, segundo, ensayaré porque entiendo al diálogo citado como una metáfora de nuestra época y del ser de la filosofía en nuestra época, finalmente intentaré elucidar las ideas que infiero de la definición socrática de filosofar como *práctica para la muerte*¹⁸.

Sócrates vivió su vida “*filosofando*”. Este filosofar consistió en preguntarle a los jóvenes por lo bueno, lo bello y lo justo, dichas preguntas podríamos reconocerlas como auténticas, lo afirmo, no por prejuicio filosofante, sino por el hecho de que dedicó su vida entera a hacer las mismas preguntas, de donde asumo, debieron ser de gran importancia para él. Sin importar hubiesen diferentes reacciones a sus cuestiones, Sócrates insistió en considerarlas. El ensayo de las respuestas a la mismas, a las preguntas, fue la actividad principal en la vida de Sócrates, para algunos como Adimantos, tanto las preguntas como las respuestas, fueron consideradas inútiles, pérdida de tiempo e innecesarias si se posee el poder de gobernar, para otros, como Trasímaco, fueron molestas y perturbadoras, pero no lo suficiente como para quitarle el sueño, sino un tanto idealistas, sacadas de contexto y muy fuera de la realidad violenta del más fuerte y el más débil, algunos otros como Glaucón las consideraron de suma importancia, convirtiéndolas en una duda personal, mientras que algunos otros las interpretaron como peligrosas, y fueron los ofendidos y los temerosos, quienes después de repetidas ocasiones de escucharlo, no soportaron más y decidieron llevarle a juicio por corrupción e impiedad. Las diferentes reacciones al

¹⁸ Cf., Platón, Fedón, 67a-68a

preguntar de Sócrates muestran, que hay diferentes percepciones de la filosofía en la polis, y depende de en qué lugar estemos situados, la posibilidad de distinguir entre preguntas filosóficas y no filosóficas. Hasta aquí, a la luz del filosofar de Sócrates, parece que la filosofía es posible, que se distingue de algunas otras actividades, como las que realizaban sus interlocutores y hasta puede ser captada por la polis en su justa dimensión, como peligrosa.

Pero a pesar de esta última afirmación, no podemos dejar atrás nuestro diagnóstico, por ello, debemos intentar elucidar en qué sentido la metáfora que crea Platón para mostrar el papel de la filosofía, puede convertirse en una imagen de nuestra época. Haciendo alusión a uno de las primeras afirmaciones de Equócrates, cuando menciona que Sócrates sufrió un juicio fuera de lo común, mi pretensión será la misma que tuvo Atenas con respecto a Sócrates, hacer un juicio fuera de lo común¹⁹. El juicio del filósofo ocurrió en vísperas de la conmemoración de uno de los eventos más sublimes de Atenas, representado cada año con el envío de un navío a Delos. Este hecho conmemora cuando Teseo, hijo del rey de Atenas, acaba con el terrible tribuno que tenían que pagar a Creta, a saber, la vida de siete jóvenes parejas. Teseo se salva y salva a los jóvenes, con ayuda de Ariadna del minotauro. El minotauro es en la actualidad la globalización de las ideas, las cuales habitan en un laberinto, el cual representa la confusión propia de nuestra época, esta confusión se manifiesta como la incapacidad de distinguir entre el camino verdadero y el camino falso, o entre la opinión recta y la que no lo es. El hombre se siente perdido, buscando un camino de regreso y atrapado en esta vorágine de opiniones de peso igual. Nadie puede encontrar el camino de regreso, si todos los caminos son igualmente válidos, pues es esencial a un laberinto tener caminos que no conducen a ningún lugar, pero ¿cómo habrá de distinguir Teseo-Sócrates el camino de regreso, si no es a través de un hilo, y este hilo es el filosofar? Es importante mencionar que este hilo filosófico, no niega la existencia de otros, de otros quehaceres intelectuales, pero no todos te llevan por el camino recto, debemos entonces pensar en la posibilidad de salir de la confusión a través de tejer este hilo, el hilo del logos. Teseo-Sócrates salvará a sus tripulantes, que en cuestiones del diálogo son Cebes, Simmias, Critón, Fedón, Apolodoro, etc., los que le visitaron en ese momento. Pero no sólo ellos

¹⁹ Cf. Op. Cit., 58a

son tripulantes de la nave que va Delos, también nosotros que leemos el diálogo, con una única gran diferencia, que nosotros no conmemoramos el día en que se salvó Sócrates a sí mismo y a su tripulación, sino que recordamos su muerte, o el haber sido vencido por el minotauro.

De ser así, entonces, parecería que el deseo filosófico ha muerto, pero sin pretender acabar con mi escrito antes de empezar, dialoguemos con el diálogo propuesto y démonos la oportunidad de convencernos de la fuerza del logos, cual podría ser la intención de Sócrates en el diálogo. De manera análoga a Sócrates, nosotros debemos dar cuenta de lo que consideramos nuestro quehacer, Sócrates dio cuenta de su hacer y fue condenado a muerte, al ser considerado como dañino para la polis. Es así, como el filósofo, amante de su hacer, nos otorga un último discurso. La apología del *logos*.

IV. Apología del logos

Sócrates-Teseo tiene como misión expresa, mostrarnos que no hay razón para temerle a la muerte y como segunda parte de su misión está advertirnos del mayor mal de nuestra época: la desconfianza en el logos. Desconfiar del logos significa, considerar que a través de la reflexión no se puede acceder a la verdad. Analogando el diálogo de Platón, Sócrates representa la intención filosófica de hallar la verdad, donde esta intención, está condenada a muerte. Fedón representa a todos aquellos que comparten la intención socrática, pero que aún no han tejido el hilo de Ariadna, es decir, representa al filósofo en ciernes, el cual está confundido. El *filósofo en ciernes* está presenciando la muerte de Sócrates, a quien podríamos considerar representante de la filosofía misma. Este representante intenta convencerlo de reconsiderar la fuerza del *logos* sobre su temor a la muerte. Pero las condiciones para esta revaloración del logos son muy complicadas, el mismo Sócrates expresa que sus argumentos son del todo endebles, para sustentar al logos mismo. Esta condición, no difiere substancialmente de nuestra época. Ella se caracteriza por favorecer la libre expresión, la libertad de pensamiento, lo que ha traído como consecuencia, la conversión de la reflexión filosófica en un foro de opiniones igualmente válidas o igualmente inválidas, donde el que escucha, si es que puede, se ha convertido en un incapaz de distinguir entre una opinión recta y una que no lo es, y entre una opinión recta y verdad, por esto, la filosofía es endeble, la fuerza de su discurso ya no depende de la verdad sino de su popularidad, de qué tanto se acerca a lo que una

comunidad quiere escuchar. De modo, que soy consciente, que la defensa del logos socrática, que pretendo validar como el inicio de mi discurso “filosófico”, es una ridiculez, que defiende un novato que tiene dudas sobre la fuerza del mismo. A pesar de esta adversidad, deseo escuchar el último discurso de Sócrates. Este deseo me separa de la cacofonía de opiniones, de ser considerada por Sócrates un misólogo, pero aún así, soy incapaz de combatir a la verdad como un producto del espíritu de mi época.

La preocupación de Fedón es la misma que la mía tantos años después, Fedón pregunta a Sócrates si se debe o no tener miedo a la muerte, si debemos fiarnos de lo que la gente dice de ella, y por ende estar preocupados cuando nos encontramos cerca de ella, como el filósofo. A esta pregunta Sócrates contesta que parecería absurdo que alguien, como él, que se ha preparado toda la vida para la muerte tuviera miedo a ella. Como ya dijimos, el miedo a la muerte es el miedo a rebasar la opinión, a salir de la caverna, la preparación para la muerte es la reflexión, el ejercicio contemplativo del logos, y la muerte es la verdad. Por ello Sócrates no tiene miedo de morir, pues alcanzará lo que siempre ha buscado. En conclusión, entender al filosofar como *la práctica de morir y estar muerto*, significa, primero, la confianza en el logos, en su capacidad de acceder a la verdad de los seres, las acciones, etc., en el ejercicio de la reflexión del que confía, el filósofo. Segundo, en su capacidad de expresarla o al menos ostentarla. Tercero, de su distinción de la opinión, y su superioridad. Por último, el diálogo, quiere alertarnos de la oposición que existe entre filosofía y política. Con la condenación y muerte de Sócrates, Platón muestra que la actividad filosófica conlleva el peligro de ser captada en su justa dimensión, como oponente a las opiniones de la polis, que en el caso de Sócrates lo llevaron a la muerte. En nuestra época, la filosofía ha intentado ocultar y obscurecer esta oposición, logrando así, ocultarse a sí misma. Analicemos en qué consiste este ocultamiento y cuáles son sus consecuencias.

V. Reflexión sobre el historicismo

“The thesis that right and justice are conventional meant the right and justice have no basis in nature, that they are ultimately against nature, that they are arbitrary decisions, explicit or implicit, of communities: they have no basis but some kind of agreement, and agreement may produce peace but it cannot produce truth”²⁰

El intento por conciliar a la filosofía con la política ocultando la oposición que esencialmente existe entre ellas, aunado a la reducción de la filosofía a ciencia como única explicación válida del mundo y al hombre como centro del mundo, ha traído una muy grave consecuencia. La filosofía cambió la verdad por el convencionalismo. Le dio paso al historicismo como explicación del ser del hombre. Entiendo por historicismo, la creencia en la posibilidad de más de una concepción de justicia, de derecho, de verdad, de bondad, de belleza, etc. Estas variadas concepciones, son llamadas ahora, “*principios mutables*”. El historicismo afirma que pueden ser considerados principios, porque sirven para entender a una comunidad por un determinado tiempo, éstas concepciones, han sido formadas por generaciones gracias al consenso, de ahí, su carácter mutable. Es claro que las afirmaciones historicistas se reflejan en nuestra cotidianidad, percibimos en nuestras comunidades uniformidad de ideas y acciones, convenimos con aquellos que poseen nuestra misma *formación*, que pertenecen a nuestra comunidad, en pocas palabras, con aquellos que hablan nuestro mismo idioma. Para nosotros, este tipo de descripciones nos parece asequible y viable. Por ende, llegamos a pensarla como verdadera. Entonces, ¿en qué consiste el renombrado *problema del historicismo*? Indaguemos los resultados de pensar en principios mutables.

Plantear que la idea sobre lo justo es mutable, podría juzgarse como la crónica de la muerte anunciada de la filosofía. Me explico. Haciendo uso de las palabras platónicas, el filósofo nunca saldría de la caverna, permanecería dentro de ella, inmerso en lo variable, a saber, la opinión. Podría hasta establecer su opinión como la opinión dominante o dogma, su tarea excluiría el preguntar por el *orden eterno*, preguntaría ahora por el *orden tradicional*. No importando que los órdenes tradicionales no sean órdenes racionales, ellos se establecen como normas bajo las cuales se rige la acción. El quehacer

²⁰ Strauss, Leo. *Natural Right and History: Natural Right and Historical Approach*, The University of Chicago Press, 1971, Chicago, Pp. 9.

filosófico se ve disminuido una vez más, la primera fue con Descartes, pues la indagación filosófica es de aquello que se puede demostrar por medio del método. Esta segunda disminución es peligrosa pues es efecto de la primera, la cual consiste, en descubrir a la filosofía como la descripción de las opiniones uniformes. El filósofo vive feliz en la caverna e impone lo que ve, crítica lo que los otros ven por su gran ventaja retórica. Muestra al mundo los órdenes tradicionales, Ricouer diría, que el filósofo da sentido a la historia, los discursos filosóficos son el lugar donde el hombre se comprende, sin necesidad de trascender a su inmediatez y temporalidad, su tradición le da toda la *verdad* que necesita tener para vivir bien.

El historicismo termina por colocar al hombre en un tiempo y espacio específicos, a fin de poder entender sus acciones. Tiende a alienarlo a un lugar específico sobre la tierra, a sus raíces. Esta alienación que a primeras vistas sería la posibilidad de hacer sentir al hombre como parte de una comunidad, lo aísla aún más y lo convierte de ser ciudadano a ser simplemente un individuo, como solemos decir, *único e irrepetible*, creador de su propia versión de felicidad y por ende, de infelicidad, pues los más hábiles, suelen darse cuenta de lo difícil que puede ser acceder a la comprensión del otro. ¿Qué es aquello que nos hace superar la individualidad?, el consentimiento. Éste hace posible encontrar un punto medio, una tierra donde pisar y construir una sociedad. Quede asentado, que este punto de encuentro no es el *horizonte de comprensión* de Gadamer, es sólo un acuerdo para vivir en paz y subsistir, un punto donde las *mónadas*, ahora históricas, se tocan.

Por otro lado, el historicismo se ve obligado a aceptar que todo consenso y uniformidad de opiniones tienen el mismo valor mientras operan y en comparación con otras, son estados temporales que perecerán. Cuando el historicismo afirma esto, acarrea su propia contradicción: toda noción de historia necesariamente implica temporalidad, principio y fin de un hecho, estado o fenómeno, pero al perecer éste se lleva consigo todo lo que éste es, de modo que es ininteligible para otra época histórica, sólo es reconstruible a partir de categorías actuales en la visión del historiador. Por ello no es extraño llegar a conclusiones como las siguientes; la historia es el discurso de los ganadores, la historia se puede dividir en económica, política, social, etc. Se le pueden aplicar a la misma cuantas categorías le sean funcionales a aquel que hace historia. Por

ende, emitir juicios sobre lo mejores épocas o ideas, o peores, lo grandiosas o miserables, entre otras categorías, es inadmisibile.

¿Por qué no podemos emitir juicios sobre lo mejor y lo peor?, hasta Hegel, quien nos brindó el concepto de *espíritu del pueblo*, juzgó al espíritu mexicano de inferior. Leo Strauss contestaría, que los historicistas son *gentlemen*²¹, lo cual no implica que sean filósofos, un caballero intelectual, no se permite juzgar a otras ideas como inferiores, sería una descortesía, lo cual le impide también, juzgar algunas otras como superiores a las suyas. Para justificar esta deficiencia, admite el progreso dentro de su concepción. Es principio historicista asumir que todas las opiniones comunitarias progresan. Esto es lo mismo que decir, que el *espíritu* de las comunidades tiene memoria, la cual le permite rehacerse incluyendo la anterior concepción de sí misma. A esto último, se le llama tradición o modelo de comunidad. Es así, como el historiador salva la contradicción entre lo percedero y la imposibilidad de la interpretación de una época anterior. La tradición lleva consigo algo del pasado que permanece y algo nuevo, una reconsideración de lo mismo en un tiempo actual, este hilo o lazo resuelve, según el historiador, el problema de la comprensión o incomprensión del pasado.

La tradición a su vez, permite al historiador formular estándares o categorías para la misma, bajo los cuales puede interpretar cualquier hecho, incluso posee la *hybris* de predecir el porvenir. Es importante notar, que esta concepción comete su segundo gran olvido: olvida considerar la libre decisión del actuante, del que mueve los hilos de la *historia*. El historicismo no sólo ha dejado de lado las consideraciones sobre mejores y peores opiniones sino también sobre buenas o malas decisiones, pertinentes o impertinentes. La historia carece de criterios universales para juzgar las opiniones y las acciones, de modo que se ve compelida a situar a cada hombre o actuante en tan pequeño y determinado territorio, que las explicaciones que puede ofrecer sobre sus acciones son pobres; debe entonces, recurrir a juicios universales aún cuando no quiera, para presentar, como afirma Ricouer, una historia con sentido. Me permito concluir con palabras de Strauss:

“No objective criterion henceforth allowed the distinction between good and bad choices. (lo cual tiene como consecuencia que...) Historicism culminated in nihilism.

²¹ Cf. Op. Cit., Pp. 34

The attempt to make man absolutely at home in this world ended in man's becoming absolutely homeless"²²

Parafraseando a Strauss, diríamos que la verdad es la casa del hombre, y cuando ésta desaparece, fundiéndose en la multiplicidad de opiniones, el hombre queda desvalido, sin arraigo a ninguna tierra, pues toda tierra que pise, se mueve, y peor aún perece. En tanto que toda situación está condenada a perecer, el hombre se ve forzado a mudar de idea, cada que éstas pasan de moda. El historicismo, tratando de asentar al hombre en su muy delimitada tradición, lo deja sin hogar.

Queda por preguntar, ¿cómo puede ser interpretada la historia?, si ésta es un cúmulo de eventos unitarios, guiados por algunos *hombres de su época*, ¿en qué medida podemos tener *experiencia de la historia*? En caso de que se puedan dar respuestas a estas preguntas, el hecho de que siempre sean las mismas, supone una idea universal de justicia, de derecho, ideas unificadoras a su vez, de la pluralidad de respuestas que se les puedan otorgar. Los antiguos y los modernos, los contemporáneos y los post-contemporáneos, todos están intentando contestar preguntas fundamentales, las preguntas aristotélicas son actuales, aún cuando en el tiempo de Aristóteles no hubiesen computadoras, las respuestas pueden mutarse y variar, pero no cesar. Sin embargo, dejar el problema sobre el historicismo hasta aquí, no me separa completamente de él, pues estoy admitiendo la posibilidad de múltiples respuestas. Lo que logra separarnos del historicismo es, notar la superioridad de algunas opiniones sobre otras, y esta superioridad es clara sólo en el uso de la razón, es decir, cuando el filósofo sale de la caverna. Dejemos para otro momento, la complicación de su regreso.

En otras palabras, la historia está constituida de destino, del aquí me toco vivir, del espíritu de mi pueblo, de la educación de mis padres, etc. La historia dicta sus veredictos en función de esta tragedia, cuando lo verdaderamente trágico es que no puede trascender al destino. La filosofía pelea en contra de la fatalidad de la situación, lo cual no significa que la filosofía represente el *forever and ever*. La tarea del filósofo no es la de predecir el total de los eventos futuros, pues de ser así, leeríamos más a Nostradamus que a Aristóteles. Sin embargo, nos corresponde expresar qué es la justicia y lo bueno para el hombre en términos generales, Gadamer lo llamaría conceptos vacíos, a fin de

²² Cf. Op. Cit. Pp. 18

poder interpretar hechos o situaciones concretas, pues los problemas fundamentales sobre la justicia no cambiarán, aún cuando ellos incluyan factores propios de la época, dichos factores son incidentales.

Para concluir, intentaré elucidar la implicación de regresar a la caverna después de haber visto la luz. Haber visto la luz, o haber reflexionado las opiniones, le permite al filósofo contemplar el modo de ser de lo justo, lo bello, lo verdadero, etc., al mismo tiempo le hace notar que las ideas particulares de justicia, son meras opiniones tomadas como verdaderas, siendo que en realidad sólo son un reflejo de lo que es. Algunas de ellas son opiniones rectas, pero en su mayoría son malas interpretaciones. Estas afirmaciones resultan a todas vistas un riesgo para el filósofo, un peligro inherente a su hacer. Este peligro ha estado hay siempre, la filosofía es una enemiga de las opiniones de la polis. Algunos caballeros pensantes han intentado ocultar esta fuerte oposición, en vías de la paz, hasta han considerado plausible el *horizonte de comprensión*, la revaloración de la opinión ajena por la opinión misma, etc. En conclusión, algunos pensadores de nuestra época han considerado de mayor importancia los discursos para lograr la paz y hacer viable la firma de tratados, que mantener el deseo de conocer por encima de otra pasión. Con respecto a lo anterior, suplico al lector no me juzgue mal, pues es claro que la paz es un bien, y en nuestro violento mundo, un bien necesario y deseable, pero en tanto que el filósofo mayormente se opone a la comunidad de ideas de la polis, siempre resulta el ser más violento, pues es el enemigo en casa. Si los discursos de este enemigo, logran cambiar algo en la polis, no es ello esencial al quehacer del filósofo. De modo que tener como única visión terminar con el mundo violento en el que vivimos, fundiendo conflictos eternos en un fraternal saludo entre enemigos, es casi un tarea perdida. Pensemos entonces, que el filósofo debe buscar como fin mejor y primero, la verdad.

Intentar mostrar lo que entiendo por historicismo y sus consecuencias para la filosofía, me llevó a concluir que no puedo interpretar al mundo a través de dicha explicación, por ello me separo de ésta, pues considero que mi posibilidad de hallar la verdad no depende directamente del tiempo histórico en el que vivo, ni de mi situación, sino de aquello que permanece, el hombre mismo. El cual, fue elucidado en su naturaleza, de mejor modo por los antiguos, de ahí mi necesidad de retomarles, y considerar por qué autores contemporáneos como Gadamer, les parece pertinente regresar al pasado. Por

ello, la siguiente parte de este escrito, tendrá como tarea reflexionar la postura gadameriana sobre la *phrónesis* y las implicaciones que ésta conlleva en la filosofía aristotélica. De ahí, juzgar la viabilidad de la verdad y contestar a la confusión de Fedón sobre el futuro de la filosofía.

VI. La *Phrónesis* como respuesta al problema del Historicismo

El *horizonte de comprensión* es uno de los conceptos más comúnmente usados en nuestra época, no sólo por la belleza de la imagen que presenta, sino también por las implicaciones pacifistas que lleva consigo. El horizonte de comprensión representa la posibilidad del diálogo entre naciones en vez de la guerra. Valida a cada tradición como única e irrepetible, verdadera si se quiere e imposible de ser juzgada, si este juicio no se lleva a cabo dentro de sus propios límites. Da importancia al suceso en contexto y a la postura del otro. Es el otro lo más importante para esta interpretación de la realidad. No por ello, podemos pensar que es posible ponerse en el lugar del otro pero si se le puede escuchar y algunas veces hasta entender, lo que significa, fundirme en su opinión modificando la mía²³. Todas estas consecuencias implícitas en uno de los más famosos conceptos gadamerianos, muestran la necesidad de responder a la violencia de nuestro tiempo dándole énfasis al diálogo. Sin embargo, no queda clara la respuesta a la pregunta sobre ¿cómo podemos traspasar la particularidad?, o ¿es problema la particularidad? Para Gadamer parecen existir otros asuntos por resolver.

Gadamer parece dar por supuesto que hay algo en el hombre que persiste, un ser del hombre, lo cual le permite tener tradición, y discernir cómo aplicar dicha tradición en cada época específica, así mismo, le permite no dejarla morir y transmitirla a la siguiente generación. Para el filósofo alemán el problema consiste en *¿cómo hay que entender la unidad de saber y efecto?*²⁴, en otras palabras, cómo puede la filosofía o la reflexión aplicar sus conceptos para entender al mundo, cómo pasar de lo general a lo particular o de lo particular a lo general. Notemos, a simple vista, el horizonte de comprensión es un concepto historicista, pues dicho horizonte varía de acuerdo a la cultura a la que se pertenezca, sin embargo, este concepto supone a la vez, algo que permanece. Esto que permanece es el hombre, el hombre en tradición. La tradición es su posibilidad de hallar

²³ A esto Gadamer lo llama *fusión de horizontes*. Apartado doce de Verdad y Método I

²⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme. Pp. 380.

verdad. Estos dos conceptos son la explicación del ser del hombre según Gadamer, los cuales lo salvan del historicismo. Salvan a su filosofía de perecer, de caer en la gran contradicción de la historia. El filósofo decide mostrar su diferencia con los filósofos historicistas, al considerar dentro de su filosofía, una concepción clásica, la concepción aristotélica de *phrónesis*. Se sitúa así, lejos de los modernos, de los históricos nihilistas, y finalmente, se acerca a los clásicos o la posibilidad de la verdad. Quede establecido, que esta aproximación, es un intento por acceder a la verdad en su contexto, no como la idea del *forever*, sino como la captación reflexiva del mundo en su actualidad.

Es así, como en su apartado décimo de *Verdad y Método I*, Gadamer intenta mostrar que el problema fundamental de la hermenéutica se ha perdido y por ello, debe ser recuperado, bajo un vasto rastreo, el filósofo encuentra que el último estadio de la hermenéutica se ha olvidado, a saber, la aplicación. La interpretación y la comprensión han cobrado mayor énfasis e importancia, por lo cual, él filósofo considera necesario, mostrar que la aplicación no está separada de los dos anteriores, al contrario, se realizan en tiempos iguales. La necesidad de Gadamer por reconsiderar la aplicación, es una manera de reforzar su concepto de tradición como esta conciencia histórica, no como un conjunto de eventos aislados. La aplicación hace accesible el pasado, aún cuando no pertenezcamos a la tradición que interpretamos, podemos leerla en nuestra actualidad sin que por ello, lo que lea sea a mí mismo. Si podemos aplicar nuestras interpretaciones, entonces es posible lo que él llama *fusión de horizontes*. Gadamer intenta consolidar su interpretación del filosofar retomando la *phrónesis* de Aristóteles, la cual valida, por un lado, el carácter deliberativo de la verdad, y por otro, sitúa al hombre en circunstancia. Ensayemos primero la visión aristotélica de la misma, después la gadameriana a fin de puntualizar sus diferencias.

a. La *phrónesis* aristotélica

Todo discurso sobre ética es siempre un discurso sobre lo que es mejor para el hombre, del hombre y de su excelencia. La ética versa sobre las acciones, buenas o malas, pertinentes o impertinentes, entendiendo por acción, todo acto de deliberación, una *inteligencia deseosa o un deseo inteligente*²⁵. Así introduce Aristóteles el libro sexto de la ética. El filósofo afirma que no hay acción sin acto deliberativo, entendiendo por

²⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1139b-5

deliberativo todo aquel discurrir sobre lo que puede ser de otra manera. En el campo del actuar, podemos distinguir entre mejores decisiones que otras, esto es evidente, cuando pedimos el consejo de un tercero, al cual reconocemos como capaz de tomar decisiones más sabias que las mías, según la recta razón. Las buenas decisiones son producto de la *hexis*, del esfuerzo que trae consigo un hábito dirigido al bien. Estos hábitos dirigidos al bien se llaman virtudes, siendo su opuesto el vicio. Las virtudes son producto, tanto del ser de cada individuo, su carácter, su educación, etc., como de su deseo de ejercitarse en la toma de buenas decisiones, de la captación intelectual del justo medio y del contexto. Según el mismo Aristóteles hay unas virtudes llamadas intelectuales, entre las cuales se encuentra la *phrónesis*, el filósofo las define como: “...*disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega...*”²⁶ Para el filósofo cada ámbito del ejercicio de la razón posee verdad, esta verdad no es igual ni del mismo grado para cada una de ellas, pero debemos afirmar que no por ello es histórica. Los modos de afirmar o negar sobre el ser son cinco, el arte, la ciencia, la *phrónesis*, la sapiencia y la intelección. Esta presentación es gradual, es decir, el mayor grado de verdad se logra en la intelección y el menor en el arte. La *phrónesis* está situada a la mitad.

La *phrónesis* consiste en la “*capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para el hombre, no en sentido parcial, sino para vivir bien en general*”²⁷ Reconocemos al *phrónimos* como aquel que razona de manera adecuada sobre aquello que pudo haber sido de otra manera, toma la decisión correcta. No decimos que el matemático es *phrónimos*, pues éste no puede deliberar sobre lo que no puede ser de otra manera. Este bien actuar o decidir le permite al *phrónimos* vivir bien, no es depresivo o neurótico, no reacciona desenfrenadamente, al contrario, en situaciones extremas o peligrosas, sale a relucir su virtud. Pues como afirma el filósofo, la *phrónesis* “... *es un modo de ser racional verdadero y práctico respecto a lo bueno y malo para el hombre*”²⁸ Sólo se puede ser racional, siempre y cuando no se esté corrompido por el placer o por el dolor, ninguno de los dos extremos permite al hombre tomar una buena decisión. Generalmente estamos sujetos a estos dos extremos o caras de la moneda, nuestra vida se rige por aquello que es placentero, evitando lo que es doloroso, el *phrónimos* no es

²⁶ Aristóteles, Op. cit., 1139b-15

²⁷ Aristóteles, Op. Cit., 1139b-25

²⁸ Aristóteles, Op. Cit., 1140b-5, el énfasis es mío.

estoico, simplemente se ejercita en las buenas decisiones, pues como bien menciona el filósofo griego, *una golondrina no hace primavera*. Es decir, una buena acción no hace virtud, sino un cúmulo de buenas acciones, como una mala acción no hace vicio, lo que indica que el *phrónimos*, no es un ser infalible, sino un hombre, que considera que es mejor vivir controlando sus pasiones, a ser controlado por ellas. El hombre moderno vive exaltando sus pasiones, todos los *reality shows* son tan exitosos porque muestran, una de las pasiones más grandes del hombre, ver realizadas las pasiones de otros. Salvar al hombre nihilista de la actualidad con una revaloración de un concepto griego es una tarea titánica, pero necesaria. Nos resulta muy difícil captar al hombre como un ser capaz de elegir lo mejor para sí, el ejercicio de la *voluntad de poder* nos ha llevado demasiado lejos, expresiones como *comerse el mundo a puños*, son muestra de la incontinencia de nuestras pasiones, la moda, el libre mercado, la globalización. Ahora podemos acceder a formas distintas de pasión, ya podemos importar pasiones de diferentes culturas, sin embargo, todo esto se reduce, en la mayoría de los casos, a violencia, contra nosotros mismos y en contra de la naturaleza, no a la *fusión de horizontes*. Pensar que la naturaleza humana tiene algo de excelente, es la oportunidad que nos dan los clásicos de hallarnos en el mundo, garantiza un hogar, que no necesariamente es el de la tradición, pero que habita en él.

Aristóteles nos aporta algo más en su descripción de la *phrónesis*: la verdad de ésta. Su verdad radica en discernir correctamente sobre aquello que puede o no ser de otra manera, podríamos pensar que esto es tarea fácil, sin embargo, hay algunos que todavía disciernen sobre aquello que no puede ser de otra manera, pensemos en el *hubiera*. El *phrónimos* capta aquello que puede cambiar y aquello que no, esto incluye el discernir sobre sus capacidades, para él *querer no es poder, la capacidad garantiza poder decidir*. En conclusión, el hombre prudente es un obrero de la *phrónesis*, y tanto más ejercita su inteligencia deseosa, mucho más recta es su opinión, donde ésta última es el fin del que actúa.

Por último, a esta buena decisión y bien actuar, le dirige la sapiencia, diría el filósofo griego: “... *la prudencia no es soberana de la sabiduría ni la parte mejor, como tampoco la medicina es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino ve como*

producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, no de ella”²⁹ Aristóteles no considera que la *phrónesis* sea el último estadio de verdad que puede alcanzar el alma, a este último le siguen la sapiencia e intelección. La sapiencia es el saber de cuáles son los principios y en qué consiste cada uno, donde dicha captación hace posible guiar a la prudencia y las demás virtudes a su fin. La sabiduría es la excelencia de toda virtud, pues distingue lo mejor en cada caso y siempre hace referencia a lo mismo, Aristóteles los llama principios, los cuales no mutan con el tiempo, sino que permanecen a lo largo del mismo. La prudencia siempre es variable, es la captación de la circunstancia, del hombre en situación, pero en esta situación, el hombre puede distinguir lo mejor de lo peor, sólo por la guía de la sabiduría. Aún cuando Aristóteles rechaza la idea de bien de Platón, diciendo que no todo lo bueno es en igual grado, es decir, no es la misma la bondad de un alimento, que la que posee un acto noble. Por ello, el filósofo afirma que la sapiencia capta lo que es bueno y malo, para poder dirigir a la mejor elección, que se realiza en el hombre prudente. Sólo en la captación de lo bien para el hombre en general, es posible distinguir este principio en lo particular. Como dijimos, la sapiencia posee esta captación y guiar al alma a tomar la mejor decisión. Quede establecido, que la sabiduría se distingue de la prudencia, porque ésta busca saber la verdad de las cosas, conocer porque principios se rigen, donde dicho conocimiento es inútil con respecto a los bienes humanos, es decir, no está interesada en gobernar un país, pero sí en saber qué regímenes existen, qué son, y cuál podría ser el mejor para el hombre. Al enfrentarse a una situación real, se necesita de una recta deliberación de lo práctico, para escoger bien, pero no hay prudente sin noción de bien, ni buena deliberación sin prudente. De ahí que Gadamer proponga que la *aplicación* es uno de los problemas fundamentales del filosofar.

b. La Phrónesis de Gadamer

Gadamer sitúa la *phrónesis* en el contexto de lo que él llama el problema fundamental de la hermenéutica: la aplicación. Pretende valorar adecuadamente el papel de la razón *o sapiencia* en la actuación moral, por ello, le es importante, retomar la *phrónesis* como un “...*saber moral que debe comprender una situación concreta...*, el

²⁹ Aristóteles, Op. Cit. 1145a-10

*que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general*³⁰

Gadamer utiliza a la *phrónesis* aristotélica para mostrar que toda verdad moral tiene un carácter particular y que surge de la deliberación, es decir del razonamiento sobre aquello que puede ser de otra manera. La captación de la situación o contexto del individuo, es el horizonte de comprensión, del cual se puede o no ser consciente, éste es la pre-comprensión del sujeto, aquello que lo condiciona para estar en el mundo, la toma de una buena decisión o mala, depende de la particularidad de la tradición a la que se pertenezca. Para el filósofo alemán, la *phrónesis* es la consciencia del horizonte de comprensión y la viabilidad de la fusión de horizontes. En tanto, la prudencia tiene un carácter racional, ésta puede captar el horizonte de algún otro y fundirlos. La verdad para Gadamer es la fusión entre el tú y el yo.

Consciente del problema del historicismo y su consecuencia, a saber, que no puede interpretarse el pasado, sino a través asociaciones al presente, pero no sabemos qué tanto leemos el pasado y qué tanto nos leemos a nosotros mismos. Gadamer reafirma el concepto de tradición, pues en él, algo permanece y algo se modifica, lo que permanece es el ser del hombre, y lo que cambia son las acciones particulares. Analicemos el siguiente ejemplo, el filósofo afirma que la teología, pensando principalmente en la cristiana, ocurren los tres momentos de la interpretación. El texto bíblico no es nada sin un alguien que lo interprete, pero esta interpretación y comprensión del texto solo se completa en la conversión del que lee, en la fe. Todo texto bíblico es vacío si no hay creyente que decida vivirlo, llevarlo a la práctica, lo que permanece son los valores de esta tradición, como el amor al prójimo, esperanza, etc., y lo que perecen son todas aquellas acciones en las cuales el hombre es caritativo, o esperanzado, o amable, o sus opuestos, etc. Estas acciones no pasan a la historia, sino la idea de excelencia que el cristianismo tiene del hombre, de donde debemos concluir que la naturaleza de lo humano, sustenta todo aquello que se pueda decir del hombre, y a la vez nos permite hacer juicios sobre lo mejor y lo peor.

Gadamer utiliza la *phrónesis* con dos intenciones, la primera, que consiste en mostrar que la verdad moral tiene un carácter particular y convencional, y la segunda y más importante, para mostrar que no todo en el hombre es de carácter convencional,

³⁰ Gadamer, *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme. Pp. 383-384.

existen, como él mismo menciona algunas cosas sobre las cuales no se puede deliberar, sino que “...la naturaleza de las cosas tiende a imponerse constantemente”³¹ Donde la naturaleza se impone constantemente no hay convención, yo diría naturaleza humana, pero el filósofo lo llama, *derecho natural*. Este derecho natural, garantiza para Gadamer la posibilidad de interpretar la verdad vigente en cada situación histórica, o en el caso de las predicaciones cristianas, el mensaje, “es en todas partes uno y el mismo”³² Si existe algo universal que nos permite leer la historia y aplicarle a cada contexto, entonces la filosofía es posible.

VI. Conclusión.

A partir de la muerte de Sócrates el ocultamiento de la oposición entre filosofía y política se ha incrementado. Este ocultamiento ha tenido diferentes connotaciones a lo largo de la historia de la filosofía. Con Descartes no hay política, puesto que no hay pasiones, todo se rige bajo las reglas del espíritu. Con Nietzsche, hay política, pero de una forma muy peligrosa y dañina para el hombre, pues carece de idea de bien. La política nietzscheana es el pleno ejercicio de la voluntad de poder, de la guerra entre el más fuerte y el más débil. A consecuencia de lo anterior, tenemos un hombre esperanzado en la ciencia y desesperanzado de lo humano, sin verdad pero con técnica. Le apuesta a la ciencia todo el bienestar que pueda obtener y sigue esperando en que las llamadas “debilidades” humanas sean superadas por algún medicamento.

Bajo este panorama desalentador, es como surge la pregunta sobre la posibilidad de un discurso ético, donde este último siempre implica una concepción de lo mejor y lo peor para el hombre. Si este discurso sobre lo mejor para el hombre es posible, éste, a su vez, nos separa del historicismo como explicación del ser humano y nos tiende un hilo para indagar cómo devolvemos la claridad sobre qué es filosofar y filosofar en consecuencia. Nos posibilita también, a ser capaces de comprender textos de otros tiempos sin que en ello pensemos que inventamos el mundo. El mundo ha sido el mismo y las preguntas sobre él también, las respuestas han variado y nuestro carácter filosófico está en hallar y discernir las verdaderas de las falsas. Desde Fedón hasta nosotros, la filosofía sigue siendo el amor por el saber de los principios, este ejercicio, supera toda

³¹ Gadamer, *Verdad y Método*. Ed. Sígueme. Pp. 391

³² Gadamer, *Verdad y Método*. Ed. Sígueme. Pp. 391

época histórica y es el hilo conductor hacia la verdad o la salida del laberinto. Por ello, concluyo que Fedón ha salvado su cabellera.

CAPÍTULO TRES

Reflexiones sobre el uso gadameriano de la frase, “El que tiene lenguaje tiene mundo”

I. Introducción.

¿Por qué la necesidad de escribir un ensayo? ¿De dónde proviene la necesidad de decir el mundo? Sin reparar en la intención filosófica que puedan tener estas preguntas, ellas reflejan lo que generalmente hacemos. Cotidianamente escribimos o hablamos sobre aquello que vemos, sobre aquello que sentimos, lo que entendemos, lo que no entendemos, lo bueno, lo malo, etc. Muestra de ello son nuestras escuelas, pues su existencia afirma que el mundo entero puede estar contenido en un aula y dado por el habla. En general, todo parece hallar su existencia en ellas, en las palabras. Las palabras, que entretejen nuestro lenguaje, expresan todo lo que es un hombre y todo lo que no es, tanto sus hábitos, como sus deseos, sus sentimientos, sus confusiones, su ser y no ser hallan una vía de expresión, de salida, en el acto de decir; y el decir, sólo ocurre en el lenguaje. Debo hacer hincapié que el lenguaje no es sólo hablar o en otras palabras, no sólo se habla a través de palabras que se emiten con la voz o se imprimen en papel, sino que el hombre es lenguaje. Por lo anterior, me parece comprensible que Gadamer escribiera en la última parte de *Verdad y Método I*, *aquel que tiene lenguaje tiene mundo*.³³ Es evidente que la idea del lenguaje que toma Gadamer no puede ser reducida a lo antes dicho, sin embargo, el ser hombre lleva consigo la posibilidad de decir todo en el lenguaje. Gracias a esto, dicha frase cobra sentido para mí, y no sólo eso, ésta, la frase, da cabida a la presentación de mis dudas. Es así como partiendo de la frase gadameriana me permito anunciar mi perspectiva del mundo.

Si todo el que tiene lenguaje tiene mundo, debo yo tener uno. Percibo al mundo como un algo ante el cual no puedo más que dudar, el mundo es para mí un conjunto de dudas, las cuales regularmente expreso en preguntas, sin embargo, muchas de éstas han alcanzado su ser en la resignación, a causa de la imposibilidad de hallar respuesta a las

³³ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, Pág. 543.

mismas, imposibilidad mía o propia de las preguntas. Lo anterior me hace pensar, que la necesidad de escribir un ensayo, pregunta con la cual comencé, halla respuesta en un impulso natural del hombre, de decir el mundo, y dicho impulso encuentra su origen en su también natural, dudar. ¿Qué duda el hombre?, sobre todo aquello que ve. De ahí, me permito suponer, que el hombre dice, para acallar dicha necesidad, por un deseo innato de corroborar sus sospechas, para terminar con el sospechar en soledad. Me explico, percibimos lo que está fuera de nosotros y consideramos que eso que vemos es esto o aquello, que está relacionado con esto o con aquello, que tiene ésta o aquella aproximación conmigo, o que simplemente no la tiene. Afirmando, que el hombre sospecha lo que el mundo es por necesidad. Lo cual no implica sospeche la existencia del mismo fuera de él, si no que siempre que dice, propone su hipótesis sobre lo que de él ve.

Bajo este respecto, el lector pensará que hasta se puede dudar de la existencia de un mundo fuera él, confíe en que su imaginación no es tan grande, o la mía según el caso, para imaginarle también a usted. Debo también advertirle sobre otra posible interpretación, puede considerar que cada hombre posee un mundo, es decir, que la percepción de lo que está fuera de él es única, diferente a la de cualquier otro hombre, y por ende, no la podría comunicar. Sin embargo, permítame basarme en mi experiencia, que no tiene la pretensión de que el lector la tome como suya. Ella, mi experiencia, me indica, que algunas veces me puedo comunicar efectivamente y otras no, de modo que sustento la razón de mi decir, en las primeras.

Resumamos. Todo hombre tiene la necesidad de decir aquello que ve, y corroborar si sus sospechas son ciertas. Por ende, la necesidad nos lleva a confirmar o a refutar dichas visiones, y es así, en el ejercicio del mundo, de decir nuestras percepciones, que podemos obtener confirmaciones o refutaciones de nuestras teorías. Quede asentado que no he afirmado que hallamos con ello la verdad. En tanto confirmamos y refutamos ideas, no nos pensamos en la posibilidad de hacerlo, de confirmar o refutar nuestras ideas, estas acciones deben tener un sustento. Dicho sustento, puede ser situado en diferentes lados, ya sea en el hombre y su *formación*³⁴, de él y de aquellos con quien comenta sus ideas, o en los seres de los que habla o, en las dos anteriores. Debe

³⁴ Usaré el término formación de la misma manera que en los capítulos pasados, atendiendo a la definición gadameriana.

considerarse, que el énfasis que se dé a alguna de estas tres posibilidades, no sólo ha dividido a la filosofía, también a las percepciones del mundo en general.

Por otro lado, no se le puede culpar al hombre por su naturaleza, por pretender explicar el mundo y algunas veces en su arrogancia, querer conquistarlo a través de la palabra, deseando, como sucede en las discusiones más simples, decir la última palabra. Esto no es raro o ajeno a nuestra cotidianidad, anhelamos ser el que habla tan contundentemente que no se halle nada más que decir, sin embargo, por simple que pueda parecer esta experiencia, conlleva problemas filosóficos: ¿puedo atrapar al mundo con la palabra?, ¿puedo comunicarlo cuando las tengo?, ¿existe más de una posibilidad de interpretación a mis palabras?, si esto es así, ¿aquello que interpretan, fue dicho por mí? ¿Qué es el mundo? ¿Qué es el hombre? ¿Cómo pueden relacionarse hombre y mundo o mundo y hombre? La posible respuesta a estas preguntas, me parece estar contenida en la frase gadameriana antes citada, *el que tiene lenguaje tiene mundo*. Siendo las cuestiones anteriores, aquellas que conforman mi mundo, filtros para ver lo que me rodea, por ello, es mi deber ensayarlas. Esto a fin de acercarme a sus respuestas o construir puentes para arribar a ellas. La intención de mi escrito será mostrar cómo entiendo cada una de mis preguntas y qué relación tienen ellas con la frase ya mencionada. Note el lector que este ensayo versa sobre la explicación de mis propias preguntas, de modo que no le garantizo responderlas, pues reconozco mi imposibilidad de resolver algunos de los problemas de la filosofía.

Habiendo justificado mi razón de escribir, dividiré el presente de la siguiente manera, la primera parte la ocuparé en ensayar mis últimas tres preguntas, de manera breve. Dicho ejercicio me servirá de guía y puente para las preguntas restantes, las cuales conformarán la segunda parte de este ensayo. Finalmente mostraré, cuál es la relación que guardan dichas cuestiones con la sentencia gadameriana y cómo es que la entiendo, a la luz del apartado catorce de *Verdad y Método I*.

II. ¿Qué es el hombre? y ¿Qué relación tiene con el mundo?

...el que pregunta se convierte en lo preguntado...

Hans-George Gadamer

Ésta no es una pregunta fácil, forma parte de los problemas más recurrentes de la filosofía y sus múltiples respuestas nos ubican siempre dentro de una tradición. Aún cuando soy yo parte de este discurrir de las preguntas filosóficas, la pregunta misma es de carácter atemporal. Todo intento filosófico, teológico, poético, incluso científico, si se quiere, en el más amplio de sus sentidos, tiene por base esta pregunta y la respuesta sirve de punto de partida para avanzar en sus teorías. Pensar qué es el hombre, por el simple hecho de plantearse la pregunta, de concebir al hombre mismo como duda, sustenta la pregunta en su propia condición y, por ende, se otorga una guía para hallar la respuesta de la misma. En otras palabras, preguntarme qué es el hombre e intentar contestarlo, tiene su origen en mi propia humanidad. Esto se deja ver en la experiencia, pues observamos que el hombre, en cuanto tiene palabras para designar el mundo, empieza a dar a conocer sus preguntas, y con ello no sólo sus dudas, si no también sus certezas sobre él mismo. En conclusión, sólo soy capaz de dar una explicación circular a mi propia pregunta: por qué la necesidad de preguntar qué es el hombre, porque soy hombre, y ¿qué es hombre?, el ser que originariamente pregunta.

Analicemos a continuación, la posibilidad de que esto sea así. La historia de la filosofía, de la teología, la poesía e incluso la ciencia, han tenido más de una versión sobre qué es el hombre. Una forma de explicar esta variedad de respuestas, es afirmar que ellas tienen su razón de ser en la época histórica en la cual se suscitaron, y no sólo eso, sino en la *posición que en ese momento el autor mismo ocupe*³⁵ en ella. Pero, aún cuando la variedad es múltiple y continúe ampliándose, en todas ellas hay algo que persiste, a saber, el hacerse la misma pregunta como una necesidad filosófica, teológica, poética o incluso científica de existir. De modo, que si pregunto porque soy hombre y soy hombre porque pregunto, la condición humana es necesariamente este deseo de saber y decir aquello que se cree saber. Esta conclusión no es única ni original y se ha manifestado de diferentes modos a lo largo de la historia del saber humano. Por ejemplo, el carácter erótico platónico, no sólo explicó que el hombre es un ser en movimiento, sino que desea

³⁵ Gadamer, Hans-Georg. *El Giro Lingüístico: Europa y la 'oikoumene.*, Ed. Cátedra, España, Pág. 219.

ciertas cosas en relación con otras debido a su ser, ya sea el placer, la admiración de otros o el saber, y que estas determinaciones propias del alma humana explican el girar del mundo. Las disposiciones eróticas forman el preguntar y el dejar de hacerlo también, desde nuestra disposición decidimos qué preguntar y qué no preguntar, por ello decimos, que el *eros* es siempre un por qué, un para qué, un qué, etc. Otro ejemplo es la tradición judío-cristiana, la cual tendería a pensar que el hombre es un ser escindido de su Dios, quien pretende regresar a Él a través de la intervención del Ser Supremo en su vida, pero su condición de separado, de concupiscente, le impide escuchar a Dios directamente y su vida es pensar y actuar conforme aquello que considera Dios haría en su lugar. Tomar una decisión siempre es preguntarse: ¿qué haría Dios en mi situación?, por imposible que pueda sonar para aquel que no cree, la reflexión sobre lo mejor, es siempre un cuestionar a Dios e interpretar sus silencios.

Con seguridad el lector, podría concebir que mis versiones no son las más representativas del saber humano, pues ambas, en muy diferentes estilos pertenecen a lo que Gadamer llama la *filosofía del logos*³⁶. De modo que podría parecerle arbitrario al lector, el haber dejado de lado al autor mas representativo de la escisión del hombre con el mundo, aquel que nos sumergió en la división del sujeto-objeto, Descartes, o a muchos otros con posturas diferentes. La primera razón que consideré para no mencionarlos en mi lista es, que al intentar reflexionar sobre qué es el hombre, por experiencia, me parece imposible concebirlo como fuera del mundo, si así se quiere, en mi reflexión, el hombre sería un objeto más del todo, pero no el sujeto que en su entender crea el mundo. Segundo, atendí a la recomendación de Schopenhauer: *no hay que disputar contra el que niega los principios*³⁷. Por ultimo, me parecen suficientes los dos ejemplos dados, para mostrar mis fines, a saber, mostrar cómo para el hombre el mundo es una interrogante, y cómo él, el hombre, en tanto parte del mundo, es para sí, una incógnita, la cual resuelve en el hacer, en el omitir, en el resignar, en el olvidar la pregunta, pues incluso crear el mundo, surge del preguntar sobre él. Descartes y otros no están omitidos, están contenidos y fundamentados en el preguntar mismo.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, Pág. 547.

³⁷ Schopenhauer, Arthur, *El arte de tener razón*, Biblioteca EDAF, Madrid, 1996, Pág. 30.

A causa de la exposición anterior sobre la condición humana como la posibilidad, me he permitido clasificar al hombre en tres diferentes tipos. Primero, aquél que duda sobre todo aquello que ve, viviendo sólo con certezas prácticas para sobrevivir. Segundo, su opuesto, el hombre que tiene certeza en que todo lo que ve es así como lo ve, donde la falta de entendimiento con algunos lo único que le muestra es, que el no entender está en la incapacidad del otro no en sí mismo. Y por último, aquellos que tienen algunas certezas y algunas dudas sobre lo que ven. Analicemos estas tres posturas frente al mundo y elucidemos en dónde nos encontramos. Dependiendo de esta topografía filosófica, hallaremos la intencionalidad de preguntar y resolver qué es el mundo.

Permítame el lector empezar por quienes tienen certeza de lo que ven y más allá, certeza sobre aquello que afirman ver. Tenemos la posibilidad de creer o de dudar, sin embargo ante estas dos posibilidades se nos hace más placentero creer que dudar como condición para la vida. Me explico, nos sería imposible vivir de la siguiente manera, por ejemplo, entrar a un lugar con el temor de que la construcción se viniera abajo, o subir al transporte con el miedo de ser secuestrados o salir a la calle con el temor, casi certeza de ser asaltados pero, al mismo tiempo, sentiríamos horror de quedarnos en casa y no poder salir jamás, la duda inquieta mientras que la certeza causa cierto confort en el alma que hace la vida más llevadera. No sólo el principio de placer al cual aludo hace más común esta postura ante al conocimiento, sino que de no ser así la comunicación con el otro, aún en las cosas más sencillas necesitaría de la ostentación, de mostrar el objeto de nuestro pensamiento, y como sabemos, existen sujetos variados que no somos capaces de ostentar. De tal modo, las posibilidades de nuestro hablar sería ciertamente muy limitadas, además de agregar al cúmulo de nuestros escepticismos, el pensar que aquello que nuestro a aquél con quien dialogo, es percibido de la misma manera como yo lo hago. En cambio, tener certeza de nuestras percepciones del mundo construye puentes, facilita la comunicación, aunque también la tiranía y la sujeción a la opinión del más fuerte o poderoso, pero esto último, aún permitiéndonos dudar de todo, no cambiaría. Existen cosas bajo las cuales lo más acertado por decir es: *así es la vida*³⁸. El hombre común, sin que por esta afirmación me excluya del grupo, considera que su opinión es verdadera, que refleja en realidad lo que está fuera de sí, el mundo, y vive de acuerdo a la

³⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Comentarios sobre la Rama Dorada*. Pág. 11.

interpretación del mismo, en otro sentido, *su congénita vanidad, especialmente susceptible en todo lo concerniente a la capacidad intelectual, no quiere aceptar que lo que sostuvo como verdadero aparezca como falso*³⁹. Aún así, tiende a ceder o a modificar su percepción de acuerdo con su experiencia o confrontación con las percepciones de los otros o del mundo, lo cual, finalmente, no es de gran trascendencia, pues no se encuentra en búsqueda de la verdad o la sustentación de sus argumentos.

Gadamer afirmaría, que el intento por establecer nuestra percepción del mundo como única y universal no muestra más que la confusión entre *el entender y la razón*⁴⁰. Finalmente, el hombre confía en sus sentidos, aún en contra de lo que Descartes pudiera sugerir.

Si este es el hombre común, debe existir, aunque sea ideal, una antítesis. La antítesis, lo que llamare el escéptico. Consideremos sus matices. Para pensar en ello, tomemos en cuenta la presentación anterior, la cual nos reveló la imposibilidad de creer que se puede dudar de todo, ésta nos llevaría a la imposibilidad de hablar, de no creernos ni a nosotros mismos. Podríamos aceptar incluso que el mundo fue hecho por nosotros; cómo saber, diría Leibinz, que esto no es un sueño. Evidentemente, no intento ridiculizar esta postura filosófica, sino matizarla en la medida de mis posibilidades. Considero escéptico no aquél que niega la posibilidad de hallar una verdad universal, única para todo hombre, sino aquél que niega la existencia de un fundamento para toda postura y visión del mundo. Es decir, podemos hallar más de una postura ante las preguntas filosóficas y no sólo eso, podemos dar más de una respuesta a las mismas, pero a todo preguntar subyace el ser. El escéptico es aquel que se permite dudar de éste. En general, podríamos decir que una postura escéptica radica en dudar del ser que se revela y da fundamento a todo discurso. Ya sea que dude del ser fuera de él, considerándose a sí mismo aquel que lo crea, o ya sea que su dudar radique en su imposibilidad de conocerle y comunicarle. La postura escéptica tiende a enfatizar al hombre como sujeto de conocimiento. Él es el dador del orden al mundo, un tipo de dios que organiza lo que ve, fundamento de la ciencia moderna. El primer tipo de escéptico crea el mundo, el segundo, origina el historicismo. La postura escéptica de la filosofía no impide formular

³⁹ Schopenhauer, Arthur. Op. Cit. Pág. 18.

⁴⁰ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ed. Sígueme, Pág. 559.

discursos sobre aquello sobre lo que se duda, al contrario, hay una vasta tradición filosófica que sustenta o el progreso o la falta de comunicación con el pasado, es así, frente a esta postura, que es necesario hallar un punto medio. Analicemos su posibilidad.

El hombre común considera como verdaderas sus percepciones y aquellas que no son tuyas, las asume por el principio de autoridad, mientras que para el escéptico no hay autoridad que sustente lo que ve, ni aún su propia experiencia, todo para él es causa de duda. El primero carece de un ser *especulativo*⁴¹, diría Gadamer, su carácter lo predispone al confort que la certeza otorga, mientras que el segundo, aún cuando posee un carácter cercano a la especulación, en tanto piensa que lo que ve no es necesariamente así como lo piensa, su misma condición, la duda, lo determina a vivir en la zozobra y reserva, considere el lector, si acaso es posible esta condición. Por último, el tercero de los hombres difiere del hombre escéptico y del hombre común, pues él, llamémosle el hombre especulativo, considera que su percepción del mundo no es la única ni tampoco la última, sin embargo, comparte con el hombre común certezas que le permiten el desarrollo de su cotidianidad, de la vida en su comunidad. De modo que, si el hombre especulativo no considera al mundo producto de su particular visión, debe pensar, que dicha percepción tiene cierta relación con aquello que ve, es decir, el ser del que habla le permite realizar ese discurso, y además le permite cambiar su discurso en caso de que se le muestre su error, para este tipo de carácter el ser y su percepción pueden unirse en el decir. Especula sobre aquello que ve, se *distinguirse de sí mismo*, lo que significa, que hay algo en él que es evocado por lo que está fuera, es por ello que Gadamer afirma que las cosas tienen lenguaje, es como si nos hablasen y se representaran. Este hombre no sólo distingue a él de lo otro, sino que logra *representarse* a así mismo, se concibe como *ser lenguaje que enuncia un sentido...*, y es capaz de elucidar *todo ente en cuanto puede ser comprendido*⁴². Un tanto a la forma de concebir el mundo de los griegos, el hombre es capaz de entender el ser y expresarlo en el lenguaje. Me explico, posee el logos para descifrar el lenguaje de las cosas, del arte, incluso de la historia, diría el filósofo alemán. Me atrevo a afirmar que el hombre especulativo no sólo es capaz de escuchar el lenguaje de las cosas, sino es capaz también de hallar su fundamento, el fundamento de su decir es

⁴¹ Cfr. Gadamer, Hans-George. *Verdad y Método*, Ed. *sígueme*. Pág. 570.

⁴² Gadamer, Hans-George. *Ibidem*.

el decir mismo. Con ello afirmo, que la base de todo discurso es la relación que hay entre el ser y pensar, dada en el lenguaje. Es por ello, que el lenguaje es y será siempre motivo de reflexión filosófica. En conclusión, el lenguaje muestra la relación que existe entre el mundo y el hombre, y esta relación es posible a causa de la esencia del hombre, a saber, el deseo de saber qué es el mundo y dicho cuestionar se deja ver en el lenguaje mismo.

Hasta aquí, he mostrado cómo entiendo la importancia de preguntar qué es el hombre y que relación tiene éste con aquello que percibe. La relación del hombre con el ser se expresa en el lenguaje. Dicha relaciones se llaman mundo, es por ello, que indagar sobre aquello qué es el mundo, no es de importancia menor.

III ¿Qué es el mundo?

¿Qué es el mundo?, no es una pregunta fácil de responder, sin embargo, es esencial para aclarar nuestra postura filosófica, nuestro punto de partida, para reflexionar, por ello, intentaré mostrar al lector, las tres concepciones, que considero de mayor importancia, para hablar del mismo. Finalmente mostraré, la idea que guiará este apartado, con la intención de construir un punto de partida común que nos permita continuar con nuestra exposición. La primera es lo que entiendo por concepción clásica griega. Para ésta, el hombre era parte del mundo, y por ende, poseía un acceso directo al ser de las cosas a través de la reflexión, para la concepción de los filósofos clásicos, se presenta como una necesidad concebirme como fuera del mundo, cuando por experiencia es evidente estoy dentro de él. Sin embargo, no todos consideraron que dicha experiencia sea evidente, más allá, posible. El representante de esta postura es Descartes, quien, en palabras de Taylor, dio énfasis a la *ontologización de la perspectiva*⁴³ del hombre, y por consecuencia, lo desvinculó de la naturaleza, del mundo. Descartes afirma al final de su segunda meditación, donde por cierto, no es de menor importancia, que él bajo un símil esté construyendo el mundo: *los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos..., sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos y comprendemos por el pensamiento*⁴⁴. El filósofo francés al negar los sentidos, niega al hombre en el mundo, pero sitúa al mundo en su pensar. Tomemos en cuenta el contexto de las palabras antes citadas, ellas vienen de la

⁴³ Taylor. *Argumentos Filosóficos: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*. Pág. 98.

⁴⁴ Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas, segunda meditación*. Ed. Espasa-Calpe, México, 1994, Pág. 105.

disertación acerca de la validez de los sentidos. Descartes, para ejemplificar que ellos no poseen nada que los haga confiables para basar cualquier opinión sobre el ser, sino que es el intelecto el único capaz de poseer distinciones claras y distintas, muestra qué sucede con la bolita de cera que tienen entre sus dedos, ésta pasa de ser un objeto con dureza a algo que se le derrite y deja de tener la forma que antes poseía. ¿Qué le garantiza a Descartes que los hombres que ve por la ventana no sean máquinas con resortes?, el intelecto que sabe distinguir entre la información que le otorgan los sentidos y la racionalidad de su intelecto. De suyo, el ejemplo es tramposo, pues usa un objeto que no tiene *eidos*, pero más allá de esto, la ontologización del hombre y su percepción cambiaron el curso de la filosofía. Le mostró al mundo, que éste es inteligible gracias a la percepción de un intelecto. Nótese la diferencia con la concepción clásica griega, para ésta, las cosas poseían un logos que el hombre era capaz de descifrar y llevarle a la palabra. Donde este desvelar, poseía grados, es decir, la relación del hombre con el ser no siempre es de carácter filosófico. Ahora el ser no posee estructura en sí mismo, sino que es la *res cogitans* quien se lo proporciona.

Por último, a causa de las dos concepciones anteriores, tenemos una concepción más del mundo. Descartes no sólo desvinculó al hombre del mundo dando preeminencia al intelecto, sino que a consecuencia de este privilegio de la razón sobre la experiencia, el filósofo francés desvinculó intelecto y materia. Varios años de la filosofía versaron en tratar de solucionar este problema, hasta el mismo Descartes lo intentó, con la glándula pineal, sin conseguirlo. La herencia de este filósofo, es la conseguir vincular al hombre con el mundo. Si el hombre está desvinculado del mundo, toda relación es de carácter mecánico, explicación que no causaría conflicto alguno si no fuera porque prácticamente no explica nada de lo que acontece en él. Es por ello, que surgen, lo que llamaré, los filósofos del *contexto*. El dichoso contexto, es lo que vuelve a situar al hombre en el mundo, en términos heideggerianos, lo convierte en un *ser ahí*. De modo, que esta tercera vertiente, no es ni griega ni moderna, parece griega en tanto que el hombre pertenece al mundo, y parece moderna en tanto que el contexto siempre implica una percepción particular del mundo, y con particular no se entienda personal, puede entenderse comunal. Esta visión tiene también sus conflictos, muchos de ellos inherentes al pasado filosófico, los cuales son mayormente de carácter político. A primera vista, podemos

concluir que el surgimiento del mundo en contexto, sugiere más de una percepción del mundo, lo cual por experiencia no nos parece ajeno, sin embargo, subyace a esta visión, el problema de la comunicación entre grupos. Aún con estas dificultades, me arriesgaré a partir de ahí. La idea que dará curso a mi disertación es la siguiente: el hombre y su captación del ser existen y ocurren en el lenguaje, es decir, el lenguaje es el que muestra la relación que existe entre ser y pensar. Consideremos los alcances de dicha visión.

Para poder partir debemos afirmar que el hombre es lenguaje y no sólo él, sino que las cosas mismas están dispuestas para ser captadas por él y finalmente ser llevadas a la palabra. Este estado de disposición, de apertura muestra que la estructura de las cosas puede ser reconocida y explicada por el logos y por ende, comprendida. Hasta aquí, parecería que no estamos lejos de la consideración griega de mundo, sin embargo, la filosofía contemporánea agrega algo más. El hombre capta el mundo pues está vinculado a él, pero esta captación no es *la captación*, existe más de una forma de decir el mundo, y éstas coinciden sólo en que son dichas en el lenguaje a causa del ser. El mundo ya no es el mundo griego, el mundo es lo que se dice de él en el lenguaje, desconociendo qué tan precisos podemos ser cuando nos referimos a él, lo único de lo que puedo estar segura es de que mi capacidad no es tan grande como para imaginarle. Siempre vivo descubriendo el mundo, aún lo que ya he conocido. Pero, ¿cómo dimos el salto, del mundo griego al nuestro?

Gadamer en su texto *Europa y la 'oikoumene'*, nos da algunas pistas sobre este cambio, con base a su lectura, podríamos afirmar, que aún cuando los griegos no fueron los primeros en hacer las preguntas esenciales a la filosofía, si fueron los primeros en organizarla como un pensamiento estructurado, en algún sentido, ellos tuvieron una ventaja sobre nosotros, pues su mundo se redujo a su comprensión, con ello, no me permito pensar que los griegos fueron ingenuos pensadores, sino sólo los primeros grandes pensadores. En nuestro tiempo, las dificultades son mayores, el mundo globalizado nos ha permitido el acceso a más de una concepción del mundo, donde nuestras, ahora nostálgica-griega ideas de verdad y de mundo, se muestran a si mismas como una fascinación o encanto, pero no como una posibilidad. Me explico, el mundo se nos muestra como una multiplicidad de sentidos, que tienen a su base el uso dentro de una determinada sociedad, donde ese determinado significar de las cosas y de los hechos

se llama cultura, por ejemplo, para nosotros una vaca es un mamífero que produce leche y para los hindúes es una deidad, la significación cultural rebasa a la cosa misma, y por ende, a la percepción de la realidad. Pues podríamos pensar que aún cuando se considere a este animal como una deidad no deja de ser vaca, el único problema es que un pueblo deja de ver lo que es ese objeto, a través de su ya enraizado concebir. Es común, que en comunidades judías, los hombres no se sientan atraídos, ni tengan contacto alguno, de carácter emocional, con mujeres que no pertenezcan a su comunidad, pues de hacerlo traicionarían su ser judíos. La comunidad pone límites a lo que es considerado verdadero, correcto, bello, aceptable, etc. Bajo este presupuesto cabe preguntar, qué es el mundo y qué es la verdad. Para Gadamer el mundo es un preguntarse: *¿Quién soy yo y quién eres tú?*⁴⁵

Consideremos qué significa esta afirmación. La filosofía gadameriana es, en parte, una consecuencia de la ontologización de la percepción, de situar al hombre como centro del universo. El énfasis ya no está en el ser sino en aquel que percibe, de modo que el mundo puede responder a la pregunta antes citada, pues necesitamos escuchar qué es aquello que los otros hombres captan del mundo, para saber qué es éste. El mundo se manifiesta como la *multiplicidad de lenguas*, y éstas constituyen, en primera instancia, un *distanciamiento y aislamiento*⁴⁶. El preguntar por el otro partiendo de una diferenciación de mi mismo, presupone, de acuerdo con el filósofo alemán, sortear el distanciamiento natural entre las lenguas y las costumbres. Por ello, el mundo es la coexistencia de diferentes culturas que se unen en la pregunta o en la disposición a preguntar *quién soy yo*, primeramente, pues no hay impulso especulativo que no parta del *conócete a ti mismo*, y segundo, se debe preguntar *quién eres tú*, a fin de dar cabida a la *libertad de la excepción*⁴⁷. Entendiendo por libertad de excepción, todo aquello que no se piensa en mi tradición.

En conclusión, la verdad no se encuentra o no se encontró nunca en el ser en sí, sino en el impulso que me lleva a preguntar quién soy yo y quién eres tú. Entonces el mundo es y será siempre, la existencia de un uno que diga algo del ser, y otro que haga la distinción entre su mundo y el mundo de los otros, mundo es la conversación, el diálogo.

⁴⁵ Gadamer, Hans-George. *Verdad y Método*, Ed. *Sígueme*. Pág. 532.

⁴⁶ Gadamer, Hans-George. *Europa y la 'oikoumene*. Ed. Cátedra, 1994, Pág. 223.

⁴⁷ Gadamer, Hans-George, *Europa y la oikoumene*. Ed. Cátedra, Pág. 228.

La presentación de esta proposición puede provocar el deseo de ridiculizada, pues constantemente escuchamos que la solución a todos los conflictos del mundo es el diálogo, sin embargo, día a día, se nos muestra la imposibilidad de conciliar dos mundos. Pensemos por ejemplo, en la consolidación del el nuevo estado palestino, y el deseo israelí de conservar el territorio ya delimitado como Israel. Ambos tienen razones políticas, económicas y religiosas de peso para considerarse merecedores de dicha tierra, no sólo sus fundamentos bíblicos los avalan, como primogénitos dueños de la tierra, si no que su asentamiento en dicho espacio les haría merecedores de la misma. Dichas comunidades han decidido reanudar el dialogo, como vía a-priori de cualquier solución, sin embargo, este dialogo está mediatado, se sugiere un intermediario que no pertenece a ninguna de las dos comunidades, a saber, Estados Unidos. El simple hecho de la existencia de un mediador nos debería dar una pista acerca del diálogo, esto puede significar que el deseo de dialogar es nulo, y el deseo de combatir se hace más evidente. De modo que las condiciones del diálogo, no sólo consiste en sentarse en la mesa de negociaciones, sino que todo dialogo debe presuponer un deseo de dialogar, que inicia por distinguirse del otro, pero al mismo tiempo por querer saber qué es el otro. Esta condición de posibilidad rebasa toda limitación, pero no necesariamente produce entendimiento, a lo más conciencia de la otredad y respeto de la misma, lo cual sería, en las condiciones políticas y sociales actuales, de gran ayuda. Todo conflicto político tiene como fundamento la comunidad a la que se pertenece, y el desprecio de las otras, cuando éstas, desean lo que mi comunidad quiere, al mismo tiempo, siempre pretenden establecer su visión del mundo como la mejor. Cuando un pueblo o un hombre están cerrados a las visiones de los otros, viven en la particularidad, por ello no les interesa preguntar qué es el mundo, pues para tener mundo, se parte de una comunidad, pero para tener universo, siempre se requiere de una pregunta genuina, ¿quién eres tú?

Habiendo considerado el primer grupo de preguntas, me dispongo a presentar la importancia del resto de las mismas. Debo considerar ahora, si ¿puedo atrapar al mundo con la palabra?, ¿puedo comunicarlo cuando las tengo?, si acaso ¿existe más de una posibilidad de interpretación a mis palabras?, y de ser así, ¿aquello que interpretan, fue dicho por mí?

IV. ¿Puedo atrapar al mundo con la palabra?

A este cuestionamiento podemos contestar de manera afirmativa o negativa. Afirmativa, con base en lo anteriormente dicho, el hombre es capaz de decir lo que ve del mundo a través de la palabra. *Se puede decir todo en cualquier lengua, si bien no siempre en una única frase o en una sola palabra*⁴⁸, ni por un solo hombre, el mundo puede ser expresado por ellas; no importando cuánto esfuerzo requiera, aún lo complicado del mundo, puede ser dicho con claridad en un ejercicio de la razón. Un hombre no es capaz de decir todo lo que el mundo es, es capaz de expresar una parte del mundo, desde su *formación y tradición*, por lo que nos vemos forzados a afirmar, que el mundo es el conjunto de visiones de él, contenidas en las lenguas. Por lo cual es evidente, que no hay un solo hombre o filósofo que haya dicho el mundo, ni Hegel que se propuso a sí mismo como tal. Para pretender decir el mundo tendríamos al menos que imitar la forma de filosofar gadameriana, recurriendo siempre al origen del problema, o de la palabra. Pero siendo estrictos, tendríamos también que hablar todas las lenguas, y vivir en todos los países en donde ellas se hablan, a fin de que se conviertan en segundas o terceras o cuartas lenguas y no lenguas extranjeras o extrañas, pues cada lengua revela la visión del mundo de quien la usa, cuestión que es humanamente imposible. El único que puede decir el mundo es Dios, apropiándose de nuestras experiencias.

Resumiendo, sólo puedo decir mi mundo, el mundo de la comunidad o comunidades a las que pertenezco, las cuales aumentan en la medida en que ejercito el preguntar, es por ello que Gadamer afirma que el hombre especulativo es universal.

Por la otra parte, la respuesta es negativa, porque no podemos decir el mundo, por las imposibilidades antes mostradas, al mismo tiempo, porque el mundo no cesa, cambia, como diría Heráclito, *nadie se baña dos veces en el mismo río*⁴⁹, y si esto es así, nadie puede *decir la última palabra* sobre él⁵⁰.

¿Puedo comunicar el mundo cuando tengo las palabras?

Dada la imposibilidad de una lengua internacional, o una única cultura, la pregunta anterior cobra relevancia. El mundo globalizado nos permite ver que nuestra

⁴⁸ Gadamer, Hans-George. *Europa y la oikoumene*, Ed. Cátedra, Pág. 223.

⁴⁹ Heráclito, *Heráclito*, ap. Eus. P.E” Ed, País, año, Pág. 20

⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Ed. Sígueme, Pág. 673.

visión del mundo no es la única, que coexisten varias visiones de él. Pero la coexistencia de las mismas, no supone la comunicación entre ellas. Cohabitar no es conversar.

Así, si las diferentes perspectivas del mundo se dejan ver en el lenguaje, entonces la comunicación de las mismas también está dada en él, en las diferentes lenguas. El lenguaje es primero, con él el *aislamiento* de los grupos. Es decir, se me dificulta conversar con aquellos que desconocen lo que yo sé, y a los otros se les dificulta conversar conmigo, si no sé de qué están hablando, esta dificultad puede ser sorteada con una explicación, ya sea que yo la dé o me la otorguen. La explicación debe ser siempre guiada a algo de lo cual me pueda asir para relacionar, por ello, cuando explico, debo pensar el cómo, a fin de acercar al otro a aquello que quiero entienda. No sólo esto, el otro debe desear entender e intentar hacerlo. La dificultad en una conversación radica en lo complicado o tedioso que puede ser explicar y atender a la explicación, por ejemplo, cuando explicamos un chiste, éste pierde su cualidad de ser gracioso de manera espontánea, pero no su logos. Es decir, se me facilita comunicarme con aquellos con los cuales tengo algo en común, pues no debo explicar aquello de lo que hablo, aunque esto, lo que explico, tenga más de un sentido, seguramente mi comunidad entenderá cual de ellos estoy ostentando. De modo que el lenguaje aísla a los grupos, pero al mismo tiempo los acerca, pues es la posibilidad de la comunicación del pensamiento de los grupos. Pero ni el lenguaje, ni las ideas grupales logran la comunicación, ésta sólo es posible si se desea dialogar. El diálogo implica la disposición de ambas partes a escuchar lo que el otro dice sin intención de imponer, sino de mostrar qué es lo que se piensa, no es su finalidad convencer pero sí exponer. Es por ello que Gadamer afirma que el lenguaje es conversación y para poder llevar a buen término una conversación es necesario poseer *mansedumbre en el pensar y en el preguntar*⁵¹.

¿Existe más de una posibilidad de interpretación de mis palabras?, y de ser así, ¿aquello que se interpreta, fue dicho por mí?

Mostramos la posibilidad de decir nuestra visión del mundo en el lenguaje, afirmamos también que este decir puede ser comunicado a otros, mayormente cuando los otros pertenecen a mi comunidad. Por otro lado, con aquellos que no pertenecen a ella, la comunicación de mis ideas es menor y en algunos casos, nula, sin embargo, no imposible.

⁵¹ Gadamer, Hans.George. *Europa y la 'oikoumene'*. Ed. Cátedra, España, Pág. 227.

La posibilidad se sustenta en la disposición a escuchar y a explicar. Pero aún cuando ambas partes estén dispuestas a hacer lo suyo, mis explicaciones pueden tomar un curso distinto al que deseé darles. Es decir, todo lo dicho, puede ir más allá de la intención de quien lo dijo, mis palabras son susceptibles de interpretaciones erróneas o simplemente diferentes. Pues debemos recordar que tanto el que explica como el que escucha parten de una formación distinta. Esto no es nuevo, Platón lo mostró en sus diálogos, cada interlocutor representa un posible nivel o interpretación sobre una idea o explicación, no todas ellas fueron dichas por Sócrates, sin embargo, sí están contenidas en su decir. ¿Qué significa esto?, que cuando digo, no sólo digo lo que yo quiero decir sino todo aquello que es posible decir al respecto. No todo es dicho por mí, pero sí a través de mí, el lenguaje parece cobrar vida. El lenguaje se actualiza cada que hablamos, cada palabra es un nombrar histórico, que se nos escapa, va más allá de nosotros pero es gracias a nosotros. Es por ello tan difícil distinguir cuándo lo que afirmamos fue dicho por el autor que leo y cuándo lo pensamos o afirmamos nosotros mismos. Puede que esto constituya el principio del pensar, apropiarse de aquello que el lenguaje provee, conversar.

V. *El que tiene lenguaje tiene (el) mundo*

Todo planteamiento tiene la intención de resolver un problema, surge desde una *formación y una tradición*. La frase que Gadamer ocupa en el apartado catorce de su *Verdad y Método* no es la excepción, ella, surge como respuesta a la posibilidad o imposibilidad de las **ciencias del espíritu**. La intención de este apartado es mostrar cuál es la postura de Gadamer, con respecto a dicho problema. Para lograr mi objetivo, ensayaré de manera breve dos posturas, a mi parecer opuestas: primeramente, la postura de Leo Strauss en su ensayo *Natural Right and The Historical Approach*. Segundo, la postura de Popper en su libro *The Open Society*, a fin de situar a Gadamer como una postura intermedia.

El problema de la posibilidad de las ciencias del espíritu, es un problema reciente, tiene su origen en la concepción de ciencia de la filosofía moderna, la cual difiere de la concepción clásica griega de la misma. La ciencia es presentada por Aristóteles como una de las cinco *disposiciones del alma* (espíritu), a la verdad. Esta disposición se caracteriza por su necesidad y por ende, se distingue de la opinión, pues no cambia de lugar en lugar, de comunidad a comunidad o de persona a persona. En tanto su saber es

indestructible, puede ser enseñada y aprendida. La ciencia es un *modo de ser demostrativo*, es decir, puede ser enseñada, pues sus principios le son bien conocidos al científico, de no ser así, tendrá sólo *ciencia por accidente*⁵², muy a la usanza moderna. La ciencia es un saber sobre el cual no se podía tener más de una opción, es decir, su carácter es unívoco, y por ello, puede ser enseñado. Siguiendo a Aristóteles, la mayor parte de las cosas sobre las cuales tenemos ciencia son físicas, sobre aquello que los griegos llamaban naturaleza. Por ello, cualquiera, aunque no sea científico, puede tener dichas certezas, por ejemplo, sabemos que el agua moja, este saber es indestructible y demostrable, si vierto sobre ti agua, te mojas.

Sin embargo, esta idea no permaneció igual, fue transformada por los padres de la ciencia moderna, Bacon y Descartes. Para ellos la ciencia es universal, tiene a la base un método, la *experimentación*, la cual se convierte en paradigma de lo conocible. Pero no sólo eso, sino que ahora el científico, no es cualquiera, sino sólo aquel que se especialice en un área del ‘conocimiento’ La experimentación consiste en elegir un fenómeno, observarlo, sacarlo de su contexto y repetirlo en el laboratorio. Si puedo repetir el fenómeno, entonces lo conozco, si no lo puedo repetir, puedo concluir, o que el conocimiento tiene límites, o que dicho fenómeno no es susceptible de ciencia o ambos. La ciencia moderna tiende a pensar que por el momento, se nos presentan límites que seremos capaces de sortear y cuando los hayamos superado, téngase la certeza de que encontraremos nuevos límites que eclipsar. Esta transformación tiene implicaciones muy serias para la filosofía, pero en general para el mundo. En la concepción de hombre de ciencia del mundo clásico griego, éste, en un ejercicio de la razón, captaba los principios de la naturaleza, y podía demostrarlos, pero este demostrar consistía en el ostentar, es decir, en decirlo en la palabra o vivirlo o señalarlo con la mano. El hombre antiguo en general, incluidos no sólo los filósofos griegos, sino también los hombres religiosos, se concebían en el mundo, lo cual les hacía pensarlo como su hogar, el cual no podrían destruir, sería una terrible estupidez. En la ciencia moderna la visión del hombre de ciencia se convirtió en observar, no sólo el mundo, sino a sí mismo como un observador. Este observador del mundo es el creador del mismo. El mundo es a través de sus ojos y sus manos. Es decir, el hombre de ciencia ensaya en el mundo, no es su hogar es su

⁵² Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, Gredos, España.1993, Pág. 271.

laboratorio, experimenta en él, sin considerar importante que pueda dañarlo, su hogar no es el mundo su hogar es su *res cogitans*, y su intención es la conquista de lo que está fuera de él, a saber, el mundo. Es por ello que afirmo, que las consecuencias de esta visión no sólo han tenido repercusiones filosóficas sino también globales, el mundo es el basurero del hombre de ciencia. La conquista del mundo difiere profundamente, de la mayordomía del mundo. Exploremos ahora cuáles son las consecuencias filosóficas.

La concepción de ciencia moderna ha permeado todos los campos del conocimiento, y la filosofía parece no librarse de esta discusión. Preguntarnos sobre la posibilidad de las ciencias del espíritu, confirma nuestras sospechas. Dicha concepción ha reducido la palabra ciencia, de disposición del alma a la verdad a experimento. Experimentar lleva consigo los límites del conocimiento, las limitantes del que conoce y la historicidad de sus explicaciones. Los límites del conocimiento son aquellos objetos de estudio que no puedo demostrar, repetir, por ejemplo, Dios. Los límites del que conoce se llaman progreso, el cual tiene a la base el crecimiento acelerado de la tecnología sin visión ética. La tecnología es el leviatán de nuestro siglo. Finalmente, la idea de progreso lleva consigo el historicismo de un problema, el mismo problema ha sido modificado de acuerdo a los avances de la ciencia. Para nuestra generación existen sujetos-problema que no existieron en generaciones atrás, como las partículas subatómicas, la nano tecnología, etc. Las visiones del mundo también están modificadas por estos ‘avances’, pero cuando pensamos que avanzamos, generalmente olvidamos los principios.

Esta óptica es ahora común, no sólo es propia del hombre de ciencia, sino que las comunidades consideran a la ciencia como el canon de verdad. El problema radica en que las comunidades no han dejado atrás el afán de llamar verdad a los productos de las ciencias, aún cuando la ciencia misma se juzgue no en función de la verdad que alcanza, sino de la utilidad y el estándar. Es común para nosotros escuchar, todo tiene un estándar de calidad, hasta la educación. De ahí, el deseo de las humanidades de convertirse en ciencias, en las ciencias del espíritu. Este espíritu se muestra en muy diversas formas contenidas en la cultura. Así, una nueva forma de plantear el problema es preguntar si podemos hacer ciencia de la cultura, aún cuando ésta se nos presenta como una gran multiplicidad. Parafraseando el problema, ¿podemos hacer ciencia de todo lo revelado en

todas las lenguas?, y para ello, ¿tendríamos que hablar una lengua internacional? Hemos mostrado ya esta dificultad. Entonces, por qué el afán de hablar de ciencias del espíritu.

Leo Strauss contesta: *'Precisely in the interests of empirical knowledge it became necessary to insist that the methods of natural science be not considered authoritative for Historical studies'*⁵³ Toda ciencia está basada en el conocimiento empírico, como ya lo hemos mostrado, Strauss usa la terminología de la ciencia, con dos intenciones, por un lado, logra situarnos en el modo de ser de la ciencia moderna, cánones y estándares, cabe mencionar, que en nuestra época son internacionales. Por otro lado, usa el término empírico aplicado a las humanidades, a fin de mostrar que lo humano siempre se lleva a cabo en la acción, pero estas acciones no pueden regirse por los estándares de la ciencia natural, pues son irremediabilmente irrepetibles. Pensemos en la ética, ésta se basa en principios inmutables de lo bueno y lo malo, en otras palabras, todo hombre sabe qué es el bien y qué es el mal. Si dejásemos la disertación hasta aquí, cualquiera podría decir, que la contundente afirmación de Strauss no tiene sentido, pues la experiencia muestra, que lo bueno y lo malo tienen muchas caras. Por ello, debemos avanzar en el argumento. Cuando se afirma la existencia de principios inmutables, a la vez se afirma, que ellos son el sustento de todas las percepciones de lo bueno y lo malo, es decir, a toda decisión, no importando sea buena o mala, le sustenta un principio metafísico. Esta idea se contrapone al consenso, pues se muestra como risible, la posibilidad de un consenso de toda la humanidad. Para el filósofo la ceguera o necedad sobre este punto, encuentra su causa en el éxito de la escuela histórica, pues ella ha desacreditado los principios abstractos suplantándolos por los principios materiales, a saber, el acuerdo. No se puede negar que las circunstancias varían, es más, que las percepciones varían de generación en generación, afirmar lo contrario sería incurrir en la ceguera mencionada, pero se debe recordar que no hay opinión susceptible de ciencia, por ello, si las humanidades se convirtiesen en ciencias del espíritu, necesariamente trivializarían y empobrecerían la realidad humana.

Intentemos, sugeriría Strauss, contenernos al encanto de la historia, por ofrecer estándares de la realidad. Los cuales tienen todo de antinatural, en ellos no hay libertad, hay arbitrariedad. Para el filósofo debe quedarnos claro, que hablamos desde un quehacer

⁵³ Strauss, Leo. *Natural Right and History*, Chicago Press. Estados Unidos, 1965, Pág. 17.

filosófico, el cual debemos entender como salir de la caverna. La caverna está conformada por los pensamientos tradicionalistas o étnicos de un grupo, que se convierten en leyes, y finalmente se asumen como verdades. La caverna se sustenta en los *dogmas públicos*. Toda reflexión filosófica debe distinguir la opinión del conocimiento por principios, trabajo que no es fácil, pues las opiniones son establecidas por las comunidades y le dan sustento. *Philosophizing means, to ascend from public dogma to essentially private knowledge*⁵⁴. En conclusión, Strauss se opone a considerar la filosofía como una ciencia del espíritu, pues esto, implicaría para él, imponer límites al conocimiento que de suyo no tiene, y por ende, empobrecer toda reflexión. El filósofo sigue pensando a la filosofía como el asenso de la caverna, tarea que nos permite distinguir a los *sofistas, intelectuales, y caballeros de los filósofos*⁵⁵. No todo el que reflexiona, sale de la caverna.

Consideremos ahora una postura opuesta. Popper en su libro *The Open Society*, considera que se puede hablar de ciencias del espíritu, que aunque estas últimas difieren en método de las ciencias naturales, comparten cierta rigurosidad, que les permite ser llamadas ciencias del espíritu. Para ello, el filósofo propone la existencia de tres mundos. El primer mundo está formado por todo lo orgánico y su comportamiento. El segundo mundo, está conformado por el conocimiento subjetivo, las experiencias de la percepción; pensamiento, emociones, intenciones, e imaginación. Finalmente, el tercero de sus mundo está constituido principalmente por las entidades inmateriales, como los dioses, lo cuales, de acuerdo con el filósofo no dejan de ser productos de la mente humana que adquiere una existencia fuera de ella, autónoma. En él, también habita el conocimiento objetivo acerca del primer mundo, teorías científicas, problemas, hipótesis, etc. La división del mundo en tres diferentes, parecería no tener sentido alguno, pero ésta, la división, problematiza, ¿cómo es que puede haber conocimiento científico del mundo? El tercer mundo, el llamado mundo objetivo, muestra lo que Popper llama la *epistemología tradicional*, la cual esta sustentada en frases como *Yo sé, Estoy pensando*, etc. Cuestiones irrelevantes para el pensamiento científico, el énfasis debe ser dado a las teorías que sustentan dichas investigaciones, a los contenidos objetivos. *What is relevant*

⁵⁴ Strauss, Leo. Op. Cit, Pág. 12

⁵⁵ Strauss, Leo. Op. Cit. Pág. 32.

*for epistemology is the study of scientific problems and problem situations, of scientific conjectures, ... of scientific discussions, of critical arguments, and of the role played by evidence in arguments, ... or, in brief, ... the study of a largely autonomous third world of objective knowledge is of decisive importance for epistemology*⁵⁶. Las teorías son autónomas del sujeto que las estudia, éste es relevante sólo si sirve al problema en cuestión. Sin pensar en todos los peros que esta afirmación puede contener, el papel jugado por el pensador es pensar y este pensar es abstraído del sujeto que piensa, podríamos decir, que algún sentido, Popper es post-cartesiano. Para ello debemos ser capaces de descartar todos aquellos pensamientos que no estén ligados con el objetivo. Si pensemos que esto es posible, las ciencias del espíritu, pueden ser llamadas así. Finalmente, veamos qué piensa Gadamer respecto a esto.

Gadamer se encontró ante las mismas preguntas que Strauss y Popper, ¿es posible juzgar a las humanidades con los paradigmas de la ciencia natural?, ¿se puede hablar de ciencias del espíritu? Responder ¿cómo es que el filósofo alemán contestó a estas cuestiones?, conlleva varias complicaciones. La primera, su estilo, aunque éste es muy cercano a lo que entendimos por quehacer del hombre especulativo, limita nuestras posibilidades de presentar alguna de las sentencias contenidas en sus textos, como suyas. Segundo, de acuerdo a mi lectura, la postura gadameriana es muy vaga con respecto al problema de los fundamentos o principios inmutables. Existen varios pasajes, donde se deja ver que los contempla, pero no los afirma de manera abierta como universales, sólo da énfasis a la posibilidad de comunicación entre las culturas. Se me dificulta pensar que Gadamer fuese un filósofo ingenuo y desconociera la existencia de los mismos como la posibilidad de todo conocer. Renuncio a esta afirmación, pues dedica gran parte de su libro *Verdad y Método I*, a separarse de la corriente historicista. En este último sentido, Strauss y Gadamer comparten preocupaciones, las cuales, de manera encubierta, muestran la fascinación de ambos por la verdad. Pero es justo aquí, dónde ambos se separan. Para Strauss es un tanto evidente que las diferentes opiniones del mundo o visiones como Gadamer las llama, caen dentro del marco de lo que puede ser de otra

⁵⁶ Karl R. Popper, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*; London: Routledge (1992), Pág. 20.

manera, esto, en la filosofía straussiana, constituye el trabajo del filósofo, reflexionar sobre ellas a fin de dejar la caverna. Gadamer, en su discurso explícito, dista de considerar que las visiones del mundo tengan que ser reflexionadas o juzgadas. Aún cuando continuamente haga alusiones, a lo grandioso de la cultura alemana. En algún sentido, el filósofo alemán supone principios bajo los cuales se puede discernir entre lo mejor y lo peor, lo malo y lo bueno, etc.

Entonces, la pregunta sigue siendo, ¿en qué medida se puede hacer ciencia del espíritu?, es probable que el filósofo alemán contestara, en la medida en que el lenguaje sea el objeto de estudio. Es por ello, que todo filósofo debe estar preocupado y ocupado en los problemas del lenguaje. Popper diría, que el que estudia el lenguaje hace ciencia, en tanto su preocupación filosófica tiene mayor peso que las condiciones a las que está dicho sujeto. De modo que el que estudia el lenguaje tiene el mundo, es así como entiendo la frase, ahora gadameriana.

CAPÍTULO CUARTO

Sobre la *responsabilidad de la palabra* en el ejercicio filosófico

I. Introducción

El ejercicio filosófico ha sido por siglos el esfuerzo de la razón por comprender las causas de aquello que estudia, la búsqueda de los primeros principios de todo cuanto es susceptible de estudio filosófico. Este trabajo de la razón nace y se muestra a sí mismo en el lenguaje. Todo problema filosófico es llevado a la palabra para su presentación y clarificación, por ello, podemos considerar que es la palabra, la que envuelve la *unidad de la humanidad, la totalidad de los problemas humanos*.⁵⁷ La palabra o el lenguaje han sido y serán el medio para transmitir el ser y el hacer del hombre. Este desenvolvimiento de las ideas del hombre o de las ideas de los intelectuales, entre ellos, los filósofos, ha quedado plasmado en textos que nos muestran el espíritu de las diferentes épocas y culturas. Es decir, los problemas filosóficos parecen ser siempre los mismos, sin embargo el énfasis o intención que se le da, varía según la situación histórica. La filosofía está delimitada por el tiempo y espacio de su presentación.

Mi afirmación resulta del todo problemática si se toma con cierta seriedad. Podríamos considerar un sinsentido el estudio de filósofos anteriores a nuestra época, condición social, o incluso situación geográfica, pues estos filósofos no tendrían nada que decir a nuestras preocupaciones, ya que distan mucho de las suyas. Así que, si mis preocupaciones marcan por completo mi quehacer filosófico, esto implicará que sólo puedo entenderme con aquellos que viven de igual modo que yo. Esta cuestión no parece tan difícil de probar, pensemos en lo siguiente, aún siendo mexicanos, los tarahumaras y nosotros tenemos un *horizonte de comprensión* tan distinto que nos sentimos poco identificados, ellos con nosotros y nosotros con ellos, viviendo en el mismo país, México. ¿Qué sucederá entonces, con aquellos que se encuentran en otras latitudes? Dejar la presentación hasta aquí, condenaría al fracaso todo intento por reflexionar acerca de estos

⁵⁷ Mann, Thomas. *A Letter to the Dean of the Philosophical Faculty of the University of Bonn*, Zurich, 1937.

problemas, pues pocos lo entenderían y para muy pocos les sería de utilidad, pues aquellos que le comprendieran, sabrían de antemano lo que leen aquí, y los que no lo entienden no podrían obtener de él nada útil a su reflexión, pues sus circunstancias son completamente distintas. Sin embargo, mi intención no es acabar con mi escrito antes de empezar, por ello, he de subrayar que aún cuando estamos moldeados por nuestra época histórica, lo que nos permite el contacto con el pasado, su interpretación, no sólo depende de lo amplio de la cultura del lector, si no que exista *algo que es por naturaleza*⁵⁸ en el hombre, capaz de acercarnos.

Si esto es así, y existe la naturaleza humana, aún cuando mi comunicación con el pasado no puede ser inmediata, al menos me garantiza que puede ser. Esta condición de posibilidad del diálogo, es lo que necesita el hermeneuta, el filósofo o el intelectual para dialogar con otros hermeneutas, filósofos o intelectuales. Pero no sólo aquellos que aman dialogar con otros pensadores, cualquier hombre interpreta en el otro lo que el otro desea decirle, toda convivencia es esencialmente una interpretación, un diálogo entre horizontes o la carencia del mismo. Si Gadamer tiene razón, y existe algo que fundamenta toda interpretación, entonces podemos comprender las razones y necesidades de épocas y culturas a las cuales no pertenecemos, pero lo que es de mayor importancia, podemos comprender la nuestra a la luz de la interpretación del pasado y otorgar una proyección del futuro. Es aquí, donde aparece una posibilidad nueva para la filosofía. Reconocíamos ya en ella, esta capacidad de dar luz a problemas estudiados en el pasado, nos parece claro, que la filosofía es un conjunto de preguntas que no cambian, pero, respuestas que varían con el paso del tiempo y se entretajan para dar lugar a un sistema. Este papel de la filosofía es relativamente conocido, sin embargo, aparece en el panorama filosófico, con más fuerza, la proyección hacia el futuro. Ésta, se le muestra al filósofo como una posibilidad, que difiere del profeta nietzscheano, el filósofo es el pensador capaz de actualizar las problemáticas políticas y sociales esenciales en la mente de sus connacionales.

Por polémica que pueda parecer esta afirmación, a lo largo de la historia de la filosofía ha existido más de una vertiente sobre ella. Sin intención de ser muy simples y

⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg. *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, Pp. 133.

evadir un problema originario en la filosofía, podría afirmar la existencia de dos grandes cauces. La primera postura le pertenece a los filósofos clásicos Platón y Aristóteles, quienes afirmaron que la filosofía es esencialmente distinta a la política, sus intenciones las llevan por caminos diferentes, mientras la política habita en el mundo de la opinión y el ejercicio del poder, la filosofía ama el conocimiento, por ello rebasa a la opinión y dista del ejercicio del poder. Lo anterior no excluye al filósofo, como cualquier otro ciudadano, de estar regido por las leyes y respetarlas. Ejemplo claro de esto es Sócrates, quien teniendo la oportunidad de escapar de su sentencia, prefiere quedarse a cumplir su condena, pues es un ciudadano ateniense, la nación lo ha protegido y se debe a ella. Por ello enfatizo, aún cuando el trabajo y el eros filosófico distan del de la polis, lo cual se deja ver en la imposibilidad de la existencia de un filósofo que quiera gobernar o un político al que le importe la filosofía, el conflicto sobre la existencia o no existencia de una responsabilidad social del filósofo persiste.

La segunda postura, nace como resultado de la modernidad y se consolida en la Ilustración, siendo nosotros herederos directos de ella. Con el surgimiento de la ciencia moderna y su posicionamiento como la solución a todos los conflictos de lo humano, el hombre guarda esperanzas de que sea ésta quien resuelva aquellos que aquejan a nuestras sociedades. Desde la hambruna hasta la guerra, pasando por el desamor y el temor a la muerte. Es por ello importante, meditar sobre el papel de la filosofía y el filósofo en las sociedades actuales, así como intentar elucidar su capacidad para proyectar un futuro para las naciones.

Por lo anterior, la tarea fundamental del presente capítulo será, puntualizar qué entiendo por responsabilidad de la palabra y su *proyección del presente y del futuro*⁵⁹ como nueva tarea de la filosofía. Para lograr esto, primero, mostraré cuál es la influencia de la nacionalidad del filósofo en su hacer, así como la responsabilidad de éste para con sus connacionales. Con este fin, analizaré la carta que escribió Thomas Mann a la Universidad de Bonn, cuando fue notificado de la pérdida de sus privilegios y títulos otorgados por dicha institución. Segundo, reflexionaré y elucidaré qué entiendo por

⁵⁹ En las últimas décadas la filosofía parece asumirse como responsable de ser, en palabras de Gadamer, la *conciencia crítica ante el foro de la tradición histórica* internacional. Es decir, el filosofar responsable asume que la historia le exige plantear problemas ligados al tiempo que el pensador vive, sin por ello olvidar el pasado de los mismos. Mostrar cómo hemos llegado a esta conciencia será una de las tareas del presente escrito.

responsabilidad del uso de la palabra. Mostraré el origen dicha discusión en las dos posturas antes mencionadas. En seguida, expondré la postura de Samuel Ramos al respecto. Finalmente, a modo de conclusión, plantearé tres de las soluciones que se le han otorgado al conflicto sobre la responsabilidad social del filósofo: la figura platónica del filósofo-rey, la del filósofo revolucionario, y la del educador.

Demos paso entonces, al análisis sobre el papel de la nacionalidad en el ejercicio filosófico.

II. La importancia de la nacionalidad en el ejercicio filosófico.

*Word is involved the unity of humanity,
the wholeness of the human problem, which permits nobody,
today less than ever, to separate the intellectual and artistic from the political and social,
and to insolate himself within the ivory tower of the "cultural" proper.*
Thomas Mann

El problema sobre la nacionalidad no es un problema sencillo, pero sí es un problema de carácter histórico. El concepto de nación es moderno y viene ligado al concepto de Estado. Podríamos pensar que los antiguos se consideraban a sí mismos como pueblos, no como naciones; es decir, estaban delimitados más por sus características comunes, ya sea físicas o de costumbres, que por el territorio en el cual habitaban o el gobernante que les regía. La idea de pueblo dista mucho de la idea de nación moderna. Se entiende por pueblo a un grupo de personas que tienen las mismas prácticas, costumbres, religión, etc., que poseen una misma visión del mundo, al estilo gadameriano. Dentro de una nación actual existe más de un pueblo y ellos son irreductibles uno al otro, sus costumbres son tan incompatibles que el diálogo es prácticamente nulo; sin embargo, el territorio los determina a compartir una nación, están delimitados por una idea sobre lo que es ser mexicano, alemán, ruso, etc. La idea de nación es creada por el Estado naciente, es decir, se dicen mexicanos o alemanes o rusos todos aquellos que vivan en un territorio delimitado como México, Alemania o Rusia, aunado a la idea que se tenga de mexicano, alemán o ruso, aún cuando estos pobladores pertenezcan a pueblos diversos y ello los marque en su imposibilidad de identificarse con una única conciencia de lo mexicano, lo alemán o lo ruso. Por lo anterior, nos parecería

risible que el Dalai Lama afirme no ser chino, aún habiendo nacido en ese territorio.⁶⁰ Él está convencido de ser tibetano, y por ello difícilmente pedirá cesen las manifestaciones en favor del Tíbet.

Este hecho muestra, que una nación es rara vez homogénea, está formada de diversos pueblos que luchan por mantener su identidad, muchos de ellos, por vía armada. El pueblo antiguo no tenía este conflicto, la identidad para ellos era algo relativamente inmediato, a sí mismo, si pensamos en la época medieval, la identidad estaba dada, si así se quiere, por el señor feudal. Es cuando se rompen estos órdenes, que surge el estado y la necesidad de delimitar el espacio geográfico a costa de la identidad de los pueblos. A juicio de Joseph Roth: *De la humanidad a la bestialidad por el camino de la nacionalidad*.⁶¹ Esta bestialidad de la que habla Roth, muestra como las divisiones políticas de los territorios intentaron escindir la hermandad antes establecida, así mismo, lo que antes era un camino transitable es ahora una frontera. Pero finalmente, aún con las múltiples divisiones políticas en los territorios, la idea de nacionalidad sigue siendo un *mundo fantasma*.⁶² Esto nos es fácil de comprobar, cuando salimos de la ciudad vemos, que no importando el régimen político existente, o el partido político que gobierne, las comunidades siguen viviendo como vivieron hace cien años. Es por ello, que no nos resulta extraño que nuestra nación en sus comienzos, sea tan confusa y caótica, pues instaurar una idea de nación mexicana no fue ni será cosa sencilla, albergando en su territorio tanta pluralidad.

Más allá de si ésta, es tarea fácil o no, debemos preguntarnos si acaso es posible establecer una idea homogénea de nación, que vaya más allá de lo que nosotros llamamos nacionalidad o nacionalismo. Esta última pregunta no ha podido ser contestada aún, ni es mi pretensión contestarla con este escrito, sin embargo, tengo como intención delimitar su importancia. Definiré nacionalidad como una manifestación del *horizonte de comprensión* en el cual estamos y del cual partimos para interpretar el mundo. En palabras de Villoro, la nacionalidad es el conjunto de *parámetros de referencia, origen y*

⁶⁰ Cfr. Chan, Victor, *The Wisdom of Forgiveness: Meditating to the Beeb*. Riverhead Books, New York, 2004, Pp. 247.

⁶¹ Roth, Joseph. *El busto del Emperador*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2003, Pp. 19.

⁶² Roth, Op. Cit., Pp. 28.

proyección a futuro.⁶³ Pensemos ahora, cuál es su importancia para el quehacer filosófico.

Aún cuando Gadamer no decide hablar de nacionalidad, entenderé ésta como parte de la *formación*⁶⁴ del filósofo, y por ello como una manifestación de su *horizonte de comprensión* o punto de partida para filosofar. El hombre para ser tal, debe superar su inmediatez: lo natural, y tender hacia su lado racional que lo caracteriza como tal, como hombre. Por tanto, la formación consiste en este tender del hombre a lo racional, a lo espiritual. La formación no sólo designa un comportamiento teórico, si no que está acompañada de todo aquello que rodea al hombre, como las costumbres, prácticas, opiniones, etc. El filósofo como cualquier otro hombre está formado en un tiempo y espacio específicos, pero *ha superado la particularidad y ha aspirado a lo general*.⁶⁵ El hombre especulativo no puede ser *inculto*, sino que intenta por medio de la reflexión contemplar el origen de su tiempo y espacio. Lo anterior nos ayuda a comprender las palabras de Villoro, sólo cuando el hombre analiza su condición histórica, ésta le puede servir de parámetro de referencia y mostrarle una proyección hacia el futuro.

Dado que ningún hombre y por ende el filósofo, puede separarse de su formación y de su nacionalidad, debemos indagar qué importancia tiene esta última en su desarrollo filosófico. Para lograrlo, utilizaré la carta que Thomas Mann escribió al Rector de la Universidad de Bonn, cuando ésta, le notificó había perdido su título de Doctor Honoris Causa, a consecuencia de su anterior pérdida de nacionalidad en su exilio en Zúrich. He decidido analizar este hecho pues muestra los elementos que están a discusión, qué es la nacionalidad, cuál es su relación con el pensamiento filosófico. Y cuáles son las consecuencias políticas de dicha relación. Veamos el contexto.

Para 1937 cuando Thomas Mann recibió esta carta, el partido Nazi había cobrado suficiente fuerza en Alemania como para controlar las universidades en ella. El escritor alemán llevaba ya, cuatro años de exilio en la ciudad de Zúrich, y a causa de este exilio, supuestamente voluntario, había perdido su ciudadanía y por consecuencia su posibilidad de usar el nombramiento de doctor honorario de la facultad de filosofía. A pesar de los múltiples ataques del partido Nazi a su trabajo intelectual, Norteamérica no había dejado

⁶³ Villoro, Luis. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. Ed. Paidós-UNAM, México, 1998. Pp. 15.

⁶⁴ Cfr., Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999. Pp. 40-41.

⁶⁵ *Ibidem*.

de considerarlo como uno de los posibles intelectuales de su nación, tanto que le había otorgado el título de Doctor Honorario en Letras, nombrándolo como representante de la dignidad de la cultura alemana por la universidad de Harvard. Grado, que en palabras del autor, sonaba contradictorio a la percepción que su nación, ahora nazi, tenía de él. Norteamérica, tenía algo que decir respecto a su trabajo intelectual, profundamente vilipendiado por los intelectuales nazistas, Mann, como él lo afirma, tenía mucho que callar. Sin embargo, el profundo sentimiento que habitaba en él, lo llevó a contestar este ataque.

Su contestación versa de la siguiente manera. Para el pensador alemán, su vida intelectual, estuvo siempre *inmersa en el temperamento de su nación*, entendiendo por nación, *el hogar de sus tradiciones intelectuales*.⁶⁶ Para este pensador, la nación iba más allá del espacio geográfico y de los gobernantes en turno, en este caso, turno del Partido Nazi. Por otro lado, la nación de la cual hablaba era aquella que le permitía ejercer su tradición, la de un judío-intelectual-alemán. Como resultado de esta aleación de tradiciones, sus libros fueron producto de *la alimentación mutua entre la nación y el autor*, alimentación que en sus palabras, le ayudaron a *crear y recrear Alemania*. Pero la Alemania a la que él pertenecía y le pertenecía, estaba en manos enemigas a su juicio, pues el Reich *se había tomado la audacia de confundirse con Alemania*.⁶⁷ Esta confusión de una minoría en el poder, acabó con la nación. Para Mann, nación es la libertad de decir, practicar, y ejercer *la responsabilidad de la palabra, la cual es humana y ética,...* *que no separa lo intelectual y lo artístico de lo político y lo social, no vive en una torre de marfil, ni está envuelta en ideas míticas acerca de las "necesidades sacras"*⁶⁸.

Podríamos afirmar que para Thomas Mann, la intelectualidad o el ejercicio de la palabra tiene una responsabilidad de carácter político y social, es la trinchera en contra de todos aquellos que pretendan acabar con la nación, con este derecho a la libertad de pensar, de decir y hasta de callar. Dicha responsabilidad se debe primeramente a los connacionales, es por ello, que el escritor afirma sentirse complacido por su público fuera de Alemania, y de la simpatía que sus textos han acogido, pero esto, este fervor, es sólo

⁶⁶ Mann. Op. Cit.

⁶⁷ La frase original versa de la siguiente manera: 'They have the incredible effrontery to confuse themselves with Germany'

⁶⁸ Mann. Op. Cit.

un *accidente dichoso*. Sus libros fueron escritos para alemanes, por encima de cualquier otra nación, con la intención de ayudar a crear en Alemania las condiciones para pensar, decir y callar. Mann no está afirmando que sus palabras no tengan un valor universal, sino que son resultado de una nación que no depende de la ciudadanía, la cual ya había perdido, ni del reconocimiento de las universidades, va más allá. El esfuerzo especulativo, tiene un compromiso con la sociedad de la cual surge el pensador, primeramente, y después con el resto de los pueblos y naciones. Qué tan identificados nos sintamos con la idea del filósofo judío, depende de qué tan identificados estemos con nuestra nación y si acaso ella está presente en nuestra formación.

Esta responsabilidad de la palabra y de quien ejerce la palabra parecía más clara para aquellos que vivieron los tiempos de las post-guerras. Viniendo de un escritor judío del Holocausto, la exigencia se muestra mayor. Las atrocidades en ese tiempo vividas, horrorizaron al mundo entero, no sólo a Europa. Por ello, el compromiso con la paz y el respeto se hicieron escuchar. De ahí que el autor afirme, que en su hoy, más que en ningún otro tiempo, la responsabilidad de la palabra está vigente. Analicemos, a más de sesenta años del fin de esta guerra, qué tan vigente es la responsabilidad de la palabra.

III. Sobre la responsabilidad de la palabra.

a. Origen de la pregunta sobre la responsabilidad de la palabra.

Como es bien sabido, el ejercicio de la palabra está dado a los intelectuales, y entre ellos los filósofos. La filosofía ha hecho uso de ésta a lo largo de su historia, para mostrar qué entiende del mundo sobre el cual reflexiona. Aún cuando el medio a través del cual se expresan las ideas filosóficas es la palabra, la pregunta sobre la *responsabilidad* de este ejercicio es relativamente nueva, como ya hemos dicho, su planteamiento es ilustrado con raíces modernas, y nosotros, como herederos de estas tradiciones, nos vemos sujetos a preguntar por ella. No sólo la herencia filosófica nos ha dejado esta pregunta como legado, sino las guerras y el conocimiento de las mismas a través de la tecnología, de la actual comunicación global. Mientras nuestros ancestros pasaban sus vidas desconociendo la mayoría de los conflictos existentes en otras latitudes, en nuestra época, el conocimiento de los acontecimientos del mundo es prácticamente instantáneo. Podemos ver a través de nuestro televisor qué ocurre en otra parte del mundo en tiempo real, parece entonces, que el acontecer del mundo nos exige postura. Las posturas acerca

del mundo han cambiado, pero la pregunta sobre la responsabilidad del hombre y del filósofo persiste. Veamos, brevemente, cómo se ha modificado este preguntar, a lo largo de la historia de la filosofía.

Podemos situar esta problemática con mayor claridad en los inicios de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles. Esto no significa que los presocráticos no hubiesen contemplado el problema, sino que la claridad en las presentaciones sobre ésta es mayor en los dos filósofos mencionados. Platón toma partido, cuando clarifica la importancia de las virtudes cívicas, a saber, la moderación y la valentía para el ejercicio de la justicia, y la posibilidad de una sociedad justa. Para el filósofo griego, no puede haber justicia en una sociedad, si ésta no está conformada por ciudadanos que posean estas dos excelencias o virtudes. La moderación es el hábito de controlar las pasiones. Pensemos por ejemplo, es preferible y mejor tomar con moderación que embriagarse, no sólo pensando en la salud individual, sino en la familia. La valentía por su lado, es el dominio del miedo a la muerte. Pero el dominio de este miedo no debe ser entendido como en la modernidad, es decir, no podemos considerar como valiente al que se arriesga sin razón o sin pensar en el bien de otro, pues de ser así, el que realiza deportes extremos sería el canon de la valentía. Valiente es aquel que se arriesga en favor de la polis, por ejemplo, salvar a alguien cuando se está ahogando, en esta acción el valiente arriesga su propia vida para salvar la de otro a quien probablemente desconoce. Ambas virtudes, la prudencia y la valentía conforman el ejercicio de la justicia, pues son ellas quienes determinan al hombre a vivir en pro de la polis, no en favor de sí mismo, únicamente. Toda sociedad justa, debe tener su base en la construcción y búsqueda del bien común, no del bien individual o de minorías. Esto es claro para nosotros, nuestros gobiernos tienen tendencias partidistas o de minorías, que traen como consecuencia el mal de la mayoría y la injusticia social.

Gracias a esta visión, se nos muestra con claridad la dificultad de que todos los hombres sean valientes, moderados y justos, ya que por un lado, la naturaleza de algunos hombres los hace tender más a las pasiones que otros, y por otro lado, nuestras sociedades fomentan lo contrario a dichas virtudes. La moderación está muy lejos de ser un *spot* televisivo. Por ejemplo, si tomamos y comemos en exceso, tenemos un medicamento que puede resolverlo al siguiente día, así que, ¿para qué preocuparnos y

ocuparnos en ser prudentes? Preguntar por ser valientes es casi risible, estamos tan acostumbrados a ver por nosotros mismos, que la valentía no aplica en nuestras 'comunidades'. Aunado a esto, el miedo a la muerte parece haberlo vencido la tecnología médica. Por ende, es evidente que nuestras sociedades distan mucho de ser justas. Pero su injusticia no deja de ser algo que vivamos a diario, y por ello, la pregunta sobre la responsabilidad que tenemos como ciudadanos en nuestras sociedades no desaparece y se deja escuchar desde los primeros escritos filosóficos hasta ahora. Glaucón, que en su tiempo pudo llegar a ser gobernante, cuestiona a Sócrates sobre ello. Es así, como las figuras del filósofo-rey y el filósofo revolucionario aparecen como posibles soluciones de las sociedades injustas, posturas que analizaremos más tarde a modo de conclusión.

Posterior a la presentación platónica del problema, aparece Aristóteles y su exposición de la *phrónesis*. La *phrónesis* es uno de los modos de conocer del hombre. Ésta está situada después de la técnica y la ciencia, y es anterior a la filosofía y la sabiduría, pues es un saber teórico-práctico al mismo tiempo. Tratemos de entender lo anterior. La *phrónesis* es la sabiduría práctica sobre las cosas que pueden ser de otra manera, es decir, la elección de lo bueno y mejor en cada circunstancia. Participa de la teoría, pues el *phrónimos* tiene la capacidad intelectual de apreciar lo que es mejor, y no sólo eso, de aplicar este conocimiento a la circunstancia, aún cuando pueda tener cierto margen de error. El *phrónimos* no es un científico de la circunstancia, sino un hombre prudente quien, de acuerdo con lo que se presenta, elige lo mejor porque quiere ser un hombre mejor, excelente y se ejercita en ello. En consecuencia, la virtud es un hábito. Para Aristóteles es claro, que la captación intelectual de lo bueno no es abstracta, un *eide*, sino que el ejercicio de la reflexión está delimitado por lo que puede ser de otra manera, a saber, la circunstancia. A este saber Gadamer lo llama *pragmateia ética*. La reconoce como una *praxis suprema*, incluso, una *forma óptica del ser del hombre*,⁶⁹ que incluye un ejercicio de reflexión como el acierto en la práctica.

Aristóteles considera que el *ethos* en el hombre es anterior a cualquier reflexión sobre lo bueno, lo recto, lo bello, etc.; subyace en él y por ende, lo liga a la vida política. El *ethos* se forma en la familia primeramente y en segundo lugar, en la sociedad. La *polis* vierte sus contenidos en sus miembros y los forma, pero esta formación que determina las

⁶⁹ Gadamer, H.G. *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*. Pp.117.

maneras de convivir entre los hombres, no elimina que *existe algo recto por naturaleza, que nos hace reconocer el orden aún en la confusión humana.*⁷⁰ Y este orden natural es el que nos permite juzgar teórica y prácticamente lo deseable, lo prudente, lo bueno, lo mejor, y sus opuestos. Condición que no es privativa de los filósofos, sino que es posible para el hombre en general, siempre y cuando, aspire a lo mejor. Aristóteles mismo lo menciona, por leer la ética no seremos virtuosos, sino por la voluntad de serlo aunada a la naturaleza de cada individuo. En esto último coinciden Platón y Aristóteles.

En conclusión, a la luz de la filosofía clásica, nuestras sociedades tienen pocas posibilidades de convertirse en sociedades justas, o equitativas, pues no tienden a la virtud. La teoría clásica de sociedad justa está ligada primeramente, al bien común, el cual sólo puede conseguirse en una sociedad que viva y trabaje en pro de él, a través de la búsqueda de la virtud, búsqueda de la cual carecen nuestras sociedades. Sin embargo, esta concepción también está ligada al saber común de los hombres sobre lo que es bueno y mejor y sus opuestos. Vemos que a pesar de que el hombre tiene opiniones sobre lo bueno y lo mejor, nuestras sociedades parecen ser un peligro para sí mismas. Analicemos que ideas dieron origen a esta autodestrucción.

De acuerdo con mi lectura, la modernidad dio origen a esta autodestrucción, nos convenció de que la ciencia era capaz de manipular la naturaleza, incluida la del hombre, a beneficio de sí mismo. Sin embargo, el dominio no se ha completado, las guerras todavía existen. Estas ideas formaron al hombre post-moderno y le hicieron creer que la búsqueda de la virtud y la educación es una pérdida de tiempo. Lo importante es confiar en la tecnología y en particular en la ciencia médica, la cual ha proclamado tener una solución para todo, si no en el presente, en el futuro lo hará. Incluso cura la mala educación, los niños mal educados, no son mal tales, padecen déficit de atención, problema que se soluciona no con un buen regaño, sino con un buen tranquilizante. ¿Llegará el día en que todos estemos medicados para comportarnos de manera ‘racional’?, probablemente sí.

Las consecuencias de esta visión del mundo, han eliminado la ética de nuestras sociedades, lo cual no significa que no haga falta. Que podamos vivir con *morales provisionales* u opiniones múltiples, sin una idea de bien, es posible pero poco deseable.

⁷⁰ Gadamer, H.G. *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*. Pp. 133.

La ciencia no tiene intenciones éticas, no puede tenerlas, la línea que la guía es el progreso, el problema es que el progreso técnico no va acompañado de un progreso moral. Por esto, las guerras, las querellas, las oposiciones continúan y han mostrado a la sociedad global que la ciencia no ha podido dominar la naturaleza humana, y no sabemos aún si lo logrará.

Es por ello que desde la visión de Descartes, la ética cambió a ser un conjunto valores universales deseables. La sospecha sobre la imposibilidad del dominio de la naturaleza humana se hizo latente, y con ello, la necesidad de reconsiderar una solución global. El valor global consiste en: *procurar el bien general en todos los hombres.*⁷¹ El conflicto no radica en analizar si esto es deseable, sino si esto es posible, ¿cómo podemos lograr el bien en todos los hombres? Si entendemos por bien, los derechos mínimos del hombre según las constituciones, salud, vivienda y escuela, vemos que nuestra nación está muy alejada de lograrlo, pero no sólo la nuestra sino todas aquellas que sigan considerando que la salud física está separada de la salud intelectual, tener el dinero para satisfacer las necesidades básicas y pagar el seguro médico, no garantiza que no seamos viciosos y por ello, estemos enfermos figurando como cifra en los problemas de salud pública. Pero pensemos que estos derechos son suficientes para que el hombre viva bien, el problema ahora es que los Estados no logran cubrir estas necesidades y son las sociedades quienes deben reparar estos huecos, con asociaciones filantrópicas, es entonces la filantropía el mayor de los valores en la actualidad. Este valor, acompañado de muchos otros como la igualdad, la fraternidad, la tolerancia, etc., fueron difundidos a través de las ideas ilustradas y conforman la esencia de nuestros Estados. Analicemos este paso.

Mientras la Modernidad conforma a un hombre que no sabe cuál es el bien para sí mismo, la Ilustración, separa al hombre de la polis. Las ideas gestadas por los pensadores ilustrados dieron lugar a las primeras declaraciones de los derechos del hombre, y las primeras constituciones y por ende, los Estados actuales. A diferencia de las sociedades antiguas, donde una de las guías directrices de las mismas era el *bien común*, en las sociedades formadas con las ideas ilustradas, el individuo es independiente del Estado. Es decir, el individuo o un grupo de individuos puede enfrentarse al Estado para reclamar los

⁷¹ Descartes, René. *Discurso del Método: Sexta Parte*. Ed. Sarpe, España, Pp. 146.

derechos que considera le pertenecen. La revolución puritana de 1647, exigió del Estado inglés el mismo trato al que ellos estaban acostumbrados en sus iglesias. Postularon que la Asamblea de los fieles era una estructura deseable para toda Inglaterra. Aún cuando la iglesia puritana no era mayoritaria, su lucha llegó hasta la Cámara de los Comunes e hizo que leyeran el documento redactado y titulado: *Agreement of the people*.⁷² El título del documento podría sugerirnos suficiente, sin embargo, el resultado de su contenido es más interesante. Gracias a este documento, aparecen expresados por primera vez, los derechos del ciudadano ante el Estado, y los límites de este último ante el individuo. Aún cuando el proyecto puritano no logró sus objetivos en el tiempo de su redacción, consolidó la base de la primera constitución inglesa en 1653. Este suceso, como muchos otros, frenó el poder absoluto del Estado y dio pie a las democracias actuales, pero al mismo tiempo garantizó la escisión entre el ciudadano y el Estado.

En conclusión, hay varias preguntas por formular aún a nuestra la herencia moderna. Podríamos preguntarle, ¿qué tantos frutos ha dado la filantropía en nuestras sociedades?, ¿ha logrado ésta hacer vivir mejor al hombre?, ¿a causa de ella, vive el hombre en paz? Parece que no. No hemos conseguido la igualdad entre naciones, ni entre comunidades hacia dentro de una nación, la fraternidad entre los Estados es ilusoria y depende de sus lazos económicos, la tolerancia rara vez responde a una genuina intención, y la mayoría de las intenciones filantrópicas responden a la vanidad, o la simple evasión de impuestos. Por otro lado, pensando en la herencia ilustrada, debemos considerar mínimamente las siguientes cuestiones: ¿puede existir la unión entre el ciudadano y el Estado?, ¿puede haber un proyecto de estado en el cual coincida el total de una nación? De los hechos anteriores no se sigue, que por re-leer a los filósofos clásicos obtendremos la sociedad justa, a los ciudadanos virtuosos, y al político-filósofo, pero si nos indican que el primer trabajo por hacer es pensar ¿qué es el hombre, y cuál es su naturaleza?, a fin de no errar pensando podemos dominarla, o modificarla de manera tal, con spots publicitarios hasta conseguir la paz global.

Generalmente, los valores que presenta la publicidad están muy distanciados de las circunstancias, pero actúan sobre la conciencia colectiva moldeándola, formando

⁷²Jellinek, G., Boutmy, E., Doumergue, Posada. *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Ed. Nacional, España. Pp. 27.

nuestras expectativas sobre nuestras sociedades, tanto que nos permitimos juzgar culturas diferentes a la nuestra a la luz de nuestros cánones. Los filósofos antiguos nos advierten de la no existencia de una tabla de valores universal, aplicable en todo tiempo y sociedad posible, aún cuando la modernidad y la Ilustración lo desearan. Lo único que sí existe es la naturaleza humana, la cual sustenta todas las tablas de valores pensables. Es decir, la formación de tablas de valores universales impide la captación del *ethos* de los pueblos y la consideración de la idea de lo bueno para cada uno de ellos. Es por esto, que pensadores alrededor del mundo, incluidos los pensadores mexicanos como Samuel Ramos, han afirmado que para filosofar debemos partir de nuestra particularidades, es decir, de nuestra historia y nación, a fin de proponer valores o soluciones de carácter ético por encima de lo teórico, pues son nuestras propias naciones aquellas que nos exigen el uso de la palabra responsable. Para ahondar sobre esto, usaré la conferencia que el filósofo mexicano dictó en 1948, titulada sobre la *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos*.

b. ¿Qué es la responsabilidad de la palabra y del filósofo?

Para Samuel Ramos, elucidar la responsabilidad del filósofo en su sociedad es de suma importancia, por ello, empezó su conferencia con las siguientes palabras: *es una cuestión del mayor interés para el filósofo averiguar lo que la sociedad espera o exige de él como tal.*⁷³ De acuerdo con su presentación, no es la sociedad quien exige algo del filósofo, pues deberíamos asumir que existe una conciencia colectiva sobre el valor del quehacer del mismo, lo cual, es evidente no existe. De modo que es el mismo filósofo quien debe aclararse cuáles son los servicios que su hacer puede prestar a la sociedad. Ésta es una *voz interior que le impone sus deberes sociales.*⁷⁴ Estos deberes van más allá de sus deberes como ciudadano, los cuales comparte con el resto de su conciudadanos, es decir, pagar impuestos y cumplir la ley no es suficiente, estas obligaciones no pueden ser las únicas que el filósofo tenga para con su sociedad. El ejercicio filosófico exige desde sí mismo una responsabilidad mayor para con sus connacionales, su nación y como consecuencia para el resto de las naciones.

⁷³ Ramos, Samuel. *Responsabilidad e Irresponsabilidad de los Filósofos*. Cuadernos Americanos, Nov.-Dic., México, 1948. Pp. 83.

⁷⁴ *Ibidem*.

El fundamento de la responsabilidad social del filósofo según Ramos, radica, en que su pensamiento no es ni será *ajeno a las circunstancias de la vida histórica*, el filósofo representa el espíritu de su época y las problemáticas de la misma. Su pensamiento está motivado por la *situación espiritual* de su tiempo. Esto es lo que el filósofo llama el *régimen intelectual*,⁷⁵ el conjunto de necesidades e intereses, producto del desarrollo de la ciencia y la cultura, aunados a los problemas de la vida cotidiana. Esta aleación es la que exige al filósofo enfatizar ciertos problemas con respecto a otros. Por ello, tomar un sistema filosófico anterior de manera íntegra resulta imposible, pero, éste, puede darnos luz a nuestras reflexiones actuales. Es decir, la exigencia del mundo o de la sociedad radica en la urgencia con la que se presentan sus necesidades y problemáticas. Por lo tanto, los asuntos a tratar en la filosofía son susceptibles de grado y dependen *de la tabla de valores vigente*, por encima de toda *consideración lógica*.⁷⁶

Samuel Ramos nos advierte de una posible respuesta a esta presentación diciendo, que existirán algunos filósofos que pretendan argumentar que su quehacer es únicamente la persecución de la verdad, no una lucha social. Tratemos de entender el argumento en contra. La filosofía por tradición, es un saber teórico más que práctico. La filosofía puede ser considerada como un ejercicio intelectual que no responde de manera directa a un interés social. Sin embargo, presentarla sólo como una abstracción pura de la realidad, es ridiculizarla, o mostrar que ésta cara de la filosofía es sólo retórica. Para aclarar esta afirmación, pensemos en la introducción que hace Descartes a su método. Ésta, muestra al filósofo como capaz de deshacerse de todo aquello que ha aprendido, como un ser capaz de vaciar su alma, a fin de construir un conjunto de conocimientos *claros y distintos*. Evidentemente es imposible vaciar el espíritu y después recordar que lo hicimos, a fin de construir nuevos conocimientos. Toda búsqueda parte no sólo de la naturaleza del filósofo sino de una vida, cultura y ciencia específicas, en otras palabras, el pensador siempre está inmerso en una vida y en una cultura, a las que no puede escapar, y es en ellas en donde se moldea su necesidad o búsqueda de la verdad, por ello, el intento por convertirse en un *saber a distancia* es imposible o simplemente es de carácter

⁷⁵ Ramos. Op. Cit., Pp. 93.

⁷⁶ Ramos. Op. Cit., Pp. 88

retórico. Pretender que se logre, es una ingenuidad, y de lograrse, terminaría por deshumanizar al que filosofa.

Con base en lo anterior, el pensador mexicano propone regresar a la vida. Este regreso a la cotidianidad tiene como intención separarnos de los filósofos apolíticos, aquellos que se apegan al *viejo intelectualismo*, entendiendo como tal, la indiferencia a las preocupaciones del momento histórico, y la elección de temas a reflexionar que no competen a la vida a su alrededor. Para Ramos, el *auténtico filósofo* es aquél cuyas *reflexiones obedecen a su voluntad* (libertad de elección de temas) y *coinciden con la voluntad colectiva de su época*.⁷⁷ Delimitemos lo anterior. Según el autor, los filósofos contemporáneos no han respondido a su obligación social, han sido irresponsables en su quehacer; su irresponsabilidad se caracteriza por el desinterés en los asuntos que ocupan a su sociedad. Este desánimo o desinterés, se debe a la clara influencia que estos pensadores tienen de filósofos anteriores, que consideran a la filosofía como fuera de la *polis*. A esto él lo llama intelectualismo viejo, obsoleto, ya que no resuelve ni toma postura sobre ninguna de las problemáticas actuales. Todo filósofo que no toma postura frente a los asuntos que competen a la *polis* es inauténtico, pues no es fiel a las necesidades de la época que lo formó. Para Ramos, el filósofo no sólo no puede separarse de su formación, tampoco debe, su obligación no sólo es intelectual, sino de carácter moral. El pensador está ligado a su tiempo y le debe ser fiel, cumpliendo así con su responsabilidad.

Podría pensarse que esta fidelidad que proclama el pensador, lo convertiría en un ideólogo del Estado, sin embargo, Ramos afirma que el filósofo, por las características de su trabajo, está preparado para *ayudar al mundo en la confusión*. Considérese la fecha de su escrito. Éste, fue redactado tres años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, y como marco el mismo filósofo presenta la reunión que promovió la UNESCO, teniendo como tema la función del filósofo en la sociedad humana. Para el mexicano, la capacidad intelectual del filósofo puede *despejar muchas incógnitas* de la *crisis reinante*. Aún cuando ningún filósofo ha dicho la última palabra, este es el tiempo en que él es respetado como una *autoridad moral*. Esto último es cuestionable, pues aunque cada día hay más estudiantes de filosofía, ello no significa que la inmensa mayoría la vea como

⁷⁷ Ramos. Op. Cit., Pp. 91.

una profesión deseable, o como algo que tenga un valor remunerativo amplio. El ejercicio filosófico difícilmente entra dentro de los cánones de lo mejor en nuestras sociedades. Aún así, el tiempo en el que Ramos pública esta conferencia, es un tiempo de desánimo mundial, de desilusión del hombre ante los horrores de la guerra, por ello, el rescate de lo intelectual se convierte en una necesidad. Aún cuando han pasado más de sesenta años de esta gran guerra, las guerras no han cesado, pero sí se han modificado. La tecnología continúa avanzando y creando armas más dañinas y masivas, y las pugnas entre comunidades continúan también. Se han cumplido cinco años de la guerra Estados Unidos-Irak, guerra ilegal bajo los márgenes del derecho internacional, han muerto decenas de miles de iraquíes y más de cuatro mil norteamericanos, y el presidente del país de Estados Unidos tiene la osadía de decir que desayuna con Dios, de modo que el mundo no puede estar en contra de su visión y misión. Así que la preocupación de Ramos sigue vigente. Es *urgente* asumir la responsabilidad de la palabra, no sólo el filósofo sino todo intelectual, la pregunta es ¿cómo?, o tal vez sea ¿cuándo?, o ¿dónde?, y no quiero atreverme a preguntar ¿por qué?, o serán todas las anteriores.

Todas estas preguntas deben ser contestadas. Tomaré sólo la primera, a fin de delimitar las condiciones de posibilidad del ejercicio responsable de la palabra. Siguiendo al escritor mexicano, esta conciencia de responsabilidad puede darse en la madurez. *No sólo la madurez del filósofo, sino la madurez de la nación y la cultura a la que pertenece.*⁷⁸ Por ello, aunque Estados Unidos es una de las naciones más comunicadas del mundo, con el mayor acceso a la información global, sus ciudadanos siguen sustentando la misión de Bush. Pero este tipo de situaciones se viven en todas las naciones, la nuestra por ejemplo, sigue siendo adolescente políticamente hablando y como adolescente toma sus decisiones, siendo incapaz de escuchar a su propia razón o sus necesidades, querer ser como otras en condiciones distintas a la de las otras, no es más que una muestra de inmadurez. Por ello, la responsabilidad de la palabra es colectiva, aún cuando sea el filósofo quien haga uso de ella.

⁷⁸ Ramos. Op. Cit., Pp. 94.

IV. Conclusión.

...no bloody or unbloody change of society can eradicate the evil in man: as long as there will be men, there will be malice, envy and hatred, and hence there cannot be a society which does not have to employ coercive restraint.

Leo Strauss, *The City and Man*.

A lo largo de este escrito se ha explicitado qué se entiende por responsabilidad de la palabra, cuál es la historia de dicho planteamiento, así como el énfasis que ha recibido éste en las últimas décadas. Éste nace primordialmente, del desánimo del hombre a causa de sí mismo; las guerras mundiales y las ahora guerras tecnológicas han moldeado nuestro carácter y nuestra postura ante el mundo. Ante estas situaciones el filósofo, como cualquier otro intelectual tiene algo que decir. A manera de conclusión, mostraré las posibilidades filosóficas de ejercer la responsabilidad de la palabra.

La responsabilidad social del ejercicio filosófico, es un planteamiento que tiene su origen en la filosofía misma, éste no surgen como una exigencia de la sociedad en que habita el filósofo, sino como la contemplación de sí mismo frente al problema. Al filósofo, sobre todo hombre, es aquel al que le interesa pensar qué es lo bueno, lo justo, la sociedad buena y la sociedad justa. Al hombre común no le interesa el conocimiento sobre ello, sino vivir y tener cosas buenas y justas. Por lo anterior, no podemos afirmar que el filósofo es apolítico, pues es él quien se interesa en discernir sobre cuestiones esencialmente políticas. Por lo anterior, afirmo que existe más de una manera de aproximarse a lo político, siendo importante distinguir, cuáles son los modos en que los hombres se relacionan con lo político, a fin de evitar confusiones y poder hablar de ello con propiedad.

Platón considera la exposición de estas diferencias en la creación de la *polis* de palabras, la cual se creó con el fin de conocer qué es una *polis* justa. En la *polis* de palabras el hombre es esencialmente anerótico, condición que garantiza su existencia. Nota que nos permite concluir que no hay *polis* perfecta, pues el hombre siempre está deseando y es tal, en la medida en que es un ser erótico. Para mostrarlo, Sócrates derrumba la *polis* perfecta con tres grandes argumentos, evitando con ello que Glaucón, el filósofo en ciernes, considere que ésta es probable. Marx y Popper hicieron caso omiso de estos argumentos. El primero argumento plantea la imposibilidad de contener el deseo

sexual en favor de la *polis*. El segundo plantea la imposibilidad de contener el amor de las madres a sus hijos en la comunidad de mujeres y niños, a fin de preservar la *polis*. A pesar de esta advertencia, el régimen comunista ruso lo intentó en sus inicios y evidentemente fracasó. Y finalmente, el tercer argumento es la presentación del filósofo-rey. De acuerdo con la idea socrática, el filósofo es el único que sabe qué es lo bueno para la polis, y por ello, es el único capaz de guiarla y formar nuevos gobernantes con inclinaciones filosóficas que garanticen su establecimiento. De modo que para lograr una sociedad justa es necesario que el filósofo gobierne.

Uno de los problemas que se le presentan a esta afirmación, es considerar si la sociedad quiere a un filósofo como gobernante. Todo gobierno filosófico promovería el control de las pasiones y el ejercicio de la razón, exigiría una vida prudente por parte de los ciudadanos en la *polis*. Como hemos notado antes, los hombres difícilmente son prudentes y el ejercicio de la razón está muy lejos de ser el ideal de nuestras naciones. Es más fácil encontrar a un hombre vicioso que a un intelectual. Podemos afirmar entonces, que las sociedades no consideran al trabajo intelectual como lo mejor, ¿será porque ellas no saben qué es lo mejor?, entonces, ¿habría que imponerlo? Por un lado, las sociedades no piden al filósofo que gobierne y por otro lado, parece que el filósofo no quiere gobernar. En el filósofo auténtico el deseo de poder no es mayor al deseo de saber. Éste nota que todo ejercicio del poder lo alejaría de su persecución del conocimiento, por ello, le parece que saber y poder se excluyen.

Es claro que el filósofo difícilmente alcanzará el poder político, y si lo alcanzara, éste sería percibido como un tirano, pues sus percepciones sobre lo bueno y mejor distan de las de la *polis*, de modo que esta última, las apreciaría como imposiciones. Cabe entonces preguntar, ¿qué otras posibilidades hay para el filósofo en la sociedad? Podría pensársele como un revolucionario, como un opositor al régimen injusto. Pero esta posibilidad parece correr con la misma suerte que la primera. Si el filósofo se convierte en un dirigente guerrillero, su trabajo intelectual se verá coartado por su quehacer estratégico y político, pero más allá, lo hundirá en la particularidad del conflicto que aborda y lo alejará de su persecución de la verdad. Si el filósofo-rey y el filósofo-revolucionario son poco probables, debemos considerar que ellos no son las vías óptimas, afines al carácter erótico del filósofo.

Por ello se vuelve imperante reflexionar sobre la esencia de lo político. Todo hablar de política lleva consigo una idea de lo mejor y lo peor, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, no se pueden expresar opiniones sobre situaciones actuales que no lleven consigo juicios de valor. Pero no toda opinión o pensamiento político puede ser filosofía, es de donde nace la necesidad de aclarar cuáles son los diferentes acercamientos a la política. Strauss diferencia el trabajo de la filosofía política, del pensamiento y de la idea política. Todos los hombres en una sociedad tienen *ideas políticas*, hasta convicciones sobre lo que es mejor para sus sociedades. Pensemos por ejemplo, todos los padres educan a sus hijos de acuerdo a sus concepciones sobre lo bueno y lo justo; enseñan a sus hijos sobre lo justo e injusto no sólo con discursos sino con acciones, y ellos, aprenden a discernirlo con facilidad en el contacto con los otros. Es claro, que estas concepciones no tienen un fundamento epistemológico, ni lo necesitan, pero no fundamentan ninguna política. Cuando un hombre intenta fundamentar sus opiniones políticas es entonces donde surgen los *pensadores políticos*. Un pensador político es aquel que está interesado por un orden político en particular, por ejemplo, todos los miembros de un partido político o sus seguidores, son pensadores políticos. Los críticos políticos se encuentran aquí también. Ellos, en acuerdo con su postura política juzgan la situación actual y son capaces de proponer un sistema mejor, o soluciones concretas al sistema reinante. Todo pensador político, realiza una teoría política, tiene detrás un *estudio comprensivo de la situación política que sirve de base a la construcción de una política, ... sus principios son aceptados por toda la opinión pública o gran parte de ella. Asume al mismo tiempo, principios dogmáticos,*⁷⁹ a fin, de no dar lugar a dudas por parte del público que lo respalda. Es decir, todo pensador que proponga un proyecto político particular, debe asumir todas las contradicciones que éste pueda contener, a fin de llevarlo a la práctica. Así mismo, puede ser y es criticado por todos aquellos pensadores que planteen cualquier otro régimen como ideal. Estas teorías necesariamente están sujetas a cambios, pues las sociedades siempre están en evolución y movimiento, pueden ser consideradas en un tiempo, ideales y en otro, obsoletas. Es esencial a las opiniones ser amadas u odiadas, ser actuales o viejas, ser útiles o utópicas, ser ciertas o falsas, atinadas o no, es decir, dependen de otras opiniones para subsistir y son de suyo variables.

⁷⁹ Strauss, Leo. *What is Political Philosophy?*, Social Research, New York, 1956. Pp.12.

Finalmente, tenemos a la filosofía política, la cual *es un intento de comprender la esencia de lo político, sobre el buen orden o el orden político justo.*⁸⁰ La filosofía política no puede llevarse a cabo, si antes no se tienen opiniones y pensamientos políticos, pues son de estas ideas y teorías de las cuales se parte para filosofar. Hoy en día parece que este quehacer se ha dejado de lado. Se ha identificado a la filosofía política con la teoría política. El teórico político no puede aspirar a la verdad pues está sujeto a su particularidad, pero se presenta a sí mismo como filósofo, y por ello el trabajo teórico de éste último, parece estar en decadencia. No sólo el saber y el poder se excluyen, también la opinión y el saber lo hacen. El filósofo es capaz de juzgar los sistemas actuales pero no puede casarse con la reforma social. Él no es un reformista o revolucionario o tirano o rey, es si así se quiere, sólo un educador. Sócrates educó al filósofo en ciernes: Glaucón, mientras en su hermano, el deseo de convertirse en gobernador permaneció, de la mano de Trasímaco su asesor. Sócrates está lejos de ser un asesor político, es el educador de aquellos que prefieran el saber sobre el poder y trabajen por conocer. En conclusión, no se puede juzgar de apolítico al filósofo, pues es el primero en reflexionar sobre la esencia de lo político. Tampoco se le puede exigir defender una causa o a un partido político, aún cuando muchos lo han hecho. Sin embargo, se puede esperar de él una reflexión sobre las acciones políticas de los actores, pensadores y críticos de su nación y de otras naciones. Reflexión, que puede convertirse en una guía para consolidar un proyecto de nación. El filósofo es y será un perseguidor de la verdad, un ignorante que aspira a conocer. Éste en cuestiones de política, es consciente de que el hombre es hombre, es un ser erótico en el conviven los deseos de hacer justicia como de ser injusto, la malicia y la bondad, la envidia y filantropía, por ello, aspirar a la *polis* perfecta es una ingenuidad, pero formar hombres justos es su posibilidad.

⁸⁰ Strauss. Op. Cit. Pp. 17

CAPÍTULO CINCO.

Sobre la desigualdad entre los hombres: un análisis en torno a la posibilidad de los modelos sociales.

I. Introducción

*¿Cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres,
si no se comienza por conocerlos a ellos mismos?*

Jean-Jacques Rousseau

Es común a todo hombre la experiencia de la desigualdad, no sólo entre los Estados o pueblos, sino entre los grupos a los que pertenece y entre los individuos con los cuales convive. Es claro que aun entre personas con condiciones similares de vida, la igualdad no es posible, aun cuando exista cierta semejanza entre ellos, ya sea física, intelectual o emocional. Ésta evidencia cotidiana de la desigualdad ha adquirido un estigma de carácter moral. La palabra desigualdad parece estar ligada a lo malo y negativo en la vida de los Estados y los pueblos, lo injusto y lo poco deseable entre los hombres, y por ende, el concepto opuesto, la igualdad, se ha convertido en una especie de ideal sobre el cual el hombre ha volcado todas sus intenciones, pese a que su propia naturaleza parece mostrarle su imposibilidad.

Afirmaciones como ésta última serían fuertemente reprendidas por aquellos que consideran a la igualdad como lo ideal en las naciones. Podría pensarse que es un atentado en contra de la educación democrática y de la idea de progreso. Algunos se atreverían a deducirían de mis palabras, la llamada inconmensurabilidad, incapacidad absoluta para ponernos de acuerdo, pues si todos somos diferentes no hay modo de comunicarnos, en conclusión, mi postura sería como *tirar la toalla política*, invitar a todos a darnos por vencidos. No juzgo esta crítica, pues en parte tiene razón, ya que pensar en el mundo mejor, sólo me hace recordar que el mundo es como es. Meditar sobre su mejoría, es la conciencia de su mal estado, ésta reflexión da paso a la educación de lo que debería ser y finalmente, al deseo de la concretización del mejor de los mundos o naciones posibles. Todo intento de cambio parece seguir el mismo proceso: la reflexión

filosófica, sociológica, histórica, etc., la educación en dicho ideal y las acciones derivadas de su interpretación, las cuales, son el verdadero peligro, pues corren el riesgo de convertirse en realidad.

Debemos entonces tener claro nuestro punto de partida, a fin de que nuestra orientación siempre se dirija hacia lo más deseable y mejor. Tomemos distancia de la afirmación que considera que *todos debemos ser iguales*, pues niega lo evidente, la diferencia, y oscurece la reflexión sobre el origen la misma, por ello, detengámonos a pensar sobre el origen de la desigualdad e igualdad entre los hombres, reflexión que delimitará nuestro discurso sobre lo *ideal* para las naciones, si es que esto último existe, y si existe acaso será viable.

Omitir pensar el origen de la desigualdad e igualdad, equivale a evitar u omitir pensar qué es el hombre, lo cual trae consigo consecuencias funestas, que nuestras sociedades modernas están padeciendo. Meditemos por ejemplo, en la creciente nación de China. Hasta antes de 1949, el inicio de la China comunista, esta nación era netamente campesina, vivían en comunidades muy cerradas y practicaban las religiones nativas. El comunismo ligado al ideal occidental de *progreso*, convirtió a China en una de las primeras potencias de oriente, transformándose en fuerte competencia para los Estados Unidos hoy en día. Esta nación creyó en el progreso, ideal occidental que inauguraron Descartes y Bacon, ideal que les aseguró el dominio de la naturaleza en beneficio propio, y el dominio de la naturaleza humana a su vez.

El progreso tecnológico se convirtió en una realidad en la nación china, sin embargo, ésta vive tratando de remediar las consecuencias de haber creído en ello, las consecuencias de que un pensamiento se haya convertido en realidad. Su país es uno de los más contaminados del mundo, las aguas del río amarillo son negras ahora a causa de las enormes fábricas que no se dan abasto para una población de tales dimensiones, el número de mineros muertos al año es alarmante, muertes necesarias para abastecer de carbón a dicha nación, así mismo, el número de abortos obligados excede los ochocientos mil, y el número de personas que muere a casusa del tabaco entre otras drogas es igualmente alarmante. Lo cual indica que toda enunciación o propuesta filosófica debe considerar, tanto su posibilidad de ser rebatida, como la posibilidad de ser tomada como ideal por realizar o las dos anteriores. Enunciar *modelos sociales* sin la previa reflexión

sobre la naturaleza del hombre, puede ser juzgado de descuido, de inocencia, de irresponsabilidad o de deliberada mentira, sin que esta carencia o intención cambie en absoluto el peligro inherente a la palabra, su realización.

Podríamos todavía escuchar esa voz decir que es necesario pensar en cómo solucionar, equilibrar, remediar la diferencia social existente, sobretodo la que refiere a la distribución de los bienes materiales. Es indiscutible, que mi sociedad y las sociedades, ahora globales, tienen problemas que necesitan una solución urgente. Consideremos, si somos nosotros los filósofos o los intelectuales en general, quienes debemos otorgar dicha solución, o preguntarnos, cuál es nuestro papel dentro de nuestras sociedades.

Hay algunos, aquellos que escuchan de manera indiscutible la voz de la nación clamar, quienes han propuesto soluciones a largo plazo, soluciones prototípicas, modelos. Estos modelos sociales tienen como característica esencial ser un algo por construir, es decir, la responsabilidad de la enunciación no cae sobre aquel que propone dicho modelo, sino sobre el conjunto de lectores o naciones lectoras que deciden tomarlo como *guía para la acción*. En lo particular, disto de pensar que el único papel del filósofo sea el de proponer modelos sociales por construir.

Por ello, la intención principal de este escrito será la de esbozar la importancia de la enunciación y lo que ésta lleva consigo. Segundo, mostraré la trascendencia de la concepción de hombre en toda reflexión sobre las sociedades mejores. Para lograrlo, tomaré como referencia la pregunta con la que inició Rousseau su discurso acerca de la desigualdad entre los pueblos, '*¿cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres, si no comienzo por conocerlos a ellos mismos?*'⁸¹ Finalmente, la tercera intención de este escrito consistirá, en analizar qué es un modelo social, su posibilidad o su imposibilidad, sin dejar de lado, la reflexión sobre las sociedades justas e injustas.

II. ¿Qué es la enunciación? y ¿cuáles son sus alcances?

*'...la palabra,...sigue siendo enunciado o declaración,
es decir, quiere ser verdadera como palabra'*

Hans-Georg Gadamer

Reflexionar sobre la enunciación cobra importancia dentro de este escrito por lo ya mencionado, la facultad de la palabra de decir y de que este decir se convierta en una

⁸¹ Jean-Jacques , Rousseau. *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, Ed. Claridad. Pp. 21.

realidad deseada o practicada. Es claro que a lo largo de la historia de la humanidad las diferentes doctrinas y filosofías han transformado la forma de ver el mundo, visiones que se han vivido como épocas. Pensemos en el cristianismo -una de las filosofías mayormente extendidas alrededor del mundo-, específicamente en protestantismo cristiano. Éste nutrió a los ilustrados como Rousseau y promovió valores ahora llamados democráticos, de modo que el cristianismo puede ser considerado el padre de las democracias actuales, entre otras concepciones. En general, puedo afirmar que toda palabra dice desde una intención y estas intenciones varían según sea aquello de lo que se hable, a dónde se desee llegar, con quién se hable, en qué lugar, etc., infinidad de factores dados por la situación. Sin embargo, cuando hablamos de discursos, de textos impresos, y de géneros literarios o estilos, el decir de la palabra puede ser delimitado con mayor claridad. Para lograr esto, me basaré en el escrito gadameriano *Acerca de la verdad de la palabra*. En él, el filósofo alemán explora cómo es dicho el mundo de acuerdo al tipo de texto. Tomaré su clasificación a fin de ubicar a la filosofía como aquel decir que enuncia con la pretensión de decir verdad sobre aquello a lo que se refiere. Así mismo, la clasificación gadameriana me será de utilidad para mostrar qué sucede cuando un discurso filosófico, tiene pretensiones que van más allá de la palabra, que prometen.

Gadamer inicia su discurso afirmando que en la actualidad, *hablar de la verdad de la palabra equivale a una provocación*.⁸² Este diagnóstico abre el camino a nuestro discurrir, pues nos muestra, que en ninguna época como la nuestra se ha dudado tanto de la verdad. Esta duda parece ser esencial a nuestra forma de relacionarnos, es común a nosotros desconfiar de la posibilidad de enunciarla. Es más fácil encontrar alguien que afirme que *todos tienen su verdad*, que alguien que piense que puede haber solo una. El problema comienza desde su planteamiento.

Consideremos, que cuando hablamos de la verdad de la palabra, no necesariamente se hace referencia a universales, lo cual serían relativamente fáciles de rebatir, ilustrando por ejemplo, las diferentes concepciones de lo bello en diferentes comunidades, o de lo bueno, hasta de lo justo. Sin embargo, la verdad no siempre está emparentada con lo universal, depende de qué se hable, lo que sí es claro, es que hallamos verdad en la cualidad de la palabra misma, a saber, el decir. Es así como en el decir, el que dice se

⁸² Hans-George, Gadamer. *Antología: Acerca de la verdad de la palabra (1971)*. Ed. Sígueme. Pp. 161.

autocomprende, aún si mintiese. Consideremos que mentimos, el hecho de transformar lo ocurrido en algo deseado o conveniente a la situación a través del discurso, nos revela a nosotros mismos, ese decir es verdadero en tanto que dice y posee un referente que somos nosotros, aquellos que mentimos. Si dejáramos nuestra argumentación hasta aquí, tendríamos necesariamente que afirmar que todo es verdadero, o que somos incapaces de distinguir lo falso, por ello, debemos pensar que un decir es falso cuando se le cuestiona y se le refiere con la realidad efectiva, es ahí donde observamos, en situación, que lo dicho es falso frente a su referente externo, pero no con respecto al que miente, pues la mentira dice de él.

Es decir, toda palabra tiene una doble función, es al mismo tiempo un descubrir y un ocultar, un desvelar y velar que refieren algo del ser. En palabras del filósofo alemán, *es en la palabra en la que acontece verdad*.⁸³ Si la verdad acontece significa que debe ser interpretada, interpretada en situación no en abstracción. Es por ello, que considerar imposible hablar de la verdad de la palabra es una muestra de la abstracción que realiza el investigador en su preocupación por hallar *conceptos guías* que den como resultado un saber absoluto. Nada más alejado de lo simple del decir. No hay provocación en la pretensión de hablar sobre lo verdadero de la palabra, es esencial al decir, decir algo de verdad.

Si consideramos que todo decir es *iluminar el ser*, mostrar algo de aquello de lo que se habla, podemos concluir, primero, que ningún decir posee la verdad absoluta de una situación, ni la falsedad absoluta de la misma. Segundo, podemos hallar la verdad de forma distinta dependiendo de la intención y forma del decir. En otras palabras, existen diferentes modos de aproximarse al ser, y por ende, diferentes formas de decirlo. Por esto último, es claro que distingamos un escrito filosófico de uno histórico y un histórico de un poético y un poético de un religioso, lo que implica, que también hay diferentes tipos de lecturas. No es igual la lectura que hace de la Tora un rabino a un antropólogo, mientras que el primero la lee como si Dios le hablara, el segundo la lee como si una cultura le hablara, sólo haría una lectura apropiada o justa al texto este último, si fuese un antropólogo judío o cristiano. Es decir, todo texto lleva implícita una intención la cual debe ser interpretada y seguida.

⁸³ *Op. Cit.* Gadamer. Pp. 165

Meditemos primeramente sobre la segunda conclusión a fin de delimitar la primera con mayor facilidad. Hay diferentes formas en las que el alma se aproxima a la verdad del ser, y de acuerdo a estas aproximaciones, es como expresa lo que del ser ve, de ahí, que existan no sólo diferentes visiones del mundo sino diferentes formas de decir estas visiones. Esta realidad se hace patente en los distintos géneros y estilos de escritura. Siguiendo a Gadamer, los diferentes géneros y estilos para escribir pueden ser clasificados en tres grandes tipos, atendiendo a los sentidos o intenciones a las que ellos apuntan, a saber, en textos religiosos, jurídicos, y literarios de entre estos se encuentra el texto filosófico.

Empecemos por los textos religiosos. Según el filósofo alemán, son aquellos que enuncian una promesa, por ejemplo los evangelios. Los evangelios son por un lado, el cumplimiento de la promesa hecha al pueblo elegido, consumada en el Mesías, y por otro lado, el Mesías constituye la nueva alianza, la salvación. La promesa está dada por y en la palabra a fin de que el lector se salve. Es decir, en tanto promesa debe ser creída, no hay promesa si se sabe que no será cumplida o si no nos importa su cumplimiento, por ello, la forma de aproximarnos a un texto religioso es por medio de la fe, ésta es la que garantiza el entendimiento de la palabra de ese decir. Por ello, cuando pensábamos en el antropólogo que leía el Antiguo testamento, su aproximación científica a él, garantizaba su limitada comprensión de la esencia de dicha palabra, la promesa de la redención. Lo mismo acontece cuando un cristiano occidental juzga el trato a la mujer en las comunidades musulmanas, aun cuando comparten lo religioso, no comparten la misma visión de lo religioso, no es la misma promesa, y de ello se sigue que juzgar una religión con los cánones de otra es absurdo y nos asegura la no comprensión. De lo anterior no se sigue, que sólo los religiosos deban leer textos religiosos, o que los textos religiosos no puedan ser leídos desde una perspectiva histórica o literaria, sólo evidencia que éstas no son lecturas completas, o lecturas hechas por el lector ideal de dicho texto.

Mientras el texto religioso ve su integridad en la espera o creencia de la promesa por parte del lector, el texto jurídico por su parte, llega a su integridad en la práctica. Es decir, no sólo necesita ser promulgado, sino ser acatado. Pensemos por ejemplo en un nuevo reglamento de tránsito, éste es promulgado pero no acatado de inmediato, a causa de la fuerza de la costumbre. Imaginemos que por años el sentido de una calle fue doble y al

día siguiente sólo tiene un sentido, muchos seguirán la fuerza de la costumbre hasta que noten o les hagan saber que ahora hay un sentido único. Otra de las características del texto jurídico es, que éste siempre conlleva una validez y vigencia, es decir, permanece como un discurso válido siempre y cuando no sea revocado, de ahí que varios países en el mundo tengan más de una constitución. Este texto trabaja bajo la ley de la conservación y de la degeneración. En algún sentido, el texto jurídico comparte una nota con el texto religioso, el primero es mirado como promesa, por ejemplo, de una vida después de la terrenal, y el texto jurídico espera el cumplimiento de la ley.

Finalmente, el texto literario, según Gadamer, es aquel que se plantea la conciencia de verdad. Esta sentencia podría sonar arriesgada, pues es certeza de nuestros tiempos, asumir que la literatura no arroja verdad, sin embargo, la filosofía y otras áreas del pensamiento se han nutrido de la poesía y de los mitos para hablar acerca de la verdad de la naturaleza de las cosas. De ahí, que haya una vieja querrela entre filosofía y poesía, delimitada por Platón en la República. Tanto la poesía como la filosofía enuncian y sus declaraciones tienen como intención ser verdaderas, aun cuando la aproximación sea distinta. El cómo de la poesía no es asunto de este ensayo, por lo cual sólo consideraré cómo es que la filosofía se aproxima a la verdad.

De acuerdo con la visión gadameriana, el texto filosófico se caracteriza por hablar por sí mismo y no estar delimitado de manera absoluta y total por su contenido, cualquier texto, incluidos los textos filosóficos se vuelven autónomos, pero son comprensibles sólo haciendo referencia a su origen. De lo cual, no se debe concluir que por conocer el *background* de un texto, se le ha entendido. Cada lectura dista de ser una reproducción como se ha tendido a señalar, leer no significa leerme a mí mismo, sino la acción de reconfigurar, como si el texto nos hablase y al conversar captáramos su intención, la cual se suma a todo el saber de su lector. Por ello, tenga o no el lector ideal, todo planteamiento filosófico supone el peligro de ser mal interpretado o ser sujeto de adopción o de crítica, pero éste puede y debe ser confrontado con la realidad y tomado como falso o verdadero de acuerdo a la cuestión que el lector se plantee, es decir, no sólo existe la intención del texto sino también la intención de aquel que se aproxima a él. En conclusión, un texto filosófico debe ser leído siempre cuestionándolo y confrontándolo con la realidad a la que refiere, de lo que se sigue que no puede haber texto filosófico prototípico, todo texto

parte de algo y se dirige a algo y estas referencias son en donde hallan su verdad o falsedad.

En suma, dijimos, que el texto religioso tiene como intención promulgar la promesa y se ve a sí mismo realizado en la creencia de esa promesa por fe. El texto jurídico es aquel que necesita ser dado a conocer para llegar a su completud, la praxis, el ejercicio y cumplimiento de la ley. De aquí podemos deducir que cada texto o actividad tienen una función social o dicho de otro modo, modifican las sociedades, las impactan de diferente manera. La visión religiosa modifica el ser espiritual del hombre, que a su vez modifica sus conductas morales, por ello tiene un impacto social, pensemos, que en su mayoría, las asociaciones filantrópicas son formadas por personas religiosas, comprometidas con el hacer de la promesa que creen. El texto jurídico, mantiene el orden al hacer cumplir la ley, la observancia de la misma determina el desarrollo de toda actividad dentro de una comunidad.

Finalmente, los textos filosóficos tienen como intención declarar la verdad y su propósito se cumple en la confrontación con la realidad. Si esto es así, la actividad del filósofo en sociedad es pensar y dialogar con otros acerca de lo que ve, no es necesariamente, prometer o hacer cumplir su decir. Sin embargo, a lo largo de la historia de la filosofía vemos que la intención del texto filosófico se ha confundido y ha pretendido ser un texto un tanto religioso, ha prometido o ha comprometido al quehacer filosófico como un cumplir o peor aún, ambas. Algún lector podría afirmar que todo texto filosófico, aunque sea implícitamente contiene una promesa, si pensamos en la filosofía desde la modernidad, esta afirmación es verdadera. La ciencia moderna nos prometió el dominio de todo lo que está alrededor de nosotros y a nosotros, es por ello, que existen miles de medicamentos en las farmacias. La ilustración por su lado, nos prometió ser libres por el conocimiento, llegar a una racionalidad tal que los Estados olvidarían las guerras, etc. Desde estas épocas, las promesas no han cesado, sin embargo, la filosofía no fue siempre así. De modo que debemos indagar cuáles son las consecuencias de mezclar la filosofía con promesas casi religiosas, mayormente referidas al cambio social o al intento de llevar a la práctica un *modelo social*.

Ya al principio de este escrito se había esbozado qué sucede cuando en un sistema filosófico hay promesas que se creen, como ha sido el caso de la ciencia moderna o la

ilustración. Gracias a la modernidad, creemos a ciegas en el progreso. Aun cuando éste no se ha dado a la par del *'progreso social'*, claro si éste último existe. Entre más avanzada, tecnológicamente hablando, parezca una civilización, más y nuevos vicios parece contener en sus sociedades, por ejemplo, en Estados Unidos, la adicción a las computadoras por parte de los jóvenes ha producido en ellos múltiples enfermedades, por ejemplo, la obesidad o el aislamiento social. En el caso de la Ilustración, ésta nos hizo creer que la paz mundial es posible a través del conocimiento y la racionalidad, por ende, todos los que hacen la guerra son irracionales. Es evidente que el conocimiento no te hace más pacífico, ni la ignorancia más bélico, si tu naturaleza es conflictiva, el conocimiento sólo te da más armas para atacar, en perjuicio del ignorante con naturaleza bélica. El progreso social no surge de una educación enciclopedista ni tampoco de un medicamento pacifista, de modo que debemos concluir, que estas promesas tenían pocas posibilidades de realización. La pregunta aquí es: ¿por qué? Y mi respuesta es la idea que orienta este discurso, no hay discurso filosófico si no hay reflexión acerca del ser del hombre, olvidar qué es el hombre trae consecuencias fatales para él mismo.

Por otro lado, algunos podrían decir, ciertamente las promesas mostradas contenían pocas probabilidades de ser realizadas, pero ¿acaso eso significa dejar de prometer?, ¿no se puede prometer con mejor visión?, a lo que yo respondería: ¿nos corresponde prometer?

Prometer no ha sido el único vicio de la filosofía, algunos intérpretes de Platón, de Marx o de Nietzsche, por ejemplo, han intentado llevar a cabo sociedades ideales. Pensemos en la República, la *polis perfecta* tiene como única intención educar a Glaucón y persuadirlo de que la justicia es mejor que la injusticia. Muchos intérpretes han juzgado a Platón de ingenuo y otros tantos de revolucionario, mientras que su carácter es meramente pedagógico. Hitler encontró en la filosofía nietzscheana el sustento a sus ideales, pero no por ello podemos culparlo de las atrocidades del Holocausto. La Rusia comunista no es hija de Marx, aunque parezca, etc. Pretender llevar a la práctica una idea fuera de su contexto filosófico es otro de los vicios de la filosofía, pero es aún peor cuando los dos anteriores se unen, y se promete llevar a cabo una sociedad mejor, una sociedad por construir.

Analicemos ahora, la primera conclusión que habíamos dejado pendiente, ningún decir posee la verdad absoluta o la falsedad absoluta. Hasta aquí hemos argumentado que de acuerdo con la forma que la razón se aproxima al ser, su decir varía, y estos decires tienen diferentes sentidos, ya sea el de la promesa, el de la *praxis* o de la verdad en la enunciación. Por ello, lo verdadero en cada uno es distinto, mientras que en un texto religioso lo verdadero es la conversión o la experiencia religiosa, en el texto jurídico, lo verdadero es el cumplimiento de la norma o de la ley. En los textos literarios, las variantes son infinitas, pero en general podemos decir, que la verdad del texto literario, y en particular del texto filosófico es *compartir el ideal del original*, apropiarse del texto y ser ahora el texto. Por lo anterior, ningún decir posee la verdad absoluta, sólo posee una parte, hacia la cual está dirigiendo su intención, posee verdad sobre el sentido del cual se parte para ver. Es decir, es tan verdadero que Jesús es Dios, como que fue un judío nazareno, como que fue un filósofo, todos es él, pero estas afirmaciones están unidas sólo en la primera, son incompletas si no refieren, en el contexto de las escrituras, a la primera, pero no por ello falsas.

Habiendo analizado en qué consiste enunciar filosóficamente y sus alcances, debemos estar atentos para delimitar el discursos que podamos dar sobre nuestra sociedad y las sociedades actuales en general. Para esta reflexión, será necesario mostrar la importancia e influencia de la concepción de hombre de la cual se parte, a fin de ver con claridad la viabilidad del planteamiento de nuestros modelos sociales.

III. Sobre la importancia de la concepción de hombre, en la reflexión acerca de las sociedades ideales.

‘El progreso de la investigación va descubriendo incesantemente estructuras más sutiles de valores...y corrige con ello la reinante ceguera de los valores’

Hans-George Gadamer

De acuerdo con el planteamiento inicial de este escrito, toda noción de Estado, de sociedad mejor, lleva consigo una noción de hombre, aun cuando ésta concepción sea o no consciente para aquel que escribe. Para aclarar esta afirmación usaré el discurso de Rousseau *Sobre la desigualdad entre los hombres*. Utilizaré esta argumentación, pues en ella el filósofo francés plantea qué entiende por hombre y deduce las causas de la desigualdad entre ellos, así como, las posibles vías para combatirla. Este intento por indagar el origen de la desigualdad no es privativo ni de Rousseau, ni de la Ilustración, ha

sido objeto de razonamiento a lo largo de la historia de la filosofía. Mi elección surge de la discrepancia con su forma de concebir al hombre, y las consecuencias que se siguen de aceptarla.

El filósofo francés, en el prefacio a su discurso, admite que no puede haber reflexión filosófica sobre la desigualdad entre los hombres que no esté sustentada en el conocimiento de los mismos⁸⁴, es decir toda investigación filosófica tiene una noción de hombre que debe analizar. Antes de pensar en el mejor de los Estados, debemos pensar en las posibilidades que tiene el hombre de ser mejor. Lo más conocido del y para el hombre es que no es igual a otros, observa con claridad la *desigualdad natural o física*. Ésta, no tiene una explicación lógica, es producto del azar no de la educación, riqueza, etc.

Las diferencias naturales no son las únicas, se suman según Rousseau, a las diferencias morales. El ilustrado define a la *desigualdad moral como el número de privilegios que algunos reciben en perjuicio de otros*.⁸⁵ Es importante hacer notar, que en el discurso roussoniano, no cabe la posibilidad de relacionar ambas desigualdades, considerar que la desigualdad natural fuera causa de la desigualdad moral, en ninguno de los casos, pues en palabras del autor, sería como *preguntarse si los que mandan valen necesariamente más que aquellos que obedecen*.⁸⁶

Rousseau afirma que la desigualdad natural no condiciona a la desigualdad moral, sino que esta última depende del Estado y la sociedad en que se habite. Razón que es del todo endeble si la referimos a nuestras experiencias, las cuales nos muestran que la naturaleza sí determina la forma en que los hombres se relacionan. Para muestra basta un salón de clases. Todos los alumnos son distintos unos de otros, poseen facilidad en diferentes habilidades, su inteligencia varía y esta condición azarosa hace que dicha clase se divida. El amor es otro ejemplo de este hecho, no nos gustan todos o todas, naturalmente seleccionamos. En general podemos decir que las sociedades toman forma por la relación que existe entre fuertes y débiles, astutos y no astutos, competitivos y pasivos, etc. Por ello, asumir que la desigualdad natural no tiene una relación directa con la desigualdad moral, es querer cerrar los ojos ante la cotidianidad. Esta forma de

⁸⁴ Cfr. Rousseau. Pp.21.

⁸⁵ Op. Cit. Rousseau. Pp. 31

⁸⁶ Op. Cit. Rousseau. PP.32

referirse al problema, es lo que Gadamer llama la *ceguera de los valores*. La ceguera de los valores consiste en el ocultamiento de la naturaleza humana a través del planteamiento de un valor sobre la misma, como por ejemplo, la igualdad. Con lo anterior quiero hacer notar que nuestros juicios de valor pueden ocultar la naturaleza de los entes, como la filosofía de Rousseau, quien no se atreve a relacionar la desigualdad moral con la física, pues piensa que hacerlo, muestra a algunos hombres como más valiosos que otros. Pues concibe al hombre como un individuo abstracto no como éste o aquel hombre.

Con la anterior, Rousseau se ve obligado a justificar la *desigualdad moral* de otra manera. Sumándose a otros autores, propone el *estado de naturaleza*, momento imaginario en que el hombre dependía únicamente de su naturaleza para sobrevivir. El *estado de naturaleza roussoniano*, plantea la posibilidad de un tiempo en el que hombre sólo convivía con su naturaleza, y actuaba conforme a ella, satisfaciendo sus necesidades básicas, pero a pesar de esto, la vida natural degeneró y llegó un momento en que los *fuertes resolvieron servir a los débiles, la naturaleza a la ley y el pueblo a la felicidad*.⁸⁷

Según el filósofo francés, la degeneración de este estado fue provocada por el deseo de cumplir pasiones cada vez más complejas. Las pasiones son la causa de toda necesidad humana y éstas son difíciles de contener por ello florecen con gran facilidad. Cuando las pasiones humanas florecen, la imaginación también lo hace, provocando el surgimiento de nuevas y más grandes necesidades por cubrir. Sin embargo, cubrir las nuevas necesidades no fue una tarea fácil para el hombre, por ello, en su intento por cumplir con las promesas hechas a sí mismo, éste, empezó a adquirir diferentes conocimientos para saciarlas. Los diferentes conocimientos que el hombre adquirió lo llevaron a constituirse en pequeños grupos, comunidades que disfrutaron de la compañía mutua, y establecieron un fin común, finalmente, se instituyeron en sociedades civiles al aparecer la propiedad. No sólo lograron obtener propiedades sino que pugnaron por hacerse la vida más cómoda y desarrollaron tecnología. Los fundamentos de las sociedades son la propiedad, la dependencia del otro para concretar mis cada vez más complejos deseos y por ende, lo novedoso. Es así como los *fuertes terminan sirviendo a los débiles, y la naturaleza debe tornarse en ley*. La naturaleza se torna ley a fin de conservar y obtener bienes de manera

⁸⁷ *Ibidem*.

‘pacífica’. A su vez, se separa de su naturaleza al vivir en el estado, la domina y transforma en beneficio de sus deseos.

La visión roussoniana se contrapone a la noción clásica del *eros*, clave para mostrar la relación que existe entre la desigualdad física y la desigualdad moral. Para Platón por ejemplo, es claro que los hombres son diferentes por naturaleza, y estas diferencias los hacen estar dispuestos hacia algunas actividades y hacia algunas otras no. En nuestros días les llamamos habilidades, competencias, según la SEP. En general, estas habilidades naturales nos disponen hacia el mundo de diferente manera, y esto es lo que Platón llama *eros*. El *eros* muestra que todas nuestras decisiones provienen de esta disposición, por ello, la desigualdad moral y la física van de la mano. De modo que hablar de un *estado de naturaleza* para justificar la diferencia entre los hombres sería risible para el filósofo griego.

Risible en la medida en que es casi imposible creer y sobretodo probar, que el hombre haya pasado de ser el buen salvaje a convertirse en ciudadano. Primero, porque el hombre siempre ha vivido en comunidad. Aun en las comunidades primitivas, existía la división del trabajo, la familia, y en algunas hasta la comunidad de bienes, etc. Estos grupos tenían el mismo fin, convivir. Dichas sociedades como nos lo hace ver el Platón en la República, se corrompieron en el momento en que empiezan a desear más de lo básico, y alguno o algunos empiezan a tener más de lo que necesitan, a tener lujos. Segundo, las comunidades primitivas corrompidas muestran con mayor claridad la habilidad de algunos para conseguir mayores lujos, y la mesura de otros, para evitarlos. Relación que determina lo justo y lo injusto, y por ende, la desigualdad entre los hombres. Siendo también la justificación de las guerras, ya que puede haber más de un hombre que desee lo mismo, o alguno que desee lo ajeno.

Por otro lado, la desigualdad en la sociedad de Rousseau surge de la mala repartición de los bienes e implica, que cuando estos se repartan de manera apropiada en las sociedades la injusticia desaparecerá. Mientras que en Platón, la desigualdad surge de la diferencia natural entre los hombres, de sus deseos y capacidades. De modo, que mientras el hombre no deje de desear, y en específico, desear lo malo, seguirán existiendo sociedades injustas, al menos que la educación aunada a la voluntad, modifique el elegir del hombre, mientras eso sucede el hombre tiende a buscar su propio beneficio por

encima de los otros. La desigualdad en la sociedad, no puede abolirse según Platón, es natural a los hombres, sin embargo, la educación sí puede orientarnos a elegir lo justo sobre lo injusto. Por otro lado, para Rousseau la solución está en la *razón ilustrada*. Pensemos en qué consiste la razón ilustrada y separémosla de la razón natural.

Por un lado, la razón natural es aquella que nos ayuda a sobrevivir en el estado de naturaleza, nos permite conseguir nuestros fines. El hombre es un ser de pasiones y deseos que supera al animal, en tanto que posee el ingenio para conseguirlos, la razón natural, es el instrumento para lograr lo que queremos, ya sea por nuestros propios esfuerzos o consiguiendo que otro lo haga por nosotros. La razón es esencialmente egoísta y sólo piensa en el beneficio propio, y al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de la razón ilustrada. En palabras de Rousseau, '*Las pasiones se originan en nuestras necesidades, el progreso de ellas está en nuestros conocimientos. De no ser así, no se podría desear o temer las cosas más que por las ideas que acerca de ellas se puedan tener, o por simple impulso de la naturaleza*'⁸⁸

Rousseau insiste en que las sociedades son injustas a causa de su mala distribución de bienes y el carente ejercicio de la razón ilustrada, sólo en el ejercicio de ésta aunada a la piedad, 'natural en el hombre', puede ser combatida la desigualdad. Es por ello necesario, provocarles compasión, que sientan pena y dolor por aquel que sufre, y por ende, deploren al tirano. Sólo podemos lograr sociedades justas si el amor por los hombres, la filantropía, se universaliza. Cuando esta condición de la razón ilustrada se concrete, ese día los hombres serán iguales. Al mismo tiempo, el problema de la división no equitativa de los bienes desaparecería.

La pregunta es, ¿cómo logramos que los hombres lleguen a este estado? Según el filósofo francés, el movimiento hacia la filantropía es un movimiento natural, es inherente al hombre, ser piadoso, es la condición del **buen** salvaje. En sus palabras, '*el movimiento de la naturaleza a toda reflexión, produce compasión, la cual, ni las costumbres más depravadas pueden destruirla. De ahí que veamos, todos los días en nuestros espectáculos enter necerse y llorar ante las desdichas del desventurado*'.⁸⁹ De esto se sigue, que la desigualdad en las sociedades tiene su origen real en la falta de

⁸⁸ *Op. Cit.*, Rousseau. Pp. 45.

⁸⁹ *Op. Cit.*, Rousseau. Pp. 57.

reflexión sobre los eventos que vivimos, si fuéramos más reflexivos sobre las injusticias que acontecen en nuestros estados, necesariamente alcanzaríamos un estado de empatía, que provocaría en nosotros el deseo de ayudar a otros, de compartir nuestros bienes con los que más los necesitan, y así, no existiría la distribución injusta de los mismos. La pregunta es, ¿cómo logramos que el hombre deje de desear, y empiece a meditar?

Rousseau propone enseñar máximas morales que apelen a la piedad natural del hombre. *Valores universales* que por el simple hecho de nombrarlos tengan un referente directo en el ser humano, y de ahí provenga su posibilidad de realización. Valores como *haz al otro lo que quieres para ti, es una palabra que va directo al sentimiento natural, es un argumento sutil, que busca la repugnancia a obrar mal.*⁹⁰ Sin embargo, por experiencia nos queda claro, que esta máxima pocas veces se cumple, nuestras sociedades distan mucho de la filantropía universal. Siendo el filósofo consciente de ello propone un plan B, *‘si las pasiones son muy violentas, más necesarias las leyes para contenerlas’.*⁹¹ Entonces, ¿es o no posible el estado filantrópico universal del hombre? Las posibles respuestas a esta pregunta son, primero, hemos creído que es posible, pero la condición humana nos muestra su imposibilidad; segunda, no lo creemos pero es posible; tercera, lo creemos y es posible o cuarta, ni lo creemos ni es posible. Parece que nos situamos en la primera, creemos ciegamente en el valor universal de la filantropía, y mientras unos brindan su ayuda a los chinos damnificado por el terremoto, otros hacen la guerra. La naturaleza nos muestra que la filantropía no es universalmente actualizable, pero que se cree como posible.

Propuestas como las de Rousseau confirman nuestra primera sospecha sobre el valor de enunciar, a saber, todo escrito puede convertirse en un ideal a perseguir, el problema aquí es ¿qué tan peligroso puede ser? El peligro ha habitado por épocas en la filosofía, desde los ilustrados hasta nuestros contemporáneos el deseo por emitir valores universales para la humanidad no ha cesado, ahora se llaman *modelos sociales*. A continuación elucidaré qué entiendo por modelo social, para lograrlo tomaré el escrito *Reflexiones intempestivas* del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, donde delibera qué es la

⁹⁰ *Op. Cit.*, Rousseau. Pp. 59.

⁹¹ *Op. Cit.*, Rousseau. Pp. 60

igualdad y la desigualdad y propone diferentes puntos a considerar en la lucha por erradicar la desigualdad-injusta entre los hombres.

IV. ¿En qué consiste proponer un *modelo social*?

Proponer un modelo social es para el filósofo mexicano Sánchez Vázquez reivindicar la discusión sobre la desigualdad e igualdad, no sólo porque le atañe como pensador, sino porque *la realidad parece exigirlo*. Con esta última sentencia evidencia el papel que la filosofía debe ejercer. La filosofía, según el autor, debe dejar de hablar de manera abstracta del problema, y empezar a hacer consciencia de la realidad en la que vive, meditar sobre qué es la desigualdad y las causas de la misma. Aún cuando esta reflexión no sea novedosa, traerla a la discusión es de vital importancia.

El pensador mexicano afirma que, la desigualdad e igualdad *son modos de relacionarse... o tratarse unos a otros*.⁹² Difiere de aquellos que piensan que la desigualdad es un modo de ser, la supone como algo que viene de fuera, como la ciudadanía, categoría que iguala a los hombres sin que por ello lo sean. Con lo anterior, podríamos aseverar que no hay nada en los hombres que por sí mismo, los separen unos de otros, sino son las *clases sociales, la profesión, el sexo, la religión o la ideología, la edad o la cultura*, quienes modifican el trato entre ellos, y además, *reclaman como justo un trato igual o desigual*⁹³, a causa de dichas diferencias. Indaguemos hacia dónde nos llevan sus observaciones.

Para el autor, la desigualdad o la igualdad son categorías que designan relación o referencia, me comparan con otro u otros y noto así, que soy semejante o diferente. Esto se deja ver en la relación amistosa con aquellos que comparten mi misma religión, o la pasión por el mismo equipo de futbol, etc. Pero con todos aquellos que no comparten nada conmigo, me relaciono de manera distinta, no necesariamente con enemistad, pero sí con cierta lejanía. Esto, le permite a Sánchez Vázquez afirmar, que la diferencia no está en el modo ser sino en el modo de relacionarse. Si pensamos con detenimiento los ejemplos dados, vemos que el decidir que me gusta más este deporte que aquel otro o que prefiero esta carrera en vez de aquella, no es más que producto de mi forma de ser. Mi *forma de ser* me determina para elegir, y por ende, mi forma de relacionarme, todo trato

⁹²Adolfo, Sánchez Vázquez. *Reflexiones Intempestivas*. Pp. 165.

⁹³ *Op. Cit.* Sánchez Vázquez. Pp. 166.

tiene a la base una o muchas formas de ser, y exige un trato diferente en cada circunstancia porque soy diferente.

Por ello, si la diferencia entre los hombres radica en el trato que estos reciben, la igualdad de trato es lo ideal en una nación. Sánchez Vázquez empieza diciendo que *la igualdad subraya lo común; la desigualdad la diferencia*, estas afinidades y disparidades aun cuando son evidentes, deben ser excluidas cuando se toma como concepto guía en un Estado la ciudadanía. La ciudadanía *descarta los rasgos naturales comunes y los sociales*,⁹⁴ con la finalidad de igualar a los miembros de una comunidad en sus derechos, se convierte en un criterio o línea que divide lo que se debe y puede hacer de lo que no se debe y puede hacer. No es novedoso que la ley funcione como paradigma para los pueblos, da forma al concepto de ciudadanía y es variable según las comunidades, aun cuando estas variaciones sean sólo de aplicación.

Pensemos en lo que decimos cuando hablamos de la Constitución de Estados Unidos, afirmamos que tomó como guía los proyectos franceses, y México a su vez, la tomó como modelo para la suya. Tendemos a decir, que la estadounidense es una copia de la francesa y la mexicana copia de la norteamericana y por ende de la francesa. Sin embargo, ¿qué tanto podría distar una constitución de otra? Es cierto, que la geografía moldea el ser de un pueblo, pero no lo hace dejar de ser hombre, si analizamos con calma los estatutos constitucionales, todos parecen tener referencia no a las constituciones francesas, sino a la ley Mosáica. El problema consiste en que no todos cumplen la ley, entre más variantes se encuentren en su aplicación, más injusta puede ser una nación.

Esta última afirmación, es la exigencia de la cual habla Sánchez Vázquez. Las naciones son injustas y por ello, es necesario proponer principios inamovibles que nos permitan vivir mejor. El autor propone cuatro *principios igualitarios*. Primero, el respeto a los *derechos humanos –a la libertad, a la vida, a la felicidad, a la seguridad-*⁹⁵, en ellos no puede haber acepción de personas, no importa la clase social o legal. Ante esta propuesta, lo único que no explica el autor es cómo lograrlo, cómo hacer para que el grueso de las poblaciones respete la libertad, la vida, la felicidad y la seguridad del diferente. Cuando me refiero al cómo no estoy hablando de un número de pasos y planes,

⁹⁴ *Op. Cit.*, Sánchez Vázquez. Pp. 167.

⁹⁵ *Op. Cit.*, Sánchez Vázquez. Pp. 171.

tarea que le conviene más a los políticos en turno, sino a la reflexión sobre las posibilidades y condiciones para su realización. Si algún papel tiene la filosofía no es el de soñar o prometer a la usanza del texto religioso, si no de indagar qué del hombre nos permite hablar de estos principios igualitarios.

Los derechos humanos son tales, y se erigen en nuestras sociedades con tal fuerza porque no se cumplen en la práctica. El hombre por naturaleza puede elegir ser malo o bueno, tomar buenas decisiones o no hacerlo y es consciente de ello, ya sea por las consecuencia que sus acciones llevan consigo o porque antes de decidir lo sabía, pero aún así optó por ello. El respeto al derecho de los otros, surge del deseo o conveniencia de cumplirlo, pero ambas razones son producto de la voluntad del que respeta o tolera. El estado mejor, o los estados mejores, si se quiere, son resultado de sociedades más virtuosas que viciosas. Las sociedades menos viciosas son aquellas en las cuales el respeto entre los ciudadanos es posible.

El segundo de los principios, es *igualdad de todos ante la ley*. Según Sánchez Vázquez, éste *requiere, al ser aplicado, de cierta igualdad real, ya que sin ella, en la práctica ese principio se verá recortado o anulado.*⁹⁶ En esta igualdad real es en dónde radica el problema, y el filósofo parece restarle importancia, diciéndolo de pasada en su texto. El conflicto actual de las naciones, es la pluralidad existente al interior de ellas, que en la mayoría de sus casos está en pugna. La formación de grupos o pequeñas comunidades al interior de un pueblo es natural, pues los gustos, deseos, educaciones, ambiciones, etc., son múltiples también, la dificultad radica en las contrariedades e inconvenientes que se suceden, sucesos, que les impide conformarse como una nación plural. Cómo lograr una sociedad plural no lo encontraremos en este texto, no porque no sea su intención, sino porque se convirtió en su omisión.

El tercero de los principios planteados por Sánchez Vázquez invita a la real *igualdad de oportunidades*. Principio que debe ser realizado sobrepasando toda *barrera de desigualdad, económico-sociales, de raza o sexo*, que le permitan al individuo acceder a la mejor educación en relación con sus aptitudes y méritos, lo mismo con respecto al trabajo. La posibilidad de su realización implica también la existencia de igualdad real, que el autor no dice cómo lograr. Finalmente, propone un último principio, el de la

⁹⁶ *Op. Cit.* Sánchez Vázquez. Pp. 172.

satisfacción de las necesidades básicas o mínimas. Estas refieren a la justicia distributiva, a las políticas particulares de los estados. Para el filósofo la buena distribución de los bienes tiene como consecuencia mejores sociedades, pero la experiencia nos muestra que la maldad no tiene una relación directa con la pobreza y la riqueza, de ser así, todos los pobres serían y estarían justificados para ser malos y los ricos serían necesariamente buenos, o al menos estarían forzados a serlo.

Proponer un modelo social que omita reflexionar sobre las cuestiones que lo fundamentan, es una abstracción de la realidad por más marxista que pretenda ser su presentación, por ello, difícilmente puede convertirse en una guía para la acción.

V. Conclusión.

Parece que vivimos en una sociedad de *imperativos del dogma*⁹⁷, por un lado, se piensa que toda verdad atemporal sobre el hombre es absurda. Todo lo que de él se pueda decir debe ser particular, depende de una época, y por ende, es temporal. Analicemos qué significa esto, es una realidad la existencia de múltiples opiniones acerca del hombre, las cuales deben ser respetadas, pero ello no implica que sean verdaderas. Se respeta a la mujer que piensa que todos los hombres son malos, como aquella que opina lo contrario, sin embargo, el acto de respetar su opinión o hasta compartirla, no hace que sea verdadera, para ser verdadera necesita de una reflexión *esotérica*, diría Strauss, que nos es necesaria para la charla que se tiene en un café.

Aun cuando mi afirmación resulta del todo simple, pues es evidente que hay hombres buenos y malos, de modo que las afirmaciones anteriores son una exageración, las opiniones en las comunidades son el elemento común de su desarrollo. La opinión, incluye los valores y mitos de una sociedad, los cuales la fundamentan y constituyen como tal, aún así, juzgar a estos valores de verdaderos o falsos, constituye un error epistemológico, no pueden ser juzgados como atemporalmente verdaderos, como principios que guían la acción. La tarea de las opiniones en un pueblo es la convivencia y estos, deben ser juzgados en función de lo bueno y lo mejor, no de lo verdadero o falso. Es decir, que tan noble y justa es mi sociedad depende de que tan nobles y justas son sus opiniones y la educación en las mismas. Pareciera que me contradigo cuando afirmo, por un lado, que hoy en día se piensa que no hay verdad atemporal sobre el hombre, y por

⁹⁷ Cfr. Leo, Strauss. '*¿Qué es filosofía política?: 'Sobre un modo olvidado de escribir'*' Pp. 310

otro lado afirmo, que el hombre mismo, piensa que sus opiniones son verdaderas y las propone como universales. La contradicción no radica en mi exposición, sino en considerar que una opinión es universal, una ‘verdad histórica’. Las opiniones son sólo buenas o malas, atinadas o desatinadas, pero no verdaderas o falsas. Designarles como verdades históricas muestra su contradicción.

Por otro lado, coexiste el dogma de la igualdad de los hombres ante la ley y sus principios. Dogmas que se contradicen y a la vez conviven en el discurso de los políticos e intelectuales de nuestra época. Este es el dogma mayormente difundido en nuestras sociedades, educamos a nuestros hijos para preservarlo y los formamos en la *perversidad ingenua*.⁹⁸ Un niño logra entender por qué lo golpean en la escuela constantemente, lo que no logra entender es por qué su mamá le enseña que todos tienen los mismos derechos si en la práctica se establece la ley del más fuerte o del más hábil, astuto, etc. La perversidad ingenua es la formación involuntaria en valores que distan de presentar a la naturaleza humana como es. Pero hoy en día, resulta tan escandaloso hablar de ella, de la naturaleza de lo humano, que se siguen produciendo discursos sobre modelos sociales, basados en principios mínimos que el hombre debe aceptar, como la dignidad, por más vacío que sea dicho concepto.

Rousseau enunció que no hay relación entre la desigualdad física y la desigualdad moral, que sus causas son diferentes, la causa de la desigualdad natural es el azar, mientras que de la moral, la mala distribución de las propiedades. Ocultar la relación que existen entre ellas con la finalidad de sustentar un valor, es un engaño o una ingenuidad, cualquiera de ellos no es permitido en el ejercicio filosófico. Lo mismo ocurre con Sánchez Vázquez quien omite en su propuesta la causa del problema que quiere resolver. En general, no podemos dejar pasar las omisiones de estos pensadores, como *simples faltas en las que cualquiera puede incurrir de vez en cuando*.⁹⁹ Debemos convertirnos en los lectores ideales de los textos, por ello, pido a mi lector me otorgue ese honor y lea entre líneas las contradicciones en este trabajo implícitas, y las juzgue como permisibles o no, pues la finalidad de este escrito es conversar, suscitar la reflexión.

⁹⁸ *Op. Cit.*, Strauss. Pp. 304.

⁹⁹ *Op. Cit.*, Strauss. Pp. 305.

En resumen, los modelos sociales, no son guía para la acción, al no plantear con claridad su visión antropológica, pero más allá, analizar las consecuencias de asumir una u otra. Todo modelo, supone la existencia de 'ciertas condiciones', en palabras de Sánchez Vázquez, de *cierta igualdad real*, dichas condiciones sólo son posibles si se tiene claro qué es la virtud y su opuesto, el vicio. Toda reflexión política refiere a la ética, al mejor modo de vivir, si no hay reflexión en torno a ello, todo modelo es una abstracción, una promesa incompleta, porque no se puede cumplir.

Conclusiones Generales

Este trabajo fue guiado por el deseo de elucidar la relación entre el ser del mundo, lo que se piensa de él y la presentación que se hace de este pensamiento a través del discurso. La enunciación de cualquier discurso sobre el mundo conlleva el acto de asumir que somos capaces de conocerle o que no lo somos. La primera de las posturas propone al individuo como parte de ese conjunto que desea conocer, por lo cual se considera dotado para interpretarle. Mientras que la segunda postura plantea que su discurso no es producto de la interacción de su alma con aquello que le rodea, sino sólo una creación necesaria o una convención que posibilita la convivencia. En la primera de las posturas puede asumirse la posibilidad de un discurso verdadero, mientras que en la segunda sólo de un discurso generalizado. El ser del mundo depende directamente de la cultura que lo enuncie. Esta última afirmación, es el mayor ataque a la primera de las visiones. Por experiencia, es claro que la cultura juega un papel crucial en el entendimiento entre los hombres. Ésta, la cultura, nos proyecta hacia el mundo ya dentro de un contexto, en una o varias intenciones específicas, de modo que aquellos que no comparten mi intencionalidad o mi carácter erótico, difícilmente me entenderán y yo a ellos. Más allá de las diferencias culturales y temporales, hay indicios del ser del hombre que nos ayudan a entender hechos, ideas, acciones, etc. del pasado, sin que por ello dejemos detrás nuestro *horizonte de comprensión*.

Por lo anterior, no podemos ridiculizar los discursos verdaderos a través de las opiniones en diferentes culturas, como tampoco debemos minimizar la función del horizonte de comprensión en la captación de lo permanente del mundo. El discurso filosófico debe mediar entre ambas posturas, clarificando qué alcances tiene el alma humana con respecto al conocimiento de sí mismo y de lo que le rodea. Debe mostrar la necesidad de dilucidar la confrontación entre el mundo inteligible de los clásicos griegos y el mundo dominable de la ciencia moderna, con su respectiva visión política ilustrada. Es por ello, que consideré este trabajo como el replanteamiento de la querrela entre clásicos y modernos, pues muestra con mayor claridad la importancia del regreso al

pensamiento clásico, a fin de ser *conscientes de los límites de la objetivación*¹⁰⁰ de la ciencia moderna.

A lo largo de los cinco capítulos anteriores he entendido por objetivación, la tendencia de la filosofía moderna de convertir la naturaleza en un *objeto de investigación metodológica*. Dicho enfoque del mundo, por parte de la ciencia experimental, abstrae aquello que desea estudiar de su contexto, lo aísla y lo hace incomprendible para aquel que no sea científico. Por otro lado, el enfoque clásico parece no descontextualizar aquello que estudia, no posee objetos. En conclusión, la visión clásica del mundo nos lo otorga como algo que podemos entender y por ello, nos vemos obligados a contemplarlo, mientras que la ciencia nos otorga un mundo al que podemos dominar, pero este dominio en realidad no está en nuestras manos, sólo en la de algunos, los científicos y sus mecenas. Es así, de la falta de experiencia en el dominio del mundo se sigue la falta de mundo.

El hombre moderno es un ser sin hogar pues carece de auto-comprensión. Lo más cercano a la auto-comprensión del hombre en la actualidad es la ciencia médica, pero ésta no ha logrado estandarizarse, sigue buscando la ecuación universal para cada enfermedad. Pero la experiencia muestra que cada enfermo necesita de un diagnóstico, de la interpretación de los síntomas del paciente-objeto por parte un buen médico. Es por lo anterior que la importancia de este escrito surge del deseo de recuperar el hogar, entendiendo por hogar el mundo inteligible contrario al mundo alienado por la tecnología y la ciega fe en ella. Con ello no se interprete que esta última no es necesaria al hombre, sino es sólo una advertencia sobre cuál es su función, a saber, el servicio. Dicha función es secundaria al ser del hombre. Lo importante del hombre no puede ser juzgado a partir de cánones matemáticos, ni la influencia de los mismos en las humanidades.

Con base en lo anterior, a lo largo de este trabajo se intentó mostrar los diversos problemas derivados de este conflicto. Primeramente, lo que refiere a la cuestión epistemológica, la diferencia entre naturaleza y mundo. Segundo, se clarificó que existen diferentes tipos de conocimiento, no todo lo que nos rodea es susceptible de experimentación, de reproducción en un laboratorio, aquello que no pertenece a estos estándares no debe ser negado en existencia y en su posibilidad de verdad. Así que,

¹⁰⁰ Gadamer. *La filosofía griega y el pensamiento moderno* (1978) Ed. Sígueme, Salamanca, 2001. Pp. 261.

podemos dudar de los estándares de la ciencia como aquello que explica el mundo, pues ellos no explican todo lo que el mundo es, aún cuando expliquen una parte de él. Gadamer diría que la ciencia no es una conversación sino un monólogo. Dicho monólogo de sus estándares consigo mismos, deja fuera múltiples situaciones (contexto) que explican o se deben explicar. Por consiguiente, en vez de importar paradigmas de la ciencia a las humanidades y crear construcciones abstractas de las sociedades, dar discursos en contra de la experiencia sobre el hombre, debemos empezar a dudar del hacer científico y empezar a reflexionar filosóficamente sobre él.

Si empezamos a dudar de la validez de los paradigmas de la ciencia, descubriremos que a causa de la adoración que tenemos por ella, hemos ocultado el verdadero quehacer de la filosofía. Ésta, no se reduce al mundo matemático, sino ha sido y será la búsqueda de los principios de todas las cosas, aun cuando estos principios no se establezcan en ecuaciones.

Por otro lado, el quehacer filosófico distingue vías y grados de acceso a la verdad, se diferencia de la opinión y por ende, del quehacer político. Las interpretaciones moderno-ilustradas de la acción, confundieron la claridad que los clásicos tenían sobre esta diferencia, la tendencia a los regímenes democráticos ha hecho desaparecer esta diversidad de ejercicios. A consecuencia de ello, tendemos a confundir opiniones con discursos verdaderos. Por ello, en este trabajo se presentó la dificultad de distinguir entre opiniones buenas y mejores en la pluralidad de las mismas. La democracia y la globalización han oscurecido nuestros juicios acerca de lo bueno y lo mejor, puesto que todas las opiniones son válidas de igual manera. El ejercicio filosófico intenta discernir entre ellas, conversa con ellas.

Con ello, no debe pensarse que el papel de la filosofía sea el de conducir o dirigir la *polis*, sus asuntos políticos o construir el paradigma de sociedad ideal. La filosofía sólo puede orientar la reflexión política a la reflexión de la naturaleza humana, lo bueno y malo para ella, y así juzgar la realidad en qué se vive, sin que esta última sea susceptible de un discurso universal. Lo único universal en la política es la reflexión sobre el ser del hombre, la naturaleza de los regímenes, la diferencia entre virtud y vicio y las consecuencias de la carencia de la primera y el exceso del segundo, la reflexión sobre lo mejor para el hombre; cavilaciones que nos permiten juzgar y analizar nuestras

experiencias y las particularidades de nuestras sociedades. Es decir, es viable, a través del análisis de lo político, juzgar las sociedades en la que vivimos como buenas o malas, mejores o peores, prudentes o imprudentes, etc. De modo que el papel de la filosofía en la *polis*, no es un ejercicio transformador de la misma, aún cuando su hacer le permita al filósofo distinguir que sería mejor. El papel transformador de las sociedades está en manos de los políticos, la reflexión sobre estos cambios puede hacerla el filósofo, con o sin interlocutor. Así que, debemos ser cautelosos y evitar considerarnos responsables del cambio social, aun cuando la filosofía es una tarea que requiere de valentía, ésta se ejerce cuando el filósofo es capaz de romper con su tradición y opiniones para llegar a la verdad. Al mismo tiempo es moderada, pues conoce los peligros que implica el combatir las opiniones arraigadas en los otros. El filósofo ha salido de la caverna, ha sido valiente para dejar atrás su horizonte, y pareciera que regresa a hacer que otros vean o quieran ver lo que él ha visto, pero no todos están dispuestos a escuchar, ni todos están dispuestos a dejar lo que son, por ello, el trabajo del filósofo es feo si se le juzga por sus logros, pero bello porque es independiente de la *polis*. No depende de nada más que del *eros* de aquel que filosofa.

En conclusión, este trabajo presento sólo algunas de las diferencias entre la filosofía clásica y la filosofía moderno-ilustrada, es el principio de la interminable búsqueda de los principios y de las muchas conversaciones que tendré con aquellos que inspirados por su *eros* decidieron seguir el mismo rumbo.

Bibliografía

Bibliografía Básica.

1. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Ed. Gredos, segunda reimpresión, España. 1993
2. Bacon, Francisco, *Novum Organum: Libro primero*. Ed. Porrúa, S.A., tercera edición, México. 1985.
3. Bloom Allan with Jaffa Harry, *Shakespeare's Politics, essay: On Christian and Jew, The Merchant of Venice*, The University of Chicago Press and London, USA, 1984.
4. Chan, Victor, *The Wisdom of Forgiveness: Meditating to the Beeb*. Riverhead Books, New York, 2004.
5. Descartes, René, *Discurso del Método*, Ed. Porrúa, S.A., quinta edición, México. 1997.
6. Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Ed. Espasa-Calpe, Vigésima sexta reimpresión, México. 1994.
7. Gadamer, Hans-George, *Antología: Acerca de la verdad de la palabra (1971)*. Ed. Sígueme.
8. Gadamer, Hans-George. *El Giro Lingüístico: Europa y la 'oikoumene.*, Ed. Cátedra, España. 1990.
9. Gadamer, Hans-Georg. *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2001.
10. Gadamer, *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Octava edición, Salamanca. 1990.
11. Heidegger, ., *Caminos del Bosque: La época de la imagen del mundo*, Alianza, Madrid. 1996.
12. Jellinek, G., Boutmy, E., Doumergue, Posada. *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Ed. Nacional, España
13. Mann, Thomas. *A Letter to the Dean of the Philosophical Faculty of the University of Bonn*, Zurich, 1937.
14. Marino, L., Antonio. *Senderos Dialógicos entre antiguos y modernos*. UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, México. 2004.
15. Karl R. Popper, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, London. Routledge. (1992),
16. Platón, Fedón. Ed. Alianza, España, 1980.
17. Ramos, Samuel. *Responsabilidad e Irresponsabilidad de los Filósofos*. Cuadernos Americanos, Nov.-Dic., México, 1948.
18. Ricouer, Paul. *Historia y Verdad*, Ed. Encuentro, tercera edición, Madrid, 1990.
19. Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, Ed. Claridad.
20. Roth, Joseph. *El busto del Emperador*, Ed. Acantilado, España. 2003.
21. Sánchez Vázquez, Adolfo. *Reflexiones Intempestivas*.

22. Schopenhauer, Arthur, *El arte de tener razón*, Biblioteca EDAF, cuarta edición, Madrid. 1996
23. Strauss, Leo. *Natural Right and History*, Chicago Press. USA. 1965.
24. Strauss, Leo. *What is Political Philosophy?*, Social Research, New York, 1956.
25. Taylor, Charles. *Argumentos Filosóficos: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*. Colección Paidós Básica, España. 1997.
26. Villoro, Luis. *Estado Plural, Pluralidad de las Culturas*, Ed. Paidós-UNAM, México. 1998.

Bibliografía Complementaria.

24. Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Ed. Herder, décima edición, México. 2004.
25. Biblia. Versión 1909, La Biblioteca México del Hogar, México. 1977.
26. Husserl, Edmundo. *Meditaciones Cartesianas*, FCE, primera reimpresión, México. 1996.
27. Ramos, Samuel. *Filosofía de la vida artística*, Ed. Espasa-Calpe Mexicana, México. 1980.
28. Wittgenstein, Ludwig. *Comentario sobre la rama dorada*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México. 1997.
29. Ramos, Samuel. *Hacia un nuevo humanismo*, en Obras Completas II, UNAM, México. 1990.

ÍNDICE

Introducción General.....	3-9
Capítulo Uno: <i>Reflexiones en torno al problema entre el pensar y decir el mundo.</i>	
I. Introducción	9-12
II. La Torre de Babel y el Pentecostés como ejemplos del Relativismo y la verdad absoluta.....	12-18
III. ¿Qué es el mundo?.....	19-25
Capítulo Dos: <i>La filosofía como “la práctica para la muerte”, y su diferenciación de los saberes historicistas.</i>	
I. Introducción	26-27
II. ¿Por qué preguntar?.....	28-33
III. Apología del logos.....	33-34
IV. Reflexión sobre el historicismo.....	35-40
V. La phrónesis como respuesta al problema del historicismo.....	40-46
VI. Conclusión.....	46-47
Capítulo Tres: <i>Reflexiones sobre el uso gadameriano de la frase, “El que tiene lenguaje tiene mundo”</i>	
I. Introducción.....	48-50
II. ¿Qué es el hombre? y ¿Qué relación tiene con el mundo?.....	51-56
III. ¿Qué es el mundo?.....	56-60
IV. ¿Puedo atrapar el mundo con la palabra?.....	61-63
V. <i>El que tiene lenguaje tiene mundo</i>	63-69
Capítulo Cuatro: <i>Sobre la responsabilidad de la palabra en el ejercicio filosófico.</i>	
I. Introducción.....	70-73
II. La importancia de la nacionalidad en el ejercicio filosófico.....	73-77
III. Sobre la responsabilidad de la palabra.....	77-83
IV. ¿Qué es la responsabilidad de la palabra y el filósofo?.....	83-86
V. Conclusión.....	87-90
Capítulo Cinco: <i>Sobre la desigualdad entre los hombres: un análisis en torno a la posibilidad de los modelos sociales.</i>	
I. Introducción.....	91-93

100	II. ¿Qué es la enunciación? y ¿cuáles son sus alcances?.....93-
	100
	III.Sobre la importancia de la concepción de hombre, en la reflexión acerca de las sociedades ideales.....
	100-106
109	IV. ¿En qué consiste proponer un <i>modelo social</i> ?.....106-
	109
111	V. Conclusión..... 109-
	111
	Conclusiones Generales.....112-115
	Bibliografía116-117