

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MUNDOS PARTICULARES Y DEFINICIÓN DE FILOSOFÍA

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

VÍCTOR EUGENIO AVILÉS ROLDÁN

ASESOR:

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

MÉXICO, D.F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

<i>“Filosofar es pensar por uno mismo” o Física filosófica</i>	4
1) Introducción	5
2) El lenguaje y la cultura	15
§1 El lenguaje es proyección del pensamiento	21
§2 Taxonomías culturales	28
§3 Superioridad cultural	38
3) Mundos particulares	40
§4 Los prejuicios en torno a la objetividad	41
§5 Conjeturas	51
a) <i>La realidad trascendente</i>	56
b) <i>Las realidades subjetiva y objetiva</i>	60
c) <i>Criterios de verdad</i>	63
d) <i>Conjeturas y conocimiento espectral</i>	65
e) <i>Creer, Saber, Conocer. Creer</i>	68
f) <i>Creer, Saber, Conocer. Saber</i>	72
g) <i>Conocimiento científico y contraejemplos absurdos</i>	74
h) <i>En defensa del sentido común</i>	77
i) <i>El conocimiento fenoménico objetivo espectral</i>	80
j) <i>En defensa de la realidad científica</i>	81
k) <i>Creer, Saber, Conocer. Saber y verdad científica.</i>	88
§6 Las relaciones de la conciencia	90
§7 La violencia de los conceptos	91
a) <i>La formación y elección personal de los conceptos</i>	98
§8 Los mundos particulares	102
a) <i>Acierto y error desde las perspectivas sincrónica y diacrónica</i>	105
b) <i>Diferentes recepciones culturales</i>	108
c) <i>El Sentido Común particular. Una consecuencia de los mundos particulares</i>	110
d) <i>Los mundos particulares y la denostación por el marco bibliográfico</i>	113

e) Razones utilitarias del conjeturar	116
§9 La respuesta a la crítica al relativismo protagórico	132
<i>La Originalidad de la filosofía o Psicología filosófica</i>	138
4) Introducción	139
5) Historia e historiografía	141
§10 Sucesión óptica y sucesión ontológica	141
a) El tiempo	141
b) Sucesión óptica y sucesión ontológica	143
c) La construcción del pasado	148
§11 La originalidad	150
a) Eunice y Unamuno	155
b) Inexpugnable Originalidad Reflexiva	161
c) Hermenéutica y Originalidad	164
d) Citas y menciones	165
e) Sucesión óptica y determinación histórica	168
f) Siembra y Cosecha	170
g) Los presentes sincréticos	172
6) Modernidad y Paradigmas kuhnianos	173
§12 Introducción	173
§13 Bacon y Descartes: autonomía teórico-práctica	175
§14 El progreso científico	180
§15 Los ídolos del teatro	187
§16 Bibliografía	197
7) ¿De quién es la filosofía?	198
a) Marco Teórico	201

<i>Conclusiones: “Definición de filosofía”</i>	201
<i>Epílogo: filosofía teórico-práctica</i>	208
<i>Influenciografía</i>	214
a) <i>Mario Magallón</i>	219
§17 Bibliografía	221

SECCIÓN I: Física Filosófica

**“Filosofar es pensar
por uno mismo”**

Introducción

¿De dónde surgen las ideas? ¿Qué suceso retira las cobijas de los pensamientos despertándolos de la modorra en que estaban sumergidos? ¿Pero tienen en verdad importancia los nombres y apellidos de estos acontecimientos o han fungido tan sólo como la alarma de un reloj despertador? Planteado de otra forma ¿importa demasiado el material o la forma de la andadera en que cuando niños anduvimos nuestros primeros pasos? ¿O acaso lo que reviste verdadera importancia es que hemos sido estimulados para dar nuestros primeros pasos y continuar gradualmente hasta caminar, trotar e incluso correr y saltar?

Este es el punto de partida de mi filosofía: no importan las lecturas que haya realizado y gracias a las cuales mi forma de pensar haya ido adquiriendo gradualmente, un esqueleto o base para sustentar un sistema propio. No importan, al menos, en lo que al contenido de mis pensamientos se refiere pues ellos ya independientes, caminan con libre curso.

Filosofar es pensar uno mismo; pero nadie puede lograrlo verdaderamente sin apoyarse en el pensamiento de otros, especialmente en el de los grandes filósofos del pasado. La filosofía no es solamente una aventura; es también un trabajo que no puede llevarse a cabo sin esfuerzo, sin lecturas, sin herramientas.

Comte-Sponville, André, *Invitación a la Filosofía*, España, Paidós Contextos, 2002, pago. 11

¿De qué necesitó Descartes para convencerse de que existía? No precisó de sonido alguno, y no sólo no requirió de él, sino que aun teniéndolo desconfió de éste, pues estaba convencido que ello podría ser engaño del genio maligno; igualmente prescindió de impresiones visuales y táctiles por la misma razón, y así, si no fue forzoso para él el contacto con el mundo externo ¿por qué sería necesario para alguien el pensamiento de otros para generar uno propio?

Se dirá en contra de esta postura, que todo lo que pueda decir en mi tesis es un pensamiento (quizá reputado por mí –y tal vez sólo por mí- como filosofía) emanado de las lecturas que haya hecho; que gracias ya a la asistencia a las aulas, a las lecturas realizadas tanto por interés propio como por cumplir con alguna tarea, ya al debate con los compañeros que como yo, también se

apoyaban en lecturas y así, a la lectura tanto directa como indirecta y con ello tácitamente a los filósofos que nos han precedido debemos, efectivamente, la propia filosofía.

A esta primera crítica respondo que en efecto, podemos hablar de muchas influencias, y no sólo el marco de lecturas que hayamos realizado, sino el decurso histórico, los paradigmas culturales y aún el lenguaje lleva en su regazo los gérmenes de un pensamiento que por tanto, no es independiente sino apoyado en el exterior; convengo en todo esto pero afirmo que estas ideas son conciliables con la postura original *“filosofar es pensar por uno mismo”* al margen del pensamiento de los demás, por supuesto incluyendo en *“los demás”* a los *“grandes filósofos del pasado”*.

El lenguaje entonces, y la industria cultural como el mar en el cual vivimos sumergidos, nos constriñe a pensar en la forma que la cultura ha axiomatizado, y nadie puede lograrlo verdaderamente sin apoyarse en el pensamiento de otros, en eso estoy de acuerdo con Comte-Sponville, como lo estoy también cuando dice que filosofar es pensar por uno mismo; pero ya no, cuando agrega que para filosofar son especialmente útiles los grandes filósofos del pasado y sobre todo, cuando afirma que la filosofía es un trabajo imposible de realizar sin lecturas.

Pensamos entonces, auxiliados y manipulados por la cultura en que nos desarrollamos y por su principal emisario: el lenguaje; éste obviamente, incluye tanto el escrito como el oral, y así, no es necesario un libro para comenzar nuestra actividad; con tan sólo escuchar opiniones comenzarán a surgir las nuestras propias; resulta entonces ridículo decir que es menester un libro para comenzar esta actividad; extraño es entonces argumentar sobre esto y no haré más que proporcionar ejemplos: ¿los niños antes de aprender a leer? ¿No piensan? ¿No piensan los analfabetas? ¿Los ciegos de nacimiento?

Pensamos, sin necesidad de leer un libro, y aún más, dudamos y somos curiosos. Nos preguntamos un sinfín de cosas y nos damos a nosotros mismos respuestas posibles, preguntas sobre la vida práctica e incluso sobre reflexiones tales como el porqué de la vida, qué es la felicidad, y podemos encontrar respuestas que nos satisfagan, esto aunque no sepamos que según Aristóteles ella es una práctica de acuerdo con la virtud, que ella (a la que ahora después de leer al estagirita llamamos *eudaimonía*) es el bien al que tienden todas las cosas; o que, según Kant es el objetivo de nuestras inclinaciones al que tenemos que rechazar como fin de nuestras acciones.

Si tú, lector, no crees esto, no hago más que remitirte al mundo que te rodea. Ponte a platicar con chavos de preparatoria (bien sabemos que no acostumbramos la lectura en esos años) y pregúntales ¿qué es la felicidad? Sobre todo, haz esa pregunta cuando haya corrido un poco de alcohol y estén todos alegres. Quizá te contesten: “queremos bailar, coger, echar desmadre, y no platicar sobre extrañezas”; entonces haz la pregunta a algún agricultor analfabeta, cuyo conocimiento sea principal o aún únicamente por vía oral, a un anciano... ¿sinceramente crees que no hallarás respuestas? Porque, con una que halles estará demostrado que no sólo pensamientos como “tengo hambre” o “quiero dormir” podemos conseguir pese a la ausencia de lecturas, sino inclusive algunos de corte filosófico. ¡Ah claro! Pero según tú, aun cuando el tema sea filosófico no consiguen ni arañar la superficie mientras que tú y compañeros de carrera o diplomado se sumergen en zonas abisales...

Me asalta un recuerdo anterior a mis estudios en la UNAM: en el primer trimestre de mis estudios de filosofía en la UAM (estudios que por supuesto no concluí) un maestro dijo que si bien la filosofía si puede ser posesión generalizada, hay una gran diferencia entre nosotros que hemos realizado estudios y leído a los griegos y entre aquellos que no: nosotros somos profesionales y el resto tan sólo aficionados; o bien, nosotros y no todos, filósofos, el resto: filodoxos¹.

Pero si tanto unos como otros tenemos teorías sobre la felicidad, y en general podemos todos albergar opiniones respecto de los temas que se estudian en la carrera, algunos pensamientos tienen mayor valor ¿por qué?

¡Defendamos nuestro gremio! Sólo aquellos que dispongan de un léxico filosófico, o dicho de otra forma (un tanto despectiva) sólo los que conozcan la clave en que escondemos nuestros pensamientos del vulgo ignorante, han de ser llamados filósofos; y al decir esto me acuerdo de David Hume y de Bertrand Russell para quienes lo críptico de la filosofía servía para hacer que las superficialidades parecieran profundas, ¿estamos ante un retorno a la sofística tal como ésta era entendida por Platón? Sí, el manejo de los conceptos que en filosofía se han convertido clásicos nos granjean la aceptación de los compañeros académicos, como por supuesto lo consigue también la gala de erudición, porque el uso de citas textuales y glosas hacen parecer que nuestras opiniones son fruto de largas horas de investigación y no de algún estado alucinógeno o melancólico. Seremos pues, si consagramos nuestra vida a los estudios, bendecidos con un alma

¹ Estos conceptos de filósofos y filodoxos no los mencionó él; yo los he tomado de Platón.

ligera y presta a la muerte, que lleva a nuestros cuerpos a romper las cadenas, salir de la caverna y observar el brillo directo del sol, mientras los otros curiosos, se afanarán sólo en opinar sobre las apagadas siluetas en la piedra. Nosotros: filósofos; los otros: filodoxos.

No es mi intención, por supuesto decir que lo único que diferencia a los estudiosos de la historia de la filosofía de los que son aficionados a tan sólo preguntarse el porqué de las cosas, se restringe a la utilización de un lenguaje oscuro, a la utilización de citas con el afán de mostrar la erudición, bibliografía y marco teórico en que se sustentan las ideas; no, no es lo único; posible y aun probablemente también esté a favor de los académicos una mayor capacidad argumentativa y agilidad para salvar las posturas de contradicciones e incoherencias haciendo a las opiniones más sólidas y, ¿acaso? ¿Más dignas de ser escuchadas?

De este mismo maestro que he mencionado antes recuerdo que decía que la filosofía es puramente escrita; no temo estar tergiversando sus palabras, ya que, al no escribir su nombre (por no acordarme de él) no deriva en una difamación; en fin, al escribir razonamos aún más nuestro pensamiento que de ser ideas sueltas toma el cuerpo de un sistema.

Sí, ideas sueltas, ideas que se pueden tomar al vuelo, encerrarlas en un palomar y llenar así nuestra mente de teorías.

El propósito de mi tesis es precisamente el criticar lo expuesto por Sponville: la necesidad que creemos tener de disponer de un marco teórico, de una extensa bibliografía, de una terminología filosófica, pues aunque todo esto no es inútil, no es tampoco imprescindible, y ¡aún más! puede devenir obstáculo para un filosofar original, insisto, no la posesión de estos elementos, sino la actitud de miedo a la independencia con respecto de ellos. Cuando la facultad de filosofía y letras de la UNAM pide como requisito la tesis como medio para la titulación de licenciatura estoy absolutamente de acuerdo; pero cuando pone limitaciones a los temas de éstas negando a unas y obsequiando a otras el adjetivo de “filosóficas” entonces atenta contra la misma filosofía; por supuesto, cuando pide como requisito la adscripción a un autor o corriente filosófica, nuevamente se muestra “poco filosófica”.

Durante la Edad Media la filosofía se identificó con la teología y teniendo como casa los monasterios, abadías y demás; siendo la filosofía la hermana desvalida y protegida de la teología pronto se encerró en la limitante de que no podía contradecir las sagradas escrituras, pero no la filosofía claro, sino la *filosofía reconocida* por quienes en aquellos tiempos tenían el poder de

asignar los atributos de “buen pensamiento” o “pensamiento hereje”; de prohibir los libros y fomentar el rechazo por parte del pueblo. La filosofía nunca ha tenido tal problema porque es suprahumana, pero sí los filósofos que en la carrera por el prestigio (o por la propagación de un ideal independientemente de su vanidad; así como también por la lucha a contracorriente que podría llegar a derivar incluso en una batalla por mantener la vida) o aceptación no pudieron negar los preceptos religiosos; y puesto que la religión encontró en Aristóteles un buen baluarte para sus propias posturas, entonces también el corpus aristotélico devino en libro “cuasi-religioso”: inexpugnable so pena de herejía o de al menos, proximidad a ella con consecuentes inconvenientes para la salud y vida digna: recordemos a Giordano Bruno o Baruch de Spinoza.

Pero antes de hablar de la modernidad, digamos un poco de la escolástica: Cuando emergente la relación entre Europa y el mundo árabe llegaron los libros perdidos de los griegos, comenzaron las discusiones en torno a ellos, y pronto en esto se convirtió la filosofía (por el hallazgo de Sto. Tomás de Aquino: la filosofía aristotélica que él se encargó de cristianizar): en meros comentarios hechos en torno a los griegos, y paulatinamente, alrededor también de... los comentaristas de los griegos.

Llegó entonces Descartes y propuso un nuevo método, así como una nueva física; Bacon también propugnó el progreso y la utilidad de la ciencia así como un nuevo sistema lógico. La filosofía, petrificada en los limitados márgenes del aristotelismo se había convertido en una suerte de libro al que no le cabían más páginas, y cualquier agregado que no giraba en torno a la Biblia, a la patrística o a Aristóteles eran como hojas de papel “pegadas con pritt” al empastado dorado del conocimiento... lo nuevo se caía. Lo nuevo si no hundía sus raíces en la autoridad de lo antiguo, se caía como una construcción con castillos endebles; Bacon (más que Descartes) nos presenta un cambio: el conocimiento ya no es un libro con la pasta de oro, sino una carpeta de plástico: es más funcional y acepta agregados que encuentran cómodo y sólido resguardo. Ahora se enaltece la autoridad de la razón y no la que se sostiene sobre el prestigio de las autoridades.

En mi tesis miro al conocimiento académico, el que pone como requisitos la bibliografía y el marco teórico, como enaltecedor de los mismos valores encomiados por los escolásticos. Los temas quizá sean modernidad y aún posmodernidad, pero la actitud es fuertemente escolástico-medieval. Las autoridades han cambiado: ya no es Aristóteles, los aristotélicos; San Agustín y la patrística; ni la Biblia; sino “cualquier cosa escrita” que preferentemente esté inserta en la tradición occidental. Ahora somos kantianos, hegelianos, nietzscheanos, heideggerianos, wittgensteinianos... tenemos muchos adscritos a las diferentes formas o estilos de ver al mundo, somos todo menos filósofos;

somos principalmente doxagras, temerosos de proponer algo propio; comentarores de filósofos o peor aún, comentarores de comentaristas prestigiados.

Entonces, ¿estudiamos la carrera de la filosofía? O siendo más exactos ¿no estaremos estudiando la carrera de historia de la filosofía? Nos quejamos de que no somos reconocidos en el extranjero: de que se dice que no hay filosofía en México, y si lo dicen por nuestra tozudez en negarnos a la libertad y asirnos de filósofos previos a nosotros, entonces estoy de acuerdo: no hay filosofía en México, o si la hay, la academia, puesto que nos infectamos de esta actitud escolástica-medieval, es el último lugar donde se encuentra. Sí hay filosofía en México, y la hay en la UNAM... pero a pesar de requisitos como los que se hacen a las tesis.

Prestigio y autoridad parecen ser las principales premisas de una filosofía afamada; tristemente la coherencia y el argumento no resultan fundamentales; o quizá estoy exagerando y decir qué elementos tienen mayor importancia para el reconocimiento de un pensamiento como filosófico sea demasiado atrevido, entonces modifiquemos un poco la afirmación: quién sabe en qué niveles, si por encima o por debajo de la racionalidad argumentativa, pero ciertamente el prestigio y la autoridad ocupan un lugar fundamental; por lo anterior, desprecio las citas y el marco teórico: porque aunque puede ayudar no es imprescindible; y si bien puede ayudar, el auxilio que presta a quien lo usa debiera ser más como “andadera”: motivar reflexiones que a partir de emanadas sean independientes; que como “castillos”: el que un pensamiento hunda sus raíces en griegos o alemanes, no le da o no debería darle sustento alguno.

Cabe ahora presentar una metáfora: la ciencia (desde una concepción tradicional, anterior a Kuhn, Popper, Feyerabend y otros) ha sido vista como un “edificio” en que los conocimientos teorías se apoyan en castillos sólidos, por ejemplo, la ley de la gravedad es necesaria para poder explicar la energía cinética y potencial y así es un apoyo importante para hablar de la ley de la conservación de la energía y la materia. Si un científico se pone a cuestionar los “ladrillos” básicos entonces se equivocó de carrera. Un conocimiento si no está sostenido por las teorías previas entonces es un ladrillo al aire: cae. Pues bien, la filosofía también es una construcción; e importan las aportaciones de otros que nos han precedido, pero no es un edificio sino una glorieta de la cual parten muchos caminos. Cada filósofo propone una interpretación particular y nosotros nos adherimos ya a uno, ya a otro camino. O bien, iniciamos uno propio, mirando sin embargo y recibiendo ideas de otros. En fin, las aportaciones de otros son como ladrillos al lado de los cuales ponemos el nuestro.

No niego la influencia de ideas ajenas en las propias, lo que rechazo es que la cercanía a aquéllas les de solidez y fundamento; les ha servido, pero una vez surgidas son independientes. Yo por ejemplo, reconozco mi deuda con Sócrates, Platón, Hume, Descartes, Bacon, Kant, Nietzsche, Horkheimer por poner algunos ejemplos: la lectura de ellos introdujo en mí, ideas de las que me he apropiado: no pretendo ser original: me reconozco como mero “reproductor”. Y así como reconozco mi deuda con ellos lo hago también con mi mamá, con Marisela, una amiga de la facultad (por lo tanto académica, y por si esto no fuera mucho ¡kantiana!² que me ha dado visiones y puntos de vista con respecto a la diversidad sexual); con Quique un primo hermano (no terminó la prepa pero de su plática han surgido ideas como la tolerancia en la negación de los propios ideales); Oscar un amigo de la facultad (interesado más en temas orientales y americanos que en la tradición eurocéntrica: a partir de la plática con él ha surgido la idea de “dos niveles” en la ética, así como la solución protagórica a su aparente contradicción lógica); de Liz, como Oscar, amiga también de la de la facultad, he modificado un poco –no mucho– a partir de su plática mi visión con respecto a la nacionalidad y el patriotismo); a Alfonso y a Vanesa, primos hermanos les debo una afirmación como una ligera modificación y especificación de temas tanto éticos como epistemológicos; a Irene, mi hermana; y a Arita, otra prima, temas sobre la humildad, la dignidad y los roles sexuales; a Eunice, por supuesto, le debo el tema de la vitalidad; a Belem buena parte de mi teoría política: la dictadura como la mejor forma de gobierno, claro, con matices importantes.

Algunas de mis deudas son debido a preocupaciones teóricas compartidas, aun cuando acaso no recibieran de algunas de mis amistades el nombre de “preocupaciones teóricas” sino sólo opiniones manifestadas durante alguna plática sin importancia: otras más las tengo como consecuencia más que de preocupaciones teóricas de situaciones, acontecimientos o personalidades, y finalmente, aun cuando me reconozco en deuda por algunas opiniones mías, no está de más decir que no todas ellas son suscritas por aquellos a quienes digo que las debo.

Quique dudo mucho que algún día publique algún libro puesto que aunque curioso, el conocimiento y la investigación no son ni cercanamente sus principales intereses, más que acaso,

² Cuando comencé a escribir mi tesis, aún no había leído más que la introducción y los prólogos de la *Crítica de la Razón Pura*; la *estética trascendental* de la misma obra; *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* y la *fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ahora que escribo esta cita, la situación ha cambiado un poco, porque aunque todavía no he leído las tres obras críticas que podrían justificarme como un poco “más autorizado” a opinar al respecto de la filosofía kantiana; en fin, no obstante esto, ahora tengo la idea de que Marisela me había “vendido mal” la filosofía kantiana, estoy en una mejor disposición. Antes miraba en él un sistema demasiado rígido, y aunque suponía magistralmente argumentado, lo creía ridículo, por afirmaciones como “más libre es aquel que más se constriñe moralmente a sí mismo.”. No sólo Marisela, sino comentarios de otro compañero, así como de un maestro, al alabarlo en forma desmedida como “el primer filósofo” habían despertado en mí el prejuicio que me había impedido leer a Kant.

como una plática crítica pero perdida en el viento; en fin, él no; de Marisela no digo nada porque ya ha terminado una tesis... pero de Oscar ¿si no llegara a publicar nada? Por cambio de intereses, por alguna fatalidad o por alguna otra razón, entonces la cita que hiciera de él no sería más que un detalle curioso: no me daría prestigio ni autoridad puesto que él mismo no la tiene, al menos no todavía, así, si mi pensamiento es válido en la medida en que tiene sustento en una bibliografía, entonces un suceso contingente como la publicación de una tesis de parte de Oscar, con el tema que retomo de él, (pues podría publicar acerca de otro tema y no del que ha influido en mí³); suceso por entero ajeno a mi voluntad e independiente de mi pensamiento (no su pensamiento sino la publicación del mismo) acabaría teniendo una fuerte conexión con él haciéndolo ya válido ya inválido.

Ahora presento yo un trabajo de tesis, y esto, ¿no es una contradicción? ¿Para qué quiero yo ser “licenciado” en filosofía? ¿Realmente necesito la “licencia” para filosofar? Considerándola menester para conseguir el prestigio y la autoridad que este tesis tiene por objetivo abolir como características importantes, ¿la persigo sin embargo? ¿Y si nunca me leen por no ser licenciado y mis ideas no se propagan y mi vida espiritual por ello mismo resulta estéril? Realmente, aunque me gustaría influir en el curso de las cosas, tanto por vanidad como por deseo de contribuir a mejorar al mundo desde mi perspectiva particular, ¿merece la pena tomarme tantas molestias por ajustarme a los patrones que critico?

Entonces me pregunto, ¿qué ventajas tiene el ser licenciado? Definitivamente no significa un permiso para pensar, sí sin embargo un permiso para ganar dinero dando clases. La licenciatura tiene entonces para mí una utilidad práctica, o así era hasta que elegí este tema de tesis: ahora tiene el objetivo de “mostrar lo que yo creo que es un error” para que reflexionando sobre ello, sea corregido. Y no es vanidad ni soberbia sino convicción; puesto que creo lo que escribo; no creo que sea mejor ni peor que otros pensamientos, pero en tanto que igual, digno de ser escuchado y tomado en cuenta.

Antes de pensar el tema de mi presente tesis pensé en hacerla sobre una postura ética personal, pero renuncié antes de comenzar antes los continuos rechazos ya por parte de compañeros, ya de maestros: decían que una tesis sobre mis ideas no importaba a nadie más que a mí; desalentado

³ Esta aclaración, por ejemplo, me la hizo notar Marisela: “bien pudiera ser que platicaras con alguien sin prestigio alguno, algo que despertara en ti una inquietud; que al pasar del tiempo tal persona modificara su postura y con la nueva, que no incitara en ti mayores cuestionamientos, alcanzara luego, fama y renombre; a quién tú estarías citando no es al finalmente reconocido pensador, sino a aquél que tuvo una idea luego despreciada.”

proyecté hacerla al vapor de algún autor que conociera medianamente bien, y así pensé en Platón, Hume o Horkheimer⁴; ahora, ajustándome a lo que se me demanda, será sobre la modernidad y su relación con Aristóteles⁵. ¿Por qué?

La modernidad y su relación con Aristóteles son un ejemplo, a mi gusto claro y distinto, de lo que ocurre como consecuencia de dar a la autoridad demasiada importancia: deriva en un obstáculo antes que en un progreso.

Con respecto a la forma de presentar mi tesis, haciendo uso de algunos ejemplos históricos en el capítulo sexto dentro de la segunda sección, persigo con ello, aunque no sea en una medida suficiente, cumplir los requisitos de las tesis: sí puedo escribir una filosofía enmarcada en un marco histórico, haciendo uso de continuas citas y disponiendo de un marco bibliográfico definido. Había pensado en elegir el aristotelismo como tema para lograr esto, pero la poca bibliografía⁶ al respecto me hizo cambiar de opinión; mudé entonces mi interés del aristotelismo a la reacción que su filosofía provocó en la modernidad, particularmente en Bacon y Descartes. Aunque, para precisar un poco, cumplir un requisito no fue la única razón que me había llevado a tratar primero sobre el aristotelismo y ulteriormente sobre la modernidad, pues además considero que estas épocas en la historia de la filosofía sirven de ejemplo a mi teoría de que diversos objetos de estudio requieren diversos métodos: mientras que la historia necesita citas; a la reflexión aunque no le hacen daño, no son indispensables y son en cambio, como argumentaré, inclusive perjudiciales si son consideradas necesarias.

Asimismo en ocasiones cambiaré mi forma de argumentar haciéndolo más académicamente intentando mostrar que si no lo hago es porque no quiero y preparando además, ejemplos para partes posteriores de mi tesis.

Otro detalle que quiero justificar es la necesidad de los primeros capítulos que aun cuando relacionados, están tratados con tan poco detalle que no pueden ser considerados más que pequeños ensayos insertos en uno mayor, pero con tanto que parecieran sólo desviar la atención:

⁴ Supongo que ahora también podría ser sobre Kant; aún me falta leerlo pero disfruto su lectura y “ya estoy encarrerado”.

⁵ Como se verá, esto se quedó en una promesa semicumplida; en capítulos posteriores hablo efectivamente de la mencionada relación pero tan breve es la extensión de estas reflexiones en comparación con el resto de la tesis, que decir que de esto trata sería algo cercano a la mentira o al autoengaño.

⁶ Poca bibliografía porque no pretendía estudiar tanto la postura aristotélica como las que lo copiaban y respetaban en demasía, así en su metafísica como en la física. Lo más cercano a este respecto que encontré fue en el ámbito de la ciencia.

este es el caso, por ejemplo, de la *taxonomía cultural y su instrumento lingüístico* así como el de la *teoría de la formación de las ideas y los espectros epistémicos*. La razón de esto estriba en que mi postura de originalidad es susceptible de muchas críticas sustentadas en diferentes determinismos, determinismos además, con los que concuerdo, así, sirven los capítulos anteriores a la modernidad para “rellenar huecos” y eludir ataques haciéndolos yo previamente, por poner un símil, en un estilo parecido al de Descartes que sin ser escéptico, quiso dudar de todo para “prepararse” a cualquier ataque escéptico: ellos nada podrían refutarle pues él ya habría previamente contestado sus posibles objeciones: en ello radica el espacio que reservo a la reflexión sobre la cultura, el lenguaje y la historia. Reconozco la influencia de la que reniego y me estoy contradiciendo, pero a una tesis y a una antítesis le sucede una síntesis; lo he dicho arriba, las ideas aparentemente opuestas se han de mostrar conciliables.

Se dirá asimismo que la extensión temática de nuestra investigación infringe los requisitos de una tesis *bien delimitada*; o ¿cuál es el tema de mi tesis? ¿Cuál, si cada capítulo parece tener uno que le es propio? Versa mi tesis sobre el lenguaje y al respecto menciono el origen y la utilidad de los conceptos en sus sentidos sincrónico y diacrónico; pero pronto comienza a verse que no el lenguaje sino la cultura es el hilo conductor, de la cual el lenguaje no es más que su principal instrumento, así, de la cultura menciono la postura ajena a la mía que la mira como un conjunto de conocimientos encomiables que enriquecen el espíritu de su poseedor, y luego de identificarla como un producto cuya adquisición se da por la mera relación con el entorno, la encuentro no unitaria sino diversificada en burbujas conformando para nuestro ordenamiento dos posibles taxonomías; luego entonces de esto, ¿cuál es el tema de la tesis? ¿Es la posibilidad de un pensamiento propio como afirmé en los primeros párrafos de esta introducción? ¿O el lenguaje o la cultura? ¿O es acaso una teoría del conocimiento fenoménico con fuerte influencia kantiana?

Su tema es el conocimiento personal de carácter subjetivo relativista, y por eso, según digo no nos relacionamos con el planeta ni los entes que hay en él, sino con nuestro mundo particular resultado de nuestra interpretación fenoménica, pero ahí en nuestro mundo particular encontramos que éste se asemeja mucho a los de las personas que nos rodean, pues los mundos particulares convergen en lo que es la cultura. Convergencia que bien puede ser llamada alienación a una cultura no unitaria; convergencia cuya principal mecánica de funcionamiento radica en los conceptos, ¿y el pensamiento independiente? ¿En qué momento lo olvidamos?

El pensamiento independiente se basa precisamente en que cuanto digamos es expresión de un mundo particular que no debe estar sometido a las verdades ajenas a su constructor; sí claro, influido por ellas, y no por cuestión de deber sino porque dicha influencia es ineluctable siendo la cultura como es, todo cuanto nos rodea. Esto es la primera sección.

En la segunda sección explico más abundantemente la relación que tiene las secciones entre sí; digamos aquí que si la primera describe la naturaleza epistémica debido a la cual vivimos en mundos particulares, en la segunda comienzo aceptando la influencia de otros pensamientos en el mío propio sin que por eso pierda originalidad; y para ello explico que es este término puede ser entendido de dos maneras: histórica y reflexiva. Y así como el lenguaje y la cultura eran objeciones a la independencia del pensamiento, la historia claramente lo es a su originalidad, a no ser que, como he dicho, entendamos la originalidad desde un punto de vista reflexivo.

Finalmente, el capítulo sexto contiene una reflexión histórica de la modernidad e inscritos en ella los elementos que hacen complicado aceptar una postura relativista, es decir, es una exposición de las características psicológicas que devienen obstáculos a la formulación de una postura personal al margen de la paradigmática, para lograrlo me ayudo de la filosofía de la ciencia kuhnianos, complementando la teoría del conocimiento expresada en el capítulo intitulado “mundos particulares” y preparando la conclusión que une más integralmente los temas de la historia, la originalidad y reconociendo la utilidad de las citas para la reflexión histórica. Precisamente debido a la diferencia de estudios el capítulo V tiene una bibliografía particular, a diferencia del cuerpo de la tesis en que el apartado destinado a la bibliografía es más una suerte de epílogo que una lista de los libros utilizados. Así lector, ¿cuál dirías que es el tema de la tesis?

Propongo como tema principal de mi tesis, “la definición de la filosofía.” El porqué de ello, sin embargo, no es asunto de la introducción sino de las conclusiones.

El lenguaje y la cultura

Descartes parece muy convincente cuando argumenta la infalibilidad del “cogito”: si el genio me engaña y hace dudar de todo contenido que puedan tener mis pensamientos, no consigue sin

embargo, hacerme dudar de que estoy pensando, pues la duda ya es un pensamiento y en automático, al dudar compruebo la verdad de mi acción de pensar y en consecuencia, de mi existencia como “algo”, a saber cómo una substancia pensante. Como digo, Descartes parece muy convincente pero ¿cómo consiguió los conceptos o palabras con que estructuró este argumento? Diría él, seguramente, que tales ideas eran o bien innatas o bien introducidas por este genio maligno, negando así una posible crítica que le dijera: “el argumento muestra la necesidad de la existencia de objetos externos haya o no conciencia respecto de ellos, pues para su formulación es necesario el lenguaje con el cual se estructura el pensamiento, mismo que requiere de un mundo externo, por la necesidad de una comunidad de hablantes.”.

El argumento cartesiano es eminentemente teórico y consigue, al menos a mi parecer, el carácter de irrefutable, dicho de otra forma, reconozco la impugnabilidad del escepticismo cartesiano, aunque paradójicamente él no se llamara escéptico aun cuando planteara argumentos como la no distinción entre sueño y realidad, y más aún, la posibilidad lógica de un genio maligno (planteada en el párrafo de arriba) con tanto poder como ociosidad como para concentrarse en engañarme sistemáticamente; y no era escéptico porque estos argumentos no eran más que los elementos para destruir un edificio epistémico que según su parecer estaba mal construido⁷; pero si bien Descartes considera haber solucionado el problema, lo cierto es que lo más reputado dentro de la filosofía cartesiana no es lo escrito en las últimas meditaciones (la solución a su escepticismo) sino en la primeras (su escepticismo); dicho de otra forma, si bien Descartes no era escéptico, su impronta sí.

A partir de entonces se planteó como problema lo que nunca había sido tal: probar la existencia del mundo externo; prueba que se da por supuesto desde diferentes perspectivas según las diferentes corrientes materialista o idealista de los filósofos. ¡Claro que el argumento cartesiano

⁷ El buscó encontrar unas creencias cuya verdad fuera tan clara y distinta que ninguna crítica por fuerte que fuera consiguiera derrumbarlas; entonces, en tales creencias podría Descartes erigir un nuevo edificio epistémico: estas verdades son “pienso, luego existo” y la existencia de Dios. Ya hemos planteado el argumento que corresponde al descubrimiento del primer fundamento; con respecto del segundo, la prueba que Descartes aduce es que, si Dios es una idea de perfección, no pudo surgir a partir de argumentos de una persona imperfecta y por tanto debía de haber sido originada en la mente de un ser superior a nosotros; pues lo inferior no crea a lo superior sino viceversa, entonces, si teníamos en nosotros la idea de la perfección, puesto que nosotros no lo somos, alguien debía haber metido en nosotros esta idea en el momento mismo en que nacimos; ese alguien es por supuesto Dios. Este argumento es el del innatismo de las ideas; posteriormente, habiendo demostrado la existencia de Dios, si nosotros éramos “buenos” Dios no permitiría que viviéramos en el error; así, encontraríamos “claridad” y “distinción” en nuestras ideas y ello sería la pauta de nuestro acierto. Dios se convierte de esta forma en una garantía de nuestro conocimiento; representa el puente que había destruido entre las sustancias; puente cuya erección, no parece tan contundente como lo había sido su destrucción.

tuvo respuesta!, ¡y mucha!, decir entonces que el argumento cartesiano es irrefutable es considerar que las respuestas que lo “superan” no hacen más que intentarlo; pero siendo tantas no puedo plantearlas todas; dejo entonces al lector la tarea de buscarlas y juzgar si consiguen efectivamente refutar a Descartes, o como me parece a mí, no alcanzan ni a acercarse.⁸

Es irónico que Descartes no fuera escéptico y que confiado en la grandeza de Dios tras adoptarlo como garante epistémico propusiera un conocimiento objetivo y confiable; en fin, encuentro su escepticismo, a pesar de él mismo, como insalvable y doy por supuesta la salida ya que de otra forma estaríamos frente a un terreno estéril; y ocioso sería permanecer en él cuando podemos caminar en aunque posiblemente cenagosos y aún ficticios suelos, ciertamente probables y en los que encontramos todos los insumos que enriquecen nuestra vida con una infinita variedad de

⁸ Hace ya mucho tiempo que había terminado mi tesis, dentro de la cual había escrito la cita sobre el reconocimiento de las críticas a Descartes diciendo que las críticas hobbesiana y kantiana me parecían superfluas: en verdad no las había leído pero la cita era una suerte de recordatorio de unas lecturas que quería hacer: “el Leviatán”, y dentro de la Crítica de la Razón Pura, “la refutación al idealismo” y el “Cuarto Paralogismo”. Estaba seguro que su lectura me parecería superflua pues el cogito como he dicho, me parece irrefutable y todo intento por hacerlo, según aseguraba (y aseguro), sólo conseguiría fracasar miserablemente.

No sucedió lo que imaginaba; las críticas que creía conocer las ignoraba en verdad; sobre todo las kantiana; la de Hobbes es más que al cogito al idealismo y claro, de aquí se sigue la imposibilidad del cogito cartesiano; responder a una crítica como esta es internarnos en un diálogo sobre materialismo e idealismo que no estoy dispuesto a seguir en mi tesis; con respecto a la crítica kantiana según la imaginaba, quien las haya leído podrá imaginar mi sorpresa: la crítica supuesta no existe.

Kant afirma que para conocer mi existencia temporal debo inferirla de la percepción de los objetos externos; y es que el tiempo además de una forma a priori, aquí es también un concepto empírico, dicho de otra forma, el tiempo es, en tanto que posibilidad de la experiencia, una *forma a priori*; pero en tanto que como conocimiento empírico, es *a posteriori*. Encuentro entonces al tiempo como lo permanente de la percepción; (la sucesión cambiática) y así, de la conciencia del mundo externo (determinado temporalmente) infiero la conciencia de mi propia existencia (determinada temporalmente). ¿Ha refutado Kant a Descartes? ¡claro que no! Kant no habla aquí en contra de la imposibilidad de afirmar el mundo externo, sino en contra de que el conocimiento de lo externo parta de lo interno. “*El idealismo suponía que la única experiencia inmediata era la interna y que sólo a partir de ésta se inferían las cosas exteriores*”; dicho de otra forma: Kant defiende que el conocimiento del mundo externo es inmediato pero, como queda claro en el cuarto paralogismo; el conocimiento del mundo externo es por supuesto fenoménico.

En el cuarto paralogismo Kant nos recuerda que los objetos en tanto que cosas en sí no son nada para nosotros, sólo en tanto que fenómenos; asegurar entonces la existencia del mundo externo a nuestras capacidades de representación es absurdo. “*Se puede conceder que la causa de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros, en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, ya que éstas no son más que fenómenos, es decir, simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos.*” Para él, la aseveración sobre la existencia del mundo externo no es más que la deducción (falaz, por supuesto) de la causa a partir del efecto: la realidad fenoménica a partir de las cosas exteriores pero esto es inseguro porque el efecto puede ser producido por más de una causa; en este caso, la propia subjetividad.

Kant no refuta a Descartes; por el contrario, está de acuerdo con él; y yo, que para cuando escribí aquella cita tenía algún tiempo de haber leído y sin mucho cuidado la refutación al idealismo, y nada del cuarto paralogismo, hablaba según los escombros del prejuicio que tenía respecto de un “objetivismo kantiano”.

Ahora, tras haberlo estudiado mejor, encuentro que la validez objetiva para Kant no es otra que la posibilidad de experiencia, y no una universalidad; según creo (aún no he leído la dialéctica trascendental) Kant habla del intersubjetivismo; si Kant es o no relativista, no lo he de decir ahora, y a decir verdad no me importa tanto, acaso sólo porque durante mucho tiempo miraba la crítica como un dique complicado, es decir, Kant me importa más por cuestiones emotivas que eruditas; fue tema de muchas conversaciones con una muy buena amiga.

sensaciones. Situémonos pues, en el mundo probable más ventajoso para nuestras reflexiones y éstas tendrán desde este primer momento el carácter de eternamente hipotéticas por como he dicho, nunca haber contestado con éxito a Descartes.

Asumiéndonos ya en contacto con un mundo externo, encontramos perentorio para el origen de nuestros pensamientos, el aprendizaje de un lenguaje (no forzosamente verbal) y de una cultura que nos envuelve en la misma medida en que por medio de nuestros sentidos lo hacen los objetos del mundo externo.

Quiero narrar una experiencia personal: estuve yo pidiendo a personas de distintas edades, niveles socioeconómicos, sexo e intereses (o apatías) académicos, que imaginaran un animal que viviera en casas, que comiera carne, que tuviera buen olfato, que algunos usaran para el pastoreo, que el sonido que le caracterizara fuera el ladrido... y, ¡sorpresa! Ninguna de las personas a las que realicé mi pregunta me contestó “una perra”; aun cuando yo evité cuidadosamente los adjetivos que pudieran haber inclinado su respuesta al género masculino, diciendo “que coma carne” en vez de “carnívoro”. Hice igualmente cosas parecidas con gato(a)s, tigre(sa)s, leone(a)s, etc. Y siempre fue el mismo caso: siempre el lenguaje y con éste la palabra más frecuentemente empleada acababa imponiéndose, igualmente, nadie cuando hice casos análogos con los animales vertebrados, poseedores de alas, que levantan el vuelo, que tienen una pareja a lo largo de su vida; que se paran en los cables; que son comúnmente usados en canciones de amor, así como para alegorizar la paz; que comen migas de pan y que, en una visión menos romántica y más pragmática, destruyen las construcciones, las antenas parabólicas... en fin, jamás me dijeron palomos por pensar siempre primero en palomas.

En torno a profesiones por ejemplo, haciendo las mismas pruebas siempre encontré con que las personas (hombres y mujeres) imaginamos mucho más doctores que doctoras y enfermeras que enfermeros. ¿La razón? Creo que de estas anodinas (por manifestar lo que todos podrían imaginar) encuestas cabe elaborar teorías sobre la importancia del lenguaje y la relación que éste tiene con la cultura; esto lo dejo para más adelante⁹, por lo pronto, defendida esta idea que me

⁹ Por supuesto, no nos lleva esto sólo a la importancia del lenguaje, sino a un debate sobre el machismo. Al respecto digamos algo brevemente: una amiga le da importancia a esto haciendo por ejemplo un uso extensivo de la @ para agrupar a los dos sexos en uno, y decir entonces, por ejemplo que l@s científic@s han aumentado las posibilidades de comodidad en nuestra vida; o l@s filósof@s tienen por deber...; hace algunos días, platicando con mi dentista dijo ella que le parecía superfluo y aburrido adoptar el “estilo Fox”: “los chiquillos y las chiquillas”; “los niños y las niñas”; que no había ningún conflicto en preferir el uso del nosotros; igualmente una amiga de mi hermana llegó al extremo de decir que situaciones como esta, no sólo anodinas sino ridículas, la hacían sentir excluida. Realmente de estas tres posturas

parece una perogrullada, quiero dejar como premisa que el pensamiento efectivamente surge de la relación con nuestros semejantes en tanto que obreros y comerciantes de los productos de la industria cultural, de los cuales el lenguaje es quizá el más importante.

Dicho de otra forma... La realidad presente ante nosotros, es retratada por el lenguaje, y así a un objeto corresponde un concepto que a manera de símbolo, funge como su representante en nuestro pensamiento; por supuesto, a cada objeto corresponde una multiplicidad de símbolos que se ajustan a él de formas similares; esto debido a los sinónimos e ideas afines en una misma lengua, así como a la existencia de varios idiomas. Relacionados con el mundo externo y herederos de los conceptos y formas lingüísticas de nuestra cultura, pronto comenzamos nuestras oraciones, que según el modo en que están organizadas nos llevan a una duda (modo interrogativo), a una afirmación o negación (modo indicativo), o a un deseo o petición (modos subjuntivo e imperativo).

Dicho de otra forma no podemos concebir una idea respecto de la cual no tengamos conceptos correspondientes, ¿o alguien sabe acaso qué color, forma o función tiene la *qwaerof*? Se podría decir: “¡Ah! Pero qué con la imaginación” Qué con la fantasía: hemos dicho que los conceptos son representación de lo real. Podemos inventarnos un personaje, por ejemplo, con el cuerpo de una oruga gigante, cuatro pares de alas de águila, trompa de elefante, debajo de ella el pico de un tucán; también colmillos de tigre así como sus largos bigotes. Dicho ente es definitivamente imaginado y no corresponde con un concepto heredado del lenguaje como “sirena” o “centauro”; tendríamos que inventar alguno nuevo; y para estar seguros de no estar influidos por conceptos previos, podemos inventarlo al estilo dadaísta: tomando un periódico, revista o cualquier cosa en la que haya letras, recortar una por una, meter los papelitos en una bolsa opaca y sacar 5 papelitos, cuyas letras, en el orden en que salgan serán el nombre de “nuestra creación”.

A este respecto respondo, primero: las cosas con las que construimos nuestra extraña mezcla son conceptos heredados: “cuerpo, oruga, alas, águila, trompa, elefante, pico, tucán, colmillos, tigre, bigotes”, y con respecto al nombre que “inventamos” lo hemos hecho también con signos fonéticos previos a nosotros; si pensando en ello no elegimos letras, sino garabatos, a los que asignamos un sonido, o para evitar que se nos diga que tomamos “fonemas” de nuestra cultura,

sólo la última me parece extraña, pero con las dos primeras puedo concordar, al menos en parte. No con ello digo que la tercera carezca de interés: con respecto a la postura de Valeria, mi dentista, debo decir: creo que darle demasiada importancia es como consecuencia de una represión largamente sentida y manifestada por decirlo coloquialmente, con mucho ardor en las palabras. Es una propuesta de reacción; cargada de coraje y pérdida al menos aparentemente, en intrascendencias cuando hay otras cosas por las que deberíamos preocuparnos más. Sí, hay cosas más importantes... ahora dejo la reflexión aquí, por no ser este el tema que por ahora me ocupa.

los dejamos sólo como líneas confusamente mezcladas y si consideramos al lenguaje según previamente lo hemos hecho, como no forzosamente verbal, entonces tal signo gráfico podría fungir como concepto, ése sí original. Entonces debemos aceptarlo: hay una posible originalidad en el signo elegido, pero no así en lo que se entiende de él, pues éste fue construido combinando los conceptos de otros animales... ¿y no podríamos entonces construir un ente con...? tan pronto como queramos armarlo nos encontraremos con conceptos: ...con algo que le sirva para comer que tenga una forma alargada, que su color sea... No usamos la palabra pico, pero si otras palabras, y es que cualquier idea que tengamos ha provenido de una impresión de nuestros sentidos que ya está retratada por un concepto que usamos.

Por lo anterior no tengo ningún reparo en decir: ¡claro que no podemos pensar por cuenta propia sin apoyarnos de otros que nos han precedido! Entonces, aceptando el pensamiento como un producto del lenguaje, pues sólo verbalmente podemos emitir opiniones, deseos peticiones y demás; no habrá mucha dificultad en caer en la cuenta de que el lenguaje nos determina a pensar con los preceptos que se ha ido formando... Así, la palabra “prostituta” por seguir con los ejemplos, traerá a nuestra mente a una mujer que está dispuesta a ser utilizada como objeto sexual (dentro de los lineamientos que ella misma estipule) a cambio de una acordada cantidad de dinero o de alguna otra forma de pago. Y la palabra “puta” nos remitirá a la misma idea, pero con una connotación despectiva agregada. Si además se le antecede otro despreciativo tal como “pinche” vemos que ya no significa lo mismo, que ahora es un claro insulto utilizado bien contra una prostituta, bien contra una mujer contra la que haya un sentimiento de coraje y/o desprecio; o bien... las posibilidades empiezan a diversificarse sin alejarse sin embargo del desprecio original: un hombre, por ejemplo, también es sujeto posible de los adjetivos dichos, debido a un comportamiento interpretado como “femenino” por parte del “atacante”, máxime si éste tiene demasiado impresa, verbigracia, una cultura machista en que el alejamiento de la virilidad es un gran perjuicio.

Igualmente “puto” será despreciativo y ¡sorpresa! Nos lleva a un concepto diferente al de prostituto; ahora será sinónimo, con la carga despreciativa agregada, de homosexual; aunque no, a decir verdad no es mucha sorpresa: quizá habría que hacer una encuesta cuyas preguntas fueran: 1) ¿Qué entiendes por “puto”?; 2) ¿Qué entiendes por “puta”? 3) ¿Qué entiendes por prostituto?; Y 4) ¿Qué entiendes por prostituta? Podríamos realizar la encuesta dicha, aunque me parecería tan superficial como la que previamente hice: los resultados podríamos anticiparlos:

puta y prostituta son sinónimos; puto y prostituto no. A nuestra encuesta podríamos agregar: ¿Qué palabras son más insultantes “puto (a) o prostituto (a)”?

Sugerimos arriba que el lenguaje determina nuestro pensamiento; y en el ejemplo que recién hemos puesto, las lecciones ocurren así: escuchamos estas palabras con una carga valorativa determinada; carga que encontramos (claro desde una interpretación personal) en elementos como el contexto en que son utilizadas; el tono de voz y hasta el lenguaje no verbal del que se hacen acompañar. Todo esto cobra fuerza en la costumbre y finalmente nos impele a respetarle al término la valoración con que lo hemos asimilado. En fin, al escuchar estas palabras, máxime cuando el tono o la actitud refuerzan su carga valorativa, generaremos una tendencia a continuar la actitud y tenerla nosotros también; pero, esto es importante, generamos la tendencia que por fuerte que sea, se mantendrá como sólo tendencia; y aquí, ¿nos estamos contradiciendo? Esta coerción del lenguaje de que venimos hablando ¿tiene rendijas por entre las cuales cabe la libertad?

Se me dirá ¿qué hay del chiste o de las convenciones entre círculos menores? ¿No podrían por ejemplo unos amigos comenzar a llamarse “putas” en son de broma? Habría entonces ya perdido su carga valorativa y demostraría pues, que el lenguaje no determina al pensamiento sino que es reflejo de éste; a esto digo que en efecto; el lenguaje es reflejo del pensamiento, aunque también existe la dirección inversa, es decir, es un círculo.

§1

El lenguaje es proyección del pensamiento.

Reflexionando sobre la originalidad de las ideas nos internamos en una reflexión del lenguaje por reconocer en éste al primer insumo del y con el cual construíamos nuestros pensamientos, y debido a esto no podíamos considerar el pensamiento como auto generador; establecimos que el lenguaje requería de la creencia en la existencia del mundo externo, para la cual distinguimos el escepticismo cartesiano como “superado”, “superado” sin argumentarlo pues nos parecía irrefutable; “superado” por considerarlo ocioso y así, en la situación hipotética de que no todo sean mis estados mentales, el lenguaje en este apartado, será considerado como un reflejo del

pensamiento, esto es, nosotros en tanto que seres pensantes determinamos el lenguaje que usamos: describimos nuestra realidad en forma autónoma.

El lenguaje es por convención: es el instrumento mediante el cual transmitimos nuestro pensamiento de una forma aprehensible por nuestros semejantes, esto es, lo verbalizamos con formas obtenidas mediante una convención; al hacerlo conseguimos la comunicación; y conseguimos que se comprenda la oración: “tengo sed, ¿me das un vaso de agua por favor?”; claro, siempre y cuando nuestro interlocutor posea el mismo código de comunicación, esto es, nuestro idioma.

Por supuesto, remontarnos al origen de esta convención es algo posible sólo hipotéticamente y aunque podríamos sumergirnos en el diálogo del Cratilo, tal debate escapa, al menos por el momento, a nuestro interés; aceptemos entonces, pues debemos aceptar algo para que sea esto nuestro punto de partida, que el lenguaje es resultado de una convención y que tiene por objetivo la comunicación.

(Ejemplo de filosofía banal... léase de cualquier manera)

Podríamos decir que estamos dotados en tanto seres racionales, de diversas cualidades o elementos constitutivos que posibilitan nuestra experiencia ordenándola, sintetizando la diversidad sensorial en una unidad perceptivo-racional; así primeramente, a las sensaciones, o si se prefiere el término, a las intuiciones, les sucede su ordenamiento en una unidad perceptiva. Dicho nuevamente de otra forma quizá por el momento más clara, a las impresiones simples le suceden por costumbre las complejas¹⁰; Nuestro conocimiento puede entenderse en un sentido zubiriano, como resultado de la afección de nuestras terminales nerviosas, ello consecuencia a su vez de la cualidades físicas pero, alejándonos de Zubiri no de entes específicos a lo que podamos llamar “cosas” sino de entes “ante los ojos” indefinidos que se nos dan mediante nuestras facultades de la intuición, que no es más que un caos organizado para nuestro conocimiento en la síntesis de la percepción, subsumido luego en el concepto, concepto que se impone en nuestro lenguaje y aunque no determina sí moldea la “vista en torno”.

¹⁰ Estoy pensando como se verá más adelante en las filosofías kantiana y humiana; ¿y por qué si pienso que la humiana es más clara, al menos por el momento, utilizo primero la kantiana? ¿Acaso por la estúpida y banal intención de mostrar que he leído la Crítica de la Razón Pura? ...mmmh; sí. Esa es la razón; sigue una pequeña exposición de la postura humiana, kantiana, heideggeriana y sartreana de la fenomenología; exposición que será hecha sin referencias explícitas más que, en todo caso, en notas al pie. La razón de esto es preparar ejemplos para emplear posteriormente, pues el objetivo último de mi tesis, si se recuerda, es la defensa de la filosofía como libre de ataduras bibliográficas y referencias a “autoridades”.

Aunque claro, las cualidades físicas de los entes indefinidos no podemos en sentido estricto más que suponer, por estar en una realidad allende la fenoménica; pertenece al nómeno y respecto de él nada podemos decir. Estos entes que tienen la forma de ser “*ante-los-ojos*”; que son aprehendidos como cosas liberándolas del fondo en que estaban sumergidas hasta nosotros haberles prestado nuestra atención; entes que en virtud de un estímulo a menudo involuntario (aunque claro, no forzosamente) recibido por nosotros se nos presentan como o bien conocidos o bien desconocidas y necesitadas de un concepto en que interviene su proyecto de utilización.

Si el caso es el segundo, si las cosas son desconocidas, las identificamos primero como unitarias en el tiempo, esto es, como una *unidad sintética de apercepción*; posteriormente, nos habituamos a las percepciones que cohabitan en un mundo en el sentido de ser *seres intramundanos*; seres que se conforman como una constelación de “datos” que forman en nosotros un caos sensorial que ordenamos en el pensamiento, esto es, no como entes existentes sino como representaciones; orden llevado a cabo apoyado en las relaciones naturales de *semejanza*, *contigüidad* y *causalidad*; relaciones de entre las cuales, sólo por medio de la última creemos a los objetos existentes, no obstante que sean sólo ideas confiamos en su existencia¹¹; pues mientras la semejanza y la

¹¹ Uno de los argumentos humianos versa sobre el origen de las impresiones; el de las ideas está claro: corresponden a una impresión, pero ¿de dónde viene una impresión? Dice Hume: “de causas desconocidas”. De los visos idealistas de Hume.

En lo personal, pienso que no hay una sustancial diferencia entre los sistemas kantiano y humiano, pues las categorías en tanto que condiciones de posibilidad de la experiencia no son más que una especie de “estructura” con la que estamos equipados en tanto que seres humanos, y aunque se afirme que las categorías no es un esqueleto de la forma psicológica de pensar sino lógica del concepto y que habrá de ser aplicada por nuestra facultad de discernir, aun cuando ello, el origen de la acción es el sujeto, pues no el objeto sino el sujeto impone las normas del conocimiento. Si la legislación lógica del pensamiento no fuera la posibilidad psicológica del mismo, entonces Hume y Kant serían efectivamente irreconciliables; pero al serlo, uno y otro difieren no en su filosofía sino en la actitud confiada o escéptica que obtienen de ella; y sobre todo en la forma en que tradicionalmente son vistos, pero ello claro, no es diferencia entre sus filosofías respectivas; y es que se considera insoslayable el hecho de que Hume sea un empirista y Kant sea la concreción de una época fusionando las dos grandes vertientes: empirismo y racionalismo. ¿Cómo no van a ser diferentes?! Si Hume le niega todo papel a la razón y Kant afirma que las intuiciones sin conceptos son ciegas; no obstante ello, no me parece más que una sutileza menor, ello debido a que Hume no obstante su irracionalismo establece un sistema muy similar en su estructura: de hecho comienza su investigación sobre el conocimiento humano de una forma muy similar a la kantiana: con una analogía con un tribunal: vamos, dice Hume, a juzgar las capacidades cognitivas antes de ponernos a juzgar el contenido de las diversas ciencias, no es un tribunal de la metafísica sino uno de las capacidades humanas que se mostrarán nimias: todo es resultado del hábito y éste mismo funciona de acuerdo con las relaciones mencionadas; ambos tienen una función negativa: buscar invalidez; el uno centrándose en la lógica, el otro en la psicología; pero ambas reflexiones están hermanadas por el hecho de, como he dicho arriba, la legislación lógica kantiana derivar en supuestos análogos que la posibilidad psicológica: La idea de causalidad de hecho, es la misma: nada hay en un objeto a partir del cual se infiera la existencia de otro, pero mientras que Hume lo resuelve diciendo: por hábito llegamos a la idea de conexión necesaria, pero es una conexión sólo mental; Kant lo resuelve encontrando la categoría de causalidad como parte de la lógica del conocimiento posible; dicho de otra manera: lo que para Hume es un supuesto que hacemos mecánica e inconscientemente cada persona en lo individual; para Kant es un supuesto lógico indispensable para que el conocimiento exista; de suerte que podríamos decir: en Hume la conexión necesaria es el resultado de un proceso psicológico, en Kant la categoría de causalidad es una forma a priori que posibilita el conocimiento; es parte no de la psicología en general, sino de la psicología trascendental.

Así hábito para Hume, o imaginación productiva para Kant son los productores de las ideas para uno o conceptos para el otro, pues para uno y otro nada hay en el objeto de que racionalmente se infiera la existencia de otro. Podríamos seguir llevando a cabo una comparación entre estos autores, pero ello pronto se muestra ajeno a nuestro presente interés. Por

contigüidad “nos llevan” de un pensamiento a otro; la *causalidad* nos lleva al estado subjetivo de creer en la existencia de entes que aún no están pero estarán, o que ya no, pero estuvieron. Existencia que no adivinamos racionalmente pues la razón no está presente en las inferencias causales sino tan sólo el hábito; así, ordenamos por medio de relaciones entre ideas o categorialmente.

Y bueno, aunque sólo la causalidad nos otorgue la posibilidad de inferir la existencia, y allí donde no hay causalidad como en la simple percepción de una cosa en su no-relación con alguna otra, en su mero en-sí; en su nada en tanto que la *nada* es el ser de las cosas que tienen para relacionarse con nosotros, el ser en su *percipi* pasivo; en esos casos, bueno, no inferimos la existencia, pero no importa, porque en el instante en que es percibida es “ante los ojos” y mecánicamente la asumimos.

La diferencia entre las tres relaciones mencionadas radica sólo en que por la causalidad suponemos la existencia de cosas allende la percepción, y mediante semejanza y contigüidad, sólo afirmamos categorialmente su existencia en tanto que están siendo percibidas.

Así, si se quiere usar otra terminología, no sólo las categorías de la relación (inherencia y subsistencia; causalidad y dependencia; y comunidad) sino también las de cantidad y las de cualidad intervienen en la formación de nuestros conceptos.

(Acabó el ejemplo de filosofía banal)

Percibimos, se ha dicho, lo que en sí nos llega como una diversidad, y que ordenamos en un sistema propio de pensamiento y orden; normamos la aparición de lo externo con reglas que nos hacen posible el conocimiento y en consecuencia, la vida; pues sólo considerando a una cosa en el sentido en que la ordeno, puedo usarla, es decir, sólo identificando a la cosa como “cosa que quiero utilizar para...” me sirve de algo; de otra forma permanece en su estado de ser una mera aglomeración de datos sensoriales, por ejemplo si un pedazo alargado de tela, no lo identifico como bufanda, no lo usaré como tal y no será más que un objeto más en la diversidad de lo que me envuelve; lo mismo podría decirse del alimento que si no fuera contemplado como tal, no lo consumiría y moriría de inanición; en virtud de esta necesidad de uso es menester conceptuar ya

el momento esto es tan sólo una idea poco desarrollada, idea que con su continua reflexión bien podría madurar en una teoría de historia de la filosofía o revelarse como una hipótesis fallida, claro, también histórica.

que sólo así, conoceremos algo como algo; lo conoceremos claro en la medida en que es una interpretación nuestra.¹²

Utilizando conceptos previos, como por ejemplo, la “superficie” “plana” y “rígida” y la “presencia” de una “base” con “una” o más “patas”, construimos la idea de una “mesa”; y encontrando en los objetos características de un término de nuestro lenguaje, los identificamos ya como mesa, ya como silla, ya como cama, etc.; y vemos entonces una cosa y por la presencia en ella de los atributos contenidos en un concepto dado, identificamos lo percibido con lo “escrito” previamente en nuestro lenguaje. Si se quiere, para una mejor comprensión diré como Kant, que estaremos subsumiendo lo particular en lo general.

Los términos que poseemos son abstracciones por supuesto, y lo que está presente ante nosotros, y que queremos ordenar, esto es, identificar con alguno de los conceptos que hemos armado con la ayuda de nuestros “compañeros de lenguaje” es un ente que en la medida de la conformidad que nosotros encontramos entre la cosa que estamos percibiendo y alguno de nuestros conceptos, lo interpretamos como un particular de un concepto dado; y aquí no está de más recordar la noción platónica de las ideas: si ellas son interpretadas como un modelo existente en un mundo ajeno al nuestro y que es fundamento de su realidad, estaremos usando la filosofía platónica ¿tal como Platón la veía? ¿O tal como la hemos interpretado y quizá malinterpretado? Lo ignoro y no me importa mucho, a decir verdad pensar si “el mundo de las ideas” era una alegoría más como lo es el mito de la caverna, el de la línea, el de los caballos fogoso y calmado; o cualquiera otro; no me importa; la forma en que quiero interpretarla es así: como alegoría, sin importar si Platón le concedía o no, una realidad trascendente; y desde esta interpretación personal, miremos lo que *son las cosas*.

Las cosas son en la medida en la que participan de las ideas; un perro es tal porque participa de la idea de perridad, un gato de gatidad, una mesa de mesidad, una silla de sillidad o una cama de camidad. Y participan las cosas de las ideas, esto es importante, en grados; así, una mesa es mesa según los grados en que participa de la idea; regresemos ahora con la exposición kantiana y su terminología:

¹² En los comienzos de mi carrera caminaba con dos compañeros, entonces llegamos al tema de la relatividad; yo sostenía entonces que los que hace a las cosas ser lo que son es la utilidad que encontramos en ellas; y así, me puse la mochila sobre la cabeza llamándole sombrero.

Las categorías de cualidad se refieren, dice Kant, en el caso de la realidad precisamente a una realidad por “grados” no todo lo que es algo, es eso en forma absoluta, sino sólo en cierta medida, medida que es por grados, del 0% al 100% y así, una cosa es mesa *para mí* en la medida en que porcentualmente participa del concepto que yo tengo de mesa.¹³

Aquí hay algo importante: es cierto, las ideas son subjetivas, esto es, parten del sujeto; si se quiere, el sujeto construye sus ideas categorialmente. ¿O acaso se me dirá que en las últimas líneas no he hablado propiamente de las ideas, sino de la correspondencia de los objetos con ideas previas, y éstas ideas previas? ¿de dónde han salido? ¿Las ha determinado el sujeto? ¿Podemos considerar al *lenguaje como proyección del pensamiento* como dice el título de nuestro párrafo? ¿O acaso deberíamos cambiar el título a: *el lenguaje aplicado es proyección del pensamiento*?

Estamos introduciendo ahora una diferencia entre “lenguaje” y “lenguaje aplicado”: por tales términos estoy entendiendo respectivamente el lenguaje según está disponible para ser utilizado por su comunidad de hablantes y el lenguaje en tanto que comunicación actual o activa de un hablante determinado”. Por supuesto, el “lenguaje” es entonces la totalidad de términos y reglas gramaticales y ortográficas y el “lenguaje aplicado” es el conjunto de ideas que un hablante está expresando, claro, lingüísticamente. El lenguaje es el vehículo del pensamiento; vehículo que cuando es ocupado, es “lenguaje aplicado”; podríamos decir que el pensamiento y el lenguaje aplicado son sinónimos; o que el pensamiento en potencia es el habido en un ser racional no nato: ha de encontrar su actualización tan pronto lleguen los conceptos a su conocimiento; así, será pensamiento en acto. A los humanos con vida nos corresponde esta forma de pensamiento.

¿Hemos hablado de la formación de conceptos, o identificación de cosas percibidas con conceptos previamente creados? La respuesta es por supuesto la última.

Hablar del origen de los conceptos es hacerlo más de la cultura envolvente, y podemos entonces pensar que no somos creadores del lenguaje, y sin embargo ello es falso, pues no sólo utilizamos conceptos previamente creados, sino también, en forma espontánea inventamos otros de vez en cuando. Yo por ejemplo, nunca he escuchado más que de mí mismo la palabra “*molestingar*” que en mi diccionario particular significa un intermedio entre molestar y chingar; aunque más que ello, realmente no es una palabra con intenciones de significado diferente a cualquiera de las dos con

¹³ Esto no es lo que dice Kant, sino lo que yo en un momento creí que decía, pero luego en una lectura más cuidadosa: las categorías de cualidad se refieren más a la intensidad con que la realidad es percibida, por ejemplo, un sonido con volumen elevado o pequeño; un caricia o un golpe difieren más que cuantitativamente cualitativamente.

las que la he construido; sirve como sinónimo para ambas y la utilizo en son de broma; pudiera ser, quizá, que al emplearla frecuentemente alguien adoptara mi término por razones similares a las mías (o igualmente que lo hiciera por otras) y fuéramos ya dos los que manejáramos el término mencionado; dos que seguiríamos propagando el uso de la palabra seguramente en forma inintencionada, hasta que, fuera creciendo el número de hablantes en usarla y se convirtiera poco a poco en un “regionalismo” con influencia creciente hasta que hallara ulterior reconocimiento y (en el caso particular del español) fuera incluido por la Real Academia de la Lengua, aumentando así, el número de conceptos que constituye nuestro idioma; así, de una espontaneidad surgiría una palabra; un nuevo concepto sería acuñado. Es de pensar que fue tal el origen de la palabra “cantinflear”; otras palabras pueden surgir de sucesos azarosos como dos enemigos a uno y otro lado de un río; tal es el caso de la palabra “rival”; y así, cada palabra tiene un significado propio que es construida en la espontaneidad por alguna persona y poco a poco adquiere mayor grado de uso. Esta investigación no pretende abundar mucho en este tema y no hago más que remitir a los filólogos y a los lingüistas y su visión diacrónica del lenguaje.

Las personas entonces formamos conceptos como producto de nuestro pensamiento; estos nacen en la espontaneidad y el consenso que le sucede es o puede ser, a menudo producto de la costumbre; (no hubo una junta o reunión en mis ejemplos para aceptar el uso del término “molestingar” ¿y no habrá sido necesaria una reunión para fijar el nuevo concepto en el diccionario? Sí, sin embargo, cuando estas personas se reunieron en nuestro ejemplo hipotético, la palabra ya tenía un significado conocido (de otra forma no habría habido el debate de incluirla o no en el diccionario de la real academia) así, el consenso no fue para acuñar el término, ni para desarrollarlo y proponerlo a la comunidad de hablantes, antes al contrario, el continuo uso de éstos derivó en la necesidad de avalarlo. Es, como la celebración del matrimonio a una pareja que ha vivido en unión libre durante gran cantidad de años, que ya inclusive han procreado. ¿Alguien les preguntaría acaso si son familia? Se daría por descontado, y de llevarse a cabo el trámite sería mera formalización. Este es el caso con la reunión imaginada en la Real Academia de la Lengua: no sería un acuerdo para decidir el significado de un concepto dado, sino avalar la existencia “cultura”¹⁴ del término, que así, desde ese círculo, al ingresar al diccionario continuaría su crecimiento y desarrollo.

¹⁴ Uso “cultura” en esta particular ocasión para hablar de la palabra en una terminología utilizada por el grupo de gente constitutivo de la jerarquía intelectual de la sociedad: es decir, los “doctos”. Por no estar de acuerdo con este significado de “cultura” que la relaciona con el conocimiento considerado “profundo” entrecomillo la palabra.

En el sentido de arriba, el de la espontaneidad, es evidente que el lenguaje tanto el aplicado como el no, es producto del pensamiento, pues la elección de los conceptos a los fenómenos que se nos presentan no es sino la facultad de discernimiento de la que hemos hablado, esto es, la subsunción de lo particular en lo general. El que tales y no otras categorías apliquemos a los fenómenos es decisión subjetiva; asimismo, cuando la terminología supera el solipsismo como en el ejemplo que pusimos sobre “*molestingar*” o en... ¿alguien sabe acaso lo que significa la palabra “*tiquismiquis*”? Porque en mi familia; tanto el núcleo como aquella no tan cercana todos sabemos que significa “*melindroso*”; pero al emplearla en algunas ocasiones con integrantes ajenos a mi familia me di cuenta, entonces con sorpresa que no era una palabra del dominio popular; al parecer dicha palabra, según investigué después (no muy afanosamente) existe fuera de mi familia; de cualquier manera me sirve de ejemplo: me hace pensar en una palabra existente sólo al interior de un grupo reducido; con tendencia a salir de él y a formar parte del vocabulario de un lenguaje.

§2

Taxonomías culturales

Y estamos ahora en mejor posición para retomar la crítica hecha antes de comenzar el pasado párrafo: ¿y en el caso de un chiste? ¿O de un grupo de hombres que en son de broma se dicen “*puta*”?

Habíamos dicho entonces que el lenguaje se imponía a las personas y determinaba su forma de pensar: esta postura es opuesta a la que recién sostuvimos; y sin embargo, son conciliables una y otra; y es que el lenguaje es tanto producido por la subjetividad pensante como sugerimos arriba; como productor en tanto que “*chofer*” o “*guía*” de la cultura.

La cultura es, por poner una metáfora, como un mar dentro del cual hay burbujas de aire, y en su interior es que vivimos nosotros; imaginemos el extraño caso de que las burbujas tuvieran “*personalidad*”, en tal caso, esa personalidad sería dada por la de sus integrantes; así, en nuestra alegoría, las burbujas como nosotros, formarían un tipo de gobierno al que se reconocería como tal, al igual que en nuestra realidad, con disensiones. Aunque en cada burbuja habría axiologías,

ideologías y términos diferentes, habría un general reconocimiento de los valores y conceptos de la esfera jerárquicamente superior; y aun cuando las personas de una colonia tengan términos distintos a los de que tienen otras, unos acaban por bajar la cerviz.

Es el caso, por ejemplo, de los que han tenido poca o nula escolaridad... se reconocen ellos mismos como ignorantes y a los términos que emplean como en cierto sentido “inferiores” a los “educados”. En el reconocimiento de otra esfera como superior a la suya misma, se presenta su “aculturación”: ella funge de modelo con el que se relacionan de maneras diversas pero ante el cual no son indiferentes; muy diferente es por supuesto el caso de los “doctos” que se sienten simplemente por encima de los otros, cuya terminología o vestimenta no les causan más que, bien desprecio, o bien indiferencia, o bien, un altruista deseo de “corregirlos”, pues contemplan a la suya como la única forma válida, o si no la única, sí en definitiva la mejor. Ya Aristóteles, por ejemplo, consideraba la “vida contemplativa” como la más excelente forma de felicidad... muy por encima de la hedonista, o de la avariciosa.

El párrafo anterior me costó mucho trabajo redactarlo pues intenté a fondo evitar el término cultura para referirme a la educación; si como tal la contemplara, habría podido decir: *“Los incultos miran a la cultura como el atributo más deseable frente al cual adoptan diferentes actitudes, aunque todas ellas suponen la superioridad de la cultura a la falta de ella, y a la inversa, los cultos miran a los incultos como necesitados de, y encuentran en esta carencia el sello mismo de su inferioridad”*; había empleado antes el término de “pobres” para referirme a los incultos y “ricos” a los cultos; pero tal elección de palabras era muy desafortunada porque la cantidad de bienes no implica la escolaridad, la moral ni el conocimiento que se supone están presentes en la esfera a la que quiero nombrar como “superior” (nombrarla así provisionalmente, hasta que la misma exposición me facilite el darle otro nombre); y aun los que seleccioné: “no-escolarizados” y “doctos” no me satisfacen mucho, ya que los doctos, son “doctos” en algo, algo cuyo contenido es lo que les otorga su posición en la esfera reputada superior.

El conflicto al que nos enfrentamos con la utilización de las palabras radica en la delimitación de los conceptos, pues unos contienen elementos que rechazamos o carecen de otros a los que creemos indispensables para referir lo que deseamos. Hemos definido provisionalmente a la cultura como “lo que envuelve al individuo” y precisamente por esta idea elegimos al mar y a las burbujas como metáfora de nuestro término; ya se puede adivinar que “cultura” tiene un significado diferente al de “educación” que está presente en frases como “una persona culta” o en

la negación del adjetivo: “una persona inculta”. En dicha utilización, la “cultura” es algo que se adquiere como resultado del estudio, aunque claro, no de cualquiera, se dirá culta por ejemplo a una persona que dedique su tiempo a investigar sobre el imperio macedónico; quizá a alguna que se interese por la historia del cine; menos tal vez a esta segunda que a la primera, por tener la historia del cine menos “aceptación académica” que la del imperio de Alejandro. Si por otro lado, el objeto de estudio fuera el cine, pero del género pornográfico, difícilmente alguien le llamaría “culto” por preferir el término “ocioso” o “libidinoso” y aunque de vez en vez surgen las sorpresas, (por ejemplo, el estudio de la sexualidad estuvo rodeado de “poca respetabilidad” durante mucho tiempo, hasta que estudiosos como Freud o más recientemente el matrimonio Masters y Johnson comenzaron una era en que la sexología se tornó disciplina reputada respetable y hasta científica...) difícilmente alguien atribuirá el término “culto” en el sentido de “provisto de educación y conocimiento” al que conociera todas las películas que filmó una actriz porno, así como los actores y actrices con que trabajó y la medida de las copas que usaba o el “acto sexual” que era de su predilección... ¿o alguien se atrevería a dar una conferencia en una universidad con ese tema?¹⁵ El cine porno como fenómeno social puede que motivara algunos ensayos universitarios, pero no como interesante en sí mismo; no comentarios sobre la pornografía sino sobre las reacciones que ella despierta en la sociedad.

No ingresemos por el momento al conjunto de conocimientos reputados importantes; y sigamos con la exposición del término “cultura”. En el sentido recién planteado es algo cuya obtención depende de nosotros, y que “nos llegará” en la medida de nuestros intereses y posibilidades.¹⁶ La cultura en el sentido a mi gusto erróneo que he venido considerando, es fruto de la decisión de ser culto¹⁷; pero, desde la perspectiva que aquí planteo **la cultura es adventicia**, entendiéndolo por

¹⁵ La figura del Marqués de Sade es interesante para abundar en estas reflexiones, y eventualmente habré de hablar de ella, pero creo, en otro lugar porque nos desviaríamos excesivamente pues el tema de la sexualidad es tan sólo un ejemplo, como podría haberlo sido el de las telenovelas.

¹⁶ Posibilidades porque nadie “puede” leer un libro si no tiene qué comer; ni ir a la escuela si debe trabajar para sobrevivir; si es explotado, si, si, si...; las razones son muy variadas y precisamente por esto habíamos rechazado el término pobres para referirnos a los “habitantes de una burbuja inferior”; igualmente, un “junior” que le aburra todo cuanto es estudio, quizá vaya a la escuela... a comprar calificaciones y a “echar desmadre” con los cuates; así, el nivel de estudios académicos no implica el conocimiento. O si el “niño rico” además, reniega de su condición social por quién sabe qué razones, y prefiere por amistades a personas con bajos y casi nulos recursos, el dinero poseído en nada “le abre la puerta a la burbuja superior”; pues sus amistades, “generalizando” por la carencia de la potencia económica estarán inmersos en otros intereses, y si hay asimilación al grupo en que se desarrolla, las formas de hablar no serán en definitiva acordes con el grupo de “niño bien” al que, en virtud de su potencia económica podría aspirar.

¹⁷ La decisión es el comienzo pues implica una tendencia en nuestros pasos: dirigir nuestra atención a los estudios con que conseguiremos el adjetivo; pero la posesión de la cultura no es, por supuesto, condición necesaria de la decisión de tenerla; ni la decisión lo es (usando “condición necesaria” en el sentido lógico de una implicación material) de la cultura; digamos tan sólo que “aumenta” enormemente las probabilidades estadísticas.

“adventicia” el tipo de ideas a las que Descartes se refiere como ajenas a la voluntad; no podemos evitarla porque no es sólo el conjunto de conocimientos sino mucho más: conocimientos, cierto, pero no sólo académicos sino vivenciales; conocimientos en tanto que interpretaciones del mundo en que vivimos; conocimiento, por ejemplo de las normas morales, religiosas; y debido a él, actitudes tomadas en torno a la vida, y así, por ejemplo, conociendo la mujer talibana el deber que tiene en virtud de su sexo; se comportará sumisamente; el del egipcio antiguo en torno a la muerte le hacía afanarse más en la construcción de sus tumbas que en la de sus casas; o el conocimiento de los judíos en torno a la promesa de vinculación divina con su pueblo, les hacía circuncidar a sus hijos.

Este conocimiento no se da en las escuelas, sino en la familia; y no es teórico, o al menos no lo es forzosamente; sino en muchas ocasiones consuetudinario; el niño por costumbre es vestido de azul, y le son obsequiados coches y balones en vez de muñecas y juegos de té; y si acaso se quiere apartar del “camino propuesto” ya se encontrará con la sociedad para “enmendarlo”. Sociedad de la que comienza a formar parte tan pronto comienza a conocer, y a la que reforzará cuando crezca adoptando las actitudes que respecto de él fueron tomadas. Esta cultura, que abarca todas las manifestaciones de la vida humana es por supuesto, ineludible; y hasta el timbre de voz es regulado por ella, timbre que aprendemos inconscientemente y que nos sella como aculturados.

Utilizando o teniendo en mente este concepto de cultura, es claro que nadie puede ser más culto que otro; decirlo implicaría regresando a nuestra metáfora, que existen personas más mojadas que otras estando todos inmersos en el mar en igual medida. Y como podemos ver, no es unitaria, pues la normas y actividades a que estamos acostumbrados en una casa, no lo estamos en otra, en mi caso por ejemplo, en la familia en la que vivo no somos ordenados y los trastes se acumulan hasta que casi ya no quedan limpios para comer y se hace necesario lavar al menos algunos de ellos, entonces lavamos todos de un solo jalón; mientras que en la de una ex novia se lavaban casi inmediatamente después de la comida; en la mía la comida es guardada en el refri, calentada y entonces comemos sentados a la mesa, con un juego de cubiertos cada integrante; en la de mi ex novia puesto que el refrigerador era muy pequeño, se compraba la comida para consumir en ese día y a pesar de haber estufa no degustábamos calientes los alimentos sino fríos, salvo en ocasiones, la sopa; además no comíamos con cubiertos sino con tortilla ¡aún la sopa! Y sólo para servir había un juego situado al centro; en la mía aviso a mis papás cuando voy a salir, e igualmente lo hace mi hermana y ni siquiera siempre; en la suya el respeto era exacerbado según

mi parecer y sin importar su condición de treintagenaria, debía pedir permiso; así, en dos familias mexicanas existen diferentes valores; aunque en ambas también, las mujeres se pueden vestir con falda, vestido o pantalón; y los hombres tenemos sólo la última opción; en ambas si las mujeres no tienen ropa de la cintura para arriba están “enseñando” más de la cuenta y los hombres no tenemos problema con eso.

El conocimiento de nuestro entorno, reiteremos, provoca nuestra actitud y forma de interpretar la vida. El conocimiento y sus frutos prácticos varían de burbuja en burbuja según pusimos el ejemplo, claro a mi parecer, de las diferencias entre las familias; reconociendo la diversidad cultural en algo tan nimio como lo visto, estamos “preparados” para caer en la cuenta de que las burbujas agrupan mayor o menor cantidad de elementos; y así como hablamos de multiculturalismo pensando en, por ejemplo, las burbujas que agrupan a las etnias indígenas o a la cultura occidental; así también es pensable hacerlo de la burbuja mexicana, de la capitalina, de la poblana, de la oaxaqueña: de las cuales ya se ve que unas son burbujas adentro de otras: en aras de la comprensión de la alegoría nombremos a unas y otras como subculturas y superculturas. Subculturas (sub-burbujas) y superculturas (super-burbujas) que como en la lógica aristotélica y la noción de los universales, tienen diferente “nivel”; formando una especie de “taxonomía cultural”: así llamaremos al conjunto de subculturas y superculturas considerado, *taxonomía* que en tanto que forma de ordenación humana puede ser reinterpretada, esto es, la “*taxonomía cultural*” corresponde a un ordenamiento subjetivo y no marcado por la objetividad, es decir: los taxones son situados en su sitio por un principio ordenador subjetivo y no por una realidad ontológica.

Pero regresando a la situación de los universales, reconociéndolos ya como determinados por la subjetividad digamos por ejemplo, que la cultura de las relaciones afectivas es la super-burbuja adentro de la cual están tanto las relaciones familiares, como las amistades; cada una de las cuales engloba, asimismo, otras sub-burbujas; en el caso de las familiares por ejemplo, podemos encontrar las fraternales, las filiales, las conyugales; y en las afectivas, las del amor sexual y las del filial. Ya aquí se ve como las diferentes taxonomías culturales se intrincan unas con otras; es como si la propuesta por Linneo no hubiera cedido su lugar a la de Darwin y ambas pudieran coexistir en armonía; así como con cualquier otro orden supuesto¹⁸; ¡claro! Porque tales “órdenes” en tanto que ordenados por la subjetividad; son susceptibles de un sinnúmero de ordenaciones.

¹⁸ Algunos debates en filosofía de la biología versan sobre el status ontológico de los *taxones*; algo bastante similar al otro más conocido debate medieval sobre la existencia de “los universales”

En el “mar cultural” hay una burbuja que es la que domina; esta visión ya comienza a presentarse como simplista; Ahora no está demás presentar a la burbuja como integrada por personas que le dan así una personalidad definida, sino por aspectos o segmentos de personas, de tal suerte que hay una “serie” de burbujas jerárquicas, cuya jerarquía radica en la consideración de “superior” que sobre ella tienen las demás; y aquí es importante decir que “superior” no es sinónimo de abarcante; así que, dado que nosotros habíamos hablado de las super-burbujas como aquellas que contenían a las sub-burbujas; es decir, como diversos niveles de universales; distingamos cuidadosamente a las super-burbujas de las burbujas-jerarcas que son propiamente las que reciben el atributo de “superiores”; asimismo los términos análogos de superculturas y culturas jerarcas.

El esquema que en un principio habíamos mostrado simplificado como un conjunto de burbujas que reconocían todas ellas a una burbuja que regía sobre las otras imponiéndoles sus valoraciones se complicó primero por la presencia de las taxonomías culturales intrincadas unas con otras; conflicto al que se le agregó muy pronto la distinción entre burbujas-jerarcas y super-burbujas; y es que, en tanto que la taxonomía no es más que un modo de agrupación cualquiera, la super-burbuja más universal es variable en sentido extremo pues es una según una consideración y otra según otra; adelantemos ahora una dificultad más, o para ser más preciso, un elemento que hace aún más compleja la alegoría del mar como cultura: además de la jerarca y la super-burbuja, existe también la dominante; pero antes de ello, regresemos a la idea primera de las taxonomías culturales, pues al interior de este término aún cabe una distinción: existen dos tipos de *taxonomías culturales*: las “*lineales*” y las “*intrincadas*”.

Recalquemos por temor a la interpretación errónea de nuestra postura: la taxonomía cultural no es objetiva, esto es, el sujeto ordena según su particular deseo del momento: puede tomar como criterio la nacionalidad, la religión, las afinidades, etc.; no obstante, aunque sólo sean formas de ordenación y no identificación de segmentaciones objetivas, los taxones culturales corresponden con una *realidad psíquica*, el ser humano “vive” en sus taxones; pero no vive en igual modo en todos ellos; pues sólo en aquellos que corresponden a la *taxonomía cultural lineal* lo hace a cabalidad; no así en la *intrincada*. La diferencia entre una y otra radica en que las superburbujas de la lineal comprenden en su totalidad a las sub-burbujas de que se componen; así, todo poblano es mexicano, y todo mexicano es americano (es decir, habitante del continente americano); y todo americano es un “ciudadano del planeta”. La taxonomía cultural intrincada es en cambio como

una compleja telaraña, un nudo, o mejor aún, un crucigrama, pues una letra es integrante de varias palabras; así también las burbujas se interconectan, y nosotros los humanos habitamos ahí, ya se ve, diaspóricamente, pues tenemos siguiendo la metáfora, una nariz en una burbuja, un oído en otra, los pies en una tercera las manos en una cuarta; y así, segmentados es como proyectamos nuestro pensamiento en el complejo mar cultural. Nuestro “yo” estudiante determina y es determinado por nuestro “yo” hijo de padres; por nuestro “yo” hermano; nuestro “yo” obrero de una fábrica textil; nuestro “yo” mexicano; nuestro “yo” religioso... y así, todos estos diversos “yos” escindidos en su consideración se fusionan atómicamente (inseparablemente) unos en otros; o dicho así, el “yo” que es indivisible en su psicología, es posible de ser segmentado al infinito en el conocimiento en el sentido de “conciencia de nosotros mismos”; esto es, unos ámbitos determinan a otros en formas insospechadas: la educación familiar influye en las aportaciones que tendremos en el ámbito escolar o nacional; pero en la reflexión del yo, se nos muestran como ámbitos aislados susceptibles de ser integrados en una unidad.

Los dos tipos de taxonomías no son más que una multiplicidad considerada unitariamente; como habíamos apuntado ya: las múltiples taxonomías son simultáneas y el ser humano habita en todas ellas a un mismo tiempo, lo que nos convierte en radicalmente escindidos, o eso haría de no considerarse a las taxonomías como productos de la subjetividad organizadora sino existentes objetivamente; es desde esta perspectiva que queda claro: el “yo” es indivisible en su psicología pero se presenta a la conciencia en facetas.

La industria cultural, muestran Horkheimer y Adorno en su texto “la dialéctica de la ilustración” se nos presenta como una máquina invencible, a la cual todos nos sometemos; y a cuyos designios inconscientes de la “cultura democrática” estamos sometidos y nos convertimos en números de serie, regulados por, entre otras cosas, los medios masivos de comunicación; pues bien, esta alienación en una primera vista es resultado de la moda; moda que en su sentido más riguroso corresponde a lo que podríamos llamar burbuja dominante, la dominante es aquella cuyo estilo de conocimiento (en el sentido de que ya hemos hablado), axiología, moral, etc.; comprende a más número de individuos, es, por así decirlo, la propia de las masas; la jerarca son las valoraciones que “los superiores” (los que deben su superioridad a la consideración como tal por parte de la mayoría) tienen, independientemente de sí consigan hacerla efectiva a las burbujas-súbditas.

Ha llegado el momento de hablar de las diferencias entre burbujas jerarcas y burbujas dominantes que podría pensarse que son la misma, pero son quizá, inclusive opuestas. La burbuja dominante

es aquella que se implanta en un mayor número de personas y ya se ve que es en cierto sentido más cercana a la superburbuja que a la jerarca; la diferencia entre superburbuja y burbuja dominante es que superburbuja es el término de los universales aplicado a la taxonomía cultural; y en este sentido es más superburbuja aquella que es más extensiva, así la cultura planetaria es más “superburbuja” que la que abarca únicamente a los latinoamericanos; y ésta a su vez lo es más que la que contempla a los mexicanos. La burbuja dominante también es extensiva, pero además comprensiva: no agrupa como miembros de su conjunto a elementos dispares, sino que se implanta alienando a su entorno, dicho de otra forma, no es tanto una burbuja como el contenido seductor y homogeneizador de los integrantes de las taxonomías culturales lineales: es como hemos sugerido arriba, la moda; moda que algunos se jactan de ignorar, tomando una actitud que se convierte en prejuicio y también, seductora pues ella invita a “formar parte” del círculo de los supuestamente no-alienados; a estos son a los que Horkheimer y Adorno llaman “rebeldes”.

Al principio de nuestro párrafo retomamos una crítica que hasta este momento seguimos sin contestar: si hemos dicho que el lenguaje somete a nuestro pensamiento con la impresión valorativa de sus términos, ¿cómo podía ser que algunos conceptos fueran tergiversados y empleados en forma distinta, en, por ejemplo, chistes? Y un caso paradigmático de este ejemplo, son las groserías; y agreguemos más: en los términos afectivos: “tontita” puede convertirse sin mucha dificultad en un apelativo cariñoso; o yo en particular enarboló el adjetivo “pervertido” como uno de los mayores halagos que una persona podría recibir, pues la “perversión” es, desde una concepción que aquí no ocupa más que el papel de un ejemplo, el objetivo de toda reflexión ética.

Los “rebeldes” pueden por ejemplo, rechazar el concepto de “puta” como mujer dedicada a la prostitución, pero no pueden dejar de reconocer que es lo que se entiende por este término, entonces, de usarlo con su significación particular, deberán hacer una aclaración previa retirándole el significado valorativo que de suyo, posee; no claro, en el sentido del Cratilo; es decir, la posesión del nombre por el ente no depende de una realidad óptica de la cual se derive, sino de una convención, entonces, la aclaración previa tiene por objeto modificar, al menos temporalmente, a la convención con la que se entiende un término dado; y así, en el caso del chiste, o broma, en la que un grupo de amigos se llaman “puta” unos a otros, digo que creo posible a tal situación, pero que, en términos generales, sigue estando el desprecio que le es propio, quizá no contra la persona a la que se refieran esos términos, pues con ellos hay buena

relación, o para decirlo más exacto, tal palabra no reflejaría un desprecio o “mala leche” a la persona aunque se le asignara un término que en sí, fuera despreciativo; y es que es dable asignar términos despreciativos a personas a la que no se desprecie; por ejemplo, a un gallego (en la cultura del chiste en México) podemos decirle tonto o a un argentino (en la misma cultura), petulante. Eso no implica que creamos forzosamente que los gallegos son tontos o los argentinos petulantes, sino que... tan sólo queremos bromear de la forma en que hemos aprendido a hacerlo, por supuesto, aprendido en tanto que repetido las formas culturales en que estamos envueltos, o para manejar nuestros propios términos, para bromear con los contenidos “dominantes” de la burbuja en que estemos insertos; pues lo hemos dicho ya, “la burbuja dominante” no es propiamente una burbuja sino un contenido específico: moda; que seduce para ingresar a una burbuja determinada; “contenido dominante” de una burbuja, que puede o no contener otras.

Yo no conozco a ningún gallego, y no estoy predispuesto a pensar que son estúpidos, (quizá de los argentinos sí tenga la tendencia por la experiencia con algunos de ellos y resultado de una aunque errada, a menudo inevitable generalización) no obstante he contado chistes de gallegos, mismos que si hubieran sido de nicaragüenses no habrían tenido sentido, no por supuesto por creer en la inteligencia de ellos, sino porque no es parte de la cultura el adjudicarles el mote de “tontos”.

Decirle “puta” a un amigo, estando él y yo sonrientes, implica adjudicarle características negativas al otro, ridiculizarlo y encontrar en el ridículo una liberación de la seriedad de la cotidianidad; posteriormente, el término puta en la interioridad del círculo que no lo entiende como ofensa, puede convertirse en un “apelativo” más, como igualmente lo es el de “brother”. Es un sello o bien, un contenido dominante (o membresía) en la burbuja en que está inserto. Pero en rigor, “puta” nunca pierde su valoración-despectiva; sí quizá, su valoración-despectiva-efectiva, es decir no funge como insulto aunque se reconoce como tal; como ya dijimos, “es dable asignar términos despreciativos a personas a quienes no se desprecie”, y aún más, en un momento en que no se les está despreciando. Una amiga solía decir de otra: “es una puta” y entendía con esta palabra, una “rebelde”; por supuesto, nunca agregaba el tono despectivo y el término era usado siempre en un contexto armonioso. Había sido elegido el término precisamente por su carga despectiva: porque es el “peor insulto a una mujer”; “porque implica una mujer de mala vida” pero la mala vida era reivindicada como una vida elegida al margen de lo correcto para la mayoría y “puta” devenía en una apología de la liberación de la mujer que mi amiga encontraba y simbolizaba con la suya; una

reflexión similar es la mía en torno a la palabra “pervertido”. Pervertido da la idea de verter en un lugar incorrecto, “incorrecto” por supuesto, en el marco de una moralidad específica y claro, heterónoma. “Pervertido” para mí, es la elección de un camino personal independientemente de la consideración que sobre él puedan tener los demás; independientemente de si se ajusta o no a una *membresía* determinada; así, en el contexto de unos estudiantes de preparatoria, máxime si es de puros hombres, al serle rolada una revista pornográfica a Oscar Reyes, amigo mío de la secundaria al pararse y tras romperla, tirarla en el bote de basura se demostró como un pervertido, pues su actitud no correspondió con el contenido dominante de la burbuja en que estaba inserto en su grupo de compañeros... no hizo lo que se esperaba de él; uno que la tomase, y fingiese masturbarse; o el chavo que la había llevado, todos ellos, no forzosamente fueron pervertidos ni tampoco su contrario. Y es que la perversión no es la elección de un camino diferente, sino la de uno propio sin importar su coincidencia o no con el establecido.

¿Podemos decir entonces que los términos determinan al pensamiento, en la medida en que su significado es fijo a pesar de cuantas convenciones puedan realizarse? ¿Debemos acaso decir que aun cuando el significado sea fijo, el que sea posible resignificar las palabras o utilizarlas fuera de su contexto original, hace al lenguaje no determinante sino determinado por el pensamiento? ¿No será mejor buscar la síntesis de esto en la cultura? Y buscar la relación que tiene el lenguaje con ella.

El lenguaje es por antonomasia, el portador de la cultura, ya que nos expresamos o bien, ya que nuestro “*lenguaje aplicado*” depende del conocimiento de los términos. La elección y modo de uso de éstos se deriva del conocimiento del “*lenguaje*”. Nadie que ignore el término “*veleidoso*” podrá aplicarlo y la valoración implícita en él se le escapará; quizá estoy de acuerdo con Wittgenstein cuando dice: “los límites del lenguaje son los límites del pensamiento”; quizá estoy de acuerdo porque no lo he leído y no conozco bien el contexto de la oración, estoy de acuerdo entonces no con Wittgenstein, sino con mi interpretación de la frase que según me han contado, escribió él, y que, debo agregar, forma parte del listado de lecturas que tengo pendientes.

Superioridad cultural

Aun cuando crea ya haber llegado al objetivo que me había propuesto (mostrar la cultura y el lenguaje como en definitiva elementos constitutivos de nuestro pensamiento por lo tanto relacionados con el mundo externo y así, no original), no puedo abandonar la reflexión sobre la cultura sin especificar bien a qué me refería con la “superioridad cultural”; no estoy poniendo, por supuesto como Aristóteles, a alguna forma de vivir como superior a otra; así cuando he dicho que los ignorantes y los doctos coincidían en la superioridad de los segundos no pretendía con ella concordar yo también. No creo en la superioridad de unos por encima de otros, pero sí en la concepción generalizada de su superioridad, dicho de otra forma, cuando digo que doctos e ignorantes son iguales creo estar en desacuerdo con la mayoría, pues aun cuando el deseo de evitar la arrogancia que nos convierte en odiados nos lleve a afirmarlo, tal pensamiento no está, según yo, realmente afianzado y muy dentro de nosotros creemos superiores a los que habitualmente se les llama “cultos” (digo habitualmente porque hemos identificado la concepción habitual de cultura con el cúmulo de conocimientos, consistentes quizá principalmente en humanidades)

Este conflicto es el que está representado en el concepto de “burbujas jerarcas” al que ya hemos distinguido del de “super-burbujas”; o del que por un momento sugerimos (y luego rechazamos) de “burbuja dominante”; y es que la burbuja jerarca es muy inferior a las dominadas en cuanto elementos contenidos en ella; dicho de otra forma, son muy pocos los ricos y muchos los pobres; muy pocos los doctos y muchos los ignorantes; muy pocos los dirigentes y muchos más los dirigidos. Es un pastor por muchas ovejas; la dignidad vulgar junto a la senatorial son incomparables. Muchedumbres y élites: todas estas son comparaciones con lo que pretendo identificar con las burbujas jerarcas y burbujas sometidas.

Las jerarcas tienen la axiología que ellas mismas y las sometidas consideran mejor: los ricos están a gusto nadando en sus billetes y los pobres desearían hacerlo; los *intelectuales* se jactan de su erudición y los ignorantes, asombrados, abren la boca y los ojos con admiración y se lamentan por su carencia de la supuesta “cultura general”; los doctores, los maestros y los sacerdotes encuentran pedestales bajo sus pies, pedestales en los que muchos otros quisieran subir.

¿Pero todas estas tonterías son de verdad? ¿De verdad podemos decir todo ello? Si bien todos los pobres quieren ser ricos es una afirmación que en lo general se puede pensar cierta e irrefutable, algunos podrían considerar la riqueza como una puerta a las tentaciones y a la perdición; y valorar más su honestidad creyéndose superiores moralmente que a los políticos y burgueses que venden sus valores por un par de monedas. ¿La mujer pudorosa de “buenos principios religiosos y morales” realmente mira con admiración a una artista de cine o de música como Madonna o Britney Spears, protagonista de tantos escándalos? ¿No acaso cada burbuja defiende su axiología y morales propias? ¿No hay en este sentido una suerte de narcisismo?

Podríamos decir, en principio, que la relación de cada persona con su cultura así como con la jerarca es diferente; si una persona dada tiene baja su autoestima puede ser proclive quizá a efectivamente suponer otras formas superiores a la propia y a la inversa, si está imbuido de autoestima, entonces suponer a las propias como las formas de vida más adecuadas...; aunque la autoestima y seguridad en uno mismo también puede presentarse como un deseo de superación y demarcación de la burbuja que pueda ser considerada inferior; no es entonces baja autoestima en tanto que reconocimiento de otra burbuja como superior, sino como a uno mismo digno de otra burbuja distinta a la de que se es oriundo.

¿Podemos estar de acuerdo con esta forma de relación como la única o la más válida? No, es demasiado simplista. Si bien algunos contenidos propios puedan ser valorados por encima de otros cualesquiera, existe una tendencia muy fuerte a considerar, al estudio por ejemplo, como importante; acaso por identificarlo como *herramienta del éxito*.

Tomemos el caso de los “rebeldes” para abordar el presente problema.

Por “rebeldes” estoy entendiendo, aquellos que rechazan las ideas propuestas por la esfera cultural que adopta la mayoría, y no su oposición a la cultura; son como dijimos arriba, a menudo los que se jactan de no seguir el contenido dominante de la burbuja, y en consecuencia tienden a salirse de ella, pero no del mar; la taxonomía cultural intrincada es ineluctable; salen de una burbuja y entran a otras; no son *fashion*; entonces son *hippies*; no son ni unos ni otros, entonces son *darks*; o *librepensadores*; o *intelectuales*; o demás grupos humanos con afinidades diferentes al contenido dominante de las superburbujas; en cierto sentido, se marginan y proponen un nuevo estilo.

En la analogía con el mercado, Horkheimer y Adorno contemplaban la cultura como productora de productos a la venta cuya compra era inevitable; productos que por otro lado, eran variables, y particularizando, poniendo ejemplos, digamos que el grueso de la sociedad consume las ideas vertidas en las televisoras Televisa y TV Azteca; y para aquellos para los que la cultura previamente ha supuesto como “rebeldes” (y con ello claro, en tanto que autorizado, su carácter de “rebeldes” se tambalea; pues son “rebeldes” sólo dentro de los límites previamente establecidos) les ofrece otros “más exquisitos” entonces llegan el 11, el 28, el 34 o el 40; según los gustos particulares de cada uno; es decir, la “rebeldía” es una ilusión, pues la industria cultural a la que están sometidos es la misma; muestra y eso es su variedad, tan sólo diferentes facetas.

Dicen los autores, que la industria cultural nos comprende a todos tanto como consumidores como productores, esto es, la reproducción cultural está presente en todos los ámbitos de nuestro entorno; la familia, las amistades, la academia; y así, regresando a nuestra propia analogía de las burbujas; los humanos estamos vertidos en ellas, ellas que se ordenan taxonómicamente en super-burbujas y sub-burbujas; burbujas que tienen como esqueleto un “contenido dominante” que sirve como “membresía” de identificación y que funge como elemento seductor de nuevos miembros, y homogeneizador de los neófitos.

Esta reflexión sobre la cultura habrá de ser detenida aquí, con la promesa de ser retomada posteriormente; en el presente trabajo.

Mundos Particulares

Ya anteriormente cuando he puesto ejemplos de super-burbujas y sub-burbujas he hablado de la burbuja planetaria como super-burbuja que contiene las sub-burbujas americana, europea, africana y asiática; y elegí cuidadosamente el término planetaria, o para ser más exacto, evite el término *mundo* básicamente por seguir el concepto heideggeriano del mundo como lugar donde están los entes intramundanos o bien, como lugar en el que estamos arrojados los *seres-ahí*; y es que mundo remite a la realidad personal subjetiva y no a la objetiva: el mundo es el ente “ante los ojos” en el cual están como complementarios todos los otros entes “ante los ojos” y aún los co-seres ahí, que aunque tienen la forma de ser del *ser ahí* y no la de los que son *ante los ojos*. Este

mundo es entonces real en la medida en que es percibido, es un ser nihilizado en fondo por parte del hombre.

...¿ya dejamos lo anterior y lo expresamos personalmente liberándonos de las cadenas heideggeriana y sartreana?

El mundo es la interpretación de la realidad personal de cada quien, así, dado que todos los seres racionales interpretamos en forma heterogénea nuestro entorno, vivimos en mundos diferentes, todo es en la medida en que nos interpela: ese el conocimiento que podemos tener: el que por ser fenoménico depende de nosotros: somos los constructores involuntarios del mundo en que vivimos; y así como nosotros, todos los seres pensantes lo son también; la cultura de la que hemos hablado anteriormente no es sino el punto de intersección de todos los *mundos particulares*; y lo dijimos así: la personalidad de cada quien escindida en burbujas es la que contribuye a la gestación ya no digamos de “*la cultura*” por preferir explicitar: de “*la taxonomía cultural intrincada*”¹⁹.

§4

Los prejuicios en torno a la objetividad

A menudo en las discusiones sobre objetividad, tiene esta palabra una connotación positiva: implica, por decirlo de alguna manera, el conocimiento real e independiente de las inclinaciones y aún incapacidades personales; es por ejemplo, según muchos, el atributo principal de la ciencia y es que ésta versa sobre el conocimiento aplicable universalmente, esto es, con independencia de las realidades subjetivas particulares; lo cual nos trae desde el principio al absurdo, al menos desde el paradigma humiano que es el que suscribo.

El sujeto se relaciona con el mundo en que vive, o bien, *a que es arrojado*; y comienza entonces su experiencia a partir de la cual, aunque no se quede forzosamente en ella surgirá el conocimiento; dicho de otra forma, el conocimiento es la relación del sujeto con los objetos a partir de la

¹⁹ La Cultura es la Taxonomía Cultural Intrincada, es decir, es múltiple y a no ser que se diga lo contrario, a partir de este momento las entenderemos como sinónimos; aunque “TCI” tiene respecto de “cultura” una ventaja: elude la confusión que infecta a “cultura” no atribuyéndole como a la última un sentido de “conjunto de conocimientos específicos”, sino el de una forma diaspórica e intersectada.

sensibilidad primero y del entendimiento después. El conocimiento es, como todo lo que tenga que ver con el sujeto, subjetivo. Experiencia, entendimiento, sentimentalidad, emotividad o cualquier cosa relacionada con el sujeto, es de suyo subjetiva; el “conocimiento objetivo” será tal en todo caso, además de ser subjetivo, y es que si no hubiera un sujeto cognoscente no habría un objeto conocido.

Pero “objetivo” se puede aplicar, refutaríanme algunos, para diferenciar al conocimiento puramente subjetivo de aquel que es ambos; y es que cuando la subjetividad se supone inherente a todo conocimiento, la definición radica en la enunciación de la “diferencia específica”. Definimos al ser humano por ejemplo, como “animal racional” si el conjunto en que nos situamos es el de los “seres vivos”; pero si el conjunto se ha delimitado a únicamente los animales, entonces sobra decir el atributo “animal” como parte de la definición; igualmente, si por hablar de conocimiento incluimos necesariamente la característica “subjetiva”, su mención pierde valor, e importan sólo las diferencias específicas al interior de la especie de que estamos tratando, en este caso, dichas diferencias son: objetivo y no-objetivo.

Esta verdad de perogrullo puede pensarse como no más que mera paja, pero deseo ser estricto en mi argumentación y no dar nada por supuesto²⁰; así, considero que aún en el objetivismo más

²⁰ ¿Y realmente ha sido esta mi actitud? Me increparían muchos, o mejor aún, no lo harían por considerarlo inútil: soy un “caso perdido” y es que a más de uno le parece que soy poco riguroso y recalcan en más de una ocasión doy por supuesto muchas cosas que no debería, a esto respondo:

¿Qué se entiende por riguroso? Si la respuesta es que todo lo afirmado sea una serie de premisas inferidas de otras por preceptos lógicos básicos; o dicho de otra forma, que el texto sea susceptible de pasar a lenguaje formal entonces me parece que sí soy riguroso; pero si por riguroso se entiende que absolutamente todo lo afirmado sea conclusión de otra cosa, entonces claro, no lo soy, pero no me parece un error, sino una necesidad; dicho de otra forma, el rigor lógico absoluto no es más que una petición de principio, y es que siempre tiene que haber un punto de partida, y si se pretende que este inicio encuentre posterior fundamentación, entonces, aquella premisa en que se fundamente o habrá sido inferida de un argumento que en última instancia es un retorno a sí mismo, o será un nuevo comienzo no inferido, es decir, un nuevo punto de partida.

Este es precisamente el debate entre fundamentismo, coherentismo y demás teorías que menciono páginas más adelante: mi postura es entonces, lo digo ahora, fundamentista y coherentista. Ignoro si entendí bien a Susan Haack y su fundherentismo, no lo expondremos, sólo pido que lo tengamos en mente a lo largo de mi respuesta, respuesta que claro, en algunas ocasiones puede sonar parecida: el conocimiento no es como una pirámide (fundamentismo) ni como una balsa libre de anclas y que sin embargo, se sostiene (coherentismo) es como un crucigrama: la creencias se basan en un origen externo al sistema racional; es decir, surgen espontáneamente de un estado mental tal como el deseo y demás, surgen como disposición a creer, y encuentran un “fortalecimiento” en su posterior acomodo en un crucigrama del cual reciben nuevas justificaciones en virtud de la coherencia que encuentran con las demás creencias con que se entrecruzan.

Dicho de otra manera: las creencias tienen un origen (fundamento) externo no forzosamente racional (es más algo mecánico tal como Hume diría) pero están sometidas a una constante evaluación, que no es otra cosa que la coherencia que encuentre con el sistema de creencias previo.

Soy fundamentista, pero un fundamentista débil, es decir, no creo que las creencias deban ser verdaderas; mi teoría del conocimiento no es más que una teoría de la formación de la ideas; aquí ya se puede suponer que no creo que toda premisa tenga que ser inferida de otra; y soy coherentista porque creo que es criterio de validez la coherencia interna de

un argumento. Me parece que es así como lo humanos nos formamos las ideas; pero las premisas que estoy estableciendo ahora no son resultado de la costumbre, sino de un análisis, ¿o de qué estado mental voy a afirmar que procede una teoría de la formación de las ideas? ¿Debería entonces, tal vez, tener dos teorías: una de formación de las ideas y otra del conocimiento? Respuesta: no; no debería porque no creo que el conocimiento sea una realidad, soy escéptico como se verá más adelante por encontrar al conocimiento como una relación bicondicional entre el hecho y el juicio, pero relación, agregó, respecto de la cual debemos ser conscientes, y puesto que para ser conscientes de ella tenemos que conocer el mundo nouménico, nos encerramos en un círculo: tenemos que ser conscientes de la relación bicondicional (es decir, conocer que existe la mencionada relación) para poder conocer la realidad del hecho retratado por nuestro juicio; y puesto que el conocimiento de la relación bicondicional implica el conocimiento del hecho, y el del hecho el de la relación bicondicional, se ve ya, estamos ante un dilema irresoluble.

Por eso no puedo tener una teoría del conocimiento, todo lo que puedo ofrecer es una teoría de la formación de las ideas, y hablar de mis creencias justificadas (aunque no forzosamente verdaderas y por lo tanto no conocimiento)

¿Y bien? Regresando a la crítica de la que me estoy defendiendo: si lo que puedo hacer es hablar de mis creencias justificadas ¿por qué entonces no lo hago? Doy por supuestas muchas cosas sin explicar el origen de ellas, está bien, podrán decirme, no pretendo que infieras deductivamente nada, pero al menos deberías proceder inductivamente y no sólo afirmar sin previo argumento, ello no es más que proceder dogmáticamente, o, puesto que no lo estás estableciendo como verdad, proceder “poco filosóficamente” ¿A esto se refiere la crítica cuando se me dice: “tu tesis adolece de rigor”?

Si este es el caso, y me parece que así es, mi respuesta es la siguiente:

Digo lo que ya dije, pero lo extremo más: no solamente partimos de supuestos por la imposibilidad de partir de verdades, sino por la practicidad. Se me criticó por ejemplo que en filosofía no podemos asumir que hemos superado el escepticismo cartesiano.

¡Pero insisto! Cuando lo asumo superado es precisamente porque soy escéptico y no creo que sea posible, entonces si no es posible superarlo, si nos encerramos en el resultado de las primeras meditaciones, moriríamos de inanición, al no creer la existencia del alimento que se fríe en la estufa delante de la cual estoy parado; claro, “moriríamos” implica que creemos que tenemos un cuerpo perecedero, cosa que no podríamos creer si nos quedamos sin superar el escepticismo, un escéptico tal no podría durar vivo más de cinco días o a lo mucho dos semanas después de haber sido convencido por el “libro asesino de las meditaciones metafísicas”; libro de cuya existencia misma tendría que dudar; realmente la cosa sería así: lo toma, lo lee, cree en él y a partir de entonces duda de haberlo leído, duda de estar respirando, duda de estar sostenido por un piso, de estar flotando en el aire, de la existencia de todo y se sumiría en una “realidad vegetal”; entonces respondo: no se puede asegurar la existencia del mundo externo (no se puede superar el escepticismo cartesiano) pero sí se puede confiar en que existe con una certeza pragmática, es decir, sí se puede asumir que existe un mundo externo con y en el cual nos interrelacionamos; y no sólo se puede, sino que además es muy prudente ya que la posibilidad del genio maligno tampoco se puede asegurar, y si no se puede asegurar ni lo que nos sume en un terreno erial ni lo que lo hace en uno fértil, y dado que tiene que ser una de las dos por un principio lógico de no contradicción (Es falso que no sea cierto que el genio maligno exista y que el genio maligno exista) ¿por qué no elegir la más atractiva de las dos que es además, la que por la inercia de nuestros sentido, consigue más nuestra confianza?

¿Ya lo superé? No; asumí que lo supere, y en general es lo que hacemos todos cuando argumentamos, no sólo yo asumí que de entre las dos posibilidades era mejor una que la otra y que por ello estábamos justificados en darlo por supuesto; Kant asume que hay dos sentidos: el interno y el externo; asume igualmente que la causalidad es una forma a priori ya que de otra forma no podríamos pensar; Hume asume que las impresiones surgen a partir de algo por causas desconocidas, sí, pero a partir de algo, Kant asume la existencia del mundo del que no puede hablar; Descartes asume que la perfección de Dios implica verdad porque asume que la verdad es buena; Sócrates asume que es un genio quien le habla, Aristóteles asume la existencia del motor inmóvil; San Anselmo y Descartes asumen que la imperfección no puede originar perfección.

Todos asumimos diferentes cosas: son o bien nuestros puntos de partida o bien, los puntos que aunque llegan después en la argumentación no son inferidos de algo previo sino para que el sistema que hemos generado, se sostenga; las asunciones de que estoy hablando en este último caso no es más que una “reducción al absurdo”. Asumimos algo porque el no hacerlo nos llevaría al absurdo.

¿Ya respondí? No; falta todavía.

La filosofía es el más extenso de todos los estudios posibles (¿lo asumo? No, diré porque) porque mientras los otros estudios se enfocan a sus propios contenidos la filosofía el de todos ellos es el de la filosofía (¿lo asumo? No, diré porque) porque la filosofía se dedica a todo lo humano y lo relacionado con esto (¿lo asumo?... ¿No es visible que si nunca asumo nada jamás voy a poder dar explicación de algo?); dicho de otra forma, y recordando a Aristóteles, si no hay un porqué inicial, todo se torna una cadena infinita que en última instancia no podría fundamentar nada por no estar ella misma fundamentada.

radical se debe considerar al conocimiento como subjetivo, como de igual forma, el hombre no por ser “humano” ha dejado de ser mamífero; ni su racionalidad elimina su animalidad; tan sólo la especifica. De cualquier manera, se dirá, tal distinción es inocua, el conocimiento es objetivo pues aunque existe su relación con el sujeto; no depende de las intuiciones particulares de este, sino de la realidad óptico-ontológica de lo que se conoce, y así, todo sujeto que entra en contacto con dicha realidad la aprehende de idéntica manera; por consiguiente si bien la aprehensión es subjetiva, no la forma de ésta, que es igual para todos los sujetos y en consecuencia, no puede sino denominarse objetiva en tanto que determinada por una realidad allende el sujeto.

El intelecto aprehende la realidad tal como es. En el caso muy particular de la realidad religiosa (suponiéndola claro, real) es revelada, y podríamos decir que es, en tanto que *una sola*, producto no humano sino divino y en este ejemplo lo divino es por supuesto, lo *allende el sujeto* de que hemos hablado, pero aunque *revelada*, en tanto que revelada al humano, la religión es humana. La religión que es por el momento el ejemplo que nos ocupa, es divina en su origen, pero humana en tanto que a la humanidad fue obsequiada; como igualmente *la vida* que tenemos, aceptando la fe, es divina pues ni nos pertenece ni tiene en nosotros su origen y finalidad; pero además de divina es humana, pues nos ha sido “encargada” a cada humano en particular, y a cada uno es relativa inmediatamente la propia vida.

Reconociendo lo previo, el conocimiento objetivo es sólo una forma posible del conocimiento, o al menos lo es en pretensión, pues por el momento hemos supuesto la posibilidad de una relación

Tenemos que encontrar un punto de partida, y tenemos que hacerlo para fundamentar nuestras ideas, así como poderlas comunicar eficazmente, y es que si pretendemos sostener todas y cada una de las afirmaciones no como premisas solamente sino como conclusiones de argumentos precedentes, el tema va a ser inconmensurablemente extenso y fuera de la posibilidad de una buena comprensión; y mi tema de por sí es extenso... ¿y no se solucionaría eso delimitándolo mejor?

Respuesta: no; la filosofía ciertamente se ocupa de todo lo relacionado con lo humano; tanto lo que es humano en sí mismo como la psicología humana, la historia de las naciones, la sociología, la neurología; como lo que está relacionado con lo humano indirectamente como las matemáticas o la física en tanto que forma de conocimiento humano; la filosofía estudia al todo; pero desde otro enfoque que el que tiene cada especialización; desde otro enfoque y también a menudo, con menor profundidad; estudia estos diferente “logos” en su forma, mientras que los múltiples vericuetos de su contenido los deja de lado, no porque se le escapen, sino porque son subsumidos, uniformizados; claro, es como un microscopio: depende del nivel de acercamiento el estudio será más profundamente y con ello irremediamente, también menos holísticamente.

La filosofía no es una ciencia de especialización, sino una comprensión de lo múltiple en lo uno; un estudio integral; y así como hay médicos internista y cardiólogos; y el cardiólogo sabe mucho más del corazón que uno internista, así también el internista tiene una visión más global que el cardiólogo; mi tema de estudio, el tema de mi tesis no es una definición sobre el conocimiento, y por lo tanto el nivel con que me interno en sus sutilezas es menor, y doy más cosas por supuestas; soy como un internista y no como un cardiólogo; y no es que conozca más de todos los ámbitos filosóficos que un epistemólogo, sino que mi interés es más que alguno de ellos en particular, su interrelación.

Por supuesto, los que se internan mucho, podrían internarse más, y en la medida en que lo hagan, la cantidad de supuestos que asuman será menor.

con una realidad que yace allende el conocimiento y que se nos presenta tal cual es; pero resulta entonces que la “objetividad” como atributo del conocimiento se tambalea y cae tan pronto negamos la posibilidad del humano para relacionarse con las *cosas en sí* pues lo que se nos presenta es la realidad mediada por nuestras intuiciones ubicadas desde perspectivas físicas y psicológicas diversas: en esto consiste la Revolución Copernicana:

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004, pág. 18

Estamos sumidos en una hermenéutica ineludible en cuanto al conocimiento del mundo se refiere; en la relación del ser humano no con la realidad tal como es en sí, sino con la que cada ser humano en particular encuentra en virtud de deseos y prejuicios.

¡Caray! Esto pensaba anteriormente, y aunque posteriormente me di cuenta del error en mi interpretación kantiana, y es que el hombre según la antedicha revolución no conoce lo que la razón pone en el objeto en virtud de deseos y prejuicios; lo que la razón “pone” en el objeto es la *forma* de conocer el mundo, esto es, por medio de las formas *a priori* de “espacio” y “tiempo”, así como mediante las categorías; dicho de otra forma, la manera en que el ser humano conoce las cosas es “de la manera humana”, esto es, con una forzosa interdependencia entre la estética y la lógica trascendental; y, ¿sí he descubierto mi error porque permanezco en él escribiéndolo en un párrafo de mi tesis? Porque mi lectura de Kant en ese momento reforzó mi pensamiento que se mantiene aun cuando la interpretación kantiana acorde con mis intereses se haya diluido y suscriba otra con la que no concuerdo tanto, o mejor, que me parece “corta”. Me quedo ahora, entonces, con las dos ideas: tanto la que ahora como la que antes consideraba kantiana: efectivamente el ser humano conoce los objetos por medio de categorías que relacionamos con nuestras intuiciones en la manera que nuestro discernimiento dirige, pero esta dirección está

determinada por el cúmulo de estados emocionales en la medida en que somos interpelados por nuestra emotividad; ésta dirección además, no está sola: también las “determinaciones” propias de nuestra cultura con las que actúa en convivencia indisoluble, nutren mi percepción de un contenido previo, o dicho de otra forma, la cultura y la emotividad personal conforman una suerte de lentes que sirven de mediador entre las intuiciones y los objetos externos, o si se prefiere la expresión, no sirven de mediador, sino que imposibilitan el conocimiento objetivo.

La objetividad en el sentido de independencia del conocimiento con respecto a nuestros deseos es algo, si lo dicho en el párrafo de arriba es cierto, imposible.

¿Y no llega acaso una crítica? “¡Claro que no es cierto!”, se me podría decir, pues de origen interpretaste mal a Kant, y ya tú mismo lo has reconocido.

Si acaso llegara esta crítica contesto como ya lo hice: “en aquel momento tergiversé a Kant, pero esta tergiversación es una idea con un contenido determinado; y si no es idea kantiana, sí lo es mía y por ello puedo decir: “Si te ocasiona problema mi interpretación kantiana en el juicio que hagas de mi postura, entonces omítela pues su veracidad, sólo me interesa en la medida en la que expresa mi propio pensamiento; en historia de la filosofía considérame errado, pero no extiendas este error histórico a una contemplación del mismo como también “error filosófico”. El “error filosófico” habita, en todo caso, en el argumento y no en el conocimiento de los sistemas filosóficos previos. Así, si lo que digo es falso, únicamente me importa en tanto que reflexión sobre el conocimiento y no en tanto que conocimiento de la teoría kantiana, o dicho de otra forma: olvidemos lo que dijo Kant, independientemente de su teoría lo que pienso es que el ser humano se relaciona con el mundo por medio de un entendimiento ya provisto de información y así, la “lectura de la realidad” la hace cargada con conceptos culturales previos; esto es, prejuiciadamente y si los prejuicios culturales no fueran suficientes, los impulsos sentimentales también intervienen en nuestra muy particular interpretación.”.

“Objetivo” es, según hemos dicho hasta ahorita, un tipo de conocimiento subjetivo que por un lado propone la interpretación universalmente válida y por otro, excluye forzosamente la dependencia que el conocimiento tiene respecto de la cultura así como de las determinaciones sentimentales. Quizá clarifique esta acepción de objetivo identificándolo como antónimo de “relativo”.

Cuando Kant, Hegel y el idealismo alemán en lo general, enaltece el papel subjetivo del conocimiento, no puedo sino sentir emoción al realizar tan digna lectura, pero luego encuentro que su subjetivismo es absurdo al encontrar la propuesta de una universalidad epistémica. Por esta razón durante mucho tiempo me negué a leer a Kant, rechazo que he superado no sin esfuerzos... (Lo he superado acicateado por considerar su lectura como necesaria para salvar el requisito de acreditar la materia de “Historia 6: Kant e idealismo alemán”); con respecto a Hegel, el rechazo permanece (y lo hará un par de meses más hasta que me vea obligado a presentar un trabajo para la acreditación de “Historia 7: Hegel y el siglo XIX”). Muy posiblemente sea dable decirme que estoy omitiendo unas lecturas maravillosas por un estúpido prejuicio; y sí, posiblemente, pero si he de leer desmotivado pudiendo en vez de ello sumergirme en otras que me parezcan excitantes, como los filósofos de la escuela de Frankfurt, Sartre, el psicoanálisis; o aún cosas que no tengan nada que ver ni con la escuela ni con mi tesis, como por ejemplo, la historia de los mexicas, no veo porque “perder el tiempo” con el insigne George Wilhelm Friedrich Hegel; en fin, con base en la información que me ha llegado de esta corriente y muy particularmente de este autor, la he considerado como una “subjetividad objetiva”; y si estoy por ejemplo, en un debate entre compañeros de la facultad, después de fruncir el ceño extrañado ante tal idea, alzo la voz y digo que si el idealismo alemán reconoce que el conocimiento del objeto parte del sujeto; y que en el caso muy particular de Hegel llega al extremo (extremo que en lo personal considero correcto) de negar al objeto dando así al sujeto la única autoridad, ¿cómo puede ser que después consideren posible al *conocimiento verdadero y universal*²¹, si en tanto que subjetivo es propio de sujetos que son diversos unos de otros

En una plática con una compañera llamada Alejandra y un amigo suyo cuyo nombre desconozco, me fue sugerida una forma de referirlo que me parece si no más correcta si más clara: *la subjetividad hegeliana no es relativa*.

Podría decirseme que estoy discutiendo de una forma superficial y completamente vana, pues desconozco a Hegel; que quizá soy como un boxeador peleando con el aire, pues el pensamiento a

²¹ A la filosofía kantiana ya no le hago esta crítica; lo he rescatado como acorde con mi forma de pensar, pues él niega explícitamente la existencia de un criterio universal de verdad.

Un criterio universal de verdad sería aquel que tuviera validez para todos los conocimientos, independientemente de la diversidad de sus objetos. Ahora bien, dado que este criterio hace abstracción de todo contenido del conocimiento (de la relación con su objeto) y dado que la verdad se refiere precisamente a tal contenido, es evidente lo absolutamente imposible y lo absurdo de preguntar por un distintivo de la verdad de ese conocimiento. Queda clara, consiguientemente, la imposibilidad de señalar un criterio de verdad que sea, a la vez, suficiente y universal.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004, pág. 98

que identifico como rival es si no igual al mío mismo, sí al menos muy parecido y que Hegel, a diferencia de lo que me dijo el amigo de Alejandra, es efectivamente subjetivista y relativista en la forma en que yo lo entiendo; que en general, no debería mencionar a Hegel si no he leído nada de él, bueno, aclaro, no hablo de Hegel, sino de la interpretación que hago de la interpretación de con quien platico.

En el caso de Kant, por ejemplo, al que como he dicho rechazaba, descubrí con agrado que “me lo habían vendido mal”; pues el relativismo era rechazado, decían; el sujeto cognoscente no debía ser entendido como un sujeto en sentido psicológico sino en sentido trascendental, y con esta distinción, mi compañero Francisco me había hecho entender la no identificación que yo encontraba de subjetividad-kantiana con relatividad-kantiana. ¿La distinción de la subjetividad como trascendental implicaba en verdad la anulación de la relatividad epistémica?

Con todo temor de “buscar con denuedo y encontrar no sino mis propios pensamientos en las lecturas hechas”, o dicho de otra manera, reconociendo mi interpretación kantiana cargada con deseos personales propios e ineludibles (el temor expresado aquí corresponde a mi antigua interpretación de la revolución copernicana; interpretación que ya no sostengo en tanto que tal, aunque sí en tanto que reflexión que asimilo a mi forma de pensar), quizá lo que afirme sea falso, yo por supuesto, no lo creo.

El conocimiento de las “cosas en sí” nos está vedado, y con ello, también es ajena a nosotros, la posesión de una verdad con la certeza apodíctica del bicondicional de la correspondencia del concepto con el objeto; y es que cuando Kant habla de la *certeza apodíctica* lo hace en términos del conocimiento *a priori* y éste claro, ni se refiere ni puede hacerlo a los objetos trascendentes cuyo conocimiento sería imprescindible para encontrar su correspondencia con el juicio; dicho de otra forma, la certeza apodíctica delimita la característica *formal* del conocimiento, no a su contenido; y del conocimiento, evidentemente no nouménico sino fenoménico.

Pues aunque un conocimiento esté enteramente de acuerdo con la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede seguir estando en contradicción con su objeto. Por consiguiente, el criterio meramente lógico de verdad -la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón- constituye una *conditio sine qua non*,

esto es, una condición negativa de toda verdad. Pero la lógica no pasa de aquí. Carece de medios para detectar un error que no afecta a la forma sino al contenido.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004, pág. 98

Kant entonces, muy coherentemente revela la pregunta por la verdad como algo necio y pernicioso, esto último porque, dice Kant, motiva a los incautos a responder en forma tan necia como lo fue la pregunta; y ofrecen, dice Kant, el espectáculo ridículo de querer ordeñar al chivo uno mientras el otro sostiene la criba.

...y hasta ahora, hasta el momento preciso en que escribo este párrafo, sólo he leído (meticulosamente quiero decir) la estética y la analítica trascendental, es decir, sólo la mitad de la *Crítica de la Razón Pura*; y aunque concuerdo en lo general con muchas de sus posturas, no encuentro sin embargo la relatividad que yo pretendería hallar; y es que laboramos con categorías específicas, que bien empleadas nos llevan a una verdad que aunque no lo es tal en sentido estricto, sí es conducente a la liberación de los errores, ya que la correcta aplicación de los principios, esto es, el buen discernimiento de ellos nos conduce a evitar las contradicciones formales dándonos no la verdad, aunque sí la seguridad de cumplir con uno de sus requisitos: el formal.

En los párrafos anteriores hemos definido el término “objetivo” como relacionado a una verdad universal independiente de las interpretaciones particulares, pero si bien podemos entender el término en la forma recién mencionada, tiene en español, otras acepciones: ahora llamaremos “objetivo” al conocimiento relacionado al objeto y no a nuestro modo de conocerlo, en este sentido es opuesto al término “trascendental”. La psicología²² por ejemplo, es el estudio de cuestiones subjetivas mientras que la física o la química son objetivas pues se ocupa de la realidad no de nuestra sensación o percepción de las cosas, sino de las cualidades propias de la materia, materia a la que Kant llamaría “objetos trascendentes”. Obviando (u olvidando) que las características físicas y químicas de la materia de las que se ha de hablar son las conocidas por

²² La psicología general es diferente de la psicología trascendental; la primera estudia al sujeto como fenómeno y la segunda analiza las posibilidades lógicas del conocimiento, o mejor, las posibilidades lógicas de la adquisición de las ideas; dicho de una manera que se entenderá mejor más adelante, la psicología general es el estudio fenoménico-objetivo del sujeto en la interrelación que tiene con su medio y la psicología trascendental es el estudio no del sujeto sino subjetivo y fenoménico, pero no objetivo.

nosotros, las considera en sí mismas; así, se ocupa por ejemplo de la caída de los cuerpos independientemente de la experiencia sensorial que sobre ella podamos tener.

“Objetivo” tiene además una tercera forma de entenderlo²³: imparcial.

En lo personal no acepto ni creo en el conocimiento objetivo pues sostengo que la separación del sujeto de sus creencias, prejuicios y deseos es imposible²⁴; no obstante, si se entiende como “voluntad de”, entonces me parece que podemos recuperar el término. No podemos separarnos de nuestros deseos, pero podemos intentarlo; igualmente de nuestros prejuicios; así objetivo en este sentido podría ser sinónimo de “pretensión objetiva”, que aunque no sea lograda es valiosa.

Deseo ejemplificar recordando uno de los adalides de la revolución copernicana: Johannes Kepler; él era religioso y matemático; deseaba demostrar la perfección matemática con que Dios había creado el universo; según él, utilizando como base los cinco “sólidos perfectos”. Kepler era neoplatónico y neo-pitagórico a partir de la interpretación del ateniense, así, buscó abastecerse de las observaciones metódicas que Tycho Brahe había registrado para fundamentar su creencia en el “divino geómetra” como él le llamaba a Dios por suponer a su creación como escrita en “lenguaje matemático”. Debía explicar el movimiento planetario ¡y lo consiguió! Pero admitiendo que su fe había sido nada más que una mera necesidad: pues las elipses que describió no correspondían con la idea de perfección que atribuía a una creación de su tanpreciado *divino geómetra*. Aquí Kepler fue objetivo: no porque se separara de sus deseos: ellos motivaron su investigación y aún sus resultados están determinados por estos elementos; deseos conscientes e inconscientes así como algunos prejuicios obtuvieron la enunciación de las leyes del movimiento de los planetas. Su admiración por el platonismo, por ejemplo le impidió rechazar los datos; si Parménides y no Platón hubiera sido su máximo, muy posiblemente habría dicho que la elipse era parte del no-ser en

²³ De hecho tiene más, pero las otras ya escapan a la reflexión por referirse completamente a otro tema ajeno a nuestra preocupación. Objetivo es tanto un elemento de un microscopio como la meta o propósito que nos hemos fijado.

²⁴ Se me ha criticado repetidamente que doy muchas cosas por supuestas; que las afirmo como conclusiones sin argumentos que les precedan; y quizá el decir que es imposible para el sujeto separarse de sus creencias, prejuicios y deseos es imposible. A esto contesto: mi tesis despierta la sensación de trivialidad debido a su poca formalidad, y debido a ello los argumentos tal vez pasan desapercibidos; pero sostengo, sí los hay: que el sujeto tiene imposible separarse de sus creencias lo he argumentado cuando di la definición del conocimiento: “creencia verdadera justificada”); que tiene imposible separarse de sus prejuicios culturales lo he argumentado cuando definí al sujeto como inmerso en la cultura; y cierto, no he quizá argumentado por qué tiene imposible el sujeto el separarse de sus deseos; pues bien, lo haré en el apartado “Conjeturas” en que cito a Luis Villoro: adelantemos las conclusiones o premisas inmediatas del argumento que se me solicita: la creencia tiene su origen no sólo inferencias, sino también en voliciones y en circunstancias históricas. Mientras que la inferencia es “la razón para creer”, la volición es el “motivo para creer”.

Más adelante pongo el ejemplo de la creencia de Platón en la transmigración de las almas: sus razones son sus argumentos; sus motivos son el rechazo a que el justo muera; y finalmente las circunstancias históricas es la influencia de teorías órfico-pitagóricas.

tanto que del mundo de las apariencias; y aunque en el caso de Platón habría cabido la misma posibilidad al reflexionar y elucidar que estaba viendo no más que sombras en una caverna, al ser la astronomía perfecta y tan cercana a la dialéctica según Platón, no podría haber el cambio mencionado; en fin, no digamos que se apartó de sus deseos, al enunciar una ley que contradecía la anhelada sobre el *divino geómetra*; de lo que se separó fue de ese deseo particular; y así, fue objetivo en tanto que enunció algo aun cuando no conviniera con su anhelo particular. No obstante de sus deseos y creencias jamás pudo separarse; y he aquí una importante razón de la no posibilidad de la objetividad (en el primer sentido): reconocemos que Kepler no vio el mundo nouménico sino tan sólo el fenoménico, es decir, que tuvo una idea que pudo o no corresponderse con la realidad trascendente, y así en tanto verdad *problemática*, su afirmación como parte integrante del conocimiento si bien es posible no es verificable, y la definición platónica del conocimiento en el Teetetes: “creencia verdadera justificada” encuentra el conflicto de la ignorancia de la relación de la justificación con la verdad de la creencia.²⁵ Por otro lado, la creencia es inalienable de cualquier idea que sea tenida por conocimiento, así, no es posible apartarnos de nuestras creencias y de la subjetividad con esto implicada.

Kepler fue objetivo, sí, pero no por efectuar la escisión de sus creencias, deseos y prejuicios, sino por, en el nivel consciente, preferir sus creencias a sus deseos y prejuicios particulares; dicho de otra forma, su afirmación tuvo una pretensión de objetividad, que como hemos dicho, puede ser entendida entonces como “imparcialidad”.

§5

Conjeturas

En una ocasión, cursando yo el segundo o tercer semestre estaba en el ágora, sentado y esperando a una amiga escuché cuando dos chavos de octavo semestre llegaron y comenzaron una plática que he recordado siempre: o bueno, ya no la plática, sino su tema: le decía uno al otro que en una clase que recién habían tenido, alguien cuyo nombre no dijeron había participado de forma “infantil”: “Yo creo que...”; tras contarle esto uno a otro, agregó indignado: “es para que en

²⁵ Los contraejemplos Gettier lo manifiestan claramente: lo que hace “verdadera” a una creencia puede ser el mero azar.

octavo semestre no dijera 'creo' sino 'con base en lo que he leído, esto y esto, y esto otro es cierto apodícticamente'.

"Yo pienso" decía el interlocutor, recordando con escarnio las palabras de aquel chavo; "Qué piense Platón, que piense Aristóteles", agregaba sarcástico.

Esta es una plática que yo mismo he tenido en muchas ocasiones, aunque yo defendiendo siempre la postura aquí atacada: ¿Qué piense Platón? ¿Qué piense Aristóteles? Definitivamente la crítica que escuché, a mi parecer enaltece las características del ausente, y al presente lo revelaban como un doxagra cualquiera; a decir verdad, más que como doxagra, como una cinta de reproducción de audio; pues con el doxagra tendría la diferencia de que mientras que éste ofrecería una interpretación propia del pensamiento ajeno, éste según, no "piensa" tan sólo reproduce "objetivamente" lo que ha leído. ¿O no le había parecido inocuo el *pensamiento* del criticado?

Cualquier conocimiento que tengamos, aún en el caso de que lo pretendamos *objetivo* debe ser parte del pensamiento del ser que dice saberlo; y es que si así no fuera no podría estar en la afirmación del supuesto cognoscente; y además, debe estar en él como "creencia", o dicho de otra forma, el conocimiento, aún el tenido por objetivo y obvio para cualquiera, es además de conocimiento, creencia; pues nadie que no crea lo que dice conocer, lo puede conocer verdaderamente: dicho con un ejemplo, nadie puede saber que 3 es la raíz cuadrada de 9, pero no creerlo en realidad; y es que la creencia más que un contenido mental, es una actitud en torno a él. La creencia es una condición necesaria del conocimiento según la definición platónica, y aunque ni él ni Gettier posteriormente, consideraban su conjunción con la "verdad" y la "justificación" como una condición suficiente del conocimiento, cada una de las tres por separado son en definitiva, imprescindibles; si una persona no-escéptica en torno al conocimiento, no *cree* lo que dice, carece de un elemento sin el cual pierden fondo sus palabras, y se nos presenta cuando afirma cualquier cosa, como un hipócrita malintencionado, o para usar otro término, como un sofista cualquiera, cuyos argumentos descansan no en la búsqueda de la verdad sino en la contundencia y convicción retórica.

Para seguir mi exposición, me ayudaré de la filosofía kantiana, pero ello, para este momento es de perogrullo el decirlo, en la medida en que lo considere útil, y sin temer a la tergiversación de sus ideas. Gadamer por ejemplo, expone su filosofía presentando una historia de las que le precedieron, explicando meticulosamente tanto los puntos en que comulga como aquellos con los

que discrepa; yo, menos interesado en la historia, sólo diré los primeros, aun cuando se me puede decir, que el término “trascendental” como lo uso dista un tanto del empleado por Kant.

¿Y con qué objetivo retomo al preclaro filósofo de Königsberg? Su filosofía es lo suficientemente conocida como para facilitar la comprensión que de mi tesis pueda realizar algún pensador cercano a la academia, pues ¿quién inmerso en los estudios académicos de filosofía ignora la distinción entre *fenómenos* y *nóúmenos*? ¿Quién no tiene en el ámbito académico, al menos una ligera idea de la terminología kantiana que se han constituido en parte del *lenguaje filosófico académico* básico?

Durante la lectura de Kant, me pareció entender al “conocimiento objetivo” como aquel referido al objeto allende nuestros sentidos, claro, ésta como una de varias interpretaciones de “objetivo”; allende nuestros sentidos, pero importante, no independiente de ellos, es decir, reconociendo que el conocimiento es obtenido por medio de nuestros sentidos interno y externo, al hablar del fenómeno sin hacerlo de la relación que tiene con nosotros, aunque aceptemos que de nosotros haya partido; lo hacemos del objeto y no de la subjetividad; del objeto fenoménico por supuesto.

Podríamos identificar esta acepción de *objetividad* como antónima de *trascendental*; asimismo, no está demás explicitar que el conocimiento trascendental no es otro que uno *fenoménico no-objetivo*, al que para abreviar llamaremos conocimiento fenoménico subjetivo.

Concluamos identificando los conceptos:

El conocimiento es subjetivo, aún para el más objetivista; y es fenoménico también, de suerte que hay dos conocimientos fenoménicos: “*el conocimiento fenoménico subjetivo-objetivo*” y “*el conocimiento fenoménico subjetivo*”; según lo que hemos dicho anteriormente recordando a Aristóteles sobre la diferencia específica como artífice de la definición, la distinción entre ambos conocimientos fenoménicos radica en la presencia o ausencia de objetividad pues ambos son subjetivos. Al conocimiento fenoménico subjetivo lo hemos identificado con el trascendental, y al fenoménico subjetivo-objetivo con el objetivo.

Así, mientras el conocimiento trascendental versa sobre nuestra posibilidad cognitiva (fenoménica), el objetivo lo hace de la realidad considerada en sí misma, realidad por supuesto, fenoménica también. Una oración trascendental sería “veo roja la manzana” y una objetiva “la manzana es roja”. La subjetividad está explícita en la primera y la estética trascendental manifiesta

en el verbo “ver”; la segunda en cambio, aunque nace del conocimiento subjetivo y si podemos enunciarla es porque tras tener las intuiciones necesarias hemos llevado a cabo un enlace con la lógica trascendental; no obstante todo ello, la forma de nuestra oración tiene la pretensión de enunciar las cosas independientemente de cómo las percibo y ofrecer un conocimiento en este sentido, objetivo. No es cómo veo sino cómo es la manzana, aunque claro, los atributos que le adscribo los he conseguido efectuada una experiencia sensorial previa; experiencia cuya importancia ha sido u olvidada u obviada, y aunque en ambos casos el conocimiento es objetivo pues su referencia es al objeto, en ambos también la objetividad reposa sobre una subjetividad primigenia, origen de todo contenido mental.

Cuando la experiencia fenoménica ha sido olvidada y se pretende al conocimiento objetivo en cuanto correspondiente con una realidad allende el sujeto y sus posibilidades cognitivas, estamos frente una *objetividad ingenua*; cuando en cambio se omite aunque se reconoce a la experiencia como el origen de toda afirmación, es decir, cuando se obvia; entonces tal conocimiento es objetivo por referirse la oración al objeto de nuestra experiencia y no a la experiencia misma, y es fenoménico, porque reconoce que lo declarado no es sino producto de la subjetividad. Esta objetividad, se reconoce entonces, como una característica del conocimiento subjetivo, tal como hemos dicho anteriormente.

La diferencia entre la objetividad trascendente o ingenua y la fenoménica, radica en dos aspectos: el primero de ellos, claro, suponiéndolo real aunque sin concederlo, es que el conocimiento objetivo-trascendente al no depender del sujeto sino del objeto, es idéntico para todos, y el fenoménico por el contrario, se acepta como individual y dependiente del punto de vista, no obstante su generalización; se relativiza como inminente consecuencia y entra en un escenario de contradictorio protagonismo; ello claro, aceptando la Revolución Copernicana según la *mala interpretación* que di páginas arriba, es decir, que el hombre conoce de los objetos no sólo la estructura de posibilidad (categorías) que previamente pone en ellos, sino que también está precedido por sus deseos y prejuicios culturales. El hombre, según esta objetividad, aprehende tan sólo una cara del prisma de infinitas facetas que nos propone Sartre como sustitución de la dualidad kantiana; y si afirma o niega la realidad objetiva es sólo para dar importancia a su aprehensión y compartirla.

Con mucho placer encontré en Sartre, ya se ve, la interpretación que había hecho de Kant; para él, como para mí, esta visión de infinitas aprehensiones fenoménicas no es kantiana, aunque parte de

los mismos conceptos: la no visión de las cosas en sí, cosas que Sartre desaparece sustituyéndolas por *la nada*. El ser del fenómeno es la percepción que tenemos de él; este ser *pasivo* es posible porque en su ser inmanente tiene a la *nada* que permite la infinita posibilidad de interpretación.

El otro aspecto en que se diferencian la objetividad fenoménica de la ingenua, es en la actitud; al ser una universal y la otra relativa; la primera se envanece con posibilidades ficticias: pretende petrificar la aprehensión que un sujeto dado propone como objetiva y en este sentido, independiente de cualquier sujeto; la segunda en cambio, es despreciada y despojada de su nombre; no suele recibir el título de *objetiva*, precisamente por las consecuencias relativistas así como por su reconocimiento de sí misma, como subjetiva. En adelante, cuando hable de objetividad, a menos que se especifique algo diferente, entenderé la *fenoménica*, por ser la única objetividad de que puede hablarse con rigor. No difieren entonces, una y otra en la forma de su adquisición cognitiva: sólo hay una forma de conocimiento y es el fenoménico; en lo que se distinguen son, para abreviar, en las pretensiones que tienen; las ínfulas con que se adornan y el desprecio de que son víctimas.

Kant en ocasiones identifica “objeto” con “cosa en sí” complicando el buen entendimiento de su filosofía y en otras como “objeto de los fenómenos”; Tampoco ayuda, por supuesto, igualmente la cercanía en la grafía y sonido de las palabras trascendental y trascendente simultánea a su lejanía semántica, y es que no tienen entre sí la relación de ser una la adjetivación de la otra; sus significados son en cierto sentido opuestos: mientras lo “trascendental” trata de la forma en que aprehendemos nuestra realidad circundante y hacemos posible asimismo el conocimiento *a priori*; “Trascendente” es en cambio la realidad nouménica, la que se nos ha dado pero que al dársenos lo ha hecho no como es en sí (númeno) sino como fenómeno. La fuente de esta realidad es por completo un misterio. La realidad aprehendida, es decir la fenoménica, es el objeto de estudio de las ciencias naturales, y su fundamento es como en el primer caso, nuestra propia cognición.

a) *La realidad trascendente*

Las tres realidades son entonces, la trascendental o subjetiva, la fenoménica u objetiva²⁶ y la trascendente o nouménica, y difieren una de otra ya por lo que las funda, ya por el horizonte de su mirada, ya por ambas.

La realidad trascendente o nouménica es por completo un misterio: las cosas en sí tienen su fundamento quizá en la voluntad divina, quizá en el azar, quizá en la subjetividad como el caso de las otras dos realidades: si esto fuera así, claro, nos sumiríamos en el solipsismo.

Es evidente que las cosas en sí, al ser desconocidas para nosotros –y no sólo desde mi reflexión filosófica, sino que, según creo, también en la filosofía kantiana si ésta ha de ser consecuente– pueden ser tal como ingenuamente podemos creer conocerlas; esto se ve claro al reconocer que la negación se puede expresar como afirmación: “la manzana es roja” es una proposición afirmativa como lo es también: “es cierto que la manzana no es roja”; así al ser desconocidas, no podemos elegir entre estas proposiciones cuya conjunción implicaría una contradicción; lo único posible es suspender el juicio. Lo rojo de la manzana es fenoménico, y nouménico quizá o quizá no, y así como esta cualidad está en penumbras, así también su existencia y su origen. Hemos identificado al origen del fenómeno en el sujeto en tanto que aprehendido por él; no es asequible hacer lo mismo en el caso del nómeno: en éste caso como en el rojo de la manzana, no es posible ni afirmar ni negar nada. Es posible que Dios sea el origen del nómeno; o tal vez el azar sea el causante, ¿y por qué no el genio maligno? ¿No es lógicamente posible que el origen del nómeno sea el sujeto aun cuando inconsciente de serlo? ¿Que el fenómeno entonces, no corresponda a una realidad trascendente sino a una suerte de alucinación? Como hemos dicho, es insuperable el escepticismo cartesiano, y aunque la identificación del sujeto como el origen del nómeno nos regresaría al escenario de la duda hiperbólica no podemos hacer nada para evitarlo. Si las cosas en sí han de permanecer en la ignorancia absoluta, toda posibilidad lógica es válida, y quizá valga la pena reformular lo *trascendente*. Lo trascendente es el objeto allende nuestro conocimiento y no allende nuestra subjetividad. La distinción es importante porque aunque todo conocimiento es subjetivo, la subjetividad no es de suyo cognitiva; sino que hace referencia a una relación con el sujeto que puede o no ser cognitiva. La vida, según ejemplificamos arriba, es subjetiva y no es

²⁶ No se olvide, que también es subjetiva; pero a diferencia de la anterior, además de ser subjetiva es objetiva.

cognición; las pasiones y las necesidades fisiológicas son también subjetivas, y es evidente, sobre todo en el último caso, que no tienen relación con el conocimiento; éste ciertamente puede “traerlas” a la conciencia, pero en tanto que procesos orgánicos la existencia de las necesidades fisiológicas no depende de la conciencia.

¿De qué forma podría el sujeto ser fundamento del mundo nouménico? La respuesta a esta pregunta no tiene, por supuesto, la intención de ser la explicación fehaciente de la realidad nouménica ni tampoco la de una posibilidad a la que en lo personal yo le tenga más confianza; es tan sólo el planteamiento de un mundo posible. La realidad nouménica podría estar dada por un estado mental del cual no somos conscientes y que se concretiza en nuestra exterioridad; una suerte de emanación al estilo plotiniano en la cual *lo uno* no es otro que el sujeto mismo. La realidad nouménica en esta perspectiva no es más que una proyección del interior inconsciente; siendo entonces desconocida a nuestra conciencia, ergo, tan misteriosa como en cualquier mundo posible pues evidentemente, el inconsciente no puede ser conocido sin al serlo, devenir consciente y así, al haber abandonado el “mundo inconsciente” y situarse en el consciente estaría determinado por las normas de éste constituyendo parte del mundo fenoménico.

La explicación dada, como cualquiera otra que sobre el mundo trascendente pudiéramos imaginar, tiene tintes metafísicos, ello porque en el paraje de la absoluta ignorancia podemos discurrir por los senderos más disímbolos. De lo nouménico o trascendente, lo hemos dicho ya, podemos pensar un sinfín de cosas, pero no tener la certeza de ninguna de ellas; en lo personal, dudo mucho que el sujeto tenga influencia en el mundo trascendente, pero ello es cuestión de fe; ...¿y si el mundo externo dependiera de nuestra subjetividad? ¿Acaso adquiere luego una realidad empírica independiente? ¿O sólo es en la medida en la que el sujeto influye activamente? En el primero de los casos podríamos decir que el mundo nouménico, aunque nace subjetivo-individual, deviene intersubjetivo, esto es, susceptible de formar parte de una *comunidad de sujetos*; en el segundo caso, estaríamos por entero sumergidos en un solipsismo agobiante, del cual hemos salido ya desde hace varios párrafos: reconocemos todo esto posible y en nada encontramos la certeza apodíctica sobre la cual podamos fundar nuestra teoría, pero, ¿por qué no caminar, dijimos arriba, en aunque posiblemente cenagosos y aún ficticios suelos, ciertamente probables?

Aunque creemos en ella, no aseguramos la realidad trascendente y nuestras reflexiones al no tener conexión más que con nuestra experiencia misma, son quizá no más que meras fantasmagorías; en conclusión, partimos del supuesto de la existencia externa al sujeto de esta

realidad, tanto si independiente de él como si no; tanto si fundada por él, como si por alguna entidad suprahumana o por el azar ex nihilo.

No sólo la existencia, sino la existencia externa de esta realidad trascendente es de vital importancia para poder sostener la teoría correspondentista de la verdad. El elemento externo al sujeto, sin importar el origen de su fundación, es imprescindible para cualquier teoría objetiva, tanto objetivo-ingenua como objetivo-fenoménica; y en consecuencia, para una actitud de relación con nuestro entorno, pues si nada hay externo a nosotros, nada puede por ejemplo, provocarnos algún golpe como tampoco ningún sostén, y ni nos cuidaríamos de los carros al cruzar la calle, ni comeríamos, ni caminaríamos, pues no habría suelo bajo nuestros pies.

La existencia externa de esta realidad trascendente, de la que hemos dicho no saber si es subjetiva o no, es por lo ya dicho, obviada en nuestra vida cotidiana; en nuestra teoría, supuesta hipotéticamente, por ser necesaria para nuestras posteriores reflexiones; y formuladas sus posibilidades aun cuando no sea posible elegir alguna de ellas, porque de esta manera negamos cualquier pretensión apodíctica: en un escenario en que todo es posible no hay necesidad alguna.

Por esto, aunque respecto de esta realidad no haya posible conocimiento y las proposiciones sean meras divagaciones, vale la pena no callar, pues en el silencio habita el reconocimiento de cualquier postura a la que se otorgue mayor fuerza, mientras que planteando posibilidades alternas, se anula cualquier certeza respecto de alguna de ellas y se afirma la ignorancia que lleva a la suspensión del juicio.

Hemos dicho anteriormente que el escepticismo cartesiano debía ser superado, pero ante la imposibilidad de hacerlo en forma rigurosa, lo habíamos hecho como supuesto: partamos de la premisa de que el mundo externo existe, pues aunque nuestras reflexiones sean sobre un mundo que tal vez sea ficticio, al ser el único que tenemos y dada su diversidad de representaciones, podremos nutrir con ricas y variadas entelequias nuestra filosofía; y es que si nos quedamos en “pienso luego existo” como única afirmación respecto de la cual podemos tener seguridad, tenemos una afirmación aunque apodícticamente verdadera, estéril en grado sumo.

Ya se puede suponer que esto no es necesario para la realidad trascendental o fenoménica subjetiva; no es necesario suponer la existencia del mundo externo para que nuestras cavilaciones nos lleven por senderos variados. No requerimos superar el escepticismo para plantear verdades escépticas; Descartes tampoco lo necesitó para afirmar la falibilidad de los sentidos; ni la

posibilidad lógica del sueño; sí claro, para hablar sobre la realidad de las cosas: la existencia de las cosas podía corresponder a una mera idea de ellas que más con el exterior, con el interior nos relacionara: un sueño; pero, si nosotros no afirmamos nada sobre las cosas sino solamente sobre nuestro conocimiento de las mismas, entonces la duda escéptica no requiere ser superada.

El conocimiento es la relación que tiene la conciencia consigo misma o con su entorno; si consigo misma las verdades obtenidas se refieren a estados o disposiciones mentales tales como afecciones, emociones, etc.; si con su entorno, las verdades son de corte objetivo, pero claro, objetivo fenoménico.

En fin, la conciencia posicional se relaciona con su entorno, y lo hace ya en forma pasiva, ya en forma activa, o ya combinando ambas. La relación pasiva de la conciencia posicional es la mera creencia en la existencia de, ya del objeto fenoménico o ya del nouménico; en el primero de los casos si yo creo que existe delante de mí una computadora en la cual estoy escribiendo, el genio maligno puede ciertamente estarme engañando al respecto, pero no consigue engañarme ni de que estoy pensando en tanto que actividad (conciencia reflexiva), ni de que estoy pensando que hay una computadora delante de mí en la cual estoy escribiendo (conciencia posicional); si efectivamente hay una computadora, eso corresponde al mundo nouménico respecto del cual no conozco nada, entonces el genio maligno en caso de que me esté engañando “separa” mi conocimiento fenoménico de la realidad trascendente, es decir, hace de mi juicio fenoménico uno no-relacionado con la realidad trascendente; relación que de cualquier manera no puedo conocer.

Ahora, si el genio maligno ha perdido su poder de acción eso es únicamente en la realidad trascendental, ya que ahí como hemos destacado no es posible el engaño; ahora, no se entienda que por eso es inocua de la duda metódica.

Debo confesar que me había extraviado y creído que a mi tesis le era inofensiva la duda hiperbólica; y es que, si el genio maligno no me puede engañar respecto de mi experiencia perceptiva sino tan sólo de la unión que tiene mi conocimiento con el mundo nouménico; al cual de cualquier manera es imposible conocerle, no hay entonces diferencia alguna entre ser y no ser engañado; no la hay porque engañados o no, nuestra actitud de creencia sería la misma y no hay manera de discernir quién está en el error y quién en la verdad: ignorantes unos y otros de poseer la verdad como es en sí misma, en nada consigue modificar el genio maligno con su acción engañadora, la posibilidad de conocimiento que tenemos. Además, en mi tesis hablo de los

mundos particulares; ¿qué importancia tiene entonces el nexo con un mundo respecto del cual queremos independizarnos?

Esto es evidentemente falso, porque, si en *mi mundo* creo que se acerca un triciclo cuando lo que se aproxima es un tráiler, perderé la vida en un accidente automovilístico.

El genio maligno entonces, perdió su chamba y no nos puede engañar en lo que a nuestra realidad trascendental o fenoménico-subjetiva se refiere, pero en la objetiva es otra historia: ahí sí requiere ser superado y al no poder hacerlo de forma lógica rigurosa, lo hacemos como un supuesto necesario, ello claro, en la presente tesis; porque en la vida cotidiana el supuesto no se hace como resultado de una necesidad, sino de un acto mecánico; sobre ello hablaremos en el apartado “Defensa del Sentido Común”.

b) Las realidades subjetiva y objetiva

La realidad trascendente aunque es fundamento de la verdad en su sentido correspondentista, es incognoscible; no es éste el caso de las realidades subjetiva y objetiva, respecto de la cuales podemos afirmar primeramente la propuesta referente a su subjetividad: lo hemos dicho ya arriba: comparten un surgimiento subjetivo aunque se diferencian en el horizonte o meta de sus reflexiones; mientras la subjetiva versa sobre el sujeto mismo; ya sean sus capacidades cognitivas o sus afecciones emotivas la objetiva lo hace sobre el objeto de estas reflexiones.

Regresando a nuestro ejemplo de las oraciones: “veo roja la manzana” expresa una realidad subjetiva; el verbo de la oración es “veo” y remite a un sujeto tácito: “yo”; “la manzana es roja” expresa en cambio una realidad objetiva; el verbo es “es” y el sujeto es “la manzana”.

“Creo”, “pienso”, “conozco” y “considero” como “veo”; tienen todas la misma característica: me remiten a mí mismo como sujeto de la oración, haciendo al enunciado expresión de una realidad subjetiva; pero sobre todo la primera palabra expresa clara y distintamente la pretensión objetiva

que estúpidamente se le niega²⁷. La creencia es una actitud en que se reconoce subjetiva, la realidad objetiva.

Según lo que hemos dicho anteriormente, el conocimiento objetivo lo es en todo caso, además de ser subjetivo; y aquí comienzan a cobrar mayor implicación estas ideas: la realidad subjetiva (trascendental) es eminentemente cognoscente de una realidad objetiva (fenoménica) y surgen así sobre su base, las pretensiones objetivas no obstante la eterna subjetividad. Podemos entonces hacer enunciados declarativos de estos dos tipos de realidades (de la nouménica o trascendente según hemos dicho, es imposible) y aún un tercero de la mezcla de ambas.

“Vejo roja la manzana” Subjetivo

“La manzana es roja” Objetivo

“Creo que la manzana es roja” Subjetivo-objetivo.

Por supuesto, en los tres casos en tanto que cognición, el punto de partida es el sujeto, y por ello es correcto decir que la segunda y tercer oración son subjetivo-objetivas; pero mientras que en la segunda el sujeto no está explícito y podríamos estar ante una objetividad ingenua, en la tercera la subjetividad está manifiesta y la objetividad es por ello, una objetividad humilde.

Anteriormente distinguimos las objetividades fenoménica e ingenua; pero cabe resaltar que toda objetividad ingenua es también fenoménica, mientras que el camino inverso no es realizable; y es que una afirmación dada, como aquella que hemos hecho de la manzana, es fenoménica necesariamente: la objetividad ingenua consiste en identificar a la fenoménica con la trascendente, identificación por supuesto, jamás verificable, he ahí el porqué de su ingenuidad; por esto hemos llamado a la objetividad ingenua también objetividad trascendente, aun cuando quizá sería más acertado decir que la objetividad ingenua más que objetividad trascendente es una objetividad fenoménica que ingenuamente cree estar aprehendiendo lo trascendente. ¿Cómo distinguir ahora la objetividad fenoménica de la ingenua? ¿Cómo hacerlo cuando hemos dicho que la ingenua es un tipo de objetividad fenoménica?

Llamaremos “humilde” a la objetividad fenoménica que se reconoce subjetiva: aquí se reconoce al objeto aprehendido como tan sólo un fenómeno; la otra objetividad, mantiene su adjetivo de

²⁷ Lo que se le niega a la oración que de esta forma comienza, es la validez. Se suele pensar que una oración así es poco válida, cuando en verdad es la única posible.

ingenua: en ella el objeto que es aprehendido (necesariamente) como fenómeno, es sin embargo, considerado trascendente. Ambas son entonces fenoménicas; su distinción consiste en la actitud humilde de una y la ingenua de otra.

Las palabras de nuestra reflexión, y entre ellas particularmente el “creo” modifican la proposición, al efectuar un nexo entre subjetividad y objetividad; fungen como las otras, como vínculos lingüísticos entre el sujeto-cognoscente y el objeto conocido. Estos vínculos no tienen por supuesto, una realidad metafísica, sino que son condiciones subjetivas de la realidad fenoménica u objetiva. Según dijimos ya, la realidad objetiva (o fenoménica) comparte con la trascendental o subjetiva el punto de origen: el sujeto; pero mientras en una la fuente es explícita en la otra ha sido omitido (ya sea por obviarla o por olvidarla).

El “creo” tiene la función de recordar que la realidad objetiva depende del sujeto; y así reconoce a la objetividad como mera pretensión de objetividad; se me dirá quizá, que lo que digo es falso y que la palabra “creo” no remite a humildad epistémica, sino a inseguridad y timidez; que es como he dicho anteriormente, efectivamente una actitud, pero una actitud de desconfianza y dicha como consecuencia del sentimiento de la propia poca penetración en algún tema dado.

Claro, ello es cierto; en el “creo” está presente una actitud de desconfianza respecto de uno mismo, y no remite necesariamente a una postura epistémica; sobre esto abundaremos, por el momento veamos la función que esta palabra cumple en la formulación de una oración.

Toda proposición al ser o haber sido pensada por alguien tiene los vínculos mencionados; vínculos que subordinan el pensamiento al sujeto pensante. “La tierra gira alrededor del sol” es por supuesto una proposición simple y puede verse esto en la ausencia de una conjunción; si le anteponeamos “creo que”; la proposición se ha tornado compleja; en la primera el sujeto es la tierra, mientras que en la segunda el sujeto (tácito) es “yo”. La conjunción copulativa “que” efectúa la relación de someter la oración objetiva como subordinada y así, hay dos proposiciones simples: “Yo creo que (lo conocido)” y “la tierra gira alrededor del sol”; cada una con un verbo y un sujeto definidos, pero la proposición compleja resultante tiene al verbo “creo” como el núcleo del predicado; y remite al sujeto cognoscente como el sujeto de la oración, subordinando la realidad objetiva a la subjetiva.

Con respecto al error en que habíamos caído, creyendo irrefutable pero inocua la duda hiperbólica, cabe decir que aquí sí es peligrosa: el genio maligno podría engañarnos y hacernos ver

suelo donde hay un abismo, entonces, si nos engaña respecto de la verdad, estamos reconociendo, claro, que hay una allende el sujeto y la relatividad se tambalea.

Los embates del genio maligno en esta realidad fenoménica pueden claro, afectar los sentidos provocándonos de una ligera alucinación a una esquizofrenia total; pueden igualmente desviar nuestra racionalidad y hacer que perdamos la coherencia interna; y pueden sacarnos de una comunidad epistémica en la que quizá estemos.²⁸

c) Criterios de verdad

La verdad, como correspondencia del hecho real con el enunciado, es la vinculación ¿de qué enunciado con qué hecho real?

Cada realidad de las tres posibles tiene sus propios criterios de verdad:

Con respecto a la trascendente, la verdad es un término extraño, pues al definir a la verdad como la relación entre la proposición y el hecho real, resulta evidente que la verdad se diluye y aparece como un término hueco: al no existir enunciado que alcance a describir la realidad nouménica, no es posible hallar como tampoco añorar, la relación mencionada: lo único de que disponemos aquí es de “realidad” o “irrealidad”.

En el caso de la subjetiva, la verdad es condición necesaria de la intención de verdad; es decir, “verdad” aquí no se opone a error sino a mentira intencionada. Esto es claro dado nuestro “acceso privilegiado a los propios estados mentales”, de tal suerte que “veo una elefante rosa volando sobre las aguas del mar” es cierto necesariamente²⁹, que haya un hecho u objeto trascendente que provoque esta percepción es algo muy diferente, pero la oración subjetiva no tiene al ser como verbo de la oración, sino al “veo”; ahí no hay error, acaso sólo hay mentira. Mentira intencionada por parte de mi consciente a alguna persona a la que le cuento este estado mental particular, o bien, mentira que mi inconsciente le hace a mi conciencia; así, “deseo” estudiar, puede ser una mentira inconsciente, pues lo que en verdad deseo es tener relaciones sexuales

²⁸ Estos posibles embates tal vez ahora no se entiendan bien; ya lo harán en transcurso de la lectura del apartado en que estamos: “Conjeturas”

²⁹ Por eso hemos dicho que en la realidad subjetiva o trascendental el genio maligno no tenía poder alguno.

pero sublimo la energía libidinal a través del estudio, y mi inconsciente realiza la conversión de los instintos con tanto éxito que mediante la mentira he llegado a creer que mi intención y deseo original apuntaba no al sexo sino al estudio.

Debemos preguntarnos ¿cuál ha de ser el criterio de verdad en la realidad subjetiva? Si el juez es la conciencia, la verdad es, como dijimos, condición necesaria de la intención de verdad; si no la conciencia sino lo inconsciente es quien tiene el papel de máximo magistrado, entonces la verdad es por azar. Si un estado mental consciente corresponde con la realidad inconsciente es claramente algo imposible de afirmar y así, la verdad sería producto del azar; aunque para fines de fácil comprensión lo reiteramos: en esta realidad la verdad es sinónimo de intención de verdad.

Finalmente, es a la realidad objetiva a la que corresponde nuestro concepto de verdad como correspondencia del juicio con lo real, pero con lo real nouménico, pues si fuera con lo real fenoménico nos enfrentaríamos a una nueva versión de la verdad que satisficiera un sistema dado: esto es claro: al ser la realidad fenoménica la aprehendida por mi estética y conceptuada por mi lógica trascendental, entonces es idéntica al juicio, y no es más que la confirmación de mi teoría, pero al ser objetiva, pronto la someto a las especificaciones de los métodos y del consenso generalizado, consenso basado también, en la subjetividad, pero una subjetividad intersubjetiva y convenida; por el momento no ingresaremos en esta concepción de la verdad, pues es tema de algunos párrafos adelante, ahora sólo anunciemos que tal concepción de verdad es la base de un modelo científico desde una visión kuhiana.

La teoría correspondentista de la verdad establece una relación entre el enunciado objetivo o con pretensión objetiva y la realidad trascendente: relación por definición no verificable.

Pero pues siempre ayudan los términos o conceptos para el mejor entendimiento, no está demás distinguir tres tipos de verdad: la *trascendental* que se refiere a la relación del juicio con el hecho trascendental; la *trascendente* que es la correspondencia del juicio fenoménico con el hecho trascendente (está claro, es inasequible pues uno de sus elementos es nouménico); y finalmente la *fenoménica* no es otra que la última de la que hemos hablado; aunque, como veremos más adelante no corresponde específicamente con la científica desde una visión kuhiana, sino que ésta no es más que un ejemplo de aquella.

d) Conjeturas y conocimiento espectral

Si aceptamos lo dicho previamente, las tres condiciones aceptadas en una definición platónica del conocimiento se muestran insuficientes, pues aunque ciertamente el conocimiento tiene que ser creído para ser tal, y tiene que referirse asimismo a una verdad; debe estar justificado, pero no sólo justificado, sino que esta justificación tiene que estar relacionada directamente con la verdad de la creencia.

En 1963, Gettier planteó en un pequeño artículo de tres páginas, un contraargumento a la teoría tradicional; contraargumento que aquí reproduzco.

Yo tengo un amigo muy presumido y bromista, él, al que llamaremos “Juan”, además tiene muchísimo dinero, y ocurre que en una ocasión vino conmigo manejando un Ferrari y me cuenta que se lo compró hace un par de días: me enseña la factura y damos una vuelta en el auto; pero, bromista como es, había falsificado la factura y el Ferrari era de un conocido suyo y mientras yo, que sé la condición económica de mi amigo y que no encontré, en lo general, ninguna razón para dudar de su palabra, estoy confiado y emito un juicio: “tengo un amigo que tiene un Ferrari”. La creencia en este juicio es evidentemente falsa, o... ¿qué tal si otro amigo llamado Pedro tuviera efectivamente un Ferrari pero, temeroso de los asaltos, a nadie dijera nada al respecto? Entonces la creencia en mi juicio sería verdadera cumpliendo las dos primeras condiciones del conocimiento, y estaría además justificado en mi creencia, llenando así los requisitos del conocimiento: creencia verdadera justificada y sin embargo, ¿realmente conocía que tenía un amigo que tenía un Ferrari?

¡Error! –Quizá algún lector me diga, –Ese aunque tiene la estructura de los contraejemplos Gettier no es uno de ellos; él planteó uno sobre el Sr. Smith y el Sr. Jones en busca de un trabajo; uno más sobre el Sr. Smith y sus amigos el Sr. Jones y el Sr. Brown; otro sobre un perro que se hacía pasar por oveja, y uno más de un pirómano, pero no uno sobre el dueño de un Ferrari; el contraejemplo más cercano es en el que el Sr. Smith cree que, o el Sr. Jones tiene un Ford o el Sr. Brown está en Barcelona; siendo la última proposición un elemento de adición en el que el Sr. Smith no encuentra la verdad de su premisa; él, que creía la premisa A, por adición concluyó $(A \vee Q)$; Q como se puede suponer no era entonces más que un agregado, pero he aquí que A resultó falsa y

sin embargo se mantuvo como conocimiento porque Q, de la que no se esperaba nada, resultó verdadera por una coincidencia.

Bueno, hasta hace unos segundos yo creía que el argumento, quizá no del Ferrari sino del Ford versaba sobre tres personas, una que presumía tenerlo pero que no lo tenía, una más que sin jactarse de ello lo tenía y la persona que hacía la afirmación: “tengo un amigo que tiene un Ferrari”. Ocurre que en mis clases de Teoría del Conocimiento, el maestro Jorge Ornelas nos puso un ejemplo de un contraejemplo Gettier; quizá dijo “tipo Gettier” y no “planteado por él”; yo, quizá distraído no escuché todo y pensé durante mucho tiempo que el caso de los tres amigos y el Ferrari era el contraargumento presentado por Gettier, entonces, buscando en wikipedia los nombres de los que dieron las soluciones a los contraejemplos de Gettier, me encontré con los planteados por él y no vi el que yo “conocía”; y no obstante ¿importa? El contraejemplo presentado por mi maestro³⁰ y reproducido por mí tiene el mismo elemento que los otros: la justificación no elimina la posibilidad del azar; como lo dije antes cuando hablábamos de la revolución copernicana: un error como el reciente es uno de corte histórico y no de corte filosófico.

Pero regresando a Gettier y sus contestadores, digamos que partir de este problema han surgido diferentes “soluciones” en, por ejemplo, la irrefutabilidad de la verdad, en la eliminación del azar, en la causalidad entre la justificación y la verdad. En una de las mencionadas posturas se propone que la justificación tiene que ser irrefutable, pero ¿cómo conseguiremos tener la seguridad de su irrefutabilidad? Muchos argumentos considerados irrefutables, han sido no obstante, refutados. La eliminación del azar y la teoría causal son muy similares y aunque quizá son la “solución” que en lo personal me agrada más, encuentro tantos huecos como en las anteriores: si no el azar sino la causalidad es lo que hace verdadera a mi creencia, yo debo conocer la relación de la justificación con la verdad de mi creencia, encontrar en ella un elemento causal eliminando de esta forma al azar, mas ¿cómo saber si existe la mentada relación? Es evidente que para saber si la justificación está relacionada con la verdad de la creencia, debemos conocer la verdad con independencia de la justificación con la que deseamos “compararla”, dicho de otra forma, debemos “conocer” antes de “conocer”. Esta *teoría causal* de Goldman, apunta claro, a una verdad; a la verdad en el juicio, pero no al conocimiento de la misma.

³⁰ O quizá no representado por él, sino por mí escuchado de esa forma: hago la distinción porque yo suelo distraerme fácilmente, así ¿acaso le estoy adjudicando un error que sólo es mío?

El conocimiento es entonces inasequible, ello, regresando a la argumentación anterior, porque si para tenerlo es necesario el elemento “verdad”, ella, según hemos dicho es imposible de obtener, ya que es la relación de un juicio objetivo-fenoménico con un hecho propio de la realidad trascendente, y aunque esta relación puede efectivamente existir, no hay forma de verificarla dada nuestra imposibilidad de aprehender el mundo nouménico.

Podemos entonces emitir un juicio y tener éste, relación con el mundo nouménico, en este caso será, haciendo una metáfora, tan sólo un *holograma de conocimiento*; ello porque hay un hecho real que lo respalda, que por decirlo de alguna manera, lo proyecta fuera de sí y que no es visto por nosotros ya que lo que percibimos no es su en-sí sino su proyección. El objeto fenoménico en este caso es holográfico, pues el hecho trascendente lo proyecta fuera de su realidad y es entonces aprehendido por nosotros: el fenómeno es así, copia fiel del nómeno. Aunque claro, para ser más estrictos es el sujeto y no el objeto, el generador de la verdad, pues siguiendo la revolución copernicana, el objeto no se nos da bajo los esquemas determinados por él, sino ajustándose a nuestras posibilidades cognitivas; así, siguiendo la metáfora: tenemos un *holograma de conocimiento* cuando el sujeto aprehende un objeto fenoménico al que le corresponde un hecho real trascendente, haciendo al juicio que hagamos de él, verdadero; o bien, tenemos un *fantasma de conocimiento* cuando el objeto fenoménico no es proyección de ninguno nouménico y el juicio que hagamos de él, será por tanto falso. Así, no tenemos conocimiento sino tan sólo conocimiento espectral, que puede ser fantasmal u holográfico dependiendo esto de si la realidad trascendente corresponde con la objetiva, ello claro, es imposible saberlo y al no poder distinguir hologramas de fantasmas, no podemos más que tener confianza, conjeturar afirmaciones. Es evidente por otro lado, que es esta misma incapacidad de distinguir a uno de otro es lo que los convierte en espectros, ya que, si los diferenciáramos, nunca mantendríamos al fantasma una vez reconocido como tal, por buscar el conocimiento correspondiente con la realidad, es decir, el holográfico que, si identificáramos como tal sería lo mismo que decir que conocemos el hecho real detrás de nuestro juicio y no sería un conocimiento holográfico sino objetivo-trascendente, mismo que, según hemos dicho ya repetidamente, es imposible.

“El conocimiento es espectral”, esta es una triste conclusión para el dogmático y el objetivista que pretende alcanzar verdades independientes de su subjetividad particular; universalmente válidas y debido a esto, dignas de ocupar un lugar como base y fundamento de nuestras acciones; pero, si no podemos afirmar ni negar nada con la pretensión de verdad objetiva entonces sólo nos es

posible conjeturar. A ésta yo le llamo *razón de imposibilidad del conocimiento objetivo*. (También están presentes la *razón utilitaria individual* y la *razón utilitaria general*)

Retomemos aquel recuerdo que hemos dejado rezagado al principio de la sección “Conjeturas”:

Un chavo le decía a otro hablando de un tercero: “¿Cómo se atreve a empezar una afirmación con ‘creo’?, es para que en este semestre de la carrera dijera: ‘con base en lo que he leído, esto, esto y aquello son condición necesaria de...’.”

Aquél chavo era claramente, un dogmático y yo le respondo: la enunciación del *creo* si no lo dijo como inseguridad sino como interesado en el rigor lógico que tanto parece valorar el criticón, no es una afirmación vana, sino humilde y es en la humildad donde se encuentra la verdad; pues hace a su enunciado un juicio subjetivo-objetivo. Omitir el “*creo*” por haber avanzado en los estudios, más parece *olvidarlo* que *obviarlo*. Omitirlo si tal fuera el caso implicaría una afirmación parada sobre un conocimiento que no obstante su espectralidad, se olvidara de ella y fuera, acaso, un fantasma: entonces habría error; el “*creo*” en cambio elimina la posibilidad de error al tiempo que sostiene la teoría por el elemento de “confianza” que tiene la teoría; y es que el *creo* no implica, como dijimos arriba, necesariamente la actitud insegura y timorata, sino también sus antónimos: en toda creencia participan tanto la confianza como la duda.

e) *Creer, Saber, Conocer. Creer*

El título de este apartado tiene la clara intención de hacer referencia a la obra homónima de Luis Villoro, con la cual concuerdo en prácticamente todo; así, explicaré brevemente los elementos de mi teoría que para su mejor comprensión invito a leer la obra de Villoro, esto por estar desarrollados ahí con mayor extensión y con múltiples ejemplos.³¹

La obra de Villoro parece un diccionario dedicado a los tres términos de su título; a los que mira acercándose desde todas las perspectivas imaginables y mencionando todas sus relaciones con palabras afines; así, cuando habla de creencia lo hace también de conjetura y suposición. El primer acercamiento a cada uno de estos tres términos es por medio del uso que de ellos hacen los

³¹ Aun cuando no concuerdo en toda su obra, converjo tanto con ella que la entiendo como una referencia que facilita y completa mi teoría epistemológica.

hablantes en general, y esto que es el comienzo, es también el hilo conductor, pues aduce al uso tanto en ejemplos como contraejemplos, así, dice por ejemplo que no se puede saber si no se cree, porque nadie que dijera saber que 2 más 2 es 4 podría agregar que no lo cree; y dice también que es posible saber aunque no se crea, esto lo ejemplifica de una manera similar a la que sigue: alguien le pregunta a otra persona “¿ya sabes lo que dicen los noticieros respecto a las elecciones?, Sí, lo sé pero no lo creo”; o bien, “ya sé que Juan sacó 10 en su examen, ¡pero aún no me lo creo!”

Estas afirmaciones contradictorias: que no se puede saber si no se cree y que sí se puede saber sin creer se deben precisamente al acercamiento que hace Villoro por perspectivas separadas. A mi parecer, en el caso de la persona que no cree que Juan haya obtenido 10 en su examen el “no me lo creo” implica más una actitud de sorpresa que de negación epistémica de un hecho dado; en ese caso la sorpresa es uno de los posibles significados de creencia.

Por supuesto Villoro no está explicando los términos con base en su uso, sino que el uso lo hace considerar delimitaciones y matices que le da a su explicación; y de las múltiples acepciones que Villoro acepta como reales, él elige una o algunas que integra en su teoría, así, si bien la creencia desde una acepción implica inseguridad, desde otra es confianza, y tanto sirve para una persona que tímidamente afirma algo con miedo a equivocarse, como para otra que lo asevera contundentemente.

Podemos encontrar al “creo” usado como parte de una aseveración contundente en el caso de una negación:

–La marcha de los planetas decide el destino de las personas...

– ¡No te creo! No creo en el destino.

Podemos encontrarlo también como parte de la afirmación timorata de un niño que presenta un examen oral.

A decir verdad, no creo en la contundencia de mi ejemplo, pues cada quien puede interpretar de forma diferente una misma palabra y encontrar en ella connotaciones distintas; de cualquier manera, recapitulando lo dicho hasta ahora en este párrafo y al margen de lo que el uso común nos señala –pues ya hemos visto que puede ser contradictorio– formulemos la teoría de Villoro; y

hagámoslo tanto porque este apartado tiene por título y tema su obra, como porque, según lo dicho, en nada difiere de la nuestra.

La creencia según Villoro es un elemento que junto con la actitud y las intenciones, da cuenta de nuestros actos; éstos mismos tres elementos son agrupados bajo el de creencia por muchos otros autores consultados por Villoro. Como conclusión de un diálogo entre diversas formas de pensamiento respecto a esta palabra, Villoro encuentra que el aspecto el cognitivo, el afectivo y el conativo se interrelacionan en una única *tendencia disposicional*, que es otra forma en que Villoro entiende a la creencia³²; ésta es la disposición que tenemos a actuar de determinada manera, disposición motivada por la supuesta existencia de algo. Creer algo implica entonces conducirse en el mundo considerando la existencia de ese algo, y así, Villoro pone por ejemplo que al sentarnos en una silla y apoyarnos en su respaldo estamos “contando” con la existencia del mencionado respaldo; al pararnos de la cama poniendo los pies en el piso estamos conduciéndonos por la creencia que tenemos en la existencia y firmeza del suelo.

De los tres aspectos considerados, el cognitivo el afectivo y conativo como parte de nuestra tendencia disposicional, los dos primeros intervienen directamente en la formación de nuestra creencia y el otro es, por decirlo de alguna manera, la forma en que basados en nuestra creencia, llevamos a cabo nuestros actos, o para no alejarnos de la obra de Villoro; de la cognición y la afección surge la tendencia disposicional mientras que el aspecto conativo determina la dirección que toma la tendencia; pero, acercándonos a la obra de Villoro en lo que a nuestra tesis más interesa; la forma en que el aspecto cognitivo interviene en la formación de nuestra creencia es estructurando las razones para creer, esto es, el aspecto lógico y racional que nos fundamenta. El aspecto afectivo en cambio dirige nuestro intelecto a aceptar o rechazar las diversas razones, deteniéndose en algunas como reprimiéndose en otras; y es que no existe una única fuente de nuestras creencias sino tres: uno histórico, otro motivacional y finalmente, el racional.

¿Por qué creía Platón en la inmortalidad del alma? Puedo responder: *Primero*: la idea de un alma independiente del cuerpo era común en la clase alta de la Atenas culta del tiempo de Platón; Platón recibió fuertes influencias del pensamiento órfico que sostenía esa tesis; por último, Platón escuchó la enseñanza de Sócrates al respecto. *Segundo*: la creencia en la inmortalidad del alma acalla una

³² Es decir, la creencia es la tendencia disposicional integrada por además de otros dos aspectos, el cognitivo que también es identificado, en solitario con “creencia”.

necesidad imperiosa de sobrevivencia. Platón no podría soportar la idea de la muerte del justo y su temperamento religioso lo inclinaba hacia esa solución. *Tercero*: podemos recordar simplemente los argumentos que Platón pone en boca de Sócrates en el Fedón, para demostrar la inmortalidad del alma. Las tres respuestas son perfectamente compatibles; ninguna excluye a la otra. La creencia de Platón obedecía a la vez a ciertos antecedentes históricos, a motivos de su personalidad y a razones que la volvían verdadera a sus ojos.

Villoro, Luis, *Creer, Saber, Conocer*, Siglo XXI, México, 1989

Tienen las creencias tres orígenes o sólo dos: tres si consideramos a las ideas como un producto cultural y dos si al margen de esta aceptación de las creencias como culturales las miramos en relación con su surgimiento en un individuo particular; y desde esta concepción, las fuentes son claro la racional y la motivacional, o, para continuar con los conceptos de Villoro, las “razones para creer” y los “motivos para creer”; las razones para creer son la justificación lógica, la percepción inmediata o la confianza en el juicio ajeno; con respecto a los “motivos para creer” a mi gusto es muy buen ejemplo el que Villoro hace citando a una fuente suya: un abogado que cree en la inocencia de la acusada, ¿pero por qué lo cree? Porque tiene con ella una relación afectiva y no puede pensar que una persona tan buena sea capaz de cometer un crimen; es el caso de la pasión que a menudo tapa los ojos. El enamorado que idealizando a la amada la cree provista de un sinfín de cualidades aun cuando éstas sean posiblemente meras ficciones en nada cercanas a la realidad.

Y, puesto que son dos las fuentes de la creencia, dos son también las diferentes especies de confianza que se consigue respecto de una creencia dada: certeza y convicción.

Encontrando diferentes “niveles” de sustentabilidad que van desde una confianza nimia hasta una certeza absoluta; gradación que, especifica Villoro, difiere de cuando la creencia encuentra sustento por inferencia a cuando lo encuentra por “formar parte” de una teoría específica, dicho de otra manera, una justificación muy buena deviene en una creencia respecto de la cual hay certeza; y las fundamentales implicaciones de una creencia en una teoría religiosa o especulativa le da a la creencia el carácter de una convicción.

Keppler por ejemplo, sentía convicción por su creencia de que las órbitas de los planetas estaban trazadas siguiendo los modelos de los cinco sólidos perfectos. Esta creencia formaba parte de su idea de Dios como un “divino geómetra”. Podemos ya entender por qué le costó tanto trabajo

abandonar su teoría y formular finalmente sus leyes del movimiento de los planetas; así, los “motivos para creer” que es como Villoro llama a la influencia de los deseos en las creencias no elaboran *sus propias* razones, sino que dirigen la búsqueda de ellas deteniéndose en algunos argumentos, apresurando el paso por algunos otros y forzando al intelecto a buscar unos nuevos que satisfagan las teorías respecto de las cuales tenemos convicción; así, siguiendo con el ejemplo que líneas arriba pusimos de Platón.

¿Por qué creía Kepler que las órbitas planetarias seguían el modelo de los sólidos perfectos, describiendo por tanto circunferencias exactas?

Razones históricas:

Porque era corriente en su época considerar a las órbitas como esferas concéntricas

Razones motivacionales

Porque concordaba con su concepción de Dios como un “Divino Geómetra”

Convencido de esta verdad forzaba a los argumentos y a sus observaciones a encuadrarse a su hipótesis, hasta que incapaz de prolongar lo que tan tristemente veía venir, debió reconocer con tristeza que no círculos sino elipses describían los planetas con su movimiento.

f) Creer, Saber, Conocer. Saber

Hemos analizado lo que dice Villoro dice en su libro que tiene especial relación con su idea de lo que es *creencia*; lo que afirma en torno al saber y al conocer importa quizá más aún a nuestra teoría.

Lo necesario para tener una creencia es pensar que los argumentos que la apoyan son suficientes para sostenerla, sin embargo podemos aceptar que alguien considera argumentos suficientes a los que por otro lado, nosotros contemplamos como no-suficientes. Si un sujeto determinado cree que algo es verdadero, aun cuando lo crea con certeza, nosotros podemos creer que está equivocado, y “estoy seguro” o “estoy cierto”, no es suficiente para que su argumento sea a nuestros ojos convincente o cierto; ello aun suponiendo la honestidad de nuestro interlocutor.

¿Y qué hay del saber? Si alguien dice saber algo, y nosotros por nuestra parte, sólo creemos, ¿es que acaso debemos aceptar la verdad ajena por encima de la propia?

Luis Villoro identifica las necesidades del saber: el sujeto tiene que considerar a sus fundamentos como objetivamente suficientes, y no sólo suficientes, es decir, tiene que juzgar que otra persona con acceso a los mismos fundamentos que han estado a su disposición, llegaría a idénticas conclusiones; dicho de otra manera, que los fundamentos en que sostiene su creencia son válidos independientemente de la lectura que él ha hecho de ellos, pero ¿cómo puede alguien saber algo con independencia de sí mismo?

Villoro, intentando mostrarnos el camino al saber como conciencia de objetividad alejándonos de la creencia como actitud subjetiva nos presenta varios requisitos:

Para saber algo es necesario que las razones que tengo sean asequibles para otros, que, teniéndolas a mano llegaran a las mismas conclusiones a que he llegado yo, entonces es requisito que no sea algo sólo a mi disposición; sino algo a lo que otras personas pudieran acceder, es decir, no es necesario que otros corroboren lo que yo sé, pero sí que si quisieran, pudieran hacerlo, por como yo, también tener también asequible al objeto de mi saber. Para que mi saber sea tal, debo dar no sólo la conclusión, sino las premisas de mi argumento, y éstas tienen que ser tales que, oyéndolas otros, seguro concordarían conmigo, ello porque son válidas no sólo para mí, sino para cualquiera en mis circunstancias.

Otra característica del saber es que éste sea incontrovertible, es decir, que nadie pueda oponer razones que lo tiren.³³ Por ello, para que yo diga que tengo un saber, debo tener razones para afirmar que nadie puede oponer otras que invaliden mi argumento, pero dice Villoro y dice bien: nadie es un universal demasiado fuerte; pues alguien me podría argumentar con argumentos de los diversos *mundos posibles* que aunque me puedan parecer absurdos son ciertamente una posibilidad que haría tambalear mi argumento lógico en que se sustenta mi saber.

³³ La definición tradicional del saber es, como hemos dicho páginas arriba, la propuesta por Platón en el Teetetes: creencia verdadera justificada; y así permaneció durante mucho tiempo hasta que llegaron las objeciones de Edmund Gettier. A partir de entonces se buscó ya la incontrovertibilidad, ya la causalidad como nuevos “elementos necesarios” del saber.

g) *Conocimiento científico y contraejemplos absurdos*

Esta es precisamente la razón por la que mis argumentos usualmente son absurdos.

A menudo, cuando nos enfrascamos mi familia y yo en alguna discusión de corte epistemológico e ingresamos en el tema del relativismo, hacen mofa de mi teoría ¿y quién los culpa? La llevan ellos al extremo y yo aún entonces la considero válida, es decir, cuando no sólo la estética o la ética es relativa, sino también las verdades de la ciencia e inclusive algunas tan obvias como la gravitación, la salida del sol y el que el agua moje. ¿Cómo culpar a quien se ría de cosas tan ridículas?

¿Y cuál es el objetivo de las posturas absurdas? ¿Es que ocupa ello un lugar suficientemente importante en mi teoría como para siquiera mencionarlas?

Realmente no. No es mi intención principal el negar que exista un conocimiento a partir del cual podamos asegurar que el sol saldrá al siguiente día, que los cuerpos al perder un sostén se desplazarán en caída libre, que el agua moje o tantas otras posturas obvias.

Ya hemos dicho que no podemos asegurar la existencia del mundo externo y por tanto todo conocimiento resulta vano, y el científico, claro, no es una excepción, y por ello el absurdo que reduce todo a estados mentales no responde a una creencia mía sino a un rigor lógico que a menudo resulta sofocante, pues, ¿qué objetivo tiene discutir de la realidad o irrealidad empírica de algo de cuya existencia misma se duda?

Con el argumento del *genio maligno* dudo hasta de las verdades matemáticas y lógicas que parecen ser las más aplastantes, así como evidentemente, de otras de menor envergadura; con el del sueño consigo negar las experiencias sensoriales y con las del engaño de los sentidos, de algunas percepciones, pero este es un escepticismo ridículo porque es sólo teórico, en la verdad no niego, sino afirmo todo lo que a partir de la lectura de Descartes rechazo como verdad absoluta; y no sólo afirmo sino que estoy cierto de que $2 + 2$ es 4; de que el principio de no contradicción es válido, de que si suelto una pelota, ésta caerá al suelo o de que si meto mi mano al agua habré de mojarme; entonces si en la práctica concuerdo con todo con lo que en la teoría rechazo ¿no estoy siendo inconsecuente?

El párrafo anterior está motivado por, en general, un escepticismo cartesiano; pero no es este autor el único que hace a mis posturas tan dignas de escarnio, también la concepción del inductivismo humiano que llevado al extremo (al que el mismo Hume lo lleva) es igualmente estúpido y ambos, cartesiano y humiano contribuyen a la idiotez de mis argumentos.

Dice Hume que la forma en la que creemos en la existencia de las cosas aun cuando no las veamos es por medio de la causalidad. Es esta forma de asociar las ideas la que nos lleva a creer en la existencia de algo pasado (si es el caso de que vemos el efecto) o la próxima existencia de algo futuro (vimos la causa y esperamos que ocurra el efecto) y con base en esta inducción que de racional no tiene nada pues nada hay en una impresión de la que podamos inferir otra con secuencia lógica rigurosa; realmente todo es obra de la conexión necesaria en tanto que actividad mental, idea que la conjunción constante en tanto que impresiones consecutivas espacio-temporales crea en nosotros.

Esta es la verdad humiana (y mía, claro) de la ciencia: todo parte de la inducción, es por ello que la ciencia es inherentemente falible. Y una verdad como la de “todos los hombres son mortales” se deriva no de un argumento deductivo, sino de la generalización hecha a partir de la noticia de la muerte de tantos hombres en la historia de la humanidad, pero, en tanto que argumento inductivo, y con ello, en tanto que enunciación de características nuevas a partir de las previas, una verdad como la dicha es por supuesto, lógicamente aventura; como lo es cualquier ley científica; ello sin contar con la otra argumentación humiana: el que las leyes naturales hayan funcionado de determinada manera, no implica que sigan haciéndolo, por ello puedo afirmar que es posible que la ley sobre la caída libre no afecte en un momento dado, y un cuerpo sólido (más denso, además que el aire) al perder su soporte emprenda un viaje directo y sin escalas al sol incandescente.

No, claro que no estoy en contra de que podamos afirmar y aún asegurar que conocemos el funcionamiento de determinados procesos físicos de la naturaleza; ya lo hemos dicho, la creencia es más que un contenido mental, una tendencia disposicional cuyo aspecto cognitivo es susceptible de ambas: certeza y convicción³⁴; de lo que estoy en contra es de pensar a la

³⁴ Aquí puede haber un malentendido: anteriormente hemos dicho que al aspecto cognitivo corresponde la certeza mientras que al afectivo la convicción; pero si se recuerda también hemos dicho que el aspecto afectivo no produce un razonamiento propio aparte del cognitivo, lo que hace es intervenir en el curso de su hermano; así, certeza y convicción se dan alrededor del aspecto cognitivo, pero mientras la certeza se centra sólo en la validez del argumento lógico; la convicción lo hace alrededor de las implicaciones de la creencia en las voliciones del creyente.

afirmación objetiva trascendental. Si no conocemos más que fenoménicamente, ¿qué sentido tiene aseverar que conocemos? Es decir, podemos asegurar que algo es de determinada manera, y tener respecto de ello una certeza absoluta, pero ahí donde nuestro conocimiento es fenoménico, debemos aceptar que puede haber otra interpretación fenoménica contra la cual la nuestra no tiene autoridad alguna, convirtiéndose ambos “conocimientos” en meras “versiones de la realidad”³⁵. Dicho de otra manera certeza y verdad no son sinónimos, como no lo son tampoco, evidentemente, convicción y verdad.

La verdad, según hemos dicho es la relación del juicio con el hecho, y según hemos especificado hay tres tipos de verdades, la trascendental, la trascendente y la fenoménica. La primera no la habremos de considerar ya porque sólo habla de estados no verificables pues pertenecen sólo al sujeto, es decir, es una verdad que no tiene relación con el saber por no ser algo asequible a todos; su subjetividad es no sólo su origen sino también su horizonte; hemos hablado también de la *verdad trascendente* que se define, según dijimos, como la relación del juicio fenoménico con el hecho trascendente. Esta verdad es inasequible al ser humano ya que para su posesión sería menester conocer al nóumeno, y eso según hemos dicho, es imposible.

Certeza y convicción son en cambio la confianza que tenemos en que nuestro juicio efectivamente tiene la mencionada correspondencia, pero ya podemos suponer que más que una confianza en la correspondencia del hecho trascendente con el juicio fenoménico, certeza y convicción son confianza en la verdad, que, en este caso particular es la relación dicha³⁶.

Podemos entonces asegurar pero si con ello creemos haber aprehendido la verdad trascendente el error es muy grande, así los contraejemplos absurdos implican el reconocimiento de la diferencia entre certeza y verdad, y son argumentos, claro, al margen de los escépticos no extremos; ahí continúan claro, tanto el escepticismo cartesiano, como el humiano y el de los pirrónicos.

El conocimiento científico es entonces un conjunto de enunciados fenoménicos respecto de los cuales tenemos certeza y a veces, convicción.

³⁵ Este concepto que no es más que un sinónimo de conocimiento fenoménico se lo debo a mi prima Vanessa; aquí sin embargo, a diferencia de en el concepto kantiano, está patente la relatividad.

³⁶ Es decir, puede haber certeza respecto tanto de la verdad trascendente como de la fenoménica.

h) En defensa del sentido común

Ya anteriormente he narrado un suceso en el que platicando con Marisela y un compañero en común discutíamos sobre la relatividad del conocimiento, idea sólo por mi suscrita, pues para Héctor, como se llamaba nuestro ex compañero y para Marisela, el conocimiento era objetivo, y decían, recordando una lectura que estaban haciendo de George Edward Moore: “hay cosas de las que estoy seguro aunque no pueda afirmar porqué”; en ese momento me pareció una postura casi indigna de recordar, pero ahora me he tomado el tiempo para hacer la misma lectura: “*En defensa del sentido común y otros ensayos*” que había descalificado apresuradamente.

No creo haberla descalificado apresuradamente y ahora estaría reconsiderando por una modificación en mi forma de pensar o por haber hallado a los argumentos de Moore menos simplistas de lo que en su origen encontré, sino porque cualquier juicio que se hace sin hacer una lectura directa del autor es uno adelantado; y lo era entonces el que tenía con Moore como lo fue también el que guardaba respecto de Kant y lo es el que conservo alrededor de Hegel; la razón por la que he evitado a Hegel a pesar de reconocer que guardo respecto de este último un prejuicio que dificulta su lectura y que él pudiera sorprenderme es porque no creo en la necesidad de leerlo. ¡Hay tantos filósofos! ¿Por qué habría de dar a uno más importancia que a otro? Si enumerara todos los filósofos que no he leído llenaría probablemente muchas más páginas de las que habré de ocupar en la tesis misma, y eso considerando únicamente a los filósofos cuyo nombre está escrito en la “historia de la filosofía occidental”, porque claro, considerando a todas las personas con inquietudes personales, unos filósofos, entonces llenaría quizá más páginas de las que se ocupan en la publicación de una enciclopedia; tomando esto en cuenta, ¿por qué dar a Hegel el papel de “indispensable”? ¿Acaso por el prestigio con que su nombre está cubierto?

Entonces escucho a Alfonso rebatiéndome: “La influencia en la filosofía alemana de su época y el que haya sido el fundador de una corriente lo hacen digno de lectura.”.

Bien, en lo que a la historia de la filosofía se refiere, no dudo que el pensamiento de Hegel es muy importante por haber marcado un rumbo en el pensamiento filosófico siguiente; pero no en lo que a la filosofía en tanto que tal se refiere; de acuerdo con ella Hegel no es más importante que Severo Maldonado, Antonio Caso y sin embargo, ¿honestamente se me criticaría lo mismo la ausencia de la lectura de estos últimos que de la del alemán?

Pero escucho la crítica reiterada: “es importante Hegel porque te abre la puerta a un mundo de autores que comparten con él un pensamiento, así, si no lees a Hegel no te pierdes a un autor, sino a una legión de pensadores: los del idealismo alemán”.

Si por no leer a Hegel leo en cambio a muchos otros, y si como yo, muchos más no leyeran la historia de la filosofía siguiendo un esquema específico sino un programa personal de lecturas, entonces la diversidad en el pensamiento sería mucho mayor y podríamos obtener un cultivo filosófico mucho más nutritivo.

En fin, no he saldado mi deuda aún³⁷; pero dejemos esta discusión para después, y regresemos al tema que nos ocupaba; descalificaba a George Edward Moore y ahora que lo he leído he pensado mucho en, entre otras cosas, las críticas de Alfonso y Marisela a mi tesis de la elección personal de los conceptos³⁸; y es que el punto de partida de Moore seguramente sería del gusto de mi primo y de mi amiga: los conceptos tienen un significado y el empleo de un término distante de su significado y “uso correcto” (Moore lo entiende por supuesto en su sentido sincrónico) es un error de lenguaje; así critica al Profesor Stout por utilizar “particulares” para referirse a sustantivos como estornudo, pues un sustantivo no se puede predicar de otro, si así lo hiciera sería un adjetivo. Esta cercanía al lenguaje es una proximidad al elemento de partida de todas nuestras reflexiones; igual lo vimos en Villoro: el lenguaje común era continuamente citado como auxilio en la elección de sus términos; y puesto que luego regresaba sobre el uso, era además de punto de partida una especie de ancla, para Moore es más sin embargo, no sólo punto de partida y ancla, sino por completo unos grilletos, y es que nada que sea de sentido común puede ser falso.

A mi parecer Moore es un filósofo en extremo simplista y casi dejó la lectura por sentir que en nada me enriquecía: lo he retomado sólo como exponente de una acepción generalizada de sentido común y acaso de una crítica que por nimia que sea, vale la pena no dejar pasar.

Se queja George Edward Moore que los filósofos afirman muchas cosas que en verdad no creen, y no lo hacen pues en la práctica, el sentido común que consideran falible en extremo y muy distante de sus profundísimas elucubraciones, es tenido por ellos como conocimiento cierto e indubitable, o eso es, al menos, lo que reflejan con sus actos. El sentido común es lo obvio; es ese tipo de conocimiento que no se puede justificar no obstante su inquebrantable posesión, ello

³⁷ Ya he leído el prólogo y la introducción. De verdad lo encuentro enfadoso. ¿Por qué Hegel escribía tan complicado? En el tiempo que demoraré en entenderlo podría leer muchos más libros y obtener mayor variedad.

³⁸ Su exposición y su crítica las realizo un poco más adelante

claro, desde una perspectiva objetivista ingenua; y con esta perspectiva Moore plantea proposiciones evidentes relativas a la existencia de su cuerpo, del tiempo, del planeta, de sus experiencias y pensamientos; y todas éstas, según dice, los filósofos las creen; aun los que tienen al solipsismo como parte de sus teorías, pues cuando en sus escritos hacen alguna cita están tácitamente reconociendo la existencia de otra persona, ergo, del mundo externo. ¿Y acaso no caminan? ¿No están reconociendo la existencia del suelo?

“¿De verdad piensa usted eso?” Era una oración de Moore que burlescamente les oponía a los filósofos que dudaban de la existencia de los objetos externos, y es que la fuerza del conocimiento de sentido común provoca nuestro asentimiento so peligro de parecer esquizofrénicos.

“¿De verdad piensa usted que mis manos y las suyas son meras alucinaciones?” Acaso, retomando mis ejemplos me preguntara Moore: “¿De verdad piensa usted que el agua no moja?” Yo, si se recuerda lo previo, sostengo que el conocimiento no existe más que en forma espectral, de suerte que no, no sé si el agua moja ni tampoco si no lo hace; y no lo sé porque considero que la verdad trascendente es ajena a mis posibilidades. –Sin embargo, –me increparía Moore –se comporta usted como si lo supiera pues cuando se mete usted a bañar lleva usted consigo una toalla ¿acaso lo hace para adornar la vista? ¡No! lo hace con la intención de secarse, pues usted está cierto de que se ha de mojar.

Cierto, respondería a tal pregunta: Estoy cierto de que el agua moja, sin embargo no lo sé, y es que mientras que el elemento distintivo del saber es la verdad el de la certeza es, como también he dicho ya, el de la confianza en la posesión de la verdad.

Sobre el sentido común, me place más lo que dice Popper: es sujeto de una certeza pragmática; es decir, para fines prácticos acepto sin dudar en las verdades de sentido común, no así para la elaboración de una teoría que pretenda acercarse a la verdad, entendiendo por verdad tanto la trascendente como la fenoménica. Así, una teoría del conocimiento del sentido común cae en el error de considerar al conocimiento como algo estable y no susceptible de cambio, pero el mismo Moore debe reconocer la mutabilidad del sentido común, si al conocer algo de historia recuerda el cambio de concepción de la tierra de plana a esférica; o del geocentrismo al heliocentrismo.

Dice Popper que la relación que tiene el sentido común con el conocimiento es que funge de punto de partida, y cuando el conocimiento es sólo pragmático el sentido común es todo lo que se

necesita; no así cuando tiene la intención de profundizar sobre sí mismo; y realmente ¿no partía Hume del sentido común cuando confía en el conocimiento irracionalista, es decir, en el hábito?

Defendamos también, junto con los autores citados (o aún si ellos no hubieran dicho nada) al sentido común, pero como punto de partida y no como anclaje.

i) El conocimiento fenoménico objetivo espectral

Este apartado es el último en haber sido redactado; surgió ante la sospecha de una contradicción que en su momento di respuesta en el apartado “Defensa del sentido común”, y aunque tal respuesta me satisfizo no estaba del todo contento con ella, supongo que aunque correcta me parecía incompleta: falta de un concepto en que pudiera estar sistematizada: ese sistema entonces faltante llega con este apartado.

Hemos afirmado dos cosas: que el conocimiento es fenoménico y que el conocimiento es espectral, pues bien, basta recordar las dos para liberarnos de un problema en el que habíamos caído durante bastante tiempo:

Si en mi conocimiento fenoménico cuya relatividad definiendo me parece ver que se aproxima un triciclo cuando lo que se acerca es un tráiler, perderé la vida en un accidente automovilístico; por eso decíamos que importan los engaños del genio maligno en el conocimiento fenoménico objetivo; pero entonces, tácitamente estoy diciendo que la verdad no es relativa: ¡claro que no!

La verdad fenoménica es relativa, la trascendente no, pero al ser incognoscible su universalidad nos está negada y si bien la verdad es objetiva, el conocimiento de ella no. De cualquier manera, en el caso de verdades de comunidades epistémicas que buscan satisfacción más que verdad trascendente podemos afirmar esto: hacen afirmaciones susceptibles de ser hologramas o fantasmas; dicho de otra manera, el compromiso de la ciencia con la verdad es imposible, no así con la satisfactoriedad, pero no por no comprometerse con la verdad renuncian a ella; es entonces cuando entra el concepto: conocimiento fenoménico objetivo espectral.

El conocimiento fenoménico objetivo espectral aunque se sabe imposibilitado de aprender el nómeno, se conforma con el holograma; claro, es un deseo siempre insatisfecho, pues si bien puede tenerlo, nunca podrá afirmar que lo tiene.

Viene entonces un tráiler, la verdad respecto de esto no es relativa, el conocimiento sí; el conocimiento es fenoménico y si se enuncia objetivamente, es decir, si no se afirma: “veo venir un tráiler” sino “viene un tráiler” es un conocimiento fenoménico objetivo, y es holográfico si tiene una relación, no obstante la relación con el hecho trascendente, no obstante que esta relación no pueda ser verificada.

Entonces, el conocimiento objetivo holográfico es el que reconoce que aun cuando lo deseara no podría aprender al nómeno; ¿no suena esto conocido?

Claro, el conocimiento objetivo holográfico es el conocimiento objetivo humilde. Todo conocimiento objetivo ingenuo desea aprehender al holograma, si lo ha aprehendido o no será cuestión de certeza y convicción; pero lógicamente nunca podrá asegurar su posesión; y que muchos concordemos en que sea un tráiler (si es el caso) el que viene y no un triciclo, es afirmación del sentido común: susceptible de certeza pragmática, pero la generalidad, y aun la universalidad no es sinónimo de verdad. Acaso seamos todos menos uno los que alucinemos.

j) En defensa de la realidad científica

¿Cuál es el tema de mi tesis? Ya en la introducción expliqué que la abundante exposición de posturas lingüísticas culturales y epistémicas tenían la intención de “rellenar huecos” por donde podrían llegar objeciones a mi postura; ahora especifico el interés de mi teoría epistemológica en esta tesis.

Si definiendo la idea de un conocimiento particular del mundo que nos rodea a partir del cual vivimos y crecemos; formamos ideas y encontramos razones y motivos para nuestros actos; si debido a esto debemos confiar un poco más en nosotros mismos de lo que a menudo hacemos, y combinamos humildad con soberbia; humildad por sabernos eternamente falibles y soberbia por considerarnos tan autorizados como cualesquiera personas, depende todo ello de conseguir anular la objetividad, pues si ella existiera entonces el conocimiento de una realidad particular no

sería más que una “burbuja” infantil en que nos resguardáramos de nuestros temores; sería un modo de evadir nuestra responsabilidad, o si se quiere, de gozar de nuestra “minoría de edad”³⁹. Deberíamos buscar el conocimiento objetivo, ayudándonos de quienes lo han conseguido; sustentar nuestras ideas con una cadena de lecturas y experiencias que nos conectaría con la verdad tal como es universalmente, pues la objetividad al no depender del sujeto sino del objeto, dado que éste impondría las leyes sin seguir voluntad alguna, haría del conocimiento uno solo: el mismo para todos, es decir, universal, y la filosofía, que es el tronco del que surgieron todas las ciencias; sería la más necesitada de una objetividad y en vez de buscar la diversidad de opiniones, emprendería la búsqueda de la única verdad absoluta.

Como se ve, de la objetividad se sigue exactamente lo contrario de todo lo que creo, así, la demolición de la objetividad es tan importante como reconocer los determinismos lingüísticos y culturales (que alienan el pensamiento haciéndolo, aparentemente, no original y negando así mi teoría misma) en su relación con mi teoría de la originalidad, y si “los amigos de mis amigos son mis enemigos” debo entonces atacar toda idea en que la objetividad pueda encontrar sustento.

¿Hay objetividad? Si la hay, su lugar de residencia es la ciencia; debo entonces plantear objeciones a la idea de ciencia tal como se concebía tradicionalmente (antes de filósofos como Kuhn, Popper, Feyerabend, Hempel, entre otros) y reconstruirla desde un marco subjetivo. Debido a esto es la importancia que le doy a la ciencia en mi tesis.

Con lo que hasta ahora hemos dicho la ciencia ya parece tener un rasgo subjetivo: las derivaciones de Hume, Kant, así como la teoría kuhniana han sido para este objetivo, importantes alianzas; y no había habido hasta hace algunos días, una postura que me pareciera lo suficientemente buena como para atacar la mía; ya lo he dicho, Moore me parece simplista y... y acaso me falte bibliografía que cerrara mi presuntuosa boca, quizá teóricos de la ciencia como Mario Bunge tengan argumentos ante los que debería no sólo reformar sino modificar diametralmente los míos; quizá, por el momento es esa una lectura que tengo como proyecto. Pero como digo, hace algunos días encontré una postura que me hizo si no modificar mis opiniones, sí al menos reconsiderar

³⁹ Immanuel Kant escribió un texto en que identifica a la ilustración como la *emancipación de nuestra culpable incapacidad*. Y es que dice él que debido a nuestra ignorancia encontramos en las opiniones de otros, el principio rector de nuestras acciones, y así consultamos al médico, al doctor, al maestro; cuando podríamos ser nosotros nuestros propios consejeros. No digo que esté mal pedir consejos, claro, pero nuestra ignorancia convierte a los consejos ajenos en mandatos. La mayoría de edad es el tiempo en que legalmente podemos tomar nuestras decisiones, así, haciendo un símil, la mayoría de edad es cuando hemos adquirido la facultad de decidir por cuenta propia, esto es, de ilustrarnos; la minoría de edad es por supuesto, la ignorancia que nos hace incapaces.

algunos aspectos, incluirlos pues en mi tesis, restituyéndole toda la racionalidad que la lectura de Hume me había motivado a negarle. La lectura de la que hablo es “Conocimiento Objetivo” de Karl R. Popper.

Él, como Moore, defiende también al sentido común, pero quizá porque su pretensión es menor, consigue más, al menos en un obstinado como yo; quizá lo logra por otra parte, porque reconoce grandeza en los autores en los que yo también la encuentro, sobre todo en uno de ellos: David Hume.

Identifica Popper dos elementos en la postura humiana a los que identifica como problemas lógico y psicológico y según los cuales Hume es tanto escéptico como creyente; el problema lógico de Hume es su argumento de que de los objetos observados no se puede inferir nada de los no observados, es decir, no considera que la inducción sea un método lógico válido; el problema psicológico que Popper encuentra en Hume es el de la conexión necesaria como relación mental producida por el hábito obtenido a partir de las experiencias en que dos o más impresiones tienen una conjunción constante; según esta idea las personas conseguimos la creencia de cosas que no están siendo percibidas. Esto nos hace creyentes.

Hume es entonces un escéptico de la razón, pues ella no interviene en la formación de nuestras creencias; pero no del conocimiento, cuya fuente es el hábito; debido a esto es que Popper lo aunque lo encuentra *escéptico* lo considera también un *creyente* en una epistemología irracionalista.

¿Cómo no considerar las objeciones de Popper como dignas de comentario si parte de principios muy parecidos a los míos? Popper llega a partir de los argumentos humianos a considerar a todas las teorías y aún leyes científicas y no sólo a las hipótesis, como meras conjeturas. ¿Cómo no considerarle entonces? No se entienda con esta pregunta en negativo que lo considero por una suerte de consideración por la cercanía teórica que tenemos; lo tomo en cuenta porque a partir de principios similares llega a conclusiones distintas a las mías, y pienso que si concuerda conmigo en tantas cosas, tiene una forma de pensar muy correcta entonces, considero sus argumentos por este juicio favorable que tengo de él.

¡Pero qué petulante! Popper piensa correctamente porque se parece a mí...; Mi postura aunque es relativista es ¿pseudo-dogmática?: creo tener la razón y en consecuencia la corrección de las

opiniones que escucho la juzgo según una perspectiva personalista: es buena en la medida en que concuerda conmigo y mala en la medida en que diverge.⁴⁰

En fin, dice Popper, y continuamos cercanos, que “*desde un punto de vista racional no podemos ‘fiarnos’ de ninguna teoría, ya que no se ha demostrado, ni se puede demostrar, que una teoría sea verdadera.*”⁴¹; sí sin embargo, podemos preferir racionalmente una teoría sobre otra, ello por considerar más verosímil a una de las dos o más teorías entre las que se está eligiendo; así, no sólo cuestiones mecánicas sino también racionales intervienen en la ciencia.

En parte de esto último es donde ya no sigo al autor y en breve diré por qué; por ahora sólo tomaré prestados los conceptos... ¿prestados? No se toma prestado lo que es propio, y si retomo los conceptos de un autor para integrarlos a mi teoría aunque reconozca que no soy el autor de esos conceptos, al aceptarlos los hago míos; no obstante, no es por eso que rechazo la idea de tomarlos prestados, sino porque esta postura despierta en mí una sospecha, dicho de otra manera, no he realizado de ella todavía una asimilación, y así recrearé la opinión de Popper que quizá sea también la mía, quizá me aclare conforme la redacto y lo que empieza siendo ajeno devenga propio; entonces no tomo prestado los conceptos, sino que los usaré con el objetivo de explicar su postura, y sólo después de usados, si aún no estoy muy convencido, habrá sido un préstamo; si sí, tomaré lo que es mío por derecho de convencimiento.

Popper no cree en la postura lamarckiana de conocimiento, sí en la darwinista; ellas son respectivamente la humana y la suya respectivamente.

Afirmar que poseemos una inclinación irracional a dejarnos impresionar por el hábito y la repetición es muy distinto de afirmar que disponemos de un impulso que nos lleva a ingeniar hipótesis audaces que hemos de corregir si no queremos perecer. Lo primero describe un procedimiento de instrucción típicamente lamarckiano; lo segundo, un procedimiento de selección darwinista. Lo primero como observó Hume, es irracional, mientras que lo segundo no parece contener ningún elemento irracional.

Popper, Karl, R., *Conocimiento Objetivo*, traducción de Carlos Solís Santos, Ed. Tecnos, España, 2005, pág. 97

⁴⁰ En las respuestas a las críticas que una amiga me hace al fragmento de un diálogo que reproduzco páginas abajo abundo más en esta idea.

⁴¹ Popper, Karl, R., *Conocimiento Objetivo*, traducción de Carlos Solís Santos, Ed. Tecnos, España, 2005, pág. 32

La corrección de la que habla Popper no es otra que someter las teorías a continuas contrastaciones, así, una teoría es preferible a otra si consigue salvarse a todos los intentos por refutarla, y de entre dos teorías la más preferible será aquella que libre el mayor número de objeciones; en el caso de una teoría que sustituye a otra, la aceptamos porque además de responder al mismo número de casos que la anterior, consigue solucionar también los casos nuevos; pero claro, de varias teorías que responden igual a las contrastaciones, si son igualmente contrastables la elección de una por encima de otra es cuestión de fe; de cualquier manera pareciera que ya no está presente el hábito.

Pero esta contrastación ¿en qué se basa? En hechos que la teoría no acierta a explicar, pero estos hechos o mejor, su descripción; son conocimientos que con el marco teórico o paradigmático entran en contradicción, hechos cuyo conocimiento parte también de la inducción, que es entonces, también parte del proceso contrastador de las teorías; ahora, en la formación de una teoría a partir de la inducción, ¿qué es, en forma precisa lo que surge? Al decir de Hume el hábito y luego la conexión necesaria, no las especificaciones de esta conexión.

La siempre conjunta sucesión del relámpago y el trueno hacen surgir la idea de la conexión causal, no el modo específico en que están conectados. Esto es trabajo de una imaginación productiva⁴², bien se funde en razones nuestra explicación, bien lo haga en motivos y consigamos ya certeza, ya convicción, ya convicción disfrazada de certeza; en el primero de los casos, interviene la razón; y luego mantiene su participación por los descubrimientos de nuevos conocimientos obtenidos de igual manera que contrastados unos con otros siguen todos una estructura lógica. La razón entonces, si no es el elemento donde inicial de la ciencia, sí sin embargo donde continua; acaso no donde concluye, pues los motivos participan también en la génesis científica.

Es la de Popper una explicación de la que me he alejado en los últimos párrafos, no porque asevere cosas que él rechazara, esto aunque no lo creo según lo que he leído de él, no abrigo de ello certeza alguna; la razón por la que me he alejado es que sin darme cuenta casi dejé de exponer su postura y comencé con una propia, dejé la historiografía de la filosofía para comenzar a filosofar; ahora puesto que me he convencido, declaro que los conceptos de conocimiento lamarckiano y darwinista no han sido préstamo; devinieron propios.

⁴² Aquí concuerdo, claro, con Hempel y con Popper.

No obstante la reciente asimilación, no de la filosofía de la ciencia de Popper, sino de estas aseveraciones tomadas de mi interpretación de su teoría; permanezco en mi opinión de lejanía con respecto de Popper: él usa el término verosímil en vez del de verdad debido a que parte de la crítica de la inducción que hace Hume; así, prefiere verosimilitud a verdad porque la segunda la considera allende las posibilidades del ser humano, y a la ciencia la encuentra abocada pero nunca capacitada de alcanzarla.

Ya se puede suponer por qué no concuerdo con Popper en este particular punto: aunque usar verosímil en vez de verdadero apunta sólo a un reconocimiento de la falibilidad humana, pero el conocimiento trascendente más que falible, me parece imposible. “El parecido a la verdad” que es el objetivo de la ciencia según Popper, es a la verdad trascendente y es evidente si recordamos todo lo dicho sobre el conocimiento fenoménico; que ni verdad ni verosimilitud son posibles.

Recordemos que la verdad es la correspondencia del juicio con el hecho, en el caso de la verdad trascendente es la correspondencia del juicio fenoménico con el hecho trascendente, relación posiblemente existente pero incognoscible. La verdad trascendente en contra de lo que he dicho anteriormente es asequible, lo que no, es la posesión de una justificación con rigor lógico de la verdad, es decir, algo que decimos puede ser, quizá, un retrato exacto del hecho trascendente, en tal caso habría verdad; pero aún entonces asegurar al conocimiento verdadero es una opinión ingenua, pues la relación de correspondencia entre nuestro juicio fenoménico y el hecho trascendente es para nosotros desconocida, así, estaríamos afirmando una verdad trascendente sin un riguroso respaldo lógico, o dicho de otra forma estaríamos ante la verdad por azar; y si no reconocemos que es azaroso por creer a nuestra afirmación sustentada objetivamente estaremos ante un caso de ingenuidad.

Como conclusión de todo lo precedente, claro que tengo confianza en la ciencia, o mejor, no digo “claro que la tengo”, pero, creo que es un conjunto de conocimientos fenoménicos que explican la realidad de acuerdo con el mismo paradigma en que yo me encuentro, así, confío más en ella que en otros paradigmas mágicos, astrológicos o científicos de otras culturas; pero no dejo de reconocer que es imposible para la ciencia saber cuánto distan o se asemejan sus conclusiones a la verdad trascendente. Creo entonces que la ciencia persigue la verdad, pero la verdad fenoménica que consiste en la relación del juicio con el hecho fenoménico, como dijimos arriba, la satisfacción con un sistema previo.

La forma en la que se relacionan certeza y verdad en la ciencia es en que la primera es la confianza en que las conclusiones se ajustan al modelo paradigmático (o bien, a la verdad fenoménica), más que a la verdad (trascendente). No niego por supuesto que algunos científicos identifiquen certeza con confianza en cercanía a la verdad trascendente, pero como ya he dicho, tal postura me parece olvidar que el conocimiento es fenoménico y que la realidad trascendente está allende nuestras posibilidades. La verdad en cambio, es la existencia de la concordancia; “Verdad” es entonces existencia de la concordancia entre juicio y hecho fenoménico y “Certeza” es la confianza en la existencia de dicha concordancia, entonces, para facilitar el entendimiento introduzcamos términos: Así como hay tres realidades: trascendente, subjetiva y objetiva a las que corresponden las verdades trascendente, trascendental y fenoménica respectivamente; así también hay una certeza por cada verdad.

La *certeza-sobre-la-verdad-trascendente* es la confianza ingenua en la existencia de la relación del juicio fenoménico con el hecho trascendente; la *certeza-sobre-la-verdad-trascendental* es un concepto extraño, pues hemos dicho que la verdad trascendental se opone no al error sino a la mentira intencionada así verdad trascendental y certeza-sobre-la-verdad-trascendental vienen juntas; pero ello es antes de que hagamos consideraciones sobre el inconsciente: es decir, la certeza-sobre-la-verdad-trascendental, apunta a qué tanto no nos auto engañamos con respecto a nuestros pensamientos y deseos; y finalmente, la certeza que creo válida en cuestiones epistémicas es la *certeza-sobre-la-verdad-fenoménica*; es decir, la confianza en que el juicio fenoménico-subjetivo corresponde con el hecho fenoménico aceptado inter-subjetivamente, dicho de otra forma, con que la conclusión obtenida se ajusta al paradigma establecido, así verdad fenoménica y satisfactoriedad son sinónimos en el ámbito de la ciencia, y la certeza-sobre-la-verdad-fenoménica, es sinónimo también, de certeza sobre la satisfactoriedad.

Creo en la versión de la ciencia de Popper entendiéndola en modo darwinista: cada evolución es una solidificación y desarrollo del paradigma establecido, pero no en que se consigue una mayor verosimilitud sino un sistema más coherente cuyas teorías son más satisfactorias; y, en virtud de esta consistencia y modo de entender la realidad envolvente, es posible la tecnología, que parece ser una prueba irrefutable de la verdad científica: lo es, pero no de su cercanía con la realidad sino de su consistencia.

k) *Creer, Saber, Conocer. Saber y verdad científica*

Regresemos donde nos quedamos hace algunos párrafos: el que sabe debe tener razones para afirmar que *nadie* puede contradecirle; pero si esa fuera la cláusula, opina Villoro el saber en su totalidad se desvanecería en la nada; ¿quién entonces es quien puede contravenir las teorías *del que sabe*? Dice Villoro, un sujeto de la comunidad epistémica pertinente; es decir, para que alguien diga saber es porque su argumento debe poder estar a la disposición de quienes como él posean un marco conceptual que haga comprensibles las premisas. Así, un geógrafo no es un sujeto epistémico pertinente para confirmar ni refutar el argumento de un psicólogo: sólo aquellas personas que posean el mismo marco podrán hacerlo.

Y aunque en este apartado nos enfocaremos a la ciencia más que al conocimiento religioso, astrológico o aún de otros tipos, cabe señalar que cada uno de ellos está dentro de una comunidad pertinente específica y a menudo contradictorias las unas con las otras, entonces más allá de la verdad científica, existe la religiosa y las de otras comunidades.

Los padres griegos podían oponerse teorías unos a otros, no así un mago a ellos o viceversa; o retomando lo previo, un saber es tal cuando su verdad se fundamenta en razones válidas no sólo para el sujeto que las juzga sino para todo sujeto de la comunidad epistémica pertinente. Esto es, básicamente a lo que Villoro se refiere con justificación objetiva, que no es propiamente más que una justificación intersubjetiva.

Si el saber ha de ser tal, ha de ser posible que otros sujetos de la comunidad epistémica pertinente lo verifiquen y que no encuentren argumento alguno que contravenga la verdad previamente conseguida. El saber es aquí una verdad intersubjetiva en que la convergencia de los sujetos es el paradigma en que se encuentran.

El mismo Villoro nos dice que las comunidades epistémicas pertinentes están enmarcadas en una situación histórica determinada, así las verdades que son válidas para una comunidad epistémica pertinente (o *paradigma* en la terminología kuhniana) no lo son para otra, convirtiendo a la verdad en algo mutable, pero ¿tiene sentido hablar de verdad si por verdad entendemos la relación del juicio con el hecho? Sí, probablemente; pero entonces no de la relación del juicio fenoménico con el hecho trascendente, pues por ser éste incognoscible no podemos, si nos apegamos al rigor lógico, aseverar contundentemente que está siendo realmente retratado por el juicio, porque

como hemos dicho arriba, para hacerlo deberíamos conocer al objeto con independencia de nuestro conocimiento lo cual es absurdo; entonces si hemos de hablar de verdad no ha de ser de la *verdad trascendente* sino de la *fenoménica* que como ya lo hemos definido más arriba, consiste en la relación del juicio fenoménico con el hecho fenoménico, y si se quiere especificar y recordar con esto la filosofía de Villoro: la verdad como el objetivo del saber no es más que la relación de un juicio fenoménico-subjetivo con un hecho fenoménico inter-subjetivo.

Esto es: si el saber ha de ser tal, es porque hay una relación del juicio conseguido por un sujeto y aprobado o susceptible de aprobación, por la comunidad epistémica pertinente, juicio claro de corte objetivo-fenoménico relacionado con los hechos, pero no con los trascendentes pues esta relación no es verificable sino con los hechos aprehendidos y esquematizados por la misma comunidad que los enjuicia.

Esto parece ser un círculo vicioso pues al ser la relación del juicio fenoménico con el hecho fenoménico aprehendido por la misma comunidad enjuiciadora no es otra cosa que el paradigma científico sosteniendo los juicios de los sujetos inmersos en dicho paradigma. Es tan sólo si se quiere, una reproducción circular (si es el caso de que el juicio no es más que una verdad previamente conseguida y conformadora del paradigma) aunque también podríamos entenderlo como una espiral (si a partir del paradigma se obtiene una verdad que es coherente con él) haciendo progresar la ciencia, pero claro, este progreso se presume no como un acercamiento a la verdad trascendente, sino como un acrecentamiento de las explicaciones sostenidas por el paradigma en curso. Así, la verdad científica no es más que la satisfacción y coherencia de las teorías viejas y nuevas en un paradigma previamente establecido.

La verdad científica desde este concepto es una *verdad fenoménica* según la interpretación de su comunidad epistémica pertinente, de una que además coexiste con las versiones propias de diferentes comunidades, así, todas las comunidades epistémicas pertinentes, tanto las que evolucionan de otras previas como por ejemplo las diferentes etapas de *ciencia normal*⁴³ en un sentido kuhniano, como las que se enfrasan en una discusión como en su tiempo estuvieron la

⁴³ El período de “ciencia normal” es aquel en que los científicos han convergido en una explicación que se constituye como base de nuevos descubrimientos; y es al que los nuevos científicos se oponen ante el hallazgo de muchas y/o importantes anomalías sumiendo a la ciencia en un período de crisis en que no hay una teoría sostenida por una mayoría considerable de científicos siendo entonces puras hipótesis y ninguna ley; cuando alguna de ellas se establece como un nuevo paradigma se ha llegado a una nueva “ciencia normal”. Más adelante en el capítulo intitulado Modernidad y Paradigmas kuhnianos amplió más sobre el tema.

ciencia y la religión; todas ellas son comunidades epistémicas pertinentes con *verdades fenoménicas* que les son propias.⁴⁴

Así, concuerdo en que la ciencia nos presenta una verdad, no sin embargo el que esta sea una relación con el hecho trascendente sino con el fenoménico, y debido a esto no puedo aceptar a la ciencia como provista de una verdad universal, pues es sólo propia de la comunidad epistémica pertinente en que surge y convive con otras, tampoco universales, de diversas religiones o mágicas.

§6

Las relaciones de la conciencia

Cuando nos internamos en la diferencia de las realidades e identificamos tres de ellas: trascendente, subjetiva y objetiva tuvimos oportunidad de hacer mención de los términos sartreanos *conciencia posicional* y *conciencia reflexiva*: de éstas dijimos que la realidad subjetiva dependía enteramente de la conciencia reflexiva, mientras que la conciencia posicional estaba abocada a la realidad objetiva.

Ayudándonos de estos conceptos de origen sartreano aunque con independencia de este autor digamos que es inherente a la conciencia el relacionarse, ya sea consigo misma, en el caso de la conciencia reflexiva, o ya sea con su entorno en el de la posicional.

Conciencia reflexiva y conciencia posicional no son por supuesto dos “entidades separadas” sino dos aspectos de una misma entidad que no es otra que la sustancia pensante de cuya existencia Descartes podía estar seguro: “pienso, luego existo”; y existo como sustancia pensante; como sustancia que piensa un contenido respecto del cual puede estar siendo engañada; pero no de sí misma en tanto que actividad; así, un pensamiento remite tanto a la actividad como al contenido.

⁴⁴ Claro, es curioso hablar de la religión; no así quizá de la astrología como comunidades susceptibles de verdades fenoménicas, debido a que son objetivistas (en los prejuicios en torno a la objetividad considero a la religión como defensora de una verdad objetiva) aquí entonces no se podría hablar de verdad fenoménica, sin embargo sigue siendo válida su consideración de “comunidad epistémica”. Ello se ve fácil al observar las diferentes posturas teológicas que difieren unas de otras y es que, si bien no fenoménico (la revelación no es un fenómeno sino un dato infuso) sí es relativo, y ello se deberá reconocer tan pronto se observe un desacuerdo religioso como tantos hubo en la edad media.

La conciencia relacionada con su actividad es la conciencia reflexiva, y la que se relaciona con el contenido, es la posicional.

§7

La violencia de los conceptos

Pero sigamos con los recuerdos de aquel día olvidado páginas atrás en esta redacción;⁴⁵ durante los comienzos de mi carrera discutía con Marisela, una amiga y un conocido en común, compañeros los tres en la clase de Teoría del Conocimiento, entonces yo, argumentando un relativismo incipiente, dije que realmente las cosas dependían del uso que les dábamos, y poniéndome una mochila en la cabeza, afirmé que era un sombrero. No recuerdo muy bien si yo mismo o alguien más agregó: “y un zapato aventado se convierte en un proyectil”. Por supuesto, si fue intervención mía entonces fue creída, no así si fue de mi amiga o del otro chavo, en cualquiera de los dos casos, pues denostaban el relativismo, la frase fue o habría sido broma en un caso o burla en el otro.

Mantuve esa opinión y ahí donde escuchara algo parecido lo encontraba placentero, y fue el caso que en clases con un adjunto del Dr. Ricardo Horneffer, hablando de Zubiri y criticando a Heidegger, el seguidor de Zubiri dijo que las cosas no podían estar dadas por el sentido, y una mesa, por mucho que te subieras en ella pretendiendo transportarte de un lugar a otro, jamás iba a convertirse en automóvil, y así, en esta crítica a la posición heideggeriana, yo, que no había leído todavía a Heidegger, lo proyecté pues imaginé que con el tiempo podría fundamentar en él mis ideas; era una de muchas otras lecturas que podrían servirme a darme argumentos para debatir con Marisela en el tiempo en que eso significaba tanto para mí⁴⁶. Continuaron los semestres, conocí un poco más a Kant, al que rechazaba por encontrar una objetividad absurda según la interpretación que hacía de lo que me contaba Marisela; eso y un excesivo manejo de términos

⁴⁵ Nota #12

⁴⁶ Aunque ahora sigo valorando el debate con ella, es acaso un poco diferente, quizá porque ya no es la única persona con la que puedo filosofar, y en ese tiempo si bien tal vez tampoco era la única, sí era incomparablemente mi interlocutora más asidua. Sus ideas y las mías continuamente se encontraban con un estilo que anteriormente no había conocido tanto. Influyen también, acaso, situaciones que escribirlas en este ensayo me resultaría, por cursi, extraño, aunque creo, bien puede ser imaginado.

convertía a su lectura en un proyecto ineludible pues deseaba conocer y atacar su postura como una manera de plantear la mía: radicalmente subjetiva. Comencé entonces una especie de diálogo con Marisela, diálogo que quizá algún día concluya; con la intención de convertir esto en una obra conjunta de Marisela y mía. En fin, fincado en un proyecto de lecturas como bibliografía, era no obstante, continuamente postergado: me ocasionaba un tedio indecible, y en numerosas ocasiones postergué su lectura, y así, la materia de Historia VI la evitaba cuanto fuera posible. Textos VI, por ejemplo, la metí con el Dr. Julio Beltrán, por tener como tema a David Hume cuya filosofía me fascinaba y por no ser sobre Kant, al que rehuía como un gato al agua; ahora, que aún no presento Historia VI, puede afirmarse con acierto que ya no la evito por el tema sino sólo me ocasiona trabajo ajustarme a las normas académicas.⁴⁷ Ésa, como historia VII e historia VIII, cuyos temas siempre me han resultado atractivos (Historia VII porque pienso en Nietzsche pues tengo un prejuicio para Hegel parecido al que tenía para Kant), me falta aún presentarlas, aunque claro, ahora que presente mi tesis, espero haber terminado o estar en el semestre en que concluya finalmente todos los requisitos de titulación.

Pero regresando al tema que nos ocupa; hace algún tiempo tomé, un tanto aletargado, la que ahora me parece una magna obra: “la crítica de la razón pura”; y miré en las categorías de cualidad algo que a mi parecer me lleva si bien no a un término heideggeriano como el de “ver en torno”, sí de cualquier manera a la relatividad de los conceptos, y con ello a, pese a lo que digan o piensen varios kantianos, la interpretación subjetiva (en el sentido relativista y no sólo en el trascendental) de la realidad.

Abundemos un poco más en el argumento kantiano.

El conocimiento incluye la intuición mediante la cual se nos da un objeto y posterior a ello, su síntesis a través de la imaginación productiva, ésta, siguiendo las leyes que las categorías imponen a los fenómenos; en esto se detiene un poco Kant.

Las categorías son conceptos que imponen leyes a priori a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos. La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si fuera así,

⁴⁷ Ahora que escribo, aún no la presento, supongo que lo haré en extraordinario.

serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar a priori la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación.

[...]

En efecto, las leyes no se hallan en los fenómenos, sino que existen sólo en relación con el sujeto en el que los fenómenos inhiere (en la medida en que tal sujeto posea entendimiento), al igual que los fenómenos no tienen existencia en sí, sino sólo en relación con el mismo ser (en la medida en que posea sentidos). [...] Los fenómenos son simples representaciones de cosas que nos son desconocidas, por lo que respecta a lo que ellas sean en sí. En cuanto meras representaciones, no se hallan sujetos a otra ley de conexión que a la impuesta por nuestra capacidad conectora. Ahora bien, lo que conecta lo diverso de la intuición sensible es la imaginación, la cual depende del entendimiento en lo que se refiere a la unidad de su síntesis intelectual, mientras que depende de la sensibilidad en lo que se refiere a la diversidad de la aprehensión. Teniendo en cuenta que toda percepción posible depende de la síntesis de aprehensión y que esta misma síntesis empírica depende, por su parte, de la síntesis trascendental –y, consiguientemente, de las categorías–, deben someterse a las categorías todas las representaciones posibles y, por tanto, todo lo que pueda llegar a nuestra conciencia empírica. [...] Desde el momento en que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, las leyes particulares no pueden derivarse totalmente de las categorías, si bien todas aquellas se hallan sujetas a éstas. Es necesario que intervenga, además, la experiencia para conocer las leyes particulares.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004, págs. 174, 175

Recordemos también la tabla de categorías: ellas están agrupadas en cuatro géneros que son la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, siendo matemáticas las primeras dos y dinámicas las otras. Para las categorías matemáticas Kant utiliza el concepto de magnitud pero para cada una de ellas hay un matiz diferente: para las de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad) la magnitud es *extensiva* mientras que para las de cualidad, *intensiva*.

La extensiva es cuando en una sucesión perceptiva (espacial y/o temporal) se observan partes que sumadas integran un todo: unidad y pluralidad no requieren de mucha explicación, la totalidad en cambio sí: es la pluralidad tomada como unidad; la magnitud intensiva por su parte, es aquella que no es aprehensible numérica sino gradualmente, esto es, la fuerza con que influye en nuestra

percepción. Aquí la realidad es lo que ocupa un lugar en nuestra sensación. *“Es, pues, aquello cuyo concepto en sí mismo indica un ser (en el tiempo)”*⁴⁸ y negación, es, por supuesto, lo contrario, la ausencia de sensación, o bien, un *no ser en el tiempo*.

Ya se puede suponer a partir de lo anterior, el rumbo del argumento, si la cualidad no tiene cantidad extensiva sino intensiva, implica una sensación gradual y con ello la realidad, por supuesto la realidad fenoménica, se nos da en grados.

*“Sin embargo, toda sensación es susceptible de reducción, de forma que puede disminuir y llegar gradualmente a desaparecer. Entre la realidad fenoménica y la negación hay, pues, una cadena continua de múltiples sensaciones intermedias posibles.”*⁴⁹

Ahora hemos expuesto un poco de la Crítica de la Razón Pura, tal como hasta ahora lo entiendo, es decir, la actual interpretación que, puesto que no he terminado la totalidad de la Crítica, la considero todavía incompleta; ello como se puede suponer por lo expuesto hasta ahorita, no me resulta muy importante en lo que a la presentación de mi filosofía se refiere; cuando la suerte o el destino me pongan frente a unos alumnos dando clases de filosofía y el tema sea Immanuel Kant, acaso entonces me importará y no sólo un poco más, pues entonces no pretenderé filosofar sino explicar una doctrina filosófica, o lo diré y lo diré porque lo creo, pues a mentir preferiría omitir algo que considero falso si el manifestarlo me afecta: Kant, como Hegel, Platón o Aristóteles, al ser pilares en el curso de la filosofía seguida en occidente y por ello con influencia en el programa de estudios, son claro, estudios que habré de tomar como un requisito autoimpuesto; no para filosofar sino para sentirme responsable al dar clases de filosofía en algún bachillerato...; entonces, ¿por qué no mejor leo los autores antes de escribir mi tesis y evito así las posibles consideraciones de mí como ignorante de la tradición y me resten puntos para mi aprobación? ¿O no es acaso posible que alguien dijera... “no sabe nada de Hegel y así, cínico, lo reconoce; entonces que mejor repita Historia VII y luego se titule”? Claro que es posible, y si además la lectura de este filósofo consiguiera darme argumentos para sustentar mi teoría, si acaso mis prejuicios se revelaran falsos como sucedió con Immanuel Kant, ¿por qué entonces no leer a Hegel y terminar la totalidad de mis créditos antes de comenzar esta filosofía personal en que aunque no de importancia a las citas me apoyo definitivamente de filósofos como Kant?

⁴⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004, págs. 186

⁴⁹ Ídem. pág. 205

Esa pregunta tendrá respuesta más adelante, por lo pronto continúo con la exposición de los recuerdos.

Tras haber leído alrededor de la mitad de la Crítica de la Razón Pura, estaba en una ocasión platicando con un primo con el que había comenzado a tener mucha relación, justo por esas fechas. Ocurre que él me había contado que se estaba explorando y que había descubierto que era gay, así, todo para él eran nuevas experiencias. Llevaba a cabo numerosos experimentos para finalmente definir su sexualidad, e inmerso en todo ello surgió el tema de qué es lo que hacía a los hombres ser hombres y claro, a las mujeres ser mujeres. No recuerdo todas las opiniones, y menos aún el orden en que fueron apareciendo, pero seguro dijimos, o él o yo, que el principal órgano sexual es el cerebro y que por ello, si él se sentía mujer entonces lo era...

Y sin embargo las personas no lo concebían así, porque en la cultura no está tan presente el que el cerebro sea el principal órgano sexual, sino los genitales, ¿qué es lo que hace a una mujer ser mujer? ¿Sus características físicas y fisiológicas? Y por supuesto, es lo mismo en el caso de un hombre; él, por obvias razones más interesado que yo en el tema, dijo que aún en el físico, “¿Quién decía que el pene, la ausencia de senos y otras curvas eran parte de los hombres?”, que, además de que todo ello era arbitrario, las diferencias entre los sexos no eran como la que hay entre los colores blanco y negro, sino que la distinción entre los sexos es más como una escala de grises, donde los opuestos son, sí, el hombre y la mujer, pero entre ambos hay un continuo difuminado cuyos puntos intermedios son los hermafroditas⁵⁰; todo esto desde un aspecto meramente físico-sexual, pues el psicosexual es parte de otro análisis; podría haber agregado la influencia de los estrógenos y los andrógenos. Las mujeres con mayor cantidad de andrógenos tienen caracteres que normalmente están más vinculados a los hombres, como la barba y el

⁵⁰ Dijo también otras cosas que me ocasionaron una risa de la que no me pude contener: “hombre no puede ser opuesto a mujer porque el café no lo es al violeta: hay muchos colores; así también, aunque no podamos afirmar que haya muchos sexos, no podemos asegurar que haya sólo dos. Hay dos sexos conocidos “hombre” y “mujer” y hay un difuminado entre ellos, pero quizá haya un tercer, y aún un cuarto sexo elaborándose una escala infinita de colores. Debo reconocer que quizá haya un tercer y un cuarto sexo como *posibilidad lógica*, pero me parece un planteamiento que aunque expresa posibilidades nos regresa al escenario escéptico del que ya hemos salido.

Hemos de hablar según lo que conocemos en nuestro mundo particular, y al menos en el mío, sólo hay dos sexos, respecto de los cuales existe una gradación si se quiere, pero no un sexo que no tenga elementos de los dos extremos conocidos; acaso su participación tenga el mismo objeto que mis contraejemplos absurdos, e insisto, la tomo como válida pero no la incluyo como parte de mi teoría; me parece válido y útil recordar que no conocemos más que fenoménicamente y por ende no podemos asegurar nada, como por ejemplo, la existencia de sólo dos sexos en vez de, ¿3, 7 o 500 diferentes, sin ningún parecido unos con otros.

Valga eso entonces no para formar conceptos nuevos, sino para destruir los viejos; reconozco entonces su utilidad en el sentido negativo del que habla Kant: recordarnos nuestras limitaciones; más que en uno productivo: utilizarlo como fundamento.

bigote; no obstante esta verdad, la sociedad sólo tiene limitados los conceptos “hombre” y “mujer” como absolutos y excluyentes uno de otro, al punto que la proposición compleja “un hombre y mujer” ($a \wedge b$) es tan contradictorio como un “hombre y no hombre” ($a \wedge \neg a$), aceptando apresuradamente las premisas no dichas “si se es hombre no se es mujer” y “si se es mujer no se es hombre” [$(a \rightarrow \neg b) \wedge (b \rightarrow \neg a)$] Hombre y mujer no sólo son opuestos sino antónimos que por supuesto, no son susceptibles de fusión.

Escuchándole pensé, antes de que pusiera el ejemplo de los hermafroditas que ahora me lleva a pensar en la presencia de las hormonas producidas por testículos y ovarios, que mi primo estaba muy confundido y que, era perfecta su homosexualidad como lo era también su confusión sobre el físico, pero los hombres son hombres y las mujeres son mujeres. Pensé también que su participación tenía caracteres que demostraban claramente que los argumentos por argumentados racionalmente que estén, se ponen al servicio de los instintos más que de la razón, y él, queriendo ser mujer (en ocasiones pues en ocasiones le gustaba ser hombre –en ello aún estaba encontrándose-) forzaba argumentos que le permitieran identificarse como hombre o mujer según su gusto particular. Pero, cuando dio el ejemplo antedicho comencé a pensar en los argumentos kantianos expuestos arriba: la realidad gradual, y aunque ahora leyendo cuidadosamente las diferencias en las magnitudes, no cazan perfectamente las teorías pues los elementos constitutivos de un todo, tienen una magnitud extensiva y los rasgos masculinos y femeninos son claro las partes que intervienen en la formación de nuestros conceptos; dicho de otra forma, las características que intervienen en la identificación de un hombre como hombre se relacionan, siguiendo la filosofía kantiana con una magnitud extensiva más que con una intensiva; con una intensiva sería acaso si viéramos en forma borrosa al punto de creer que alucinamos, no en identificar la cantidad de elementos o rasgos “masculinos” en una persona dada, esto de cualquier manera resulta intrascendente.

Además, el pasaje kantiano que me hizo pensar en esto, es la objeción trascendental que hace Kant a los físicos y sus teorías sobre el espacio vacío obtenidas a partir de las diferentes densidades de los cuerpos;

En efecto, vemos así que, si bien espacios iguales pueden estar completamente ocupados por distintas materias, de modo que en ninguno de ellos queda un punto sin materia, cada realidad posee -al tiempo

que conserva su cualidad- un grado (de resistencia o de peso) que, sin que disminuya su magnitud extensiva, puede ser cada vez más pequeño, en una gradación hasta el infinito, antes de que la cualidad pase al vacío y desaparezca. Así, una dilatación que ocupe un espacio, por ejemplo el calor, al igual que cualquier otra realidad (fenoménica), puede disminuir gradualmente hasta el infinito sin dejar vacía la menor porción de ese espacio, ya que incluso con esta disminución de grado puede ocupar el espacio de la misma forma en que lo hace otro fenómeno con un grado mayor.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004, pág. 209

Pero según especifica Kant, no es una postura suya sino una “postura posible” como lo es la que puedo (no sin reírme) retomar de mi primo sobre la existencia de varios sexos y no sólo de dos, para Kant no es otra cosa que un contraejemplo absurdo; y es de suponerlo: que una cosa sea al mismo tiempo otra; no por variaciones en la magnitud extensiva sino en la intensiva: un hombre con todas las características propias de la virilidad ser al mismo tiempo una mujer con todas las características propias. Suena en definitiva absurdo, pero es una posibilidad lógica; es dicho de otra forma, una reducción al absurdo del ejemplo de los científicos; me parece que este contraejemplo tiene el sentido de los míos: recordar la incognoscibilidad del mundo nouménico y atacar la “verdad” científica.

¡Pero sorpresa! Lo que para Kant es un contraejemplo absurdo para mí tiene importancia en sí mismo; como también lo que yo interpreto como un “contraejemplo absurdo” de mi prima⁵¹ tiene para ella, importancia real en tanto que ella cree que hay, efectivamente más de dos sexos; no en los mamíferos quizá sino en otros organismos; pero no sigo con eso...; a lo que quiero llegar con estas analogías es a recordar que por absurdo que a alguien parezca un contraejemplo, a alguien sin embargo puede parecerle coherente.

¡Y es el caso! El contraejemplo de Kant, como he dicho, tiene para mí la importancia de la identificación de una cosa como tal por una “realidad gradual” y ya no en el sentido propiamente kantiano de la cualidad (intensidad en la percepción) sino por uno propio, idea surgida a partir de la que ahora es según yo, una malinterpretación de Kant: un hombre puede ser tal en un determinado porcentaje y mujer en otro menor: puede generar estrógenos y andrógenos en proporciones variables; entonces será hombre o mujer, sí, por la idea que de él (ella) se formen los

⁵¹ A partir de ahora hablaré en femenino cuando me refiera a este pariente mío; a partir de ahora que se puede entender cabalmente de quién hablo: Vanessa.

demás con arreglo a su percepción y de la que él (ella) mismo (a) piense respecto de sí; dicho de otra forma, ni “hombre”, ni “mujer” ni cualquier otro concepto es propio del sujeto en tanto que definición; lo es (hombre, mujer o... lo que sea⁵²), pero es en tanto que una delimitación personal (propia o ajena) que integra en su identidad mediante un “círculo de identidad”⁵³ cuya fuente son los elementos disponibles a la percepción propia y ajena.

a) *La formación y elección personal de los conceptos*

Arriba, cuando nos preocupamos sobre el origen de las palabras dijimos ya lo que ahora sólo recordamos:

“El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitado ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto.”⁵⁴

Mencionamos en ese momento la teoría eidética de Platón. Las cosas según dijimos, representadas en conceptos nos permitían, gracias a esta abstracción ajustarse a cada uno de los casos particulares, y aquí, recordemos las últimas líneas de una de nuestras citas más recientes:

Desde el momento en que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, las leyes particulares no pueden derivarse totalmente de las categorías, si bien todas aquellas se hallan sujetas a éstas. Es necesario que intervenga, además, la experiencia para conocer las leyes particulares.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004, pág. 175

Nosotros encontramos los elementos presentes en el concepto y al encontrar un nuevo particular lo identificamos como parte del conjunto agrupado bajo un concepto, y así, miro una superficie plana provista de un soporte que la hace estar a una altura media con respecto del piso e identifico una mesa; pero tan pronto como me doy cuenta de la textura suave y templada de la

⁵² “Lo que sea” es un concepto que estoy usando de forma variable, pues es el concepto que otros o él mismo pueda tener de sí; por lo tanto puede ser uno con carga valorativa despectiva, positiva o neutra. Un hombre con características de mujer no es mujer ni tampoco hombre según muchos ¿entonces qué es? “lo que sea”

⁵³ Aquí no abundo en esto: ojalá lo haga en otra ocasión; ahora diré sólo que aquí está la idea de que en el conocimiento del yo está presente la interpretación del juicio de los otros; esto es tema de la ética.

⁵⁴ Ídem, pág. 185

superficie encuentre tal vez una cama, sin embargo las cosas en sí son inaprensibles, todo conocimiento es fenoménico y el concepto retrata la realidad, sí, pero la realidad fenoménica (aquella que implica conciencia de percepción) sobre la cual impone las leyes de las categorías, y aquí regreso a mi primera interpretación kantiana (la que ya he dicho, ahora considero errada en lo histórico pero válida en lo filosófico): los hombres conocemos de las cosas lo que previamente ponemos en ellas, esto es, llegamos con deseos y prejuicios culturales (entendiendo por cultura lo que también ya he dicho arriba, es decir, no sólo las superburbujas culturales como son “cultura eurocéntrica”, “latinoamericana”, “mexicana”, “familiar”, etc., sino aún las subculturas menos extensivas, es decir, la personal, en que se enmarcarían las historias personales. Los hombres conocemos entonces de las cosas lo que dadas nuestras experiencias previas estamos predispuestos a encontrar. Alguien entonces, que en su vida haya dormido en una cama o que si lo ha hecho lo ha hecho muy poco, pensemos por ejemplo en un maya cuyo lugar de dormir es más una hamaca que una cama, al ver una cama posiblemente piense que es una mesa de extraña superficie; y al conceptualarla como tal como tal será usada.

Ahora contesto a la crítica que un seguidor de Zubiri hiciera a Heidegger, no sin antes aclarar que la crítica me parece mal planteada por yo no recordarla muy bien. Claro, una mesa jamás será automóvil por mucho que así lo consideremos, pero esta afirmación más que mostrar la falsedad de la tesis heideggeriana del “ver en torno” nutre la teoría con nuevos casos, y es que el uso de las cosas las convierte en tales, esto es, no se trata sólo de querer usar las cosas de alguna manera determinada, sino de poder, efectivamente, hacerlo. Quien quiera introducir a golpes de molcajete un clavo en la pared, podrá, como podrá hacerlo también quien lo intente con una piedra, pero difícilmente quien lo haga con una hoja de papel o con una almohada; si por otro lado, alguna persona se afanara en usar la mesa como medio de transporte, podrá quizá pensar “si sirve, pero le faltan ruedas, así como igualmente un carro sin llantas no puede avanzar, asimismo el uno y la otra están incompletos, pero basta conseguir su completud para que funcionen de la forma que es esperada: a la mesa podrían ponerse entonces rueditas (tales como las que tienen algunos maletas, refrigeradores y lavadoras) luego, conseguirse una especie de remo que con la forma del dintel de una puerta con las bases mucho más grandes para con ellas ejercer una presión sobre el piso, y así, gracias a la fricción, se consiguiera el movimiento anhelado.

¡Pero sería demasiado oneroso por no decir estúpido! Bueno, ciertamente no imagino yo que tuviera efectivamente mucha utilidad, creo que si tuviera prisa por llegar a algún lugar buscaría

otro medio, y al no encontrar alguno, aún las piernas serían mejor forma que perder el tiempo armando tal “móvil”, pero no pretendo defender la utilidad de un utensilio así, sino tan sólo que no importa la efectividad práctica, sino la consideración de ésta. Si alguien (deschavetado) creyera que un medio de locomoción como el descrito sería bueno para llegar a tiempo al trabajo sería entonces tal (para él) al fungir como tal.

Cada quien, encuentra en las cosas indeterminadas una manera de usarlas, quizá podemos recordar la película de Walt Disney, “La Sirenita”, a la que un alborotado pajarraco amigo suyo le presenta un tenedor como un peine, y ella, ignorante de lo que son las cosas en el mundo de los humanos como tal lo tiene, y cuando ya humana y en el castillo del príncipe mira un tenedor en la mesa, ante la mirada azorada de todos, lo toma y comienza a arreglarse el cabello. Podemos suponer que aunque no se mira en la película, posteriormente aprende que los tenedores sirven para picar y así recoger la comida para llevarla entonces a la boca; de cualquier manera tiene ella un tenedor en su buró.

¡Aún! ¡Podrá decirseme! Una piedra que está siendo usada para golpear un clavo e introducirlo en la pared, será usada a falta de un martillo por tener el martillo mejor funcionalidad. Esto además de que el que así la use, dirá que está martillando un clavo con una piedra, porque es tal no por el uso que tiene, sino por lo que la cultura y el lenguaje le indican, ¿o no hemos dicho acaso que la cultura y el lenguaje determinan al pensamiento?

Claro, las cosas no son mesas ni martillos ni camas, sino cosas que como tal son conocidas y lo son por medio de los conceptos que tomamos del lenguaje; así, aprendemos de nuestros compañeros de lenguaje que una cosa con tales características es mesa, y que otra con características similares si bien puede ser usada como a cada quien le plazca, no es mesa, y así, si miramos por ejemplo la superficie descrita pero además del soporte tiene otra cara que sirve de respaldo, estamos ante una silla. Que en algún momento, el sitio del asiento pueda ser usado para poner un plato un vaso y alguien, sentado en el suelo o en un sillón usar la dicha silla como mesa, no implica que la conozca como tal. Resumiendo, el uso de algo como algo no implica su conocimiento como aquella otra cosa cuya función está tomando. Conocimiento y uso no son sinónimos; y el uso no determina al conocimiento, antes al contrario, el concepto y con ello el conocimiento induce el uso de algo como algo. Aquí está la determinación que el lenguaje ejerce sobre nosotros. Y lo que nosotros debemos preguntarnos por lo dicho previamente, es si de verdad importa lo que nos dicen los conceptos de las cosas. Una mesa, para seguir con los ejemplos que hemos estado usando, no es

la cosa que está delante de nosotros con las características descritas, sino el concepto que usamos para agrupar bajo él, así como la cosa que quizá estemos viendo, otros muchos particulares posibles, pero claro, la cosa en sí es incognoscible y pretender definirla es absurdo, entonces si pretendemos que la definición delimite no sus características nouméricas sino las fenoménicas, ella es válida. No intento atacar las definiciones, hacerlo implicaría estar en contra del lenguaje y argumentarlo ¿con lenguaje?

El concepto existe pero no está de más recordar que nos remite a la realidad fenoménica tal como es interpretada por una comunidad de hablantes que por convención han aceptado que la presencia de tales elementos es necesaria como necesaria también la ausencia de algunos otros⁵⁵; y luego que aprendemos el lenguaje, limitamos en ocasiones nuestras necesidades de uso a los cosas que identificamos como particulares de los conceptos aprendidos, e igualmente las cosas a la función que tienen según su concepto. Esto es lo que yo llamo la violencia de los conceptos.

Los conceptos ejercen violencia sobre nuestro conocimiento cuando limitan las percepciones de la realidad a ser enmarcadas bajo un modelo dado en que son requisitos la presencia de unos elementos y la ausencia de otros; si bien se me dirá que no son requisitos indispensables pues una mesa puede acaso no tener soporte debajo de la superficie sino posiblemente ménsulas apoyadas en la pared. Acaso los conceptos no obstante su violencia no sean tan rígidos, y requieran sí, la presencia de algunos o todos de varios elementos de entre los cuales unos tengan el carácter de indispensables y otros no, y así como “una golondrina no hace verano” y “la muerte de una no trae tampoco el invierno” así también la presencia de un elemento no convierte a la representación en susceptible de identificación con el concepto, ni dos ni tres, pero tal vez cuatro ya, aun cuando faltaran otros más; e igualmente la ausencia de un elemento no implica el rechazo de la identificación de la cosa con el concepto, ni dos ni tres, pero acaso cuatro o cinco ya.

¿Es que se ve acaso donde está aquí la plática con mi prima?

¿Qué es lo que hace a un hombre ser hombre, o a una mujer ser mujer? La presencia sí, de algunos elementos físicos y fisiológicos como la ausencia de algunos otros; es difícil en lo físico, pensar en algún hombre sin pene, testículos; como lo es asimismo en una mujer sin conducto vaginal, matriz u ovarios. Ellos son elementos que pudiéramos pensar indispensables, pero ante el

⁵⁵ La presencia de la superficie plana para el concepto de mesa parece ser de los más indispensables, como también la ausencia de la suavidad.

cáncer de matriz es necesario extirparla, y la mujer ¿ha dejado de serlo? Los senos también se pueden quitar, y aún por salud, es recomendable en ocasiones, nuevamente, ¿la mujer ha dejado de serlo?

Mi prima ¿debe sentirse “hombre” según el concepto que la cultura le impone? ¿O es que acaso es válido tener una interpretación propia de lo que es ser hombre? No puede, ciertamente o es difícil al menos (y no digo imposible por respetar el rigor lógico) dejar de reconocer que es hombre según el concepto de hombre en nuestro lenguaje o en la cultura; asimismo del de “man” en el inglés o del de “homme” en francés, pero la definición no es más que una delimitación fenoménica, como muchas otras posibles.

Resumamos lo dicho hasta ahora: las cosas son desconocidas; las representaciones son las que están sometidas a los conceptos y nosotros, cuando hacemos uso de las cosas lo hacemos principalmente según las delimitaciones que los conceptos les hacen a las representaciones; digo principal y no únicamente, porque también “viendo en torno” encontramos una forma de usar las cosas que no forzosamente corresponde con la función marcada por el concepto, y es que éste no determina sino solamente induce; al punto que podemos suponer que aun cuando usemos las cosas de una forma dada las conoceremos no según su uso sino según el concepto de que disponemos.

§8

Los mundos particulares

Nuestra relación física con el mundo queda para el estudio de los físicos⁵⁶, y podemos si se quiere, agregar a los psiquiatras como “físicos del cerebro”, pues estudian ellos las reacciones de nuestras terminales nerviosas, como de nuestros neurotransmisores; pero el estudio de la relación psíquica, no puede pasar más allá de la teoría psicológico-estadística, psicoanalítica-motivacional y filosófica, y entonces, nada sabemos de la relación con el planeta como es en sí, ni de aquella con

⁵⁶ Esta es principalmente la relación que Zubiri (o que yo según mi interpretación) destaca. La relación de las personas con las cosas se da a nivel sensorial y a este nivel también está el pensamiento que responde a manera de un estímulo dirigido.

los seres *en sí*; nos relacionamos en vez, con el mundo como una interpretación personal, y con los seres intramundanos en el sentido del ver en torno; ¿no hemos dicho acaso que el conocimiento de las cosas no depende del uso, sino del concepto?

Como digo, nos relacionamos no con el planeta sino con el mundo, siendo éste la interpretación particular de nuestro entorno, de nuestra vida; y dentro de ella, interpretamos también algunos elementos provenientes de la relación con nuestros iguales, es decir, interpretamos las acciones, las actitudes y los pensamientos de otros seres; en el caso de los humanos, además su lenguaje y con él, de la cultura que nos envuelve. Nos relacionamos con el mundo, sí, y vemos en torno pero nuestra vista está mediada por la cultura.

Ahora uso el término heideggeriano “seres intramundanos”; en lo personal disfruté la lectura de *Ser y Tiempo*, pero este concepto al no ser mío sino de la tradición filosófica ya aceptada facilita y complica el entendimiento: lo facilita para aquellos familiarizados con los términos heideggerianos y lo complica para quienes no lo estén, y así, como no es mío y por lo tanto no es nuevo no me siento en la misma necesidad de explicarlo. Ello es por supuesto un error pues hace necesaria la lectura de otros para entender mi pensamiento con mayor claridad: diré entonces, sin ahondar mucho en la teoría heideggeriana, que los seres intramundanos son todas las cosas con excepción de los humanos y son “intramundanos” porque están “listos” para la interpretación que los humanos hacen de ellos como “útiles para algo”.

Precisamente esta interpretación de las cosas como “útiles para algo” es lo que es un “ver en torno”; así, cuando he dicho en el párrafo de arriba que no nos relacionamos con el planeta ni con los seres en sí sino con el mundo y su constelación de seres intramundanos en el sentido de un ver en torno, afirmo que el planeta en tanto que un ente físico tal como lo es todo lo contenido en él está allende mi conocimiento; Por eso conocemos no el planeta sino el mundo como el lugar en el que se ubican mis interpretaciones de todo como susceptible de uso; y ahora sí, ¿no hemos dicho acaso que el conocimiento de las cosas no depende del uso, sino del concepto?

Anteriormente hemos hablado del lenguaje y de la cultura. Hemos dicho con respecto al primero que es el instrumento más potente de la inexpugnable industria cultural; hemos también penetrado en esta industria conociendo un poco de su arquitectura: al encontrar en ella burbujas incluidas unas dentro de otras en una taxonomía cultural lineal; también hallamos burbujas que al intersectarse unas con otras formaban una taxonomía cultural intrincada, dentro de la cual

estábamos nosotros como “seres diaspóricos”. Adelantamos también una pequeña conclusión: “la cultura es el punto de intersección de los mundos particulares.”.

A menudo, platicando con Marisela, decía yo una palabra, por ejemplo, “pervertido” pero dándole un significado personal, como he adelantado arriba, el de la elección de un camino propio con independencia del propuesto por la cultura, es decir, pudiendo o no ser coincidente con él, y así como ésta palabra, modificaba también otros términos; para dar un ejemplo más, le conté de una serie de conceptos tomados de pláticas con mi prima: no existían, había dicho yo, los transgéneros, puesto que el género era cuestión de elección y así, cada quien estaba en el que le correspondía: el que quería. Posteriormente mi prima me contestó que la palabra sí debía existir y correspondía con el género que tenían aquellos que sumisos a la sociedad aceptaban el que les era impuesto en vez del que ellos libremente pudieran elegir: claro, si a cada quien le correspondía el género de su elección, uno impuesto desde el exterior y no aceptado, era ajeno y una persona tal sería un transgénero.

Cuando a Marisela le conté lo segundo no estuvo muy de acuerdo; ella decía que los transgéneros eran tales por rechazar el género impuesto y, claro, todo es cuestión de perspectivas, pero en general no estuvo muy de acuerdo conmigo y al concepto “pervertido” respondía con los ojos mirando arriba: otra vez empezaría yo con mis necesidades, pensaba, cambiando los términos a placer.

Las palabras tienen un significado y ¿por qué cambiarlo? Si bien el origen del lenguaje es convención, ¿por qué pretender que todos acepten la propia propuesta? ¿No es acaso más sencillo usar las palabras con el significado que ya tienen? Ciertamente es más sencillo, pero, la sencillez puede importar en su regazo las semillas de la alienación.

Recientemente, a la objeción de Marisela se ha unido también la opinión de Alfonso, otro primo mío; y más reciente todavía la de Luz, que me recordó la etimología de la palabra comunicación: hacer significados comunes.

“Nada hay que no puedas explicar con los términos que ya existen e intentarlo corta la comunicación” dice Alfonso ¿y cómo no estar de acuerdo con él? Cuando platicando con Vanessa sobre sexualidad dice ella que no se considera homosexual; ni a un hermafrodita una anomalía, ni a alguien con síndrome de down, turner o klinefelter como alguien enfermo.

Los términos “anomalía”⁵⁷ “homosexual” o “enfermo” no deberían existir. “¿¡Lo ves!?” Dice Fon, Por eso es mejor aceptar los términos culturales, es más “¡alabado sea el sistema!” si éste nos otorga la posibilidad de comunicarnos, y es que éste es el objetivo del lenguaje: la practicidad de la comunicación.

–Sí, –contesto, pero no sólo la comunicación con nuestros colegas de lenguaje, también el pensamiento y conocimiento del mundo en que vivimos; conocimiento basado en el cual emitimos nuestras opiniones.

a) Acierto y error desde las perspectivas sincrónica y diacrónica.

Los conceptos que en las pláticas con Marisela como en muchas otras reflexiones, yo manejaba (y aún manejo) de forma errada eran fruto a menudo más de una modificación consciente que de un desconocimiento de su “significado”, o claro, al menos eso pienso, pues podría estar en un error sin saberlo ¿y acaso si lo supiera permanecería en él?, por supuesto era modificación consciente, y si además en alguno o muchos casos estaba en un error, lo ignoraba entonces y probablemente lo haga todavía, de cualquier manera es poco importante, al menos, en lo que a un sistema filosófico respecta, pues un error en el significado de un concepto es la divergencia en la delimitación de los elementos requeridos según “el equivocado” y de aquellos exigidos por la convención cultural dominante.

“Errado” entonces implica la ignorancia pues con su conciencia el error se tornaría mentira; pero no sólo ignorancia sino también perspectiva o para usar los términos que ya hemos sugerido, inmersión en determinadas burbujas culturales que, como todas las posibles, tienen una “membresía de ingreso y permanencia”

El concepto según dijimos, es una suerte de fotografía de la realidad fenoménica que luego es susceptible de convención, de una que no siempre es consciente⁵⁸, que de hecho cuando lo es, procede de una previa de carácter consuetudinario; esto es debido al carácter no estático de la lengua: los términos no surgen por invención de los “letrados” sino por la modificación de los

⁵⁷ Aunque después parece que sobre esto varió su opinión.

⁵⁸ Hablé de esto hacia el final del capítulo “El lenguaje es proyección del pensamiento”.

términos; y así, los errores⁵⁹ son de hecho como el agua que alimenta las plantas aletargadas debajo de la capa invernal, ésta corresponde a lo correcto del lenguaje según la cultura jerarca, y así, finalmente la primavera encuentra la fuerza para brotar con orgullosos colores, las flores representan ahora los nuevos términos; y la nieve derrotada y diluida, deja como si fuera fogata, un conjunto de cenizas. Estos pequeños copos que quizá logren permanecer durante algún tiempo, son los arcaísmos.

Cuando digo que el significado de un término es la presencia y ausencia de elementos determinados por la convención cultural dominante, debe recordarse la teoría de la cultura dicha previamente. Cada burbuja al tener una membresía propia marca delimitaciones que pueden diferir unas de otras. Estos son los regionalismos de que ya hemos hablado anteriormente⁶⁰.

El idioma como proyección de los humanos, comparte con él las características de un ser vivo: nace, crece, se desarrolla, se reproduce y muere⁶¹; estudiarlo como un ser muerto en un retrato es una visión a mi gusto, muy pobre. En fin, el acierto en la significación de un término tal como está aceptado por la cultura jerarca (que en el caso del español está además delimitada por la Real Academia de la lengua) así como su correcta grafía o acentuación no es más que respetar el sentido sincrónico de la lengua. Dar a esta concordancia de significados, el propio y el correcto en su sentido sincrónico no es otra cosa que pretender ajustar la vida del lenguaje a uno sólo de sus instantes⁶². El error en la significación de un concepto si no en el sincrónico, sino en el sentido diacrónico nos enfocamos, es básicamente su no correcta interpretación en una comunidad de hablantes y ello entonces depende, por supuesto, de la burbuja cultural en que se esté inmerso, pero recordemos: aunque estamos situados en una gran cantidad de superburbujas, lo estamos también en una particular (de la taxonomía cultural lineal).

Entonces, ante la pregunta de Marisela o de Alfonso ¿por qué cambiar los términos a placer complicando el entendimiento de mis ideas? Si bien no tiene mucha importancia respetar el término cadáver en su sarcófago, sarcófago que no es sino el diccionario, sí sin embargo su vida, es

⁵⁹ Aún no lo digo, pero para facilitar la comprensión adelanto que por errores estoy entendiendo aquí lo que ya se verá llamo: "errores desde el punto de vista sincrónico" y me refiero con ello a los errores con respecto a lo correcto de los términos aceptados como cultos, por decirlo de otra forma, aquellos que tienen cabida en un diccionario.

⁶⁰ Regionalismos que claro, varían en su universalidad, desde las de propias de una familia o un grupo de amigos o una colonia, hasta aquellas en que la variación es tal que el lenguaje mismo ya es otro.

⁶¹ Con su nacimiento y su muerte, así como su crecimiento me refiero a su comunidad creciente o menguante de hablantes; con su desarrollo a la modificación gradual de sus términos, con su reproducción a las fusiones entre las lenguas: el español por ejemplo, viene del latín y el vulgar germánico ubicado en la península ibérica.

⁶² No obstante que su desarrollo sea a lo largo de muchísimos años, y un instante sea en lo general, muy largo.

decir su significación en su sentido diacrónico: el entendimiento: ¿por qué entonces complicar la filosofía con términos propios en vez de admitir los propios de una comunidad de hablantes? Lo hemos dicho también: la membresía de las diferentes burbujas culturales delimitan los elementos ausentes y presentes según parámetros que no forzosamente coinciden con los propios.

Para decirlo de una manera más simple: ¿no habíamos concluido que el pensamiento y el lenguaje-aplicado eran inseparables? ¿No acaso que los términos incluyen dentro de sus límites una valoración? El pensar con términos elegidos del lenguaje aprendido de nuestro entorno nos obliga a pensar bajo el modelo que nuestra cultura determina, o al menos dificulta otra posibilidad; si mejor, aun cuando usando nuestro lenguaje nos creemos con el derecho de definir nuestro conocimiento del mundo fenoménico que nos circunda con términos inventados o resignificados, entonces seremos monarcas de nuestro mundo con mucho mayor poder y autoridad que si tomamos sin cuestionar los que adquirimos en tanto que consumidores de los productos de la industria cultural. Así, no se me malinterprete: no afirmo por supuesto que lo que hay que hacer es inventar o resignificar todo, ni que al hacerlo libremente con los que consideremos problemáticos, consigamos salir del mar cultural cubiertos únicamente de nuestra burbuja inmediata: la personal. La personal está inmersa en su totalidad dentro de la taxonomía cultural lineal, y nosotros además, segmentados por la taxonomía cultural intrincada: en una y otra está fincado nuestro pensamiento y acciones.

Pero si somos monarcas de los términos, podemos con ellos describirnos de forma más exacta, nuestro mundo a nosotros mismos, comprenderlo mejor y dialogar con otros compartiendo los mundos particulares, buscando nuevos puntos de convergencia, ello porque aunque la invención y resignificación de los conceptos complejiza el lenguaje, también al retratarlo más meticulosamente, lo hace más fiel a nuestro mundo particular; y aun cuando complejo no pierde su capacidad comunicativa con otros que, al menos por un momento hayan acordado tácita o explícitamente nuestra convención, es decir, otros que con intención de filosofar y escuchar nuestros pensamientos, se sumerjan en nuestra descripción particular.

Aunque quizá sea más complicada, la comunicación llega a otro nivel, es decir, la resignificación es una violencia contra la comunicación en el nivel superficial pero una herramienta para facilitar la habida en el nivel en que cobran forma los sistemas; es un error desde la perspectiva diacrónica sólo en el primero, no en el segundo nivel.

b) Diferentes recepciones culturales

Según he dicho, estamos sometidos todos a la cultura en igual medida, y hasta hice la metáfora con el mar: estando todos enteramente sumergidos en el mar, ¿podría alguien estar más mojado que los demás? La respuesta es por supuesto negativa como negativo también el que alguien pueda estarlo menos. ¿Cómo es entonces que de los términos que nos presenta el lenguaje unos los toman como conceptos rígidos con un significado establecido del que si se apartan es por error pues nunca conscientemente lo harían y otros, como yo, los encuentran como provistos de significados sugeridos?

¿Es que acaso unos estamos menos sometidos a la cultura que otros? No, pero no todos la recibimos en forma idéntica, acaso no estaría demás continuar la metáfora del mar cultural: todos estamos igualmente mojados, pero según la profundidad a la que estemos, en algunos las aguas ejercen más presión; igualmente, quien atrapado por una corriente marina, reciba el agua más templada o más fría...; así también la cultura, aunque nos envuelve a todos en idéntica medida, no lo hace de la misma manera; y no podría, porque la constitución de nosotros difiere en aspectos tanto físicos como psicológicos. En la metáfora, la recepción cultural es corporal, en el tema que nos ocupa es por supuesto en nuestro pensamiento, y por ello puede sonar extraño hablar de aspectos físicos varios que diversifiquen la recepción cultural. Pues bien, me refiero a diferentes constituciones en el cerebro, mayor o menor cantidad de determinados neurotransmisores, diferentes capacidades intelectuales como por ejemplo, la memoria o el análisis ocasionan diferentes "lecturas" de la realidad; y aún las diferentes capacidades sensoriales. Los aspectos psicológicos de que digo provocan diferentes recepciones son los estados emocionales causados por experiencias personales; estas variantes al conformar diferentes historias personales nos construyen por decirlo de alguna manera, fachadas distintas: puertas o ventanas más grandes, o mejor, cuya grandeza o pequeñez selecciona diferentes huéspedes: y así uno quizá reciba de más agrado los obstáculos que las invitaciones por encontrar en unos reto y en otros tedio.

Imaginemos el caso de dos mujeres, acaso hermanas para de esta forma situarlas en una misma cultura familiar; si además viven bajo el mismo techo se encuentran también bajo una idéntica taxonomía cultural lineal, máxime si ninguna de ellas ha viajado y no ha salido así mucho de sus burbujas. ¿Todo es igual? Al paso de los años su vida va situándolas en diferentes grupos de amistades y relaciones laborales entonces su ubicación en la taxonomía cultural intrincada

comienza a cambiar. Y acaso el azar quiera que una de las dos sea la preferida y reciba menos castigos que la otra; acaso, al ser la una un año más grande que la otra, la madre experimentó con ella las primeras experiencias de su maternidad y educó a la segunda intentando evitar los que en la educación de la primera consideró fallos. Tal vez las relaciones de ambas con una sociedad machista provocaron que ante el pretendido dominio de sus parejas la una finalmente bajara la cerviz y fuera sumisa y la otra en cambio, quizá porque su pareja era más o menos dominante que la de su hermana, lejos de ser sumisa alzó segura la mirada. Realmente las historias personales, aun estando todos bajo taxonomías culturales muy similares nos diversifican al punto de las oposiciones, y claro, luego estas variantes motivarán el ingreso a diferentes burbujas modificando cada vez más, principalmente, las taxonomías culturales intrincadas; pues mientras una de las hermanas se quedará en su hogar saliendo poco y cuando lo haga, será exclusivamente a los destinos que su pareja así lo permita, la otra quizá, segura de sí misma se involucre en la política para intentar cambiar un poco la situación que hizo de su hermana, una mujer con pocas satisfacciones; quizá ella termine una carrera y se involucre así en escenario que su hermana no podría ni imaginar, y las dos, que comenzaron siendo muy parecidas al paso del tiempo difieren tanto la una de la otra que parecieran haber sido criadas en lugares enteramente distintos y por familias muy diferentes también.

Ahora ¿acaso diga algo pueda ser interpretado como un autoelogio? En fin por razones teóricas en que abundaré más adelante tengo mucha seguridad en mí mismo en lo referente a la presentación de mi filosofía, y así, ¿por qué someterme a los pensamientos de otros sintiendo la necesidad de citarlos? ¿No es válido el pensamiento mío como el de cualquier persona? ¿Por qué yo no y otros en cambio sí sienten la necesidad imperiosa de citar para dar con esto mayor sustentabilidad a sus teorías? Insisto, las historias personales como la elección tomada de una corriente de pensamiento subjetivo provocan que en mí sea fácil la creencia en la posibilidad de resignificar los términos que para alguien objetivo se presentan rígidos. La baja autoestima o la inseguridad en uno mismo tienen o podrían tener una consecuencia similar. Y ya que he mencionado el subjetivismo como razón de la posibilidad de la resignificación de los términos, aquí está presente no sólo la subjetividad como teoría, que recordaremos en breves instantes, sino también la actitud que trae consigo: a quien se siente subjetivo no le importa mucho el error, y en la teoría... ¿el error? El significado no es algo que merezca respeto por lo dicho previamente: el significado no puede referirse al nómeneo sino al fenómeno, y así, este sólo es lo que una interpretación fenoménica de muchas otras posibles ha establecido, Por eso no existe el error, y entonces ¿por

qué no darle valor a una propia que describa mejor la forma en que interpretamos nuestro mundo?

Ahora es claro: las historias personales, los deseos, los prejuicios de las taxonomías culturales todo ello está en medio de cada quien y su entorno; por ello, cada persona tiene una interpretación ligera o profundamente diferente y así, vive cada quien en un mundo particular, en un mundo cuyo dueño es parte del mundo de otros; así las actuaciones de cada quien depende de la interpretación de su mundo, actuaciones y pensamientos que leídas por otros se influyen recíprocamente.

¿Es que ahora se entiende mejor? La cultura es el punto de intersección de los mundos particulares. Todos somos obreros y consumidores de los productos de la industria cultural.

c) El Sentido Común particular. Una consecuencia de “los mundos particulares”.

Me parece que este concepto es uno de los que más me ha valido los adjetivos de ridículo, por parte de varios interlocutores, y es que dicen ellos: el sentido común no puede ser particular, pues de serlo no sería común, pero ¿qué es el sentido común más allá de la mención de su adjetivo? ¿Y qué ha sido a través de la historia?

En Verdad y Método, Gadamer rastrea el significado del sentido común.

La integración del individuo a la comunidad, descrita por Hegel como una ascensión (hay que decir, por Hegel según Gadamer, porque de Hegel nada se aún) es la idea que antecede a su noción de *sensus communis*, idea que no obstante la ausencia del término “*sensus communis*”, a ésta es tan similar que pareciera sinónima, así, retomo desde aquí lo dicho por Gadamer.

La formación implica entonces un respeto por la comunidad que supera al egoísmo, exige una renunciación de los intereses personales, un abandono del deseo e inclinación personal, o para retomar las palabras hegelianas-gadamerianas, un sacrificio de la particularidad a favor de la

generalidad. *“Ahora bien, sacrificio de la particularidad significa negativamente inhibición del deseo y en consecuencia libertad respecto al objeto del mismo y libertad para su objetividad.”*⁶³

Su interpretación hegeliana de la formación es como veremos, prácticamente sinónima de la que la corriente humanista representada por Vico, Shaftesbury, Oetinger hace del sentido común; o mejor, de su nueva versión de “sensus communis” o “common sense” pues ellos como yo, creyeron posible la resignificación del concepto oponiéndose a la acepción heredada de Aristóteles y la escolástica.

Para los autores mencionados el sentido común es el elemento de integración a la comunidad; en palabras de Bergson, le bon sens se refiere al milieu social: *“«Tandis que les autres sens nous mettent en rapport avec des choses, le bon sens préside á nos relations avec des personnes».*⁶⁴ No con las cosas animadas o inanimadas como conjuntos de datos sensoriales sino con las personas como fines en sí (haciendo hablar a Bergson). Asimismo, Shaftesbury describe al sentido común como *“the love of the community or society, natural affection, obligingness”*

Vico ya había dicho, separándose de la tradición escolástico-aristotélica, que no es el punto de llegada donde los demás sentidos son ordenados en una percepción como tal, sino el sentido de lo justo que es determinado por las ordenaciones de la vida.

Finalmente, el pietista suave, Oetinger lo identifica como lo que hace bien a las personas, es decir, la ascensión a la felicidad mediante el cultivo de lo simple por encima de lo artificioso, y lo simple, según el religioso, es la ascensión a Dios (todo otro interés o actividad es vano)

Independientemente de las cursilerías utópicas de Shaftesbury o de la excentricidades religiosas de Oetinger, (consideraciones hechas, por supuesto, desde la propia perspectiva enmarcada en contexto histórico diferente del suyo, no pretendo entonces destacar error alguno), el sensus communis, retomando primordialmente a Vico y a Bergson, es el interés en la generalidad propugnado por Hegel. El sentido de lo justo, o sensus communis es el sello que deben llevar impreso, nuestras relaciones con las personas, o dicho de otra forma, debemos relacionarnos con nuestros iguales siguiendo un sentido de la justicia.

⁶³ Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método, Sígueme*, Salamanca, España, 2005, pág. 41

⁶⁴ *(Así como los otros sentidos nos ponen en relación con las cosas, el buen sentido preside nuestras relaciones con las personas)* Ídem, pág. 56

Este sentido de la justicia, a menudo puede converger con uno de la prudencia. Los comentarios o acciones de una persona, no deben por ejemplo, ofender a otra, así, por sentido común algunas palabras o acciones deben resguardarse cuidadosamente; y ahora, apartándome ya de la historia hecha por Gadamer aunque no del que creo que es su significado diacrónico en las taxonomías culturales en que me encuentro, creo que el sentido común está o puede estar también relacionado con lo obvio, aunque acaso más como la relación de este conocimiento con las acciones particulares: está lloviendo, entonces, por sentido común no salgo de mi casa si no quiero mojarme.

Pero, más allá de lo que significa el sentido común en sus sentidos histórico y cultural, ¿qué es el sentido común en mi mundo particular? Tiene clara relación con lo previo, aun cuando tal situación no sea indispensable.

Antes de exponer este concepto explico lo que significa un concepto dentro del mundo particular y para hacerlo más efectivamente introduciré la diferencia entre *“conceptos de los mundos particulares”* y *“conceptos de los mundos convergentes”*, donde los primeros son los conceptos que cada quien tiene con arreglo a su interpretación particular de la realidad fenoménica con que se enfrentan. Los *“conceptos de los mundos convergentes”* son en cambio, si recordamos lo dicho referente a la cultura, los habidos en ella, de tal suerte que *“conceptos culturales”* es una especie de abreviación pero no la he preferido porque *“conceptos culturales”* no nos recuerda que la cultura no es unitaria, sino subsumida e intersectada en las taxonomías culturales; el concepto *“concepto de los mundos convergentes”* es aquel que comparten dos o más personas, así, hace mención de una burbuja cultural; pero pues es convergencia de dos o más, se reconoce que no forzosamente de todos, y así no estamos predispuestos a pensar en la cultura como un conjunto unitario, pues muchas convergencias son posibles; acaso para hablar de lo que es más aceptado: en el caso de las significaciones del lenguaje, podríamos hablar de *“conceptos de la convergencia jerarca”*, en fin, tras hacer estas distinciones seguiré con una explicación que tiene por objeto el eliminar una posible confusión.

Cuando hablo de los conceptos de mi mundo particular no quiero decir forzosamente estar interpretando de una forma distinta a la convergente, la realidad fenoménica a mí circundante, ello se ve al agregar que no es solamente posible para un subjetivista-relativista el tener conceptos en su mundo particular, así, por poner un ejemplo, en mi mundo particular el sol es una estrella por brillar con luz propia y es el centro de un sistema en que planetas, cometas y asteroides giran

en torno a él; me parece que con esto estarían de acuerdo la mayoría de los objetivistas, al menos la mayoría dentro de la cultura académica que de Grecia y Europa en general hemos heredado. El concepto del mundo particular de una persona, ya se ve, no es forzosamente una resignificación; puede, pero no es forzoso sino extraño que lo sea; así como los mundos particulares convergen en la cultura, así sus conceptos lo hacen en los *conceptos de los mundos convergentes*.

Lo que digo es que aún los objetivistas-ingenuos tienen mundos particulares y no pueden hablar más que de los conceptos sumergidos en su subjetividad, si ellos convergen con los que otra persona dada, quizá objetiva también, tenga; es precisamente porque su alienación a los *conceptos culturales* es muy similar. Enunciar entonces un conocimiento, y al hacerlo destacarlo como propio del mundo particular, es lo mismo que decir: desde mi perspectiva, o que reconocer que la aprehensión es fenoménica y no nouménica y por lo tanto no válida para todos; entonces se dará la interpretación personal, pudiendo ésta converger o no, con determinada burbuja cultural, y aún con la burbuja jerarca, no obstante la convergencia con ésta no la hace menos particular, aunque acaso no lo parezca a un ingenuo.

Dicho lo anterior, regreso al tema que me ocupa: el Sentido Común en mi mundo particular es el punto en que se considera, convergen todos, así, no es común por estar todos de acuerdo, sino por la creencia de una persona dada de que tal contenido es cierto para todos, pero las creencias son particulares; y lo que para una persona es obvio, para otra es quizá, obviamente falso, o si no, al menos no hay certeza a su alrededor.

d) *Los mundos particulares y la denostación por el marco bibliográfico.*

¿Nos hemos apartado mucho del tema fundamental de la tesis: la denostación por el marco bibliográfico?

No, hemos esparcido por el suelo un abono rico en elementos que nos permiten ahora hablar de los efectos nocivos de los libros que por los intelectuales son situados en pedestales, y es que la cultura, dicen ellos, tiene por moradas las diferentes publicaciones, pero es también una nociva tentación ¡¿pero acaso la lectura puede ser nociva?! Azorados dirían muchos que encuentran en los libros el pedestal mencionado; Sí, y aunque en efecto importa una influencia benéfica, no es

tan grande como se presume y la vacuna para anular el efecto nocivo secundario es bastante rara; aún se me ocurre que para la consecución de la filosofía más valdría la pena quemar las bibliotecas si de esta manera nos libráramos de la enfermedad de la alienación y sometimiento a “los pensadores del pasado” como dice Sponville.

Aquí recuerdo la historia de Dilthey, o sobre todo, llega mi memoria lo que algún día creí que era la historia de Dilthey, hago la distinción porque hace algún tiempo leyendo en wikipedia, una enciclopedia en internet, me encontré con que lo que yo creía respecto a la historia de Dilthey ¿estaba equivocado? Acaso puede ser cierto, no obstante lo traigo a la redacción porque durante mucho tiempo fue uno de mis principales argumentos, y si bien ahora lo considero no tan correcto pues la historia quizá no sea tal, es sin embargo, la expresión de una posibilidad real.

Dilthey, según yo creía y ahora dudo y supongo habrá que investigar: nunca publicó nada, por siempre considerar que su sistema estaba incompleto; recopilaba lecturas y escribía notas con sus pensamientos, inseguro sin embargo de la propia validez de sus ideas, o acaso no dudaba de ellas pero su ambición era desmedida y... y se murió antes de alcanzar a publicar nada, sin embargo, para buena suerte de sus lectores, las notas fueron halladas y reputadas como un digno sistema filosófico. Así, no la bibliografía, insisto como ya lo hice antes, sino la creencia de la necesidad de ella; y además, de una extensa más que de una media es un obstáculo a la exposición de las ideas propias.

Esa es la razón, ahora puedo decirlo, de escribir mi tesis antes de completar lecturas que creo, podrían darme ideas para redactar las mías, así como para nutrir mi sistema con ricos y atractivos detalles. ¿No me ha servido acaso la mitad del libro *Ser y Tiempo*? ¿No la mitad de la *Crítica de la Razón Pura*?⁶⁵ O los primeros capítulos de la obra de Luis Villoro, “*Crear, Saber, Conocer*”⁶⁶ ¿no se han mostrado cercanos a lo que pretendí hacer en el capítulo conjeturas? ¿Por qué no esperarme a completar la lectura de estos libros?, y, si de cualquier manera pienso leer Hegel para cumplir el requisito ¿no sería mejor, como dije antes, hacerlo antes de confesar que respecto de él tengo prejuicios que me han hecho postergar su lectura? Podría ciertamente, pero como se ve no es necesario para el planteamiento de mis teorías, quizá se me pueda decir que aún tengo mucho

⁶⁵ Anteriormente había planteado como una pregunta que ahora recibe respuesta: ¿por qué es que escribo ya en vez de hacerlo al término de las materias respecto de las cuales tengo prejuicios, particularmente Hegel y el idealismo alemán?

⁶⁶ Cuando escribí esto aún no completaba dicha lectura; ahora la he finalizado y completado el apartado Conjeturas; como se verá, sí se vio enriquecida mi tesis, tanto por recordarme algunas ideas que ya tenía como para poder invitar a su lectura y también, por darme ideas nuevas o complementar las propias.

tiempo por delante y no corro tanto peligro de morir sin haber escrito, y estaré entonces de acuerdo pero además de tener muchas ganas de ya decir lo que creo, es asimismo una forma de probar mi postura: mi pensamiento tiene la misma validez que cuando después de algún tiempo haya hecho las lecturas proyectadas, y acaso cuando lo haga, a manera de epílogo escriba algunos detalles complementarios.

Claro, no es tan importante, pero olvidemos por qué no me esperé a tener un mayor número de lecturas, y argumentemos porqué el marco bibliográfico puede llegar a ser un obstáculo importante: cuando se dice que es necesario para dar sustento a la propia filosofía, entonces se recopila mucho de ella, pero no obstante la insuficiencia, pues no es posible leer ni cercanamente todo lo que se ha escrito, referente a una investigación sobre la ética o epistemología de autores tan comentados como Platón, Aristóteles o Kant; no obstante, digo, la insuficiente bibliografía se deberá cortar en algún momento arbitrario para comenzar a escribir las propias reflexiones. ¿Y acaso no se podrá esperar mayor profundidad en quien se ha sumergido en tantas lecturas? ¿Acaso no quien ha dialogado con mayor cantidad de textos hará del suyo propio uno más rico en respuestas a posibles objeciones? No encuentro mayores razones para negarlo⁶⁷ y de hecho lo afirmo convencido de su verdad, pues la plática con mis amistades me hizo pensar en las posibles objeciones, esto es, el contacto con pensamientos ajenos al mío, ¿no podría encontrar más cosas que responder y explicar al contar con una mayor bibliografía? Por supuesto. ¿Cómo es que entonces me atrevo a decir que la bibliografía es nociva? ¿Sería el mismo si no hubiera leído “más allá del bien y del mal” o la “dialéctica de la ilustración” o “el tratado de la naturaleza humana”? ¿No deberé acaso volver en mis palabras y darle el pedestal que merece, al decir de tantos intelectuales? Reconozco que esos tres libros en particular conformaron mi pensamiento tanto como las pláticas con mis amistades que tanto atesoro...

A esto respondo que quizá exageraré al decir que valdría la pena quemar las bibliotecas si con ello se pudieran evitar los nocivos efectos secundarios; como ya lo he dicho al hablar de Dilthey, quizá no era falta de seguridad sino mucha paciencia sumada a una gran ambición; y después de reconocer mi exageración diré que el efecto nocivo no es únicamente el no publicar nada por

⁶⁷ Aunque sí deseo aclarar, que alguien puede encontrar en un libro muchas más ideas, objeciones y matices para nutrir su teoría, de lo que otra persona cualquiera hallar en diez, y me parece que a menudo quien lee más (si lo hace como sujetándose al marco considerado indispensable) encuentra menos inquietudes a la teoría propia, pues básicamente la propia se encuentra incapaz de surgir opacada por las ajenas. Como si fuera la opinión personal una rica planta y el marco bibliográfico una plaga de hortalizas. Deberá cada quien cuidarse de tomar las influencias respecto de las cuales se efectúe una escisión sana que de identidad a la opinión personal y no sea ésta dependiente del marco.

tener la creencia de no haber leído suficiente, sino también, y ese es el que yo en verdad considero peligroso: debido a la consideración del marco bibliográfico como sustentación de las propias ideas se crea un límite a la originalidad del pensamiento, mi denostación al marco bibliográfico no es a él propiamente sino a la consideración que lo hace necesario; y además, reconociendo al conocimiento como necesariamente el de un mundo particular (aún en el caso de la objetividad, pues como ya dijimos arriba, la objetividad que no se sabe subjetiva, es ingenua) ¿Por qué deberíamos ajustarnos al cultural? Y eso hacemos cuando a la bibliografía la creemos sustento y no mera influencia; o para ser más exactos, eso intentamos y creemos, pues nuestra cercanía a los conceptos culturales no es a ellos sino a la interpretación particular que de ellos se hace.

No he respondido bien a bien entonces por qué yo no he hecho más lecturas: son benéficas en tanto que influencia y conocimiento de otras interpretaciones de la realidad, con cuyo diálogo las mías adquirirían mayor riqueza entonces contesto bajando la cerviz: reconozco a mis ideas susceptibles de ser mejoradas con mayor cantidad de lecturas, mas por el deseo de proponer lo propio sin extenderme demasiado lo haré así y luego, cuando con el curso del tiempo haga las lecturas que considere convenientes para ésta como para otras posturas de corte ético y estético, haré los cambios necesarios y algún día quizá, piense en una reescritura.

e) Razones utilitarias del conjeturar

Varios párrafos arriba he dicho que las conjeturas era lo único de que disponíamos dada la inexistencia del conocimiento, o si se quiere, su imposibilidad de superar su característica de “espectral”: a esto fue a lo que en su momento llamamos “razón de imposibilidad”; esto que surgió según recuerdo desde los primeros semestres y que fue tema de tantas pláticas con Marisela, es realmente la mitad. Para conjeturar en vez de “conocer” había otras razones, o dicho de otra forma: ¡Qué bueno que es imposible conocer!, pues si estuviera a nuestro alcance aun así deberíamos evitarlo.

La razón utilitaria versa sobre las ventajas que a la filosofía aporta el reconocimiento de la subjetividad (no obstante la inutilidad de buscar convencer por algo que es de por sí ineludible) ya que nadie abandonará la objetividad –en que nunca estuvo– por las buenas razones presentadas

por su oposición; no se elige, como diría Aristóteles, lo que no depende de nosotros; las razones utilitarias están presentadas entonces, no para abandonar la objetividad, sino para encontrarle “una buena cara” al camino en el que, por ser el único, nos vemos forzados a transitar; camino que aun cuando transitado, por ser nostálgicos de una realidad imposible nos hallamos ante una terrible enfermedad: esquizofrenia objetiva.

Pero detengamos el curso de esta exposición: prefiero continuarla recordando un pequeño pasaje de “Conjeturas” un diálogo que estaba escribiendo en los primeros semestres de mi carrera

...y ahora no presentaré el diálogo, en vez de ello, recordándolo seguiré el hilo conductor de las razones utilitarias; y no lo presentaré aun cuando ya había seleccionado el fragmento preciso porque a juicio de mi interlocutora no hacía justicia a su pensamiento, entonces plantearé primero cuáles fueron sus críticas a su presentación ahora omitida y claro, mi respuesta a sus objeciones.

Decía Marisela que al leer el diálogo se sintió ofendida, decía que se encontraba a sí misma como una necia y no dispuesta al diálogo; llegó incluso a decir que si ella fuera efectivamente de la forma que en mi diálogo parecía, resultaba desagradable y aún una mamona; claro, todo es cuestión de perspectivas y de épocas, –“además”, –agregó –¿Por qué no había escrito nuestra última conversación del tema en que claramente se exponía una postura diferente?

“El diálogo no lo escribí recientemente”, fue mi respuesta y en consecuencia no representaba su actual manera de pensar sino una de hace ya varios años, en que ella misma se reconoce como cuadrada; así, el diálogo expresa la rigidez de ese momento y la objetividad mantenida, el obstáculo a la preconizada libertad de la filosofía, dicho de otra forma, era un claro ejemplo de por qué es que utilitariamente debemos aceptar las conjeturas; por otro lado, a su opinión de que me ponía como el que tenía razón y de que ridiculizaba su postura, debo decir que lo segundo no es cierto y lo primero: ¡por supuesto que sí! ¿Pero quién, además de los hipócritas, argumenta y no se encuentra a sí mismo como el poseedor de la razón? Dicho de otra manera todos creemos tener la razón, y ahora aprovecho para presentar un elemento de mi teoría que la hace parecer contradictoria: el reconocimiento de mi propia objetividad en el sentido de que, *aunque todo sea relativo, aquella opinión que difiera de la mía es errada en la medida en que es diferente.*

¿Es que creo entonces que la verdad es la que yo percibo y que soy crítico calificado para las opiniones de los demás? Sí.

El conocimiento del mundo que nos rodea, es, según hemos dicho fenoménico y es objetivo porque aun cuando parta de él, no se refiere al sujeto y sus estados cognitivos, sino al objeto conocido; así, el que el objeto sea conocido por un sujeto según sus propias capacidades y prejuicios no altera el hecho de que el enunciado de conocimiento describe al objeto percibido; debido a esto es que anteriormente hemos identificado al conocimiento objetivo con el conocimiento fenoménico: es fenoménico porque depende de la percepción del sujeto y porque no se refiere al mismo sujeto sino a las percepciones de este. De esta suerte, el enunciado objetivo en tanto que descripción de nuestro entorno; es claramente del modo indicativo y poseedor de un valor veritativo funcional, y si afirmamos que 'p' es verdadera, afirmamos también que su negación es falsa; y viceversa, si la negación de 'p' es verdadera, su afirmación es falsa. Debido a esto todo aquello que afirmamos o negamos es el modelo de verdad de las oraciones y somos nosotros jueces calificados de la verdad.

La verdad es relativa y sin embargo, toda aquella opinión diferente de la mía, es falsa; claro, eso según mi interpretación.

Ya se ve entonces en qué sentido soy juez: soy juez del conocimiento de la verdad fenoménica según mi mundo particular. Por ello claro que ponía a Marisela como equivocada y a mí en lo correcto. En mi mundo particular mi descripción es la verdad y la de Marisela o de cualquiera otra persona, lo es sólo en la medida en la que concuerda conmigo.

¡Pero esto es un solipsismo! –Alcanzo a escuchar entre mis lectores.

No es propiamente un solipsismo; y aunque creo en la posibilidad lógica del solipsismo cartesiano en el que todo nuestro entorno es reducido a estados mentales, hemos dicho ya, que partimos del hipotético de que es real el mundo externo y de que platico yo con mis amistades en las que encuentro posturas propias, así, no es un solipsismo, o al menos no en el sentido cartesiano; si se quiere es un egocentrismo epistémico en el sentido de que el conocimiento tiene como juez y ejecutor, la propia persona: y si no soy yo quien conoce respecto a la constitución química de las bacterias, sí soy yo quien decide qué postura es más confiable, la de Oscar que es administrador de empresas o la de Fany que es quimicofarmacobióloga; dicho de otra forma, si no soy yo quien conoce en forma directa sí soy el que decide qué testimonio aceptar como verdadero.

Finalmente, la última crítica que me hacía Marisela es que la plática redactada nunca había tenido lugar.

Cierto, fue sólo una recreación de nuestras personalidades o para ser más exacto, de la manera en que yo percibía nuestras conversaciones. Y el espíritu básico de todas ellas era la de que yo soy un extremo radical del subjetivismo y del relativismo y ella, si no era el otro extremo sí estaba en definitiva muy cercana a la objetividad absoluta; ahora reconozco, esto ha cambiado.

En fin, dicho lo previo, aclaro algo sobre la redacción de las líneas que vienen. He de cambiar algo el estilo de la redacción de este fragmento del diálogo, con el objetivo de quitarle el nombre a mi amiga por no reconocerse ella aquí, por otro lado, explico que tiene un elemento anómalo: el uso del femenino; lo uso como neutro no por considerar, por supuesto que es merecedor de ello, sino que no lo es forzosamente el masculino y aun cuando al hacerlo la redacción y el entendimiento se complican, por la antedicha relación del pensamiento con el lenguaje lo considero necesario para una lucha contra el machismo que por estar inscrito en el lenguaje, tenemos... *todas*. Cambiaré, eso sí, por supuesto algunas notas que se refieren a otras previas como a algún pensamiento ya expresado, en este caso lo suprimiré.

CONJETURAS

Filosofía etimológicamente es “amor a la sabiduría” (*phylos* = amor; *sophia* = sabiduría) esto no lo vamos en poner en duda; (aunque no porque lo sepamos en sentido estricto). Pero ¿qué es sabiduría? ¿la posesión de los saberes? ¿saberes de qué? No respondamos por el momento esta pregunta y sólo reflexionemos sobre el saber en general. Si la intención de saber algo se ve coronada con la consecución, es decir, si la intención es llevada a cabo, entonces el contenido del saber (todo saber en tanto que saber de algo tiene un contenido) se nos presenta como una posesión, misma que, una vez tenida por cierta e indubitable, nos hace dogmáticos y susceptibles de caer en el odiado error.

– ¡¿Cómo crees?! –Escucho que dicen algunas, muchas de las cuales son grandes fanáticas de la capacidad científica por acercarse a la verdad; y para quienes el método científico es el modelo racional por excelencia –Por supuesto que dogmatizar es un error, pero poseer un conocimiento cierto e indubitable no es dogmatizar. Dogma, es una creencia no argumentada, una proposición que es preciso creer. Poseer un saber no es entonces, por fuerza, dogmatismo; si está argumentado es “saber” si no lo está, entonces sí es “dogma”. La caída en el “odiado error”, como tú le llamas, no es por la posesión del conocimiento sino por su no argumentación. ¡Imaginate! Si poseer un saber como cierto e indubitable, fuera dogmatizar, entonces quien dice que conoce la ley de la gravedad

o que las plantas verdes deben su color a la clorofila, sería dogmático. ¿Y acaso lo es? ¡Claro que no Vic!

–¡Pues sí lo es! –al decir de muchas, neceo –...Es dogmática, o al menos puede serlo. Lo es si asegura tales afirmaciones creyéndolas imposibles de ser refutadas, pues siempre pudo haber algún error. Pudo Newton, por ejemplo, en un momento ajeno a su genialidad, haber equivocado los números y no ser 9.8 m/s^2 sino sólo 5 m/s^2 la aceleración de la fuerza de gravedad; *podieron además todas las observaciones estar trucadas por el genio maligno y flotar las cosas en vez de precipitarse al suelo.*⁶⁸

Al considerar un conocimiento como verdadero, cierto e indubitable, no lo sometemos a una continua revisión y de haber un error, por nuestra seguridad en demasía, no reparamos en él y continuamos en el error; entonces, no es dogmática en el sentido de que hubo la preocupación por una argumentación, pero sí en el de que es un “error” considerado como “verdad” y mantenido así por una tozuda actitud, actitud que si abandonamos y comprendemos como Sócrates, que sabia es sólo aquella que sabe que todo ignora, entonces no son respuestas sino inquietudes lo que tenemos en tanto que filósofas. ¿O no crees que la filosofía en tanto que amor a la sabiduría es amor a un saber de algo y evidentemente de un saber verdadero?

Si en nuestro cortejo al saber de la verdad erramos el camino y encontramos a un saber de la no-verdad ¿no habremos llegado al punto opuesto al que perseguíamos? ¿No ves entonces la necesidad de revisar continuamente lo conseguido en nuestras investigaciones? Y así, repito: sólo es sabia quien sabe que nada sabe.

–No, no, ¡no Vic!; ahora te me estás creyendo Sócrates, –muchos podrían fruncir el ceño y pensando en la soberbia implícita en retomar una opinión suya haciéndola mía, agregar: “en fin, ¡¿En verdad dices que debemos someter todas las verdades de la ciencia a continua revisión?! ¿Y crees que así progresaría el conocimiento? Si en vez de buscar nuevos conocimientos, la científica, por no dogmatizar revisara siempre los antiguos, no avanzaría nunca, y si en contra de toda posibilidad pudiera revisar todas sus fuentes, y sólo después plantear algo nuevo, cada vez sería mayor la cantidad de datos hasta que finalmente fuera imposible a la vida humana (debido a su finitud) encontrar el tiempo para cotejar todo; así, la ciencia tendría límites, y entonces, en aras de “no dogmatizar” y caer en el odiado error, estaría voluntariamente enterrado en una marisma de no-conocimiento, pues nada afirmaría por temor a dogmatizar”; y entonces, aun dándose cuenta

⁶⁸ Si acaso se considera que algunas opiniones opuestas a las mías son intolerantes, y si acaso aunque ahora no esté su nombre explícito, representaban a las de Marisela aunque ésta fuese hipotética, téngase también en mente lo desesperante que puede llegar a ser el continuo recuerdo del escepticismo cartesiano, puesto aquí en cursivas; así ¿Marisela intolerante? posiblemente, pero no más de lo que yo era (o soy) desesperante para más de una persona.

de la repetición de sus ideas continuaran y finalmente agregaran, turbadas por mi obstinación: “perdóname si repito mucho pero, ¡ahhhg!, ¡me enoja! ¿Cómo puedes decir que conocer es dogmatizar? A ver, ¿tú dirías que conocimiento es, como en Platón, una creencia verdadera justificada⁶⁹?”

–Sí, bueno... mmh no, pensándolo bien yo diría que eso sería en caso de ser posible el conocimiento, es decir, si el conocimiento fuera una realidad, entonces sería como dices, una creencia verdadera justificada, pero el problema radica en la justificación.

Pero, ¿otra vez el escepticismo cartesiano? ¿Quién puede platicar con alguien que a fin de cuentas considera que tal vez no haya plática alguna ni por supuesto, conocimiento de la misma?

– ¡¿El conocimiento no es una realidad?! ¡Ay amigo! –quizá me fuera dicho amablemente como antecedente de una ácida crítica: “Permíteme ignorar esa tontería que dices y continuar lo que quería: si un conocimiento es una creencia verdadera justificada, obviamente lo es mediante un argumento, entonces el conocimiento depende del argumento. Dogmatizar, como ya dijimos es un no-argumentar y sólo creer.

–Bueno, es que hay dos tipos de dogma, y...

Desesperadas mis lectores por mi interrupción, me increparían: – ¡¿Cómo?! Claro, “dos tipos”, estás diciendo para tener la posibilidad de escapar a lo que dices y afirmar tantas tonterías como seas capaz, y sabemos que en ello no tienes igual..., y no responsabilizarte con ninguna postura final.

–Bueno, entonces si así lo quieren digamos que sólo hay un tipo; de acuerdo con eso, el dogma es una creencia posiblemente verdadera – ¿Posiblemente verdadera? –me interrumpen mis lectores otra vez y tras pedirles la oportunidad de seguir, misma que me es otorgada, retomo mi argumento si así pudiera ser llamado a las tramposas premisas cuyo objetivo es no reconocer mi error ¿acaso por soberbia? “Sí, posiblemente verdadera, y quizá con mucha mayor frecuencia, falsa; entonces verdadera, sí, pero por mera casualidad. El dogma estaría ubicado entonces en la creencia, falsa o verdadera, no sustentada con un argumento; y repitamos, si fuera el dogma una creencia verdadera, lo sería por mera casualidad, pero bueno, continúen, pues recuerdo eran ustedes quienes estaban planteando su teoría cuando yo los interrumpí, entonces, para estar en una misma sintonía”, estipulo, “supongamos sin conceder que el conocimiento sea una creencia verdadera

⁶⁹ Platón, *Teetetes* en Diálogos V, Editorial Gredos, España

justificada (sin conceder porque la justificación se ha mostrado débil como han mostrado los contraejemplos Gettier y los tropos de Agripa⁷⁰)”.

–Bueno, digamos entonces que conocimiento es una creencia verdadera justificada. Para poder conocer hay que, puesto que el conocimiento depende del argumento, evitar el dogma que es una creencia no sustentada en un argumento, pero si todo conocimiento que tenemos, como tú dices, por tenerlo deviene en dogma, entonces inherente al conocer es el dogmatizar ¿Si ves la contradicción? Para poder conocer hay que no-conocer.

–Sí, sí veo la contradicción, esta clarísima: “para conocer hay que no-conocer”. Y sigo sin embargo tozudo en mi opinión aún contra toda razón, crítica y sentido común. “La contradicción⁷¹ se da porque si al conocer es inherente el dogmatizar, y el conocer requiere de una justificación, misma de que carece el dogma, el conocer, como dijimos ya, implicaría un no-conocer. Pero el problema está en el intento de conocer, y puesto que la propuesta es que no se puede conocer, no está presente la contradicción. Hay que conocer sólo y únicamente que no se puede conocer.

¿Y no acaso todas saltarían? ¿No digo un sinsentido tras otro?

– ¡Entonces! ¡Ahí está otra contradicción! “Hay que conocer sólo que no se puede conocer” eso ya es un conocimiento. ¿Estás de acuerdo?

⁷⁰ Con respecto a los tropos de Agripa, recogidos en “Esbozos Pirrónicos” de Sexto Empírico, hablemos por el momento sólo del segundo, cuarto y quinto; son como siguen:

Si el conocimiento supone una relación inferencial, es decir, hace necesario que para que yo sepa algo esté fundamentado en otra cosa, digamos: tengo una creencia de que “a” (donde “a” es cualquier contenido) pero, para realmente conocer “a” tengo que estar fundamentado en algo, algo que evidentemente, debo creer. Llamemos a dicha creencia, la creencia “b”; así, para creer “a”, tengo que creer “b”... ¿y para creer “b”? ¿No es necesario igual que en el caso de “a” estar fundamentado en otra creencia?; así, para creer “b”, necesito creer “c”. Muy pronto se ve, que se forma una cadena de creencias que tienen tres posibilidades: o irse al infinito, o formar un círculo vicioso (creer “a” basado en “b”, creer “b”, basado en “c”, creer “c” basado en “a”: teniendo por resultado que para creer “a”, debo creer “a”), o, finalmente, la tercera salida es que la cadena de creencias se apoye en una creencia última digamos: creer “a” porque “b”, “b” porque “c”, “c” porque “d” y “d” porque “d”. Pero esto parece un dogma y contraviene con lo que es una creencia.

⁷¹ Considero interesante plantear lógicamente la contradicción:

Premisa 1: “si hay conocimiento hay justificación”

Premisa 2: “si hay conocimiento hay dogma”

Premisa 3: “si hay dogma no hay justificación”

Así, suponiendo, como premisa 4, que hay conocimiento, señalemos que por dos Modus Ponens de la premisa 4 con las premisas 1 y 2, obtenemos tanto “hay dogma” (sea esta la premisa 5) como “hay justificación” (sea ésta la premisa 6); luego, por Modus Tollens de la premisa 6 con la premisa 3 obtenemos “no hay dogma” (premisas 6 y 3). Está así manifiesta una primera contradicción (conjunción 5 con 3); por otro lado, podemos también formar un Modus Tollens con las premisas 2 y 6 obteniendo como premisa 8: “no hay conocimiento” y tenemos ya la segunda contradicción, que fue la que desde un principio adivinamos: (“hay conocimiento y no hay conocimiento” (por conjunción de 4 con 8).

Ante estas contradicciones manifiestas es conveniente recordar, que el argumento fue estructurado con la posibilidad de que de hecho haya conocimiento (premisas 4) que es lo que digo que no hay, así, si no decimos que hay conocimiento entonces las contradicciones no aparecen; fue ésta pues, la “prueba condicional”.

–Sí, parece que tienes razón, —aunque esporádicamente parece que en ocasiones puedo aceptar el error, —en fin, —agrego y quizá refuto con ello el apresurado juicio sobre el reconocimiento de mi fallo —entonces sólo digamos: “silencio”; chiflemos si así lo quieren y digamos cosas sin sentido, sólo así, no caeremos en contradicción.

–No mi cuate, lee nuestros labios cantar a coro, ¿sabes hacerlo?... No puedes evitar salir de una para entrar en otra, otra que además es una... ¡Estás lleno de contradicciones! “¿digamos cosas sin sentido?! sólo así no caeremos en contradicción” ¿no implica, también eso un conocimiento?

“No, no lo implica”, —es sólo una creencia —agrego — ¿lo ven? ¡Por ello importan las creencias! — señalo recordando las palabras que tan comúnmente me dice Marisela: “no importa lo que creas, sino lo que sea”; y termino mi participación: “...porque es lo único de lo que disponemos. Podemos estar muy convencidos de la verdad de nuestras creencias, seguros sin embargo, nunca; entonces, previendo que digan que es nuevamente otra contradicción, lo planteo así: creo que sólo podemos creer y nunca conocer y por ello, creo que sólo no diciendo nada, o diciendo lo que sea pero agregando a ello un ‘creo’ diremos cosas con sentido.”

Lectora, tras el diálogo anterior, me parecen claras dos cosas: que “me parece” es la mejor forma de comenzar cualquier afirmación y segundo, que la filosofía en tanto que amor a la sabiduría (entendida ella como *docta ignorancia*) debe estar en pos de las preguntas antes que de las respuestas⁷², puesto que tales por conocimiento son tenidas e incitan al abandono de la reflexión, pues ya teniendo con nosotras la verdad, dejamos de buscarla como consecuencia inmediata.

A favor de que sea la filosofía el planteamiento de las preguntas adecuadas está también la misma raíz etimológica de “filosofía” amor a la sabiduría; entendiendo al amor siguiendo a Platón en el banquete, es decir como aquella presencia que desea lo que no tiene, y he ahí la razón o la diferencia con la sofista, ella es aquella que sabe (o dice saber) en tanto que la filósofa ignora e investiga precisamente a partir de su reconocimiento como indocta.

Lectora, me parece que hemos llegado a un punto en que podemos abordar ya el tema principal, que es el de la necesidad de comenzar nuestras pesquisas filosóficas a partir no de meros conocimientos sino de abrumadoras conjeturas.

⁷² Haré posteriormente una diferencia entre “respuestas” y “respuestas posibles”; aquellas son pensadas por nosotros como un conocimiento alcanzado y entonces tenido, éstas en cambio son posturas que nos permiten actuar y vivir en consecuencia, tal como las primeras, pero a diferencia de ellas, al reconocerlas posibles y en tanto que sólo posibles, posiblemente erróneas, están siempre en una criba o tribunal.

Habíamos propuesto como absurdo el que pretendiera yo basarme en suposiciones o conocimientos muy débiles para sustentar teorías como la estructura de los átomos o teorías físicas, y así es (absurdo) el sólo intentarlo, pues en todo conocimiento de orden científico es menester un conocimiento previo. Con respecto a la filosofía, en cambio: su vereda con otras bardas está delimitada. No tanto las lecturas, ni el conocimiento de los grandes pensadores que nos precedieron. No Platón, ni Aristóteles, no Kant, ni Nietzsche, ni Heidegger tampoco es imprescindible. Nos es en cambio de toda necesidad una agudeza para encontrar cuestionamientos de gran profundidad y trascendencia, pues recordemos que no buscamos respuestas sino preguntas. La autoridad de las “grandes” no nos es útil sino para hacer gala de erudición, o bien y sobre todo, para tener nosotras mismas mayor “autoridad”, pues quien con continuas citas sustenta su trabajo es tenida por sabia y quien no, por ignorante⁷³.⁷⁴ A mí, lo digo no con orgullo, pero sin pena tampoco, me faltan muchas lecturas, pero no por eso mis consideraciones son menos filosóficas que las del insigne Kant, y la razón de ello es que no es sino el mero preguntar lo que a una mujer hace filósofa, reiteremos: filósofa es aquella que ama la sabiduría, que se pregunta y cuestiona; no la que da la respuesta más coherente⁷⁵. Dejemos las respuestas (en todo caso aunque también sería un error, pues no hay *respuestas correctas* sino sólo *respuestas posibles*) a las esferas de la ciencia. Así, todos los humanos con curiosidad y prurito por saber por el saber mismo y no con un fin pragmático⁷⁶ o útil, son filósofos, ergo Kant, no es necesariamente mejor que yo, y no se

⁷³ No es por supuesto una alusión circular, es decir, no me refiero a citas como las que he hecho yo, que son principalmente un auxilio para presentar mi teoría, posibles objeciones y explicaciones que faciliten el texto, pues me gustaría sea entendible no sólo para quien tiene estudios filosóficos, así, cuando expliqué lo que eran los contraejemplos Gettier, o los tropos pirrónicos, tuvo ello el objetivo de desentrañar conceptos a quien lea esto sin haber antes leído o estado en un par de clases de filosofía.

Quizá no esté logrando mi objetivo, es decir, tal vez no esté siendo muy claro, pero esto es cierto: pongo en ello todo mi empeño.

“Quien con continuas citas sustenta su trabajo” se refiere por supuesto a la erudición ostentada por la referencia a autores varios. “Es tenido por sabio y quien no por ignorante” quiere decir, por supuesto, que las continuas citas no implican un verdadero conocimiento, al menos no necesariamente.

⁷⁴ Aunque considerando que ante la inmensidad de cosas por leer, es absurdo postular un mínimo de lecturas necesarias; la cantidad aceptable de lecturas es relativa y obedece al interés de cada quien, pero es por gusto y no por necesidad que deben ser hechas, puesto que el objetivo de su lectura no es tanto el conocimiento a través de ellas venido a nosotros (pues es falible el conocimiento como ya esboqué y más adelante fundamentaré) sino el fungir como el dispositivo que accione nuevas inquietudes y dándonos posibles respuestas, las aceptemos o improvisemos unas propias.

En nuestro amor por la sabiduría, (y por ello pasión por conocer posiciones diversas tanto semejantes como disímboles a las que nos son propias) lo que determina la “cantidad aceptable” de lecturas: inacabable, así ¿cuándo es el momento en que podemos empezar a escribir lo que creemos? Ahora, antes y después, es decir, en todo momento que nos asalte una idea.

⁷⁵ Por supuesto no digo que la coherencia de una explicación sea algo despreciable, como tampoco me quiero equiparar a Immanuel Kant, no, no estoy siendo presumido sino relativista, y de eso sí orgulloso: presumo ser relativista.

⁷⁶ En algún momento se abre la consideración de que los egipcios antecedieron a los griegos en el estudio de las matemáticas, pero la diferencia es que aquellos las veían útiles para la construcción de sus pirámides en tanto que éstos por el interés mismo en conocer las reglas con que los números y las formas estaban regidos, es decir, hacían de su estudio un fin en sí mismo y no sólo un medio.

tome esto por favor, como una vana presunción, pues yo no soy tampoco, necesariamente mejor que quien nada ha leído (recalco: no necesariamente en uno y otro caso)

Nosotras letradas, bueno no todas, puesto que he dicho que yo que estudio la carrera carezco de una cantidad que considere aceptable de lecturas, ciertamente nos diferimos de aquellas que a otras materias se dedican u otros objetivos tienen, aquí es donde la lectura de “las grandes pensadoras” tiene su beneficio: nos sirve de práctica. Conocemos las preguntas por otras formuladas y en ellas nos paramos para o hacer nuevas o cuestionar si una pregunta hecha estuvo bien redactada. Tenemos también a nuestra disposición una mayor cantidad de temas, así como una capacidad argumentativa más desarrollada, misma que nos permite estructurar en forma más ordenada y metódica, nuestras *respuestas posibles*⁷⁷, que no por estar mejor argumentadas ni por más coherentes son mejores respuestas, aunque sí más fáciles de digerir, ergo, más populares y propensas a seguir por futuras generaciones.

Nos vestimos si esto conseguimos, (coherencia y un argumento bien estructurado) con un “aura de autoridad”, o bien, logramos confíen en nosotras y nuestra postura parece más inteligente, sin que por ello forzosamente lo sea.

Por todo lo anterior, todas las posteriores cuestiones a debatir, cualesquiera que éstas sean, deben estar basadas en suposiciones y no conocimientos. Lamento ser repetitivo, pero si en conocimiento estuvieran basadas sería no sólo dogmatizar y devenir sofistas, sino que representaría la pretensión de cerrar los caminos que otras han abierto y matar con esto el objetivo último de la filosofía que es reconocer ignorancias y buscar sabidurías inasequibles...

–Pues no, no estoy de acuerdo, –alguien quizá aún me dijera, y ya por no oírme o por no encontrar relación, acaso por obstinación ahora suya o bien porque de verdad juzgara falaces o inválidos mis argumentos, por razones propias, bien o mal justificadas, tal persona, quizá alguien como G. E. Moore continuara diciéndome: “a decir verdad, no ha argumentado nada; no ha dicho sino necedades con las que ni usted mismo puede estar de acuerdo si es honesto consigo mismo. Empezando por cuando dice que el conocimiento es imposible, pues hasta donde yo sé, las doctoras son capaces de curar gran cantidad de enfermedades; la mujer ha puesto sondas para ampliar su conocimiento más allá de la tierra y explorar así, no sólo otros planetas de nuestra sistema solar, sino inclusive galaxias lejanas y a pesar de todo esto ¿aún dice que no hay conocimiento? ¿sólo estamos provistas de conjeturas? ¿Y la ciencia? ¿Es todo ello una ilusión?⁷⁸ ¿un sueño o una fantasía? Me parece que está muy confundido y que ha perdido todo su sentido

⁷⁷ Pareciera contradecirme, he dicho que el objetivo de la filosofía no son tanto las respuestas como las preguntas; esto es cierto, pero véase a este respecto mi nota ochenta y dos el presente ensayo

⁷⁸ En el apartado “En defensa de la realidad científica” se ve que no creo que la ciencia sea una ilusión.

crítico, acercándose a un escepticismo que no le llevará a ninguna parte, pero en fin, se ha visto ya que en eso usted y yo no podemos estar de acuerdo, o mejor, usted no aceptará que está de acuerdo conmigo y con todos los honestos en la realidad de la ciencia y del sentido común. Luego dice usted que quien cree conocer, obstruye caminos propuestos y atenta contra la filosofía misma, afirmación que saca usted de quién sabe dónde y... ¡ah sí! ¡sobre todo dice usted que todos son iguales!, ¡que es igual a Kant!

– ¡No! Nunca dije yo que yo fuera igual a Kant.

– ¿Lo ve? No sostiene lo que dice.

–Lo que dije yo fue que Kant no era necesariamente mejor que yo, lo cual implica que posiblemente sí, lo que sí sé, es que él planteó preguntas como yo también lo hago ¿las tuyas son mejores? ¿o lo que es mejor en él es su incomparable coherencia y consistencia? Porque si eso es lo que lo hace mejor a mí, entonces le recuerdo que son preguntas y no respuestas lo que busca la filosofía, o bien, *respuestas posibles*, cuyo reconocimiento es lo que me hace a mí superior no digamos al de Königsberg, pues no estoy seguro de su postura, pero sí al estagirita⁷⁹ que pretendía ver en su propuesta filosófica un avance con respecto a la de los milesios.

Claro, Aristóteles no le llega a los talones –quizá continuara diciendo Moore sonriendo sarcásticamente ¿es eso lo que usted dice? Esa afirmación no me parece que tenga sentido siquiera responder, en fin sobre responder, resp... Por cierto, ¿qué son las *respuestas posibles*?

Es una opinión bastante socorrida, misma a favor de la cual ya nos hemos pronunciado, el que la filosofía busca no tanto responder preguntas trascendentales como hacer unas que con su respuesta, den origen a nuevos debates y discusiones. Así la filosofía es un interminable discutir sin propósito aparente. Lo hemos dicho ya: buscar la inasible sabiduría, pero si es tal ¿por qué intentarlo? Lo apuntamos ya: estamos de ella enamoradas; y aunque la consecución de dicho amor sea un imposible, somos tercas y continuamos el cortejo. Que la filosofía sea un interminable discutir está manifiesto en que los temas propuestos en los inicios, aún siguen discutiéndose: Heidegger retoma a Platón, y Aristóteles, señalando el error de ambos y también de Parménides. No es por supuesto, éste el único caso. La filosofía está llena de vueltas a los temas primeros.

⁷⁹ Aristóteles.

Lectora, me parece difícil o imposible el creer que la filosofía no tenga un objetivo, o bien, que sea un interminable discutir sin propósito alguno⁸⁰. La solución al dilema llega con la consideración de que no es lo mismo la filosofía entendida como la actividad realizada por los humanos en conjunto o ella en abstracto; y el actuar de una filósofa determinada; ésta nunca ha de encontrar respuesta clara a sus preguntas, pues si lo hace dogmatiza y con ello deviene sofista y aquella, siendo el conjunto de los aparentemente infructuosos esfuerzos de las enamoradas del saber, consigue su colofón: abrir nuevos caminos y al hacerlo proponer nuevos estilos de vida. (*Momento práctico*)

El horizonte o colofón de la filosofía que hemos mencionado, es conseguido mediante unas llaves que abren la puerta a dichos senderos; las llaves señaladas son las *respuestas posibles* que son las propuestas que humildemente reconocemos: son tan posiblemente verdaderas como posiblemente falsas; y también, por supuesto, cualquier posición opuesta a la propia tiene esta doble posibilidad. Las *respuestas posibles* son entonces, aquellas planteadas con este humilde reconocimiento de falibilidad. (*Momento teórico*)

Por todo lo anterior es que me parece que el objetivo de la filosofía no es otro que el de mantenernos activas en un continuo preguntar; porque con esta labor abrimos nuevos caminos a seguir nosotras mismas y aquellas a quienes con nuestros argumentos convencemos⁸¹, proveyendo así al mundo de una mayor diversidad; por ello la filosofía⁸² es un estilo de vida y no un cúmulo de teorías, aunque como tal se manifieste.⁸³ (*El momento práctico es el fin; el teórico, el medio*)

Retomemos lo anterior: la filosofía es un estilo de vida, cuyo objetivo es abrir opciones y hacer de nuestro mundo, con la diversidad obtenida, uno libre y acogedor. La ética⁸⁴, por tener ella la forma que considero, tiene; es decir, por ser ella el principio que debe regir la vida de las personas⁸⁵ debe

⁸⁰ Imposible porque ante el no-propósito, no sería sino una ociosidad la contemplación, misma que, sin embargo, tiene muchas seguidoras.

⁸¹ De que es conveniente buscar convencer a los demás es algo de lo que hablaré posteriormente, y cambio el adjetivo: no conveniente sino amable y generoso... aunque paradójicamente también peligroso e irrespetuoso; pero no es este el momento de tales consideraciones.

⁸² En la nota 77 decía que en ese momento entendía por "filosofía" actividad teórica; ahora en cambio, que hablo de ella como un "estilo de vida" parece haber una contradicción, misma que quedará aclarada más adelante cuando hable de los "momentos filosóficos": teoría y práctica.

⁸³ El "cúmulo de teorías", que es la manifestación de la filosofía puede ser claro en gran cantidad de temas: lo que es y lo que no; lo que debería ser y lo que no; lo que podría llegar a ser, etc.

La filosofía es, en tanto que amor a la sabiduría y en tanto que la sabiduría como sabiduría de "algo", el estudio más amplio y diverso, que tiene como paradigma temático la reflexión o de lo humano, o de lo relacionado con él (conocimiento, lenguaje, arte, ciencia, ser, historia, libertad, etc.)

Cada uno de los temas tienen en común, que en tanto que preocupación por lo humano (o lo relacionado con él), abren todos caminos a seguir.

⁸⁴ No estarán presentes en este ensayo, pero sí han de ser posteriormente abordadas consideraciones sobre la ética, y útiles comparaciones con la moral y la identidad personal.

⁸⁵ Es muy pronto aún para plantear las ideas posteriores, aquí, sólo hagamos entonces mención de ellas, para evitar contradicciones. Digo que la ética es el principio o fundamento que debe regir la vida de las personas, pero no es esto posible, o al menos no de todas, ¿de quiénes? ¿de los "elegidos"? Sí, la ética es el principio o fundamento que debe regir

considerarse entonces como la rama toral de la filosofía, o al menos, el fin al que los estudios filosóficos tienden.

Hemos señalado la diferencia de nuestro *quehacer filosófico* y la *filosofía* entendida como la capa, (por poner una metáfora) que permea a la humanidad; o como el motor de bienestar, pues sólo por medio de ella surge la beneficiosa diversidad.

Recordemos pues, ambos aspectos con que se viste la filosofía: como filósofas individuales debemos buscar respuestas posibles, y claro, estar convencidas de que lo que decimos es verdad, (mas no por ello renunciemos al reconocimiento de nuestras respuestas como respuestas posibles) pues a ella amamos, y en aras de su posesión debemos buscar un conocimiento apoyado en fuentes “fidedignas” pero tengamos siempre presente que somos falibles, y no sólo nosotras sino también por supuesto las fuentes con que nos hemos auxiliado, en caso claro, de que lo hayamos hecho.

Es decir, el reconocimiento de nuestra falibilidad, no debe implicar la poca confianza en nuestras creencias; lo que decimos debemos hacerlo creyéndolo verdad, pero sabiendo que es precisamente eso: una creencia y no un conocimiento, o bien, recordando que la verdad no es una posesión segura. De esta forma, el error o fallo que auguramos como posible (fallo debido a nuestra condición humana), es menor o incluso nulo por la humilde enunciación del adjetivo dicho (“posible”), mediante él nos es dable estar abiertas a nuevas posturas, escucharlas sin descalificarlas y con ello, nuestro quehacer filosófico infructuoso en tanto que búsqueda de la verdad, llega al horizonte en tanto que parte integrante de la filosofía entendida en abstracto: abrimos una senda y con ello la diversidad encuentra en nosotros terreno fértil para su constante crecimiento y desarrollo.

Recapitemos: como filósofas creamos nuestras respuestas, y al tiempo que debemos estar confiadas en que ellas son las correctas, tengamos presente que no son conocimientos sino creencias que pueden o no, ser verdaderas; así evitaremos poner a la filosofía en peligro con el torpe y orgulloso convencimiento de nuestra “certera objetividad” que a posturas contrarias a las nuestras no permiten ver la luz, descalificándolas por absurdas.

la vida de los supermujeres (trasladando a su pesar, el concepto nietzscheano), de los espíritus libres, de las aves rapaces, o bien; de las figuras como Odiseo o Juliette (Según los mitos correspondientes en “Dialéctica de la Ilustración” de Horkheimer y Adorno)

Con respecto al resto de las mujeres, las del rebaño, no es que no deba ser fundamento, sino que no puede serlo, por ser connatural al ser humano, la sumisión absoluta a la cultura, y con ello, a las costumbres y tradiciones, así, el rebaño sigue normas morales (o toma otra actitud: irreflexiva y moral).

Comprendo y veo claro que si digo que la filosofía tiene por fin abrir nuevos caminos y senderos para ser ellos recorridos por las personas y luego digo que la ética es sólo para algunos hay una gran contradicción, pero como vemos, es una contradicción sólo aparente, como veremos con más extensión, si el destino es análogo a mis deseos, en “*Ética Instintual*”

– ¿Si me explico entonces, lo que son las *respuestas posibles*? El objetivo último de la filosofía.

– ¡¿Cómo?! Habías dicho que las preguntas y no las respuestas, eran de lo que la filosofía debía estar en pos; muchos levantarían la voz pues son afirmaciones en apariencia contradictorias.

–Sí y lo sostengo, la filosofía debe estar en pos de las preguntas y no de las respuestas, ¿por qué? Porque con la posesión del conocimiento acaba el ansia de saber, pues ya se tiene (siguiendo a la concepción platónica del amor expresada en el Banquete), y antes de que me increpes, bien sé que si se tiene un conocimiento no tiene sentido seguirlo deseando, pero no por ello se muere el amor por el saber, pues bien podemos, anhelar otras cosas, estoy de acuerdo con ello: no se acaba el conocimiento con su posesión, sino que se mira a otros lugares cuyo conocimiento no ha llegado aún, pero sí hay algo que se disipa ante la creencia de la infalibilidad del conocimiento: la facultad de poner en revisión continua, así, con el conocimiento, se pierde el interés por el contenido de lo ya conocido, y claro...

–Bueno, bueno ya recordamos eso, que decías de la imposibilidad del conocimiento y la revisión continua, pero nos estabas ahora explicando lo de las *respuestas posibles*, que dijiste que eran el objetivo último de la filosofía cuando habías dicho también que el fin de ella eran las preguntas y no las respuestas, de suerte que estabas contradiciéndote, y por supuesto, sigues en tu contradicción.

–Filosofar –comienzo intentando ordenar mis ideas para dirimir la contradicción o mejor, para resaltarla como aparente –es entonces preguntar y responder pero hacerlo con *respuestas posibles* y no con respuestas que al conocimiento representen. Para ponerlo en otras palabras, al filosofar lo que hacemos es preguntar; y tres huellas dejamos a la posteridad: una a la sociedad en su conjunto (teorizadores o no): la apertura de una nueva posibilidad de ver al mundo; y dos a las filósofas que nos sucedan: preguntas o temas a discutir, así como nuestras posibles soluciones con las cuales puedan dialogar. ¿Ya se ve? Lo importante son las preguntas, porque el conocimiento como tal no es propio de la filosofía; pero lo son aún más las *respuestas posibles*, pues con ellas cumplimos el objetivo de la filosofía en abstracto: conducir a horizontes diversos.

Las filósofas que creen tener con ellas la razón objetiva, aquellas que creen (y yo creo que se equivocan) que lo que creen lo saben de verdad, atentan no sólo contra ellas mismas (pues se tornan sofistas), sino contra el objetivo último de la filosofía. Hablemos pues del objetivismo primero en la ciencia y luego en la filosofía para presentarte el argumento que como bien señalaste, faltaba realizar.

Si las científicas son “objetivistas” y tienen la intención de erigir un edificio de conocimiento, entonces, si tienen posturas diversas, semejan un montón de albañiles que por tener seguridad absoluta cada una en que es su ladrillo el correcto, pueden no ver uno que quizá esté inclusive abandonado y que sea el que “falta”; o bien, no dan crédito a quien tiene el apropiado por no hablar ella con la misma seguridad o firmeza que las otras⁸⁶ ...

Admitamos empero, que tras muchas peripecias se consigue, no sin muchos trabajos y por consenso (las que concilian tienen la dificultad de convenir precisamente por el orgullo de tener con ellas la razón objetiva), erigir dicha empresa, aunque de resultado eternamente defectuoso. Defectuoso, porque aun cuando científicas, no pierden su “humanidad” y en tanto que seres humanos es inadmisibles pensar que no han tenido o que no tendrán errores.

En cuanto a las filósofas se refiere, tal actitud (tener el conocimiento y no aceptar que lo que saben no lo saben en verdad sino que sólo lo creen con mucha seguridad y que pudiendo estar equivocadas, otras hay contrarias a ellas, que pueden estar correctas, pero unas y otras, ignoran la verdad: que en verdad sólo *creen*, *suponen*, les *parece*; que lo que creen es un camino que en tanto que a otros no obstaculice, no deja de ser correcto aun cuando con otro –correcto también– entre en contradicción) es infinitamente más desastrosa: parecen unas albañiles que deben construir una serie de vías o carreteras que permita llegar a otros horizontes, o en ellos posibilite el caminar, y que creyendo cada una a su vía y horizonte los únicos conducentes a un destino correcto, entran en liza quitando unas a otras el tabique, robando unas la arena, otras la graba y algunas más el cemento con la intención de que nadie diferente a ellas mismas, construya camino alguno. Por decirlo perentoriamente, su construir es un necio destruir.⁸⁷

El objetivo de la filosofía por ello no se cumple. Son las mencionadas albañiles, digámoslo de nuevo, un atentado contra su propio objetivo.

Cuando digo que las filósofas “objetivistas” efectúan con la mencionada actitud, un atentado contra su propio objetivo, estoy implicando tanto la destrucción del objetivo (hacer filosofía: que como vimos busca en lo individual preguntas y respuestas posibles y en lo general, una diversidad de estilos de vida –conseguida mediante las respuestas posibles–) como el interés de cuidarlo; por ello

⁸⁶ Esbozada está aquí la idea de que la verdad científica no corresponde tanto con la verdad argumentada como con la verdad asegurada, por ser el aplomo de una afirmación lo que en buena medida, si no define, si siquiera influye en lo que es, la “verdad convencional”.

⁸⁷ La analogía me parece clara: Cada una de las filósofas debe tener una postura que, como dijimos, es una *respuesta posible* cuyo objetivo es el de proponer nuevos estilos de vida; así, si ellas se creen “objetivas”, entonces no ponen en duda sus teorías, y consideran en consecuencia, a las que son diferentes a las suyas, como planteamientos errados cuando como la suya misma, son también sólo, única y destacadamente: *respuestas posibles*. Si unas contemplan las doctrinas de otras como falsas, e intentan destruirlas, es claro que atentan contra la diversidad que es, como dijimos ya, el fin que tiene la filosofía en abstracto.

las albañiles “objetivas” son el atentado aludido: porque aun cuando destruyan sus mismos objetivos confiamos en el interés que tienen en cuidarlos⁸⁸

Creemos en la buena voluntad e interés de ayudar, de al menos una de ellas⁸⁹, una que lo que dice lo cree, que es honesta, sincera y aunque esté equivocada y tenga la nefanda actitud (es decir, según ella todo lo que dice, lo sabe y no sólo lo cree, y aquello que no sabe no lo sabe por no haberlo investigado o acaso por falta de capacidad, situación –una u otra– a corregir.) descrita arriba: ama la filosofía y la verdad que cree, ella significa. Ella no se dice filósofa porque contradictoriamente con la postura objetivista, es humilde y se piensa entonces como alguien que quiere decir algo y con ello ayudar a un respeto a la diversidad, diversidad que pretende alcanzar, contraviniendo toda posibilidad, mediante una postura objetiva.

El atentado de los que “conocen” es por eso contra ellas mismas: porque queriendo ser filósofas hacen todo lo que en sofistas les convierte; y claro también contra la filosofía misma, porque con su tozuda actitud aun cuando busquen la diversidad, de ella se apartan más y más.⁹⁰

Retomemos lo anterior: hemos dicho que las conjeturas son necesarias para no ser enemigos de nosotros mismos ni tampoco de la filosofía, esto es una razón primera para no en conocimientos sino en conjeturas fundamentar lo que creemos, y puesto que apunta a lo que no queremos que ocurra; (dado que buscamos evitar la nociva consecuencia que tendría el creer que sabemos y no sólo que creemos con mucha seguridad) es ésta una *razón utilitaria* para apoyar las suposiciones y negar los conocimientos como lo más idóneo en las investigaciones filosóficas; y puesto que tiene dos consideraciones, una individual (no devenir sofistas) y otra general (no atentar contra la diversidad), podemos decir que hay dos distintas razones utilitarias: *razón utilitaria individual* y *razón utilitaria general*.

– ¡Ay Vic!, Lo que tú dices suena raro, básicamente si nos basamos en conjeturas es porque es preferible hacerlo así, y por ello mismo es que has llamado a las razones para ello, “razones utilitarias”, pero lo que es útil no elimina lo que es posible, y tú has dicho que no es posible el

⁸⁸ Para ponerlo en palabras más coloquiales: son futbolistas entusiastas, que por error, meten auto-goles.

⁸⁹ Y claro, si hay al menos una objetivista humilde y sincera, existen las condiciones de posibilidad para que haya más.

⁹⁰ No creo yo la que postura de mi hermana tenga en su horizonte lo que está buscando, creo yo que ella no ha de hallar lo que busca por el medio que lo hace, y siendo no obstante consecuente con mis palabras, debo decir: puedo estar equivocado. Es esto un enredo lógico, como aquel presente en oraciones como “siempre generalizar es malo”.

Es la postura protagórica que a sí misma se refuta, mostrada magistralmente en la crítica que a ella hace Platón en el Teetetes: el argumento queda como sigue: si Protágoras dice que todas las mujeres tienen verdad pues es ella, la mujer, la medida de todas las cosas; quien dice que Protágoras yerra, debemos decir que está, como Protágoras, también en lo correcto, en conclusión, Protágoras está mal. (Si Protágoras está bien, entonces Protágoras está mal) Así, como Protágoras se equivocaba, yo también estoy encerrado en un error, ¿es realmente así o es una incapacidad de la lógica?

conocimiento, entonces, ¿no crees que sería bueno que te pusieras de acuerdo contigo mismo? ¿por qué no conocemos? ¿Porque no podemos o porque es conveniente no conocer y sólo suponer?

Como dije en un párrafo poco antes de comenzar con el diálogo conjeturas: la razón de imposibilidad apunta a la inexistencia de la objetividad (trascendente), y las utilitarias, a conformarnos con la subjetividad que es además, lo único de que disponemos.

§9

La respuesta a la crítica al relativismo protagórico

En una ocasión, platicando en la facultad con un amigo llamado Oscar, que actualmente quizá es uno de los que mejor conoce mi postura por haber tenido bastantes pláticas con él de cosas para él y para mí interesantes, esto es, por supuesto, no sólo teorías, pero en fin, éstas han tenido también un lugar importante en nuestras conversaciones y pocos como él saben escuchar sin tapar con la creencia del error ajeno, su libre expresión; en fin, platicando sobre posturas tuyas que prefiere mantener guardadas al menos por el momento, y por ello mismo no expreso; platicando entonces al tiempo en que yo por mi parte había comenzado ya la redacción de mi tesis y de ella me encontraba particularmente en la exposición de las realidades fenoménica u objetiva, trascendental o subjetiva; y nouménica o trascendente surgió entonces, con la mezcla de estos elementos una idea más elaborada que defiende a mi postura relativista de la contradicción lógica que Platón hace ver en el diálogo el Teetetes.

Soc. –Y a continuación viene lo más sutil de todo: aquél, al conceder que todos opinan lo que es, deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error.

Teod. –Desde luego.

Soc. – ¿No debería admitir que su creencia es falsa, si concede que es verdadera la de los que creen que es él quien está en un error?

Teod. –Necesariamente.

Soc. –Pero ¿admiten, acaso, los otros que se encuentran en un error?

Teod. –Desde luego que no.

Soc. –Ahora bien, éste, de acuerdo con lo que ha escrito, nos concede que esta opinión es igualmente verdadera.

Teod. –Eso parece.

Soc. –En consecuencia, todos ponen en cuestión la doctrina, empezando por el mismo Protágoras, Y en esto tendrá que estar de acuerdo, sobre todo si le concede al que afirma lo contrario que él, que su opinión es verdadera.

Platón, Teetetes, en Diálogos V, traducido por A. Vallejo Campos, Editorial Gredos, Barcelona, España, 2003, 171a-b

En fin, debo decir que lo que ésta crítica me hizo pensar primero es que la lógica no obstante su formalidad al encontrar una contradicción en el relativismo, lejos de manifestar la imposibilidad de éste, evidenciaba su propia incapacidad de representar algo que está más allá de su terreno: la realidad; últimamente he pensado en aquello que le critican al coherentismo como teoría del conocimiento válida: “cualquier cuento de hadas, si es coherente puede ser conocimiento”; y relacionando esto con mi tema ¿los *mundos particulares* no podrían ser cuentos de hadas coherentes? Claro, pero ello no tira mi postura pues no es la mía una teoría del conocimiento, sino una “teoría de la formación de las ideas”. El conocimiento es inasequible y si mi sistema no se sostiene debido a su relativismo radical no es ello, según yo, una objeción importante: no se sostiene y no debiera pues el conocimiento (fenoménico) no es estable; mi sistema, creo, flota sobre el aire pues la vinculación con la realidad es meramente particular, y es que claro: negando la realidad trascendente, ¿con qué, si no con interpretaciones fenoménicas, se ha de nutrir?

Ahora, le contesto a un argumento como el platónico, cuya base es claramente lógica: la presencia de una contradicción lo hace insostenible, cierto, pero ¿qué es la lógica? Ella es la ordenación formal de los juicios para encontrar, más que el acierto, el error y seguir entonces buscando; más

el error que el acierto, porque la lógica no conduce a la verdad sino a la validez. Pudiendo ser falso un argumento válido, no puede ser sin embargo, verdadero uno inválido; pero si la lógica no tiene conexión directa con el mundo sino con los juicios que son representantes de la realidad, entonces podemos imaginar la dirección de nuestra respuesta: hemos identificado tres realidades la fenoménica, la trascendental y la trascendente.

Cuando dice Protágoras que todos tienen su verdad particular podemos entenderlo (o yo al menos lo entiendo así para retomarlo como postura mía) como la verdad en el mundo particular de cada uno y si al oponer a la verdad de un mundo la verdad de otro se encuentra una contradicción, yo digo que la contradicción lógica es aquella que se da dentro de un sistema único, dicho de otra forma, los mundos particulares son tan inconmensurables como los paradigmas kuhnianos. La contradicción estaría presente si dentro de un mundo particular hay dos afirmaciones opuestas; así, no hay contradicción entre las verdades fenoménicas de mundos particulares diferentes, y claro, si a la realidad fenoménica oponemos la trascendente (suponiendo, claro, que ello fuera posible) tampoco aquí, por la misma razón, habría contradicción alguna.

O desde otra argumentación diferente, hay verdades de contenido y verdades estructurales, entonces ante la contradicción existente en la frase: “todo es relativo”⁹¹ contesto yo que efectivamente no todo es relativo: los juicios a priori no lo son pues no dependen de la experiencia y no son contingentes⁹². La morada del relativismo es la *a posterioridad*.

¡Diantres! Aparentemente me contradigo tanto si afirmo que todo es relativo (la frase es inherentemente contradictoria) como si nada lo es como hay algo que no sea relativo (es contradictoria en relación con mi teoría) ya sea por la frase misma o por lo previo en mi teoría, pues he dicho que sólo se puede creer y yo estoy afirmando que con independencia de mis creencias particulares se o bien que todo o que algo no es relativo; y claro, también si nada lo es.

No; es un nuevo supuesto, o para ser más precisos es un derivado del supuesto de la superación del escepticismo cartesiano. Así como las categorías kantianas de cantidad, cualidad, relación y modalidad son, junto con el espacio y tiempo las formas a priori que posibilitan el conocimiento,

⁹¹ La contradicción está presente debido al universal “todo”: “Todo es relativo” es una frase que se incluye a sí misma, de suerte que puede que no todo sea relativo.

⁹² Aunque sí susceptibles de engaño por parte del genio maligno.

asimismo el que el conocimiento sea fenoménico y con ello relativo es una consecuencia de esta estructura trascendental a priori y es también, trascendental a priori.⁹³

Kant no afirma la existencia trascendente del mundo externo y apoya en cierta medida el escepticismo cartesiano, pero eso no le impide hablar del fenómeno y éste, en tanto que es la realidad cognoscible y no la realidad en sí, es susceptible de ser normada, no por el sujeto sino por la posibilidad de su cognición.

¿Cuál es el supuesto kantiano? (que es también el mío, claro, o no lo estaría reproduciendo.)

Que la realidad es en sí misma inaprensible y sólo podemos conocer lo que se nos da, es decir, la revolución copernicana, sólo supuesta esta revolución tienen sentido las categorías; sólo supuestas la realidad y pertinencia del conocimiento fenoménico; y la realidad del mundo externo (aun cuando en lo que a mi conocimiento respecta lo convierta en fenómeno y no hable de él como es en sí mismo) puede derivarse lo demás.

Que es necesaria la existencia del mundo externo y es un supuesto está claro, pues de otra forma mi conocimiento fenoménico sería una pura fantasmagoría regresándonos al solipsismo agobiante.

Sólo con los supuestos previos puede Kant, y claro, yo con él; hablar de los requisitos que un conocimiento fenoménico (útil y no puramente subjetivo)⁹⁴

En un modus ponens; (si el conocimiento fenoménico objetivo existe es necesaria la presencia de las categorías; el conocimiento fenoménico objetivo existe; por lo tanto, cumpliéndose el antecedente el consecuente es necesario.

A partir de las categorías a priori he derivado el relativismo; de suerte que al ser estructuralmente necesario no puede ser negado.

La revolución copernicana, las categorías, el relativismo⁹⁵ son entonces las verdades estructurales a partir de las cuales pueden surgir las otras que son de contenido.

⁹³ Usando trascendental en el sentido kantiano de "relacionado con la forma de conocer".

⁹⁴ El conocimiento fenoménico útil no lo hemos mencionado: éste sería el conocimiento fenoménico que aunque nunca tendrá una relación verificada con la realidad trascendente, tiene la intención de ser un holograma de conocimiento; podemos entonces llamarle conocimiento fenoménico holográfico.

Recapitulando, las verdades estructurales es el conjunto de verdades a priori posibles a partir del supuesto de la superación del escepticismo cartesiano.

Las verdades de contenido son por otro lado, las de cada mundo particular y claro que acepto que una verdad ajena, se oponga a una estructural propia, pues entonces regresa el genio maligno recordándome que su no existencia fue sólo supuesta; que pudo haberme engañado respecto a la existencia del conocimiento fenoménico y con ello de la necesidad de la revolución copernicana y de la necesidad del relativismo, es decir, el genio maligno puede hacerme creer que el conocimiento nouménico es imposible cuando es de hecho perfectamente posible (con ello, la realidad trascendente evidentemente existe) y hacerme entonces un escéptico en un mundo en que la objetividad trascendente no es ingenua; y por ello claro, que no hay relatividad.

Regresando entonces a mi respuesta a la crítica al relativismo, en mi mundo particular la existencia de los mundos particulares es estructuralmente necesaria; el conocimiento por ello es relativo y la objetividad trascendente es ingenua; sin embargo esta verdad que es estructural, es también de contenido; dicho de otra forma, es un elemento de mi teoría que encuentro básico y que tiene pretensiones universales, pero acepto el hecho de que son pretensiones (por los embates del genio maligno) por lo tanto acepto, no su negación en cuanto tal, sino su negación como verdad, sea estructural o de contenido en otro mundo particular; para mí sin embargo, toda verdad ajena es de contenido y ninguna estructural, pues la única estructura del conocimiento como lo entiendo es la que propongo yo; ¡claro! Kant puede normar el conocimiento fenoménico porque parte del sujeto, así también yo puede normar el conocimiento en mi mundo particular porque es mi mundo particular; no podría entonces llamar estructural a otra verdad estructural a menos que concordara con ella y fuera la mía misma.

Y por ello, alguien que dijera: “Protágoras estaba equivocado” es verdadero si la persona así lo cree, pero verdadero sólo en su mundo particular en el cual puede abrigar verdades con pretensiones universales, y ¿quién soy yo para pretender erigirme en juez allende mi realidad?

Lo he dicho: soy el único juez autorizado en mi mundo particular, pero no lo soy fuera de ella; entonces, sus pretensiones universales pueden ser verdaderas trascendentemente, para mí no obstante, son de contenido y erradas fuera del mundo en que se formulan.

⁹⁵ Como la lógica y las matemáticas en la medida en que permanezcan a priori.

Finalmente:

Supongo la verdad trascendente de la relatividad e incluso estoy cierto de ella; el que mi supuesto sea real no depende de mi certeza sino del hecho trascendente que es incognoscible y dicho así no hay contradicción:

“Creo que todo es relativo (trascendentemente) salvo las verdades estructurales como esta” y “alguien más cree lo opuesto (también trascendentemente)”⁹⁶.

⁹⁶ Aunque ambas oraciones tengan pretensiones trascendentes son fenoménico-subjetivo-objetivas debido a la presencia del verbo “creer”.

SECCIÓN II: Psicología Filosófica

La originalidad de la filosofía

Introducción

Debo decir que aunque al comienzo de mi tesis tenía pensados ya los capítulos de esta sección, cuando finalicé la anterior dudé si podía ser parte del mismo ensayo, y así pensé en considerarlos “trabajos separados”; en cierto sentido siguen siéndolo pero ahora se me revelan como integrales el uno con el otro. La primera sección: “Filosofar es pensar por uno mismo” recibe también el nombre de “Física filosófica” y éste el de “Psicología filosófica”; como ya se puede ver, no se llama física por alusión a ninguna teoría relacionada con la física newtoniana, anteriores ni posteriores; así, no es física en el sentido que tiene actualmente esta palabra: el estudio de los cuerpos y sus relaciones dinámicas; igualmente tampoco esta “psicología filosófica” pretende ser un análisis de las posturas de Freud, Skinner u otros psicólogos (ni similares) antes bien, serán las suyas las que nos apoyen a estudiar la filosofía, dicho de otra manera, ni en la primera ni en la segunda sección nos ocupamos de física ni de psicología desde una perspectiva filosófica, sino a la inversa: estudiamos respectivamente cuál es la física y cuál la psicología de la filosofía.

Pero ¿por qué la primera sección es denominada física? Cuando hablo de la interpretación personal, y cuando, más aún, digo que convivimos con la realidad de nuestros mundos particulares. En la primera sección hablo de los conceptos así como de la realidad gradual de los mismos, todo ello en relación con los significados o definiciones: delimitan ellos las características que deben estar presentes, así como aquellas cuya presencia rompe el esquema de un concepto para quizá, acercarse a otro; para hablar de ello, recordamos la *magnitud intensiva*, o mejor, lo que dicho tema despertó en mí, pues la teoría kantiana estaba siendo como a menudo en mí, malinterpretada. Pues bien, recordándola digamos que en la primera sección existe una menor intensidad en el aspecto psicológico que en la segunda, dicho de otra manera, en ambas secciones está presente una psicología filosófica pero es en la segunda donde tiene primacía. Y es *física* la primera, porque nos ocupamos de los elementos físicos de que parte nuestro conocimiento: los sentidos; entonces a éstos agregamos las categorías. Podemos entonces decir que la primera sección estuvo avocada a las capacidades o incapacidades cognitivas de los humanos, convirtiendo a nuestro conocimiento en espectral en lo referente a lo nouménico, y constructor de un mundo particular en lo fenoménico. En esa sección no miramos entonces un “mundo externo” en el sentido cartesiano (y por lo tanto no “físico” en el sentido clásico) sino uno particular, es decir, la

realidad presente a cada quien es la impuesta por su propia mente, en este sentido reconozco un cierto grado de psicología; y sin embargo, remarco que el tema de donde derivó esto son las capacidades o incapacidades cognitivas: debido a esto llamo a la primera sección: Física; la “forma” del conocimiento.

La segunda en cambio es “psicológica”, ¿por qué? Si en la primera presentamos los mundos particulares como la única verdad asequible rechazando la objetividad; en esta miramos las razones psicológicas que convierten al relativismo en digno de temor o escarnio.

En la primera sección denostamos la necesidad de un marco bibliográfico por representar ello una alienación a los conceptos de los mundos convergentes en detrimento de la propia filosofía, en tanto que interpretación personal de la vida; ello además reportaba un detrimento a la diversidad, que según dijimos, era el objetivo de la filosofía; en esta segunda sección investigamos las causas por las cuales protegemos el marco cultural cuya casa y morada (si son mal entendidas) son las bibliotecas; dicho de otra forma ¿cuáles son las razones por las que nos ajustamos a la objetividad ingenua y cientificidad aún en ámbitos como el filosófico?

¿Y la originalidad? ¿Qué relación tiene el decir que el filosofar sea pensar por uno mismo y la originalidad del pensamiento? ¿Cómo han de estar interrelacionados estos dos temas, título de sendas secciones primera y segunda? Básicamente son lo mismo y lo que he de hacer es argumentar para identificar uno con otro, quitando al segundo, algunos elementos cuya presencia identificarían los conceptos entre sí.

Es creencia mía que la filosofía es pensar por uno mismo, y que efectivamente nadie puede lograrlo verdaderamente sin apoyarse y aún sostenerse del pensamiento de otros, pero con “otros” no me estoy refiriendo más que a los insumos básicos necesarios, y esto es, la cultura y su principal producto: el lenguaje. Elementos que están, por supuesto, a la disposición de todo hablante de una lengua dada; pero, y eso es también casi evidente⁹⁷, despersonalizados, pues no provienen de una persona sino de una comunidad. Basta entonces el manejo de las palabras para que manen pensamientos propios y los “grandes filósofos del pasado” no consiguen más que nutrir con elementos un pensamiento (que bien puede ser de corte filosófico) con existencia previa a su influencia.

⁹⁷ Casi evidente porque podría ser el caso de una persona que sólo tiene contacto con otra; por circunstancias que más parecen propias de una novela que de la realidad: un “salvaje” que antes de entrar en la sociedad es aleccionado por su rescatador. Pero puesto que tal caso sería muy raro vale más pasarlo por alto.

Así, creo en la “originalidad” del pensamiento no obstante el reconocimiento de tal como resultado de determinaciones lingüísticas y culturales; pero con lo dicho hasta el presente momento debe dudarse que alguien que haya estudiado en la academia, al estar tan inmerso en “los grandes filósofos del pasado” que tanto propugna Sponville pueda ser, efectivamente, original. Pues bien, afirmo que es posible ser original aun teniendo las antedichas influencias, e incluso en una situación como la lectura de un único filósofo.

Historia e historiografía

Admito que es muy fácil dudar sobre la relación que tengan los temas que hasta ahora hemos tratado pero por la facilidad de este tema si ha de ser comparado con el de la cultura, las líneas dedicadas a éste serán mucho menos.

Hemos dicho anteriormente que las cosas en sí resultan incognoscibles, no así los fenómenos, que son nuestra percepción de las cosas y que, por ser nuestra, nuestra facultad cognitiva es la que los norma, pues bien, la historia sería el conjunto de sucesos que una vez que se han congelado en el pasado permanecen listos para su interpretación; ésta es por supuesto, la historiografía.

§10

Sucesión óptica y sucesión ontológica

a) El tiempo

Una vez definidos estos conceptos básicos para lo que sigue detengámonos más en otro que está incluido en ambos: el tiempo; éste es un concepto humano, que como todos los demás, pertenece a su cognición fenoménica, dicho de otra forma, todo aquello que se pretenda independiente del conocimiento humano, es aventurado, de tal suerte que si usamos este concepto lo hemos

aprendido de forma fenoménica. No hay idea a la que no le corresponda una impresión, y ¿a cuál entonces corresponde la del tiempo? Al cambio.

¿Debo acaso decir: “Kant en la Crítica de la Razón Pura y Hume en el Tratado de la Naturaleza humana”, bla bla bla? Ciertamente no habría nada de malo en que lo hiciera pero acaso por no tener las citas a la mano o por no recordarlas bien, no planeo hacerlo. La verdad de todo el caso es que recuerdo que su respuesta me agradó, sobre todo la de Hume; pero para argumentarla mejor debería buscar en las páginas de esos libros y sin embargo, siendo consecuente con mi teoría, aun cuando me agraden mucho, no considero necesario hacerlo. Acaso en mis ideas se haya infiltrado el tratado de la naturaleza humana, y siendo ahora también mío (no el tratado claro, sino mucho de la filosofía escrita en él) independientemente de que haya sido escrito durante el siglo XVIII seguramente mi respuesta parecerá muy humiana, reconozco entonces la influencia de este autor, sin embargo ahora que la enuncio, lo hago como una postura propia, no haré entonces cita alguna, no haré más que lo que yo que ya hice: reconocerlo como influencia.

Nosotros percibimos los sucesos ubicados en un orden, pero no podemos más que estar seguros de lo que percibimos en el instante en que lo hacemos; cuando hemos dejado de hacerlo, lo que antes era impresión se preserva como idea. Miramos por ejemplo, una pelota caer de un edificio y debido a nuestra perspectiva la miramos muy separada del suelo: esa es una impresión como lo es también otra en la que está a la mitad de su caída y aquella otra en la que tras haber caído y estar rebotando, está poco separada de él, y así como éstas, cada punto intermedio es también una impresión, pero sólo la que estamos percibiendo en el instante en que lo hacemos es propiamente una impresión, todas las otras se han constituido ya como ideas; y pues estamos convencidos de la existencia del contenido de nuestras ideas (tanto por recordar haberlas tenido en algún momento como impresiones como por la liga causal que nos indica que donde hay rebote hubo caída) debemos ubicarlas, dada su ausencia impresiva, en otro lugar distinto al presente, entonces las relegamos al pasado. El futuro por otro lado lo pensamos por la costumbre mecánica de la vida: es más fácil imaginar la permanencia que la disolución, por decirlo de alguna manera: creemos en el futuro por la inercia del presente.

¡Pero no es cierto! Cuando pensamos en el pasado no hacemos un argumento como el anterior es más un acto mecánico: Sí, nada que objetar, como he dicho: es cuestión de inercia. Aún si no existiera el concepto del tiempo, los recuerdos que guardamos de otras impresiones distintas a las del instante en que se percibe, seguirían y así por unas haber dejado de existir, como por esperar

otras, rápidamente se generaría un concepto similar, pero esto es el tiempo: un concepto que como cualquier otro, surge a partir del conocimiento fenoménico.⁹⁸

b) Sucesión óptica y sucesión ontológica

Pero, regresemos al lugar en que nos desviamos: estábamos hablando de la historia y la historiografía. Decíamos de la primera que era el conjunto de sucesos que una vez transcurridos se congelaban y permanecían disponibles para su interpretación y que esta última era la historiografía; relacionando esto con los fenómenos y los nómenos, la historia es el nómeno que tras su interpretación fenoménica deviene historiografía.

La sucesión óptica es entonces la cadena trascendente de hechos, sin importar si ésta nos está siendo dada o no, así, el conocimiento o no de una cadena causal no implica nada en lo referente a su existencia. Pero antes de continuar, ayudémonos con la diversificación de un concepto: dijimos que las ideas en tanto que no-impresiones del instante las relegamos al pasado, ahora digamos que siendo más específicos no van sólo al pasado sino también a la memoria que lo supone necesario.

Es debido a la memoria que se supone necesario al pasado, que pensamos la existencia de éste, que puede además ser abstraído como independiente y encontramos entonces al pasado como anterior al presente, y una vez abstraído, existe el pasado con independencia de si hay recuerdos que se refieran a él; ergo, la cadena trascendente de hechos cuando no es percibida, se pierde tras

⁹⁸ La idea escrita en los párrafos de arriba, pareciera contravenir la kantiana para la que el tiempo es una forma a priori y no un concepto a posteriori; pero si se lee a Kant con cuidado, se verá que espacio y tiempo pueden ser ambas: formas a priori y conceptos empíricos; ¿de dónde surgen en tanto que conceptos empíricos?

Podemos obtenerlos, a diferencia de las demás sensaciones, con todos y cada uno de nuestros sentidos por separado, y además no tanto como "intuición" sino como conclusión de un argumento inconsciente, pues no corresponde a una imagen ni a un olor ni a un sonido, ni a una textura, ni, en general, a nada de este estilo; sino a una extraña situación que parece un argumento inconsciente: ya que podemos percibir el espacio tanto con la vista como con el oído o el olfato; pues posibilitan ellos un mapa mental en que los olores o sonidos en virtud de su volumen o impronta relacionamos con cercanía y lejanía dando orden así a nuestra percepción (la relación es mucho más clara en nuestra vista); además de que la sucesión está presente en todas nuestras sensaciones y de que es gracias a nuestra concepción de tiempo que ordenamos y entendemos esta sucesión convirtiendo al "supuesto argumento" en principio ordenador. Espacio y tiempo son entonces, además de formas a priori, conceptos empíricos; y tanto a priori como a posteriori son estructuradores.

Aunque como formas a priori sí y como conceptos empíricos no legislan la forma en que habremos de percibir, sino que en tanto que nutridos de generosa experiencia, como ancianos provistos de sabiduría, ordenan la multiplicidad de datos en el interior de un mapa mental.

su existencia presente en un pasado respecto del cual no hay memoria alguna; no es el mismo caso, por supuesto, cuando la cadena si está siendo percibida: entonces habita en el pasado pero en el presente hay un cenotafio con su nombre. Si esta construcción es un monumento en elogio o execración suya no cambia nada, de cualquier manera la lápida que no es otra cosa que la memoria, se yergue sobre un vacío.

A menudo se identifica a la historia como el registro escrito de hechos, de suerte que es la escritura lo que posibilita la historia y para referirnos a períodos anteriores a la escritura tenemos el término “prehistoria”. Yo estoy juntando los dos en el mismo término de historia, pero no en tanto que sucesos registrados sino acaecidos. Lo que tradicionalmente es conocido como historia lo nombro yo “historiografía” es decir: “escritura de la historia”; aunque no incluyo la exigencia de una escritura sino tan sólo de una interpretación. De este modo la historia no pero la historiografía sí tiene inherente, una perspectiva cultural y personal.

Identificaremos a la historia con la sucesión óptica, que no es otra cosa que la cadena de hechos trascendentes, con independencia de si éstos nos están siendo dados o no; y la sucesión ontológica con la interpretación que hacemos de ellos, esto es, así como no conocemos las cosas que nos circundan sino su representación, así tampoco conocemos los sucesos sino su interpretación y no la historia sino la historiografía.

Pero volvamos a nuestras reflexiones sobre el tiempo, con la diferencia de que ahora tendremos más presente el conocimiento fenoménico y la sucesión ontológica.

¿Qué es el tiempo? La expresión máxima de la fugacidad, pues las impresiones devienen ideas cuyo contenido es relegado al pasado, según dijimos en su momento, pasado que abstraído de la memoria existe como concepto independiente. El futuro era construido a partir de la inercia del presente; pero propiamente sólo el presente tiene una existencia cabal, y tanto pasado como futuro, (presentes) se refieren entonces a la nada, dicho de otra forma el tiempo es el ordenamiento presente de los sucesos; el pasado es un concepto presente para un “lugar” irreal y la memoria que tenemos de él, es una construcción también hecha en el presente, como dije arriba, a manera de cenotafio. La tumba vacía del pasado, vacía porque el pasado no se ha convertido en cenizas sino que en la nada se disuelto.

La sucesión óptica tanto si percibida como si no, se disuelve en la nada pero si el caso es el primero, la entonces sucesión ontológica (pues ya ha entrado en relación con un espíritu

perceptivo) es la percepción de un presente que deviene no pasado sino recuerdo y es que el pasado es un concepto cuya referencia apunta a la sucesión óptica de la que no podemos más que afirmar su inalterabilidad y el recuerdo en cambio, es la construcción de una realidad de antaño con ideas y no impresiones como ladrillos. Debido a esto fue que hace algunas líneas definí al pasado como congelado y listo para su interpretación: no tanto porque pueda ser percibido sino porque la construcción de un pasado con las ideas como ladrillos, en nada pueden modificarlo. ¿Cómo podrían si éste, nouménico, ya se ha desvanecido?

Se me podría objetar: si he identificado al pasado como un concepto de la sucesión óptica que no es otra cosa que una cadena de hechos trascendentes, ¿cómo puedo conocer su inexistencia? ¿No debería acaso hablar del desconocimiento absoluto que del pasado tenemos? Bien, acepto la crítica, pero así como cuando expliqué los posibles orígenes de la realidad trascendente dije que ninguna posibilidad de las planteadas era por mí más creída que las demás y que siendo cuestión de fe no encontraba una que despertara en mí una mayor disposición a creerla⁹⁹, así digo ahora, que también la inexistencia del pasado es cuestión de fe, pero en este caso a diferencia del anterior: confío en su inexistencia.

Creo que el pasado no existe y lo creo con mucha confianza; creo también que es inalterable, ¿y si “es” inalterable? ¿en tanto que “es”, no existe? Creo que el pasado es inalterable por ser parte de una nada, dicho de otra forma: la inexistencia del pasado lo contemplo como un hipotético en que tengo fe, y, una vez aceptado éste, la inalterabilidad del pasado es evidente (para mí).

De acuerdo con la sucesión ontológica, el pasado no existe, sino la memoria, aun cuando ésta al referirse al pasado lo menciona ingenuamente.

Ahora hablaremos de la historiografía: el estudio del imperio romano, como el de la milenaria cultura china, o el efervescente de Genghis Khan han dado lugar a ríos de tinta; en el caso muy particular de la burbuja cultural mexicana, el episodio de la reforma, el porfiriato y la revolución, todos y cada uno de ellos así, como otros no mencionados, han dado, a través de historiadores como Carlos Alvear Acevedo o Enrique Krauze en el caso mexicano, nacimiento a libros y artículos, pero en mi mundo particular, ni Alvear Acevedo ni Edward Gibbon, estudioso del imperio romano o Weatherford, J. de Genghis Khan son historiadores propiamente, sino historiógrafos, y es que al

⁹⁹ Entonces dije que dudaba de la participación del sujeto en la realidad trascendente, no sin embargo en cuál confiaba más: realmente al respecto me situó al margen.

presentar su libros de “historia” lo hacen desde una perspectiva particular tomada de diversas fuentes de otras muchas que pudieron ser consultadas, y, suponiendo que hubieran leído todo cuanto al respecto estuviera escrito (lo que me parece muy poco probable) de cualquier manera las fuentes primeras resaltaron los hechos percibidos con arreglo a sus interpretaciones particulares.

La historiografía ha variado mucho, cuando pretendía ajustarse al modelo científico lo importante era más el registro de datos: ¿cuántas personas murieron en una determinada batalla? ¿de cuántos km era la extensión del territorio conquistado? Intentando omitir cualquier opinión personal respecto a los hechos: no había habido un gran conquistador en Genghis Khan, sino un hombre llamado Genghis Khan que tenía el mando de tales ejércitos, y con ellos había formado lo que fue conocido como el imperio mongol. Omitiendo las opiniones, mucho de la historia como era entendida en un período positivista, no era más que una sucesión de nombres de monarcas y de fechas.

¿Cabe aquí nuestro concepto de historiografía? La historiografía son las interpretaciones personales de los sucesos ontológicos, pero si ellos son números, ¿cómo se interpreta un número como no sea con su simple lectura? Bien, aun cuando quizá pudiéramos decir que esto sí es historia, lo que nos imaginamos con su lectura ya no, dicho de otra forma, tan pronto es leída la historia, surgen en nuestra imaginación una determinada constelación de sucesos que no son historia sino historiografía, además de que, el acceso a la historia en tanto que sucesión óptica pasada es claramente imperfecto. Imaginemos el caso de la historia de los merovingios: una historia en que los fríos datos aparecieran ante nosotros como la dicha sucesión de nombres y fechas nos harían pensar, quizá, en el dominio de los reyes dentro de los límites de sus reinados, y así fue, según conocemos ahora, para los primeros, no así para los últimos que no eran más que figuras fachada delante del poder real ostentado por los mayordomos del palacio, dando el mote de “holgazanes” a los reyes.

Aún al leer el adjetivo “holgazanes” en una sucesión de nombres, si queremos apartarnos de la interpretación y ofrecer en vez, una historia, no podríamos aun cuando así fueran conocidos, pensar que efectivamente los reyes fueron holgazanes sino tan sólo, que así eran llamados. Es este el caso de todos los monarcas y Alejandro Magno no sería más que una forma de conocer a Alejandro III de Macedonia, pues “magno” es un adjetivo inmencionable, en tanto que características de Alejandro, no así, lo reconozco, en tanto que forma de ser nombrado.

¿Será que debemos modificar nuestro concepto de sucesión óptica? Si la hemos identificado con la realidad nouménica es claro que no debe ser posible ni la más mínima aproximación. El registro de datos obedece a los datos presenciados, pero no por supuesto a aquellos tras cuyo acontecimiento se perdieran no en la memoria del pasado sino en el pasado mismo, entonces queda la imperfecta impresión de datos registrados, y si algo queda no es nouménica, sin embargo ¿Qué hacer ante la omisión deliberada de datos?

La influenza española por ejemplo, es conocida como española no por haber afectado a más personas en España sino porque las otras naciones no daban a conocer esta información por estrategia de guerra, y es que por ese tiempo Europa estaba inmersa en la primera guerra mundial. La historia entendida como la lectura de datos registrados, no explica entonces, estos sucesos. Habiendo siempre tantas razones en la política para ocultar o crear información, no podríamos conocer la sucesión óptica más que, en todo caso, como un registro de datos presenciados en primera persona, de esta suerte toda la historia previa a nuestro nacimiento y aún un poco posterior a ese momento, ha sido disuelta en la nada, o mejor, en historiografía¹⁰⁰.

Quizá los argumentos para rechazar la historia cercana e inmediata sean menos fuertes, de cualquier manera, el grueso de los “libros de historia” que son relatos historiográficos o crónicas pseudohistóricas, al ser rechazados como históricos ha sido destruido junto con ellos, todo el estudio considerado histórico, en que se dice, descansa la identidad de un pueblo; y conocer realmente lo que nos fundamenta a partir de algo tan parcial como la propia percepción es ciertamente muy pobre.

Bien, cambiemos de cualquier manera nuestro concepto... la sucesión óptica no es... ¿nos hemos olvidado acaso de que la percepción es fenoménica? No podemos aprender la sucesión óptica tal como es en sí porque no podemos observar el nómeno en cosa como en hecho alguno; así, si no miramos hechos sino representaciones de los mismos, aún de las impresiones inmediatas no podemos hacer historia, acaso sólo intentar la objetividad, y es que, si se recuerda lo dicho en el capítulo “Conjeturas”, la objetividad es a menudo no el acceso al objeto como es en sí, sino la honesta intención que tiene el sujeto de apartarse de sus propios deseos y prejuicios, no obstante su incapacidad por hacerlo a cabalidad.

¹⁰⁰ Claro, la historia disuelta en historiografía es aquella respecto de la cual hubo al menos algún testigo que transmite a la posteridad su interpretación particular.

La sucesión óptica entonces, cuando es percibida, deviene en historiografía. Historiografía que puede ser relatada tanto con pretensión objetiva como de manera hagiográfica; en ambos casos, es de cualquiera manera un “relato historiográfico”; o bien, como la “crónica pseudo-histórica” que no toma en cuenta la posibilidad (y aún probabilidad) de omisión o creación deliberada por parte de los autores de las fuentes consultadas; acaso para la inmediata podemos agregar el término “descriptiva inmediata”. Tanto si relato historiográfico, como si crónica pseudo-histórica, como si descriptiva inmediata; la sucesión óptica percibida deviene ontológica, y con ello, historiografía.

Pero porqué he usado los conceptos “óptica” y “ontológica” para diferenciar las sucesiones: el adjetivo “óptica” nos remite a la cosa y “ontológica” en cambio, al estudio de la cosa. Lo primero al ente y lo segundo a la concepción que de él se tiene.

c) La construcción del pasado

En la historia prehispánica consta que el tlatoani mexica que regía Tenochtitlan en los tiempos de la fundación de la triple alianza, Itzcóatl, mando quemar los códices “porque en ellos había muchas mentiras” y escribir otros donde se dijera la verdad.

Existe a este respecto también la teoría de que no fue Itzcóatl quien ordenó la quema, sino Tlacaelel, un tlatocapilli hijo de Huitzilíhuitl de cuya existencia no hay certeza, siendo un tanto legendaria su existencia y en torno de la cual manaban aventuras como de un manantial brota agua, Torquemada, creyendo que eran demasiadas las hazañas de este príncipe, las divide entre Itzcóatl y Moctezuma Ilhuicamina; pero ¿por qué, Tlacaelel o Itzcóatl mandarían quemar los códices? ¿Por qué además uno de ellos o ambos, crearían una mitología que los hiciera responsables del curso diario del sol?

Una vez en casa de Eunice, tuve la oportunidad de platicar con un amigo suyo, Miguel; un estudiante de historia de la facultad de filosofía y letras. El tema fue por supuesto, la historia. Hablamos en ese momento de su importancia. Su opinión la enaltecía como imprescindible para la identidad y con ello, yo concordaba, claro, con un matiz personal.

Él me puso un ejercicio: “háblame de ti sin mencionar nada histórico”; evidentemente no pude, pues cualquier cosa que dijera, salvo deseos o proyectos, se referían al pasado y con ello, a la historia. El nacimiento, como los estudios, sensaciones o sentimientos albergados conformaban un “yo histórico”. Así, si podía conocerme a mi mismo era gracias al conocimiento de mi pasado, y es el mismo caso en la identidad de un pueblo. La historia, me dijo él, es instrumento de dominio, y como he dicho, nada que objetar desde su marco de conceptos. Recordemos la novela de George Orwell, “1984”: los periódicos publicaban exactamente lo que las personas en el poder decidían, y así podían decir una cosa una día y su opuesta al siguiente, y como era ley seguir este pensamiento el pueblo vivía dominado a niveles que afortunadamente, aún son de ciencia ficción; pero mejor aún, recordemos nuestro propio ejemplo: los mexicas “crecieron” su orgullo y con éste en alto conquistaron el Anáhuac. Un pueblo al que se le enseña que su función es la de sumisión a otro, no se rebelará sino que admitirá tristemente su rol en la vida; pero aquellos que conocen su propia historia no aceptan el engaño y levantan orgullosos la cerviz.

La historia es importante, pero ¿la historia o la historiografía? ¿La sucesión óptica o la ontológica?

Según dijimos, al morir el pasado, este se disolvía en la nada, pero en el presente construíamos un cenotafio. El pasado no afecta directamente el presente de los pueblos, (claro, tampoco de las personas) sino el recuerdo, es decir, el pasado ontológico; y si alguien recuerda cosas que nunca sucedieron tales memorias no corresponderán, cierto, con una sucesión óptica, pero puesto que de cualquier manera cualquier representación suya es fenoménica, el error y la verdad tienen una misma relación con el presente: le determinan. Es por esto que Nietzsche decía que la verdad es lo útil, y si su conocimiento te molesta, mejor ignórala y hazlo al punto de desecharla por completo, porque, si un suceso pasado levanta un sentimiento de rencor en el presente, el pasado es una piedra que no permite que camines libremente. Si del “conocimiento” del “pasado” cosechas angustia por el porvenir, vale más que lo trueques por engaños. Este era presumiblemente, el pensamiento de Tlacaélel o de Itzcóatl cuando mandaron quemar los códices y su posterior reescritura.

Pero no sólo argumentemos las intenciones políticas de dominio y el “coco wash” como “construcciones del pasado”. La sucesión ontológica es más mucho más que ello; como he dicho previamente, ella es una historiografía, tanto si *relato historiográfico* como si *crónica pseudo-histórica* o como si *descriptiva inmediata*. De estas tres variantes, sobre todo la primera, es además de la más común, también la más “constructiva”. Interpretamos el pasado desde los

prejuicios culturales de un presente, prejuicios en constante cambio y así, la historiografía como los ríos, siempre está en constante cambio convirtiendo en dinámica la identidad de un pueblo.

Las personas como los pueblos, nos conocemos no como entes, sino como manifestaciones, y ellas existen a partir de lo que el sujeto pone previamente en ellas, y lo que pone en ellas no son sólo las categorías, sino también prejuicios culturales y deseos.

§11

La Originalidad

¿Y qué es la filosofía? Anteriormente planteamos una alegoría según la cual la filosofía era una glorieta de la cual salían caminos; cada uno de ellos era una sugerencia para interpretar el mundo. Los filósofos eran entonces los albañiles de la diversidad. Pero ¿no sería una contradicción rechazar el que alguien guste mucho de alguno de ellos y por él transite cómodamente? No; digo que los seguidores de algunas filosofías previas y por lo tanto no constructores sino meros transitadores no puedan ser considerados filósofos, ¿o es que construir es una obligación aun cuando se considere que no hay necesidad de agregar ni quitar nada a un camino considerado como delimitado de forma inmejorable?

Marisela es kantiana, Eunice es unamunesca y Oscar budista zen y aunque Eunice y Oscar quizá rechazaran los adjetivos por no querer someterse a un marco con el que aunque pueden convergir en mucho, en algunas cosas también divergen. Eunice por ejemplo no suscribe el pensamiento religioso de Unamuno¹⁰¹, Oscar aun cuando quisiera no consigue negar las afecciones que en su relación con el mundo, lastiman su conciencia egóica. Marisela parece adorar a Kant y claro, no acepta la teoría de lo bello y lo sublime que distinguiendo a mujeres de hombres, a unas las encuentra bellas mientras sublimas a los otros; de cualquier manera, en líneas generales, Marisela es kantiana, como Eunice unamunesca y Oscar budista zen o cioranesco. Y yo, horkheimiano o nietzscheano. No obstante ni a la suya ni a mi filosofía le resta originalidad el concordar con los autores mencionados, pues el origen de nuestra filosofía es el convencimiento por los argumentos

¹⁰¹ Aunque me falta conocer más su filosofía; y aunque ahora Eunice ha cambiado la interpretación que hacía de la religión de Unamuno; y según su nueva interpretación sí converja.

kantianos, unamunescos, cioranescos o horkheimianos, así como también los de otros muchos autores.

Debido a esto es que digo que la distinción entre fenómenos y nóúmenos es mía. Admito que su origen histórico tuvo por lugar la ciudad de Königsberg, pero no su repetición sino su reformulación si es asentida con convicción, implica un nuevo origen, ya no histórico sino reflexivo. ¿Y quién busca la innovación? Si lo existente te satisface, la pretensión de originalidad como sinónimo de innovación tiene la fea cara de una obsesión.

La filosofía es entonces el pensamiento personal, independiente de las influencias de que haya nacido, y original en su sentido reflexivo. Pero somos seres humanos y estamos sometidos a los instintos propios de nuestra especie, de los cuales uno es la necesidad de aceptación y el miedo al escarnio por parte de la sociedad en que se suele buscar refugio, así, si alguien con estos miedos proporcionalmente más acentuados que la seguridad y soberbia que da importancia al pensamiento propio, escribiera un texto como el que yo escribí para ahora poder tomarlo como ejemplo: el de la filosofía banal al comienzo del primer capítulo; ello no implicaría según yo poca originalidad, sino tan solo una inseguridad que limita, sí, la creación del pensamiento propio, no obstante, aunque mermada, la surgida lo hace como original y no como alienada; o quizá no faltara orgullo sino que estuviera presente un cierto nivel de practicidad: podría buscarse, por ejemplo, la aceptación como herramienta de la difusión de la propuesta en que se tiene confianza, y así se buscaría “sustento” aun cuando fuera considerado innecesario, en autores como Platón, Hume, Kant, Heidegger, Sartre, Villoro, Popper, Gadamer, Uranga, etc., pues así como al abrir un negocio hay mayor seguridad de éxito cuando nos ajustamos a los esquemas de una franquicia, así lo hacemos también en el caso de un marco bibliográficos: admitimos ya las reglas de la franquicia o los conceptos de los autores consultados.¹⁰²

U otra posibilidad, quizá no sea practicidad lo que nos motive buscar autores en que fundamentar nuestras teorías, ni tampoco inseguridad en el pensamiento personal, quizá deseo de alabanza, pues quien conoce muchas citas y dispone de un acervo bibliográfico considerable, es tenido por sabio, así, no forzosamente las actitudes u objetivos antedichos inducen a citar: también la vanidad.

¹⁰² ¿No es esto lo que he hecho casi al comienzo de la sección intitolado “Conjeturas”?

No puedo entonces criticar la poca originalidad de un autor como el yo hipotético de la filosofía banal, o puedo hacerlo y afirmar muchas cosas pero asegurarlas verdaderas es muy diferente; o puedo, claro, asegurarlas ciertas pero esta aseveración no implica un acceso a la realidad trascendente, como ya dijimos; puede ser un sujeto original pero inseguro, original pero práctico, historiador de la filosofía o bien, sofista.

¿Tenemos algo pendiente? En el párrafo pasado prometí la explicación de porqué había sido necesaria la perorata sobre la reflexión de la necesidad o no de la exposición de las formas a priori de la intuición: espacio y tiempo.

Aceptando como ya lo he hecho, la influencia de otros autores en la propia filosofía sin restarle por ello originalidad alguna, no extrañará la afirmación de que en la exposición de un pensamiento original, es posible buscar, no el sostén en otras posturas sino un apoyo al tomar prestadas sus expresiones por considerarlas acaso de fácil comprensión, dicho de otra manera, por encontrar su redacción inmejorable. Cuando yo he tomado por ejemplo, los conceptos “fenómenos” y “nómenos” lo hice por considerar que ellos, al ser conocidos por ya muchos lectores interesados en estos temas, haría más fácil la comprensión de mis ideas; pero dije en su momento que yo tenía menos pretensiones historiográficas que Gadamer, y que por ello no haría como él un recuento histórico de las ideas que me han precedido, sino que sólo explicaría aquellas con las que converjo, pues mi tesis es una filosofía personal y no una exposición de las ajenas; entonces, ¿por qué explicar la teoría de fenómenos y nómenos? Porque concuerdo con ella.

Y ahora quiero manifestar una sospecha: he hecho muchas más citas y glosas de las que originalmente había pensado; en lo que respecta a mi tesis estoy involucrado con la filosofía kantiana y la uso tanto que ello mismo podría ser usado para rebatir mi postura: “tú dices que el pensamiento puede ser independiente, que no es necesaria la lectura; que puedes elaborar teorías aún con independencia del uso que hagas de otras, pero tu misma tesis es un ejemplo de lo contrario”.

Efectivamente, mi tesis está fuertemente influenciada por Kant (o como ya he dicho, por mi interpretación de la Crítica de la Razón Pura) y no ha resultado un ejemplo tan claro de la posibilidad de escribir sin marco bibliográfico; tómense entonces como ejemplo los pequeños argumentos que he tomado de mi prima, quien aún no termina la preparatoria; y a quien hace algunos días le dije que lo que dice Kant es un poco parecido a su postura: traduciendo

conocimiento fenoménico a versiones de la realidad; los conceptos son para ella, como para mí, los elementos que hacen violencia a las cosas convirtiéndose en etiquetas de uso e identidad; aún sin el argumento de la existencia de más de dos sexos, su consideración de que “hombre” y “mujer” son delimitación de lo que en verdad son sólo “personas” con determinados rasgos (y claro, siendo estrictos “personas” es otra etiqueta, acaso más holgada pero etiqueta también); dicho de otra forma son particulares que son luego subsumidos bajo los conceptos, con fines a la comunicación, pues para ella como para mí, pensamos conceptualmente; y pensamos pero nunca podemos propiamente afirmar nada con pretensión de verdad objetiva por la insuperable infinidad de posibilidades lógicas que sirven a manera de “contraejemplos absurdos”.

Entonces, aun cuando yo mismo no puedo ser un ejemplo de la filosofía sin marco bibliográfico pues dispongo de uno que uso constantemente, sí me parece que he demostrado la posibilidad de independencia; lo he demostrado si se confía en mi honestidad, pues ¿quién asegura que Vanessa no sea un personaje inventado para ayudarme con mi postura y no tenga existencia de verdad? No puedo citar nada escrito de él; y aquí es el que más me ayudaría al respecto, pues mi mamá, Alfonso o Marisela; Eunice u Oscar Balcázar; Belem o Fany; Luz o Arita; Irene o Carlos; Jesús u Oscar Reyes son personas todas ellas que no ejemplificarían la independencia de un marco bibliográfico, al menos no tan fuertemente como Vanessa, pues aun cuando de determinado tema puedan no tener lecturas y emitir opiniones al respecto demostrando mi postura de la independencia del marco bibliográfica, sí han tenido el interés en la lectura y disponen ya de una cierta cantidad de libros leídos que hacen que aun cuando algunos de ellos quizá sean pocos los libros que han leído. Belem y sus opiniones políticas seguro han sido influidas poco o mucho por su lecturas de la vida del Che, de Castro; a Jesús y Oscar Reyes la Biblia y al primero también los concilios religiosos como algunas obras de los padres de la iglesia nutren sus pensamientos en torno a la religión y la manera de comportarse.

Sin embargo, todos ellos en igual medida; aún aquellos que dispongan de tantas lecturas como Oscar Balcázar son ejemplo de lo que son las citas sin sentido¹⁰³; acaso aun cuando también sea un buen ejemplo, quien menos me ayude en este punto sea Marisela, pues ya ha presentado hace bastante tiempo su tesis de licenciatura, así, al tener ya algo citable según los cánones académicos la citas respecto de ella son menos “sin sentido”; sin embargo no he citado su tesis; sino sus

¹⁰³ Expongo más de este tipo de citas un poco más adelante en “citas y menciones”. El sin sentido, digamos ahora, se refiere a que según los cánones y objetivo de las citas, no tendría sentido hacerlas.

pláticas, y como aún no ha alcanzado el prestigio académico, por ello me parece, como digo, que las citas que hago de ella, son válidas en lo que a la presentación de mi ejemplo se refiere.

Ahora recuerdo lo que me sucedió en una clase; estábamos platicando sobre religión y un maestro dijo que no podía haber personas inteligentes que siguieran todavía pensando en su validez cuando la ciencia ya había superado ampliamente el contenido bíblico; y quejándose particularmente de una pequeña introducción de la biblia de Latinoamérica en que en seis páginas dan una pincelada a las teorías del origen de la vida y evolucionista... y sin embargo mantienen el imperativo: “crean”; como si la introducción estuviera fungiendo como un “tapón”; se quejaba él de la limitada extensión (6 páginas) de la introducción pues daban a los mitos más importancia; además de que la biblia es un libro religioso y no científico y por ello mismo la introducción no puede tener por objetivo más que en todo caso, avalar la interpretación alegórica del génesis; si acaso pretendiera dar igual importancia a la ciencia que a las posturas religiosas, no debería tocar solamente las teorías mencionadas sino tantas, pero tantas otras que la biblia se convertiría en una enciclopedia en que los testamentos antiguo y nuevo quedarían reducidos a un capítulo tan sólo.

En fin, el maestro primero dudó de la formación filosófica que otra compañera o yo tuviéramos, pues estábamos defendiendo lo que según él era indefendible; y al menos en mi caso no era la biblia sino la relatividad y validez de todas las opiniones; luego, aun cuando nos dejaba opinar limitaba nuestras participaciones con comentarios como “pero ¿cuál es tu punto?” o “¿a dónde quieres llegar?” éstos, haciéndonos sentir prisa no nos permitían, al menos a mí, argumentar; y quería la casualidad que a mis ejemplos les pusiera citas específicas: “hace tiempo una amiga...” o la otra debatiente dijo también “mis papás opinan que...”.

El maestro entonces nos dijo: “no, pero no importa; con todo respeto, lo que quiero son argumentos, no lo que dijo su amiga o sus papás, argumentos por favor, argumentos”... y luego de ello, exponía su punto y citaba a varios autores para ello. ¿Argumentos? Si hubiera de ceñirse a la crítica que nos hizo, tampoco él debió haber citado en absoluto, pues qué importa quien dio el argumento, lo que reviste importancia es su validez y consistencia lógicas; pero, al ser sus citas de autores reconocidos nadie dice nada; y al ser las nuestras de personas que sólo nosotros conocemos parecen acaso menos argumentadas; en mi caso al menos, puedo asegurar que mis citas no estaban sometidas a la verdad de Marisela, pues a ella estaba citando aun cuando no le pusiera nombre: estaba recordando una plática que ella había tenido con mi mamá y con otras

personas religiosas; lo que estaba haciendo era situar al argumento en medio de una situación acaecida.

En alguna ocasión Marisela, un tanto escéptica, le preguntó a un primo mío, Jesús; “¿cómo puedes conciliar tu cientificismo con tu religión?” Y... y cuando iba a explicar porque no hay ningún problema en esto, el Maestro me interrumpió porque él quería argumentos ¿y los que dicen mis amistades no lo son? ¿y los que digo yo recordando una situación determinada no lo son? ¿Cómo lo sabe si aún no los ha escuchado? En cambio sí, según él, los que tienen por adjetivo “kantianos”, “nietzscheanos”, etc.; sinceramente me parecen más argumentos los míos, pues en los suyos sí hay un sometimiento a las posturas ajenas. Hay una utilización de las citas como base y sostén.

a) Eunice y Unamuno

Hace ya muchos años, en la ciudad de Bilbao nació una apasionada contradicción; o una fuerza vital que por algunos era vista como contradictoria, y así, al juicio de muchos era como una vela en altamar que ya para unos y ya para otros rumbos era impelida; una vela que aunque considerada inteligente y perspicaz no por eso era reputada menos veleidosa. Tanto ansiaba vivir que cuando el devenir histórico lo situó en un enclaustramiento, él llevó a cabo sin el conocimiento de nadie un mágico suicidio, y es que no fue su muerte una disolución de su vida sino la culminación de sus anhelos: encerró su espíritu en una semilla que habría de permanecer inerte hasta el momento preciso en que, acaso por una elección tan mágica como la que había hecho posible el traslado espiritual, la inerte semilla habría de elegir el momento para encarnar en sitio propicio.

¿Y por qué una semilla? ¿Y por qué eligió Unamuno su traslado?

Pero ¿qué es la muerte? Si ella es la mera disolución, es entonces una tragedia, la irremediable pérdida de una energía de cambio; pero si pensándola como disolución, la interpretamos luego como obstáculo, la muerte es entonces el motor de la vida; y entendida así, como obstáculo, el amante de la vida –biófilo– no huye de los problemas, sino por el contrario, encuentra en el intento por solucionarlos, el cuerpo amado en que vaciar las altas y bajas pasiones; las altas pasiones porque un amor (por la razón conducido) a la ajena como a la propia vida, motiva este altruismo que no es más que la armonización entre los mundos interno y externo; y las bajas

pasiones porque en ello trabajan los más rudos e incontenibles instintos; así, la eyaculación de Unamuno, un biófilo como ningún otro, es resultado de una áspera y problemática fricción pero claro, no sobre el conflicto, sino sobre la armonía es depositada la energía creadora; así, en la huella que generosamente Unamuno traza sobre el pavimento, el mundo marcha como él dispuso, o bueno, para especificar y con ello (lamentarnos y regocijarnos) *lamencijarnos* un poco: el mundo no marcha como disponen los biófilos, y de eso ellos están conscientes: Unamuno sabía que las soluciones por él propuestas están destinadas a un continuo debatir con opciones ajenas irreflexivas, inconscientes y avasalladoras; pero en esta misma quijotesca intención por cambiar el mundo, ¿no siguen acaso las fricciones que habrán de motivar nuevos orgasmos cambiáticos? ¿No continúa la eternidad de la vida?

Pero entonces ¿qué es la vida? La vida puede ser entendida como el conjunto de procesos fisiológicos, simples o complejos, en un cuerpo determinado, pero, en el caso del ser humano a estos procesos se les agrega la conciencia de los mismos, o al menos de su superficialidad generando un espíritu y un proyecto de vida. No nada más respiramos, sabemos que lo hacemos y deseamos seguir haciéndolo; si acaso perdiéramos este espíritu vital, sin importar si continuara funcionando la mera fisiología, la vida se habría disuelto en muerte; no entonces en el respirar sino en el deseo de hacerlo radica la vida humana, y es precisamente cuando sentimos amenazado el proyecto, cuando lo anhelamos con mayor medida, así, cuando nos rozamos y la fricción que no son sino los problemas están frente a nosotros, respiramos con más fuerza hasta que, impulsados por el amor a la vida, eyaculamos sobre la ansiada armonía.

La eyaculación es por supuesto, nuestras ideas que heredamos en vida al mundo externo; al mismo con el que seguimos en contacto en tanto no se haya perdido la capacidad fisiológica de respirar; y ya nosotros mismos con nuevas ideas, y ya las viejas también, continúan debatiendo con una maquinaria inconsciente: la industria cultural. La eyaculación es depositada entonces no sobre los problemas ni sobre ideas culturales, sino sobre nuestra idea de una armonía universal que está enclaustrada por la maquinaria dicha: pretendemos entonces con la propagación de nuestras ideas, la tarea imposible de llegar a la armonía prisionera de la industria, o bien, de modificar y devenir consciente el complejo de tuercas y tornillos.

La diferencia entre las ideas de otros y las de los apasionados por la vida-muerte, de los cuales Miguel de Unamuno es su representante máximo; es que mientras unas conforman mecánicamente nuevas tuercas y tornillos, otras aunque son lo mismo, tuercas y tornillos,

pretenden ser llaves para modificar la vida y permanecer en ella como reguladoras y veedoras de la armonía universal.

Entonces, ¿por qué eligió Unamuno trasladar su espíritu completo a una semilla? Ello implicó una renuncia a la vida y a la oportunidad de seguir levantando la voz, con energía aunque no juvenil sí incandescente, e intentar solucionar con ello, la difícil situación en que su patria estaba sumida. No podemos suponer que consideró demasiado grande el problema, pues precisamente en las dificultades está el motor del que tanto hablaba. Ellas invitan al esfuerzo y en éste ejercicio de las propias facultades consiste la vida, ¿por qué entonces con mágicos procesos mudó su espíritu a una semilla inerte?

Desconocemos la razón, sólo aseguramos que no fue renuncia. Es un misterio que únicamente el mismo Unamuno podría responder, pero ¿Unamuno vive? ¿Puede responder? ¿No acaso en Salamanca dio su último suspiro?

¡Unamuno vive! ...pero vive como Unamuno-anfitrión habitante de un jardín ajeno, que ha hecho tan propio que lo comparte como consejero.

Pero, ¿qué es un anfitrión?

La siguiente narración es un fragmento de una novela que ojalá algún día publique; esta novela, como como el diálogo "Conjeturas" lo había escrito hace ya mucho tiempo; y las notas al pie corresponden a esa época.

Como una brevísima introducción, la novela tiene una intención ética, como en general también este capítulo dedicado por supuesto a Eunice; así, esto puede entenderse como una introducción a mi tesis de maestría; en fin, siguiendo con la introducción; la novela consiste en la relación de los ángeles, como metáfora del bien y los demonios, que simbolizan al mal. Los ángeles dirigidos por Morfeo y los demonios por Abujajia son los creadores de los seres humanos, que somos entonces, como para Pico della Mirándola, los seres más excelsos: tenemos ambas potencias, que, según se muestra conforme avanza la novela no son más que ideas entremezcladas, pues ni bien ni mal existen como formas en sí.

Antíoco¹⁰⁴

Sobre los humanos los primeros en saberlo fueron los demonios: tienen ellos, interno, un paisaje querido; estimado por ser cercano, por ser añorado en fantasías. Hay en él un umbral, que es siempre un alcatraz y junto a él una flor pequeña, agonizante ya pero de vida aún repleta: un diente de león en su etapa última¹⁰⁵. Alcatraz y diente de león crecen sin problemas tanto cuando lo hacen sobre tierra firme, como cuando el paisaje querido, es, por ejemplo, un mar; pues las frágiles flores se desarrollan entonces, en el interior de una burbuja.

Comprendí que el paisaje era la fuente de donde brotaban los sentimientos y tenían sentido las acciones. Cuando el poseedor del paisaje¹⁰⁶ está desolado, tiene lugar una tormenta torrencial si un mar es el paisaje; si pradera, entonces su apariencia es sequía, de mayor o menor dureza, según cuánta desesperanza aqueje al dueño; o bien, si el alma no está desolada sino tan sólo algo melancólica, una lluvia constante y fría; el sol es ocultado tras nubes grises y neblina todo en derredor.

Si por el contrario, una suave brisa acaricia la superficie de las aguas y hace afable al ambiente en el jardín, campo o laguna; el dueño se encuentra contento y satisfecho. Si hay un inmenso calor, fruto él de la fricción de las ondas sonoras de una música cariñosa, y hace al mar evaporarse y al agua de la laguna o de la tierra mojada de un jardín subir en forma de copos de algodón; si con él la luz es en veces tenue y en veces esplendente; si posterior a la formación de las nubes, sobreviene un diluvio generoso, que no anega, sino se precipita con cuidado en la superficie regresando así a su anterior estado, y las gotas de éste son frescas y producen una melodía; si esta descripción es fiel, entonces hombre o mujer, experimentan el amor.

En todo lugar o morada de los sentimientos, hay presente una “personalidad”, ella es la humana persona introyectada en ellos mismos. Ella es la habitante del lugar, es por así

¹⁰⁴ Antíoco es un ángel que a diferencia del resto vive en la tierra, esto por un cometido impuesto por su rey Morfeo, y sugerido por otros ángeles, como él, descollantes por su sabiduría.

¹⁰⁵ Por esto es que digo “agonizante pero repleta de vida” porque en rigor el diente de león cuando tiene ya su “corona de semillas”, no le resta sino la muerte, y claro, repleta de vida porque cada una de sus semillas es en potencia una nueva flor; sólo requiere que el viento impela sus semillas soplando a su vilano, como a las velas de un velero; y sean así transportadas a distintas tierras.

¹⁰⁶ Las múltiples alegorías hacen complejo el texto; y las continuas citas lo hacen tedioso; pero como no he de quitar las primeras, por ser parte de mi estilo, prefiero ayudar al lector con numerosas notas al pie. El poseedor del paisaje es la persona de la vida real.

decirlo, el anfitrión de una casa cuyos huéspedes son, cuándo entran en ella, los ángeles o demonios. Siempre desnudo, el habitante corre cuando contento, y camina desgarrado y de ropa que la guarezca desprovisto, cuando infeliz. Es uno con el paisaje. Ella, la “personalidad o anfitrión”, y él, los “sentimientos o morada”, se funden en una unidad.

Así como los humanos son resultado de las “personalidades y pensamientos” lo son también “personalidad y pensamientos” a su vez, de “identidad”¹⁰⁷, ésta es un párvulo que se desprende del diente de león, cuando sus semillas infinitas son acariciadas por la brisa y de ellas una se desprende y transportada por el viento en su vilano, es sembrada en los pensamientos de “personalidad o anfitrión”... ..Idéntica realidad se presenta; es decir, un niño es el habitante, único del paisaje que tiene lugar en los pensamientos del anfitrión. El diente de león es, por así decirlo, una puerta más; el alcatraz lo es a los pensamientos de los humanos, y éste a los que son del anfitrión; pero a diferencia del alcatraz, la puerta-diente-de-león no tiene salida, y a decir verdad tampoco entrada, es una puerta no para demonios ni ángeles, sino para los influjos externos que moldean nuestro ser, aquellas influencias que modifican la siempre mutable identidad.

Claro, si el “párvulo o identidad” es mutable, lo es también la personalidad, y en consecuencia los humanos¹⁰⁸. Por ello nunca ni a ellos mismos ni a otros se terminan de conocer.¹⁰⁹

Es por todo esto que las personas son primordialmente sus mismos pensamientos.

El diente de león, crece siempre del tronco de un ahuehuete, pues de alguna forma son los humanos lo que sus raíces han determinado. Este “viejo del agua”¹¹⁰ es la familia, pero no las personas que la integran, sino la concepción que de ellas es tenida. Por esto el ahuehuete puede ser constituido tanto por los progenitores como por quienes acompañan o acompañaron a las personas en sus años mozos. En el caso de los huérfanos, aquellos niños que desconocen el concepto de amor filial, buscan y encuentran un sustituto de ahuehuete, por ser éste un verdadero menester.

¹⁰⁷ Ya hay tres “realidades” en torno a la persona: la primera es la física, es decir, aquella que vive en el mundo, e interrelaciona con otras personas. La segunda y la tercera son realidades psíquicas, es decir, ocurren dentro de la física, y de estas dos, los sentimientos son causa de la identidad.

¹⁰⁸ Pertenece al alma una razón que está en crecimiento continuo. (Heráclito 115)

¹⁰⁹ No hallarás los límites del alma, no importa la dirección que sigas, tan profunda es su razón (Heráclito 45)

¹¹⁰ Ahuehuete en náhuatl significa “viejo del agua”

Conforme crecemos y conocemos nuevas relaciones, planta el anfitrión en su morada, por cada persona que llegue a ser querida, lirios; flores de forma condicionada, pues si el sentimiento es descuidado y abandonada la relación, devienen pensamientos. Sobre estas flores se debe saber también que, puesto que la amistad no es lazo que madure en un día sino en un tiempo indeterminado los anfitriones ven en algunas personas semillas de lirios, que si plantan y germinan, primero son capullos (conatos de amistad) que pueden pero no necesariamente emergen, en primaveras individuales, como flores en todo su esplendor.

En esta novela no estaba presente Eunice como personaje, y por supuesto, tampoco Unamuno; pero como las novelas como los escritos en general, es la proyección de nuestra alma, y en ella está lo que nos importa, supongo que hay un nuevo personaje, que luego habré de agregar: Eunice; dicho esto, retomemos la tesis.

Nació entonces un espíritu digno; temeroso al tiempo que orgulloso, quizá envidioso en su origen, aprendió de las experiencias o ellas lo moldearon amable, y un día, cantando una melodía, sin orden alguno, tarareando sólo notas musicales que surgían conforme una voluntad personal las traía a la mente, o dicho de otra manera, unos sonidos obedientes de una voluntad sin proyecto definido despertaron a Unamuno de su letargo, y así, en un jardín repleto de geranios rojos nació un lirio anómalo, pues pronto cayeron los pétalos, que destruidos en millones de fragmentos se mezclaron con el aire en forma homogénea, y así, de una brisa amarilla tomó forma un anfitrión extranjero, uno que conviviendo pronto con el oriundo, encontró en ella, Eunice, una amistad y acaso heredera.

Eunice-anfitrión, claro, y no Unamuno-Anfitrión tenía la relación con el Jardín; no se mudó Unamuno a los pensamientos de Eunice con sus propias flores y ahuehuete; no lo hizo junto con todos los elementos de los seres humanos, llevó consigo, tan sólo una flor viva-muerta: su diente de león. Y ¿es que acaso hubiera querido Unamuno ingresar como intruso en unos pensamientos a los que luego sometiera y al anfitrión original dominara cual si fuera marioneta? ¡Claro que no! La heredera de Unamuno debía tener una personalidad propia de la que Unamuno pudiera estar orgullosa, debería amar la vida como él mismo, y todo juzgarlo según parámetros personales, por eso es que Unamuno vive, pero sólo como consejero espiritual de Eunice-anfitrión.

Eunice entonces, que según dice está enferma de Unamuno, que según yo es unamunesca¹¹¹ no puede interpretar objetivamente los pensamientos de Unamuno; los interpreta y si concuerdan con los suyos, los expresa, tomando u otorgando claro, un nuevo matiz; sí melancólico pero optimista, si emocional-intelectual, pero no jactancioso; no presume de lo que puede o lo que sabe, como quien decía de sí mismo ser el supremo sacerdote de la intelectualidad; y así, con interés emotivo más que racional, aunque piensa la filosofía de Unamuno, más la vive que la piensa y da así mayor importancia a la experiencia sentimental que a los estudios.

La filosofía de Unamuno nutre entonces, sí pensamientos y teorías, pero sobre todos canciones y risas entre amigos; ¿Y habría querido Unamuno que fuera diferente? ¿Reproducirse como copia fiel? Si por azares del destino, el ímpetu de Eunice la llevara por senderos que Unamuno reprobara, la diferencia de opiniones, la incertidumbre son nuevas fricciones y a Unamuno-anfitrión esto le recuerda que sigue con vida. Debatendo con Eunice como contrapuestos, o como aliados de una teoría contra aspectos del mundo con los que una y otro no concuerdan; Unamuno-anfitrión sigue vivo.

b) Inexpugnable Originalidad reflexiva

“Originalidad” en mi mundo particular no es el proponer algo que no haya sido visto ni escuchado antes, si eso fuera, creo que cada año que pasa sería más difícil ser original. Ya desde tiempos del imperio romano se había acuñado la frase: “*novo nihil subsole*”, y como es de suponer, ahora con mayor razón es más difícil cualquier novedad; yo sin embargo, soy original no entonces por exponer algo nuevo, pues aunque posiblemente no exista una postura idéntica a la mía, en definitiva, mezcladas las de varios autores dan algo similar. Según comenta mi mamá, Tolkien decía que él tan sólo cosechaba del terreno fértil formado por la lectura de otros varios, y en definitiva lo creo: lo más que podemos conseguir es una inferencia de argumentos previos.

Pero como digo, no estoy entendiendo “originalidad” como sinónimo de innovación sino de autenticidad, no apunto a que tenga la propia filosofía en el autor su origen histórico sino reflexivo

¹¹¹ Las personas somos y nos identificamos de una manera, pero la interpretación que hacemos de las personas, es como de todo lo que está a nuestro alrededor, fenoménica, así subjetiva; interpretación que hacemos tanto de las personas ajenas como de la propia, así, ni Eunice misma se conoce objetivamente, claro, nadie tampoco la conoce a ella de esta forma, como nadie tampoco puede tener de sí mismo esta “aprehensión nouménica”.

así, Eunice aun cuando a muchos podría parecer, en la alegoría que hemos puesto, muy poco original, yo sostengo que lo es. ¡Y aún más! Aún si no hubiera otra lectura alguna que a la de Unamuno pudiera implicar una objeción por mínima que ésta fuera; y aún si ella viviera en España y hubiera nacido inmediatamente después de la muerte de Unamuno haciendo a la cultura de ambos más cercana; en ese caso, aún más que en el propuesto, tanto por gusto como por ser la única filosofía leída, serían más asimilables ambas filosofías y puesto que la de Unamuno surgió primero, en un caso como el recién propuesto, la originalidad histórica de Eunice sería mucho menor por ser su pensamiento aún más cercano al de Unamuno; pero, si bien su originalidad histórica sería menor, su originalidad reflexiva permanecería intacta; pues sus pensamientos no tienen por origen la aceptación de la autoridad de Unamuno, sino el convencimiento que obra en ella. Su originalidad reflexiva sería idéntica porque son argumentos ajenos asimilados como propios, siendo entonces el propio argumento el origen de los pensamientos de Eunice.

De Eunice, o claro, de cualquier persona que no se someta a un autor por la autoridad de éste; si Marisela es kantiana por convencimiento, si Oscar es cioranesco o si yo soy horkheimiano en nada merma eso la originalidad reflexiva; realmente, todos somos originales cuando queremos serlo, pero, ¡he aquí lo que critico del marco bibliográfico y de las citas textuales o glossas entendidas como una necesidad! Limitan y restringen la originalidad reflexiva pues si nuestros pensamientos no encuentran sustento en una base autorizada ¿deben ser rechazados?

A la originalidad reflexiva se oponen las doctrinas filosóficas preconizadas como “temas para tesis”; Gadamer, por ejemplo, es un filósofo original cuando enuncia su teoría hermenéutica, pero no cuando para proponerla hace un recorrido histórico por las concepciones de Shaftesbury y otros; cuando hace esto está exponiendo una doctrina filosófica que aun cuando similar, no es la suya misma, y aún si lo fuera; Gadamer, en el momento de la exposición no le da importancia a que se identifique con su forma de pensar, sino que la explica con pretendida imparcialidad. Por supuesto no es entonces una filosofía original; acaso lo que sí puede ser considerada es una interpretación original de determinada postura.

Yo mismo considero ser original, sin embargo no lo soy cuando recuerdo la filología del sentido común; o cuando comento mis interpretaciones kantianas al margen de las que me hicieron reflexionar.

¿Es extraño no? Puede alguien escribir un argumento ajeno con el que no concuerda y claro, en ese momento no está siendo original, pero tiempo después lo lee, y una modificación en su forma de pensar hace original el argumento escrito hace tiempo, argumento que impreso ya no tiene diferente cambio alguno; yo mismo, si después de escribir mi tesis obrara en mí una transformación y dejara de pensar lo que ahora, en ese momento mi tesis ha dejado de ser original. Por supuesto, todo pensamiento tiene una fecha específica y un adjetivo ligado al pensamiento situado en una fecha determinada; así, matizando lo recién escrito; mi tesis es original y si cambio mi manera de pensar diré al releer mi tesis: “mi tesis fue original en su momento, pero si la citara ahora para exponer mi postura, mi nueva obra sería menos original, pues no suscribo lo que antes suscribía y sería entonces la ‘historia de una pensamiento con el que no converjo’”. Claro, no diría esto si mi forma de pensar cambiara precisamente en lo que se refiere a la originalidad, identificándola con innovación.

Cuando digo entonces, que no son indispensables los filósofos previos, acaso haga falta especificar, no digo que su pensamiento no haya influido históricamente en los nuestros; evidentemente sin la filosofía aristotélica la tomista no habría tenido lugar; en ese sentido es importante históricamente pero la historia es un conjunto de sucesos que en tanto que nouménicos son inaprensibles, así no la sucesión óptica sino la ontológica, es decir, la historiografía influye en mi pensamiento; pero no por eso es éste más o menos original en su sentido reflexivo; dicho de otra manera, la historiografía en tanto que escritura de los sucesos determina la originalidad histórica no la reflexiva que es independiente e inexpugnable pues siempre que un pensamiento sea tenido, ya sea surgido a partir de inferencias personales o por convencimiento de argumentos ajenos, estaremos ante un pensamiento original, pero, si no planteamos como serias y dignas de consideración las posturas propias, por miedo a que no son resultado de argumentos ajenos convincentes sino de inferencias propias sin ninguna autoridad debido al poco o nulo propio prestigio, entonces estamos reduciendo, no la originalidad reflexiva, pues esta permanece aun cuando sea sólo para nuestros adentros, pero sí las aportaciones que podríamos hacer, y ¿no hemos dicho que el objetivo de la filosofía es abrir senderos derivando en una diversidad?

Si rechazamos las reflexiones originales basadas en inferencias propias estamos atentando, como los filósofos objetivistas, al objetivo final de la filosofía en abstracto.

c) *Hermenéutica y originalidad*

La sucesión ontológica según hemos dicho, y no la óptica determina nuestro pensamiento, y es que no nos es posible interrelacionarnos con el nómeneo pero sí con el fenómeno, esto es, con la interpretación personal, por ello, no son la “Crítica de la Razón Pura”, ni “Creer, Saber, Conocer”, obras en que mi filosofía encuentre sustento, y ni siquiera influencia alguna. Mi pensamiento se apoya en mi interpretación de tales obras. Y es que el pensamiento es vástago del pensamiento, no de la tinta ni de las páginas, ni siquiera de las ondas sonoras en que se verbaliza una filosofía. Todo pensamiento tan pronto sale de su autor se convierte en un contenido susceptible de interpretación, y con ello, de reconstrucción.

Es este el caso precisamente de la filosofía kantiana en relación con la mía: cuando yo leí por primera vez la crítica de la razón pura, entendí que Kant decía que nuestra cognición de las cosas estaba mediada por prejuicios y deseos, y este pensamiento, tanto como el que ahora considero más propiamente kantiano; influyó en mis reflexiones. Alguien podría leer a Nietzsche y entender que él propugnaba que fuéramos compasivos con los débiles y los ayudáramos disminuyendo nuestra fuerza para que ellos no se sintieran avasallados, y tal pensamiento hundir raíces y ayudar en el brote de una personal filosofía de la compasión. Tal persona (aun cuando a mi gusto estuviera errada históricamente podría considerarse nietzscheana y proponer una filosofía que a Nietzsche hiciera retorcerse (o acaso el culpable de los retortijones de Nietzsche sea yo.)

Debido a esto la mala interpretación de una obra sólo se da en un contexto de la historiografía de la filosofía y no de la filosofía misma. Y aún de la historiografía de la filosofía, para la que importa más qué es lo que verdaderamente pensaba Hume y no sólo lo que a mí me ha hecho pensar¹¹², pero ¿es posible conocer lo que determinado pensador piensa o pensaba de verdad? Si esta tesis mía llega a los ojos de un lector, él la conocerá a través de una hermenéutica personal, hermenéutica que por supuesto, no es contrastable con mi pensamiento, pues tan pronto con la intención de corroborar, me sea preguntado si yo pienso determinada cosa; responderé algo que será nuevamente interpretado.

¹¹² A un compañero hizo pensar, por ejemplo, que Hume aceptada la idea de causa, y es que él decía que las impresiones *causan* las ideas. Incluso llegaba a decir, que la noción humiana de causa era similar a la newtoniana de fuerza.

El único que supo lo que Descartes pensaba, era Descartes mismo, y lo que Platón, Platón, y lo que Aristóteles, Aristóteles.

¡Y en muchas ocasiones se recomienda leer al autor en su idioma! Y si por falta de conocimiento no es posible esto, hacerlo entonces de una editorial cuya traducción esté bien reputada. Nuevamente ¿importa? La editorial del Tratado de la Naturaleza Humana que he usado yo, no es considerada buena, es incluso pésima ¿y qué? Ha despertado en mí muchas reflexiones, que acaso otra traducción no hubiera conseguido; posiblemente otras diferentes habrían surgido y si de cualquier manera, aún de la versión original no conseguiría más que una interpretación ¿por qué favorecer una interpretación por encima de otra en lo que a filosofía –y no historia de la filosofía– se refiere; y como dijimos, aún si el interés fuera más histórico; la lectura de un libro en su idioma original o de una muy buena traducción no es salvoconducto para una interpretación trascendente; el conocimiento es fenoménico y construido por el lector.

Quizá se me diga: “un autor pudo formar un sistema coherente con sus ideas, que al ser tergiversadas por la mala traducción, pierdan coherencia unas con otras; por ello es recomendable leer a los autores en su idioma.” Acepto entonces que hay razones para preferir el idioma original en que fueron escritas las obras, pero agrego que eso es directamente proporcional con la sistematicidad del autor en cuestión siendo así mucho más importante leer a Kant en su idioma de lo que sería leer a Nietzsche cuya redacción es aforística y muy susceptible de recibir significados de parte del lector.

¿Importante leer en el idioma original? Está bien, lo afirmo, pero sólo recomendable y al igual que la bibliografía: lo benéfico deviene perjudicial tan pronto se petrifica en requisito.

d) Citas y menciones

En alguna ocasión, platicando con Alejandra, aquella compañera con quien había discutido acerca de Hegel y del idealismo alemán; le conté, así como ella a mí, sobre mi proyecto de tesis; y así, le dije que pensaba citar a mis amistades y que si lo hacía poco lo lamentaría por querer hacerlo más; que al momento en que iba a escribir mi tesis ninguna de mis amistades había publicado nada ni redactado una tesis que me sirviera en la elaboración de la mía, y debería entonces conformarme

con lo que hubiera sacado de las pláticas; entonces dijo ella que tales citas no tendrían sentido; que ellas fungían como un atajo o una abreviatura en la comunicación; que, cuando en clases alguien levantaba la mano y participaba mencionando la filosofía kantiana, en automático los oyentes se situaban en este estilo de argumentación y sistema conceptual facilitando la posterior comunicación, pero , ¿qué sentido tenía el que yo citara a alguien cuyo conocimiento es sólo mío?

“Dice mi prima” es una frase vacía y bien podría omitirla; ello en nada cambia mi argumentación, lo importante ahí es que he asimilado el argumento como propio o que reconozco una objeción a la cual considero necesario responder. Al no ser contrastable es inútil.

Entonces pienso en la concepción del saber según Villoro: uno de los requisitos es que esté a la disposición de otros sujetos de la comunidad epistémica pertinente, y así, si yo aduzco como razón algo que no es corroborarle, sobre todo en el caso de una cita de una persona cuyo nombre no recuerdo, como la del amigo de Alejandra; en ese caso la cita no da sustento alguno a mi teoría.

¡Pero claro! Cuando yo hago alguna cita no busco sustento, es tan sólo una forma de decir que reconozco que su origen histórico no es mío; quizá estoy siendo reduccionista: no sólo hago una cita cuando tengo el interés mencionado: hay muchas razones que a uno (incluido yo) inducen a citar; el sustento a manera de base en el caso de la historia, pues si en historia no se tomaran las citas como requisito, entre historia y novela no habría diferencia alguna.

¿De verdad? ¿La historia requiere citas? Tampoco; aunque sí un marco bibliográfico.

Isaac Asimov por ejemplo, escribió una serie de historia sin hacer cita alguna ¿e importó? Importó sí, para negarle prestigio como historiador. Asimov es científico, no historiador, y según Jesús, un primo mío; él escribió como si creyera de buena fe todo lo que alguien le hubiera contado. En la historiografía damos importancia a la investigación e interpretación sobre el pasado, para la cual recurrimos a las fuentes, de las cuales unas tienen mayor sustento que otras: según la cercanía con el objeto de estudio.

Entonces, si bien una obra histórica puede prescindir de citas bibliográficas y aún del marco bibliográfico lo que realmente podemos eludir es su conocimiento personal, no así la relación con, sobre todo, el marco bibliográfico, pues si creemos como según Jesús hizo Asimov; de buena fe; lo hacemos porque confiamos en que nuestra fuente está “más autorizada” que nosotros, o acaso que es como nosotros un eslabón de una cadena que en el extremo en que comienza, hay un

marco bibliográfico que sustenta lo que conocemos, o incluso, un contacto directo con el objeto de estudio. Tener entonces un marco bibliográfico no es indispensable para un historiógrafo, pero sí para la historiografía.

Yo por ejemplo, sin haber leído nada sobre los hunos sé que Atila era llamado el “azote de Dios” y que decía de sí mismo que por donde él pasaba ni las margaritas volvían a nacer; que motivó las incursiones germanas al imperio romano; que eran más fuertes o capaces en la guerra, debido al control que tenían sobre los caballos; que fue derrotado por la coalición de los francos comandada por Meroveo, así como por una legión romana dirigida por Aecio; que llegó a Roma pero lo enfrentó el papa y no atacó la ciudad; ello lo sé debido a pláticas con mi mamá y mis primos, ¿y ellos como lo saben? Sinceramente no lo sé, tan sólo creo de buena fe en sus palabras; y si fuera demasiado osado ¿no podría escribir acaso una historia al respecto? A mi parecer sí podría, aunque claro, en lo personal no me considero autorizado porque no ha sido tanto lo que me contaron; ¿y si sí me hubieran contado más? Si mis primos fueran unos eruditos en el tema y yo tuviera una memoria privilegiada ¿no podría acaso escribir una historia fidedigna? A mi parecer sí, aunque claro, dicha historia no me concedería prestigio alguno. En el ejemplo, carezco de un marco bibliográfico, pero sí creo en la veracidad¹¹³ de mis palabras es porque confío en que mis primos han leído o han tenido fuentes que en el último extremo llegan a un marco bibliográfico y/o al conocimiento directo.

Pero, en el caso de una obra que se pretende filosófica las citas tienen otro objeto: no nos dan sustento como en el caso de la historia; además del reconocimiento de una originalidad histórica ajena a la propia y de la fundamentación histórica, las citas consiguen prestigio.

Prestigio que despreciamos y rechazamos o aceptamos considerándolo práctico para la difusión y aceptación de nuestras ideas. ¿Y qué me importa que mis ideas tengan difusión? Si creo estar en lo correcto es mi responsabilidad ayudar al mundo con mis ideas; a esto le llamo *evangelización*. De esto tómese esta oración como conclusión aun cuando no haya argumento que la sustente; pues no deseo, al menos por el momento, ingresar en este tema; pero recuérdese como un argumento menor de este tema lo que según yo es el objetivo de la filosofía: la apertura de una diversidad, diversidad que se consigue si mis ideas, como las de otros, generan senderos; y para ello, claro que es importante la difusión.

¹¹³ Por supuesto, creo en la veracidad fenoménica de mis palabras, esto es, en la relación de identidad o siquiera similitud que tienen mis palabras con una postura histórica.

Así, las citas tienen por objeto el reconocimiento de una ajena originalidad histórica, búsqueda de sustento y dos razones pragmáticas diferentes: el atajo que mencionaba Alejandra¹¹⁴, y el prestigio útil para lograr la difusión de las ideas propias y con ello favorecer el objetivo último de la filosofía.

Además de las razones antedichas está presente también la vanidad y la inseguridad como ya anteriormente hemos mencionado, al comienzo del apartado sobre “La Originalidad”; y en mi caso muy particular, las citas tienen también el objeto de introducir un agradecimiento a mis amistades, claro, en el caso de aquellas citas que hago de personas por quienes siento aprecio, respeto o gratitud.

Hay una razón más para citar, razón que ya también he dado anteriormente: situar un argumento en su contexto.

e) Sucesión óptica y determinación histórica

Basta sólo la lectura de este título para fruncir el ceño, y más por la coherencia de mi tesis que por la sospecha que tal idea traiga ante nosotros; o ¿no acaso he dicho claramente que la sucesión ontológica y no la óptica determinaban mi pensamiento? ¿la historiografía y no la historia?

Recordemos entonces un poco de lo que hemos dicho respecto de la sucesión óptica: ella es la cadena de hechos trascendentes que apenas transcurridos se pierden, dijimos, en la nada, aunque si fueron percibidos, devienen memoria, pero, en tanto que sucesos encadenados, ¿no está anticipada la idea de la determinación de unos por otros? Desarrollémosla entonces.

Kant niega que los fenómenos sean como las cosas en sí; y eso lo critico, aunque no he leído la crítica completa y tengo la idea de que Kant matiza posteriormente esta afirmación; y en cierto sentido, lo ha hecho ya dentro de las páginas que he leído de él: la analítica trascendental; más específicamente en “la refutación del idealismo”; en fin, es postura mía que de las cosas en sí es absolutamente nada lo que podemos afirmar con rigor lógico; de esta suerte negar la realidad de espacio y tiempo en el mundo nouménico me parece aventurado; no sin embargo, el decir que en tal esfera no signifiquen nada para nosotros; de esta forma la ciencia que se refiere al conocimiento fenoménico de los seres humanos no

¹¹⁴ Un ejemplo de esto es usar el concepto de fenómenos y nóúmenos como parte de mi teoría: de forma inmediata sitúa al lector en un escenario conocido que hace más rápida y clara la comunicación de mis ideas.

invalida la posibilidad de que las cosas en sí se relacionen de insospechadas maneras, incluyendo a las descritas por la ciencia.

Es aquí precisamente donde valen los supuestos: aunque no está a mi alcance la realidad trascendente, supongo su existencia; afirmo, como supuesto de fe, la existencia del espacio y del tiempo y, aun cuando se me acuse de simplista, creo que las cosas en sí tienen entre sí las relaciones descritas por la física, sometidas entonces según su peso, a la ley de la gravedad universal entre otras; ¿y se me puede culpar? Las verdades científicas son parte del paradigma conceptual en que me encuentro y consiguen un valor de “obviedades del sentido común”. Creo entonces no sólo en la existencia de la realidad trascendente, sino en que la explicación científica válida en tanto que conocimiento fenoménico, tiene también validez para el trascendente. Creo en todo ello, aunque por supuesto lo reconozco como cuestión de fe y de “facilidad epistémica” por lo tanto. Creo entonces en que unos sucesos son consecuencia de otros; mi nacimiento por ejemplo, lo es de una relación sexual entre mis padres como también de otra entre mis abuelos, y como una más por cada pareja de ascendientes.

La conciencia posicional se relaciona, según hemos dicho, con el exterior; construye el conocimiento que se ajusta a las condiciones de posibilidad impuestas por ella; y en ese sentido se puede decir que el exterior con el que se relaciona la conciencia es dependiente de ella; sin embargo, *exterior* se puede entender también en otro sentido.

Lo exterior a la conciencia puede ser mera sensación de la que conseguimos una imagen y que posteriormente esquematizamos en un concepto; pero también lo absolutamente incognoscible pero no por incognoscible inexistente.

La sucesión óptica, según creo, determina la existencia de “cosas o sucesos nouménicos”; la ontológica lo hace en cambio, del pensamiento; aunque sólo de la segunda podemos asegurar la realidad; y retomando un ejemplo puesto anteriormente: la Crítica de la Razón Pura de Immanuel Kant no influyó en mi forma de pensar, sino la interpretación que hice de esta lectura; pero si Kant no la hubiera escrito es evidente que no habría podido leerla ni darle por tanto, interpretación alguna; de esta suerte, si pude leer la obra mencionada, Kant, su escritor, debió haberla escrito; aunque claro, quizá nunca la leí; quizá ni siquiera existió Kant, ni mi padres tampoco me concibieron, pues posiblemente soy una sustancia pensante incorpórea, la idea kantiana es impuesta por el genio maligno ¿o no me podría engañar el genio maligno en este particular punto? Claro que sí.

En el apartado que viene intento dejar claro mi reconocimiento de la influencia de ambas: sucesión histórica e historiográfica en mi pensamiento como en cualquier otro, pues si bien he dicho que la sucesión histórica no determina pensamiento alguno sino sólo la existencia, asignando a la historiografía, el rol de causa en los pensamientos; aceptando como supuesto la realidad del mundo externo en el cual incluyo a mi cuerpo, así

como, desde una concepción del sentido común, la indisociabilidad de la mente con el cuerpo; entonces, con independencia de mi conocimiento respecto de los sucesos ópticos que motivaron mi concepción, si éstos no hubieran acaecido yo no tendría vida ni pensamiento alguno.

f) Siembra y Cosecha

Es extraño. Lo que era originalmente el tema de mi tesis se ha convertido en un apartado de poquísimas dimensiones: y es que no fue nunca mi interés. El aristotelismo medieval no era más que un ejemplo de los errores que implicaba el sometimiento a una autoridad; así, pensaba encontrar las razones históricas que influyeron en la dogmatización de la obra aristotélica: tales razones se hundían, según yo, en la religión cristiana que se convirtió entonces en parte de mi tesis, como también la religión judía y el imperio romano: pues todos ellos eran elementos cuyo sincretismo es la filosofía aristotélica constituida en una columna principal del pensamiento judeocristiano europeo, tan importante que se erige como el segundo sostén sólo después de la Biblia; precisamente es esta la razón por la que el respeto a la obra de Aristóteles devino sumisión.

Pensaba yo que San Agustín había “cristianizado” a Platón y Santo Tomás a Aristóteles; y que de ellos se había derivado la transformación de filosofía en religión; de razón en fe; y de convencimiento en obediencia respecto de los pensamientos aristotélicos; pero he encontrado que además de todo ello estaban entremezclados ideales de civilización tales como los que algún tiempo rodearon a los griegos por oposición a los bárbaros; o a los romanos en contraposición con los germanos; éstos ideales no apoyaban directamente a Aristóteles, pero sí a la religión y así se fortalecían ambos dogmas: el cristianismo medieval fue la nueva residencia de la civilización anteriormente identificada con el imperio romano y toda membresía que ella demandara era entonces tomada con beneplácito y obró entonces la transformación antedicha.

“Roma”, si bien había sido la capital de un gran imperio, que ya estaba en decadencia; era, sobre todo, “un sueño” una ilusión. Inserto en una película de Hollywood, “Gladiator”, dirigida por Ridley Scott, hay un comentario que merece la pena ser recordado: en las últimas horas de la vida (según la película) del emperador filósofo, Marco Aurelio, éste pregunta a su general de guerra, Máximo Décimo Meridio: “¿Qué es Roma?” y responde el militar: “he visto bastante del resto del mundo. Es brutal, cruel y oscuro. Roma es la luz”.

“Roma” era la luz en un mundo en tinieblas, “luz” cuya fuente o lámpara era de orden civil; de uno que coexistía con el religioso y al cual le heredó sus atributos de “iluminación”. Los germanos tan pronto conquistaron Roma se quisieron sentir “civilizados”; Ser cristiano y ser civilizado pronto fueron identificados; ello, además del poder adquirido por el papa en el decurso histórico medieval hizo de la iglesia y la religión católica un anclaje identitario: tan importante era éste, que podía exigir para sus ministros un respeto casi divino; y ahora entiendo por ministros, no la figura papal ni ninguna otra de este género, sino la filosofía aristotélica.

Pretendía entonces encontrar en la filosofía aristotélico-tomista a la “filosofía oficial” de la religión católica, y como tal, a la veedora por la lucha contra la evolución de la razón que pudiera contravenirla¹¹⁵, esto no en Santo Tomás, sino en filósofos posteriores a él que llegaron al extremo de dogmatizar otras obras aristotélicas y no solamente la metafísica: de esta suerte el conocimiento de la física se estableció dogmáticamente y petrificado devino obstáculo.

Para lo anterior era mi intención buscar los motivos debido a las cuales se facilitó la cristianización de Aristóteles; hasta ahora, a manera de hipótesis sostengo que la interrelación entre los hebreos y los griegos a partir de la conquista macedónica vertió en el cristianismo las semillas helénicas de tal suerte que desde su nacimiento cristianismo y filosofía tenían elementos en común.

No afirmo que el helenismo haya sido en los orígenes del cristianismo la corriente más cercana después de la judía; sino que fue una de varias que (independientemente del grado de cercanía entre el cristianismo y otras como las mesopotámicas, las persas, etc.) ciertamente ejerció presión y que, en el curso de la historia de Roma tuvieron las condiciones favorables para continuar su crecimiento integral; finalmente, cuando se dan las cristianizaciones antedichas, no implicó eso más que la cosecha de lo que había sido previamente sembrado.

Poco a poco el tema me fue atrayendo más y más, pero también más y más extensión adquirirían mis propias posturas al margen del ejemplo proyectado y sucedió lo inevitable: mi teoría abarcó finalmente la extensión suficiente como para que el ejemplo mencionado cuyo epílogo habría de ser el capítulo sobre la modernidad tuviera negada la entrada y aunque todavía creo que es parte de la presente tesis, su desarrollo en una extensión considerable podría entrar en la presente

¹¹⁵ No puedo decir esto sin reconocer que bien entendida (o para ser más precisos, entendida como yo lo hago), la filosofía aristotélico-tomista no tiene porqué representar el rechazo de la religión por la filosofía; pues Sto. Tomás retomando la idea de la doble verdad de Sigerio de Bravante acepta la conciliación de filosofía con teología.

obra, pero las dimensiones de mis tesis se dispararían y su lectura quizá resultaría agobiante; presento entonces tan sólo la idea.

g) Los presentes sincréticos

El presente no es más que el sincretismo de muchos elementos constitutivos de los “presentes” de otros tiempos, es decir, la aparentemente azarosa combinación de gran cantidad de variables da por resultado nuevas condiciones a interpretar.

Si Aristóteles o si Platón no hubieran existido la religión no habría podido “cristianizarlos” ni retomado su lógica como canon del conocimiento; igualmente si San Pablo no hubiera organizado los libros religiosos en uno solo, probablemente el cristianismo no habría sido más que una vertiente judaica; si San Juan el bautista o los esenios en general no hubieran existido, el cristianismo no habría, quizá, generado ideas de universalismo religioso...;

Sin Carlomagno o sin San Bonifacio, o sin San Gregorio u Otón I, no habría sido posible el universalismo eclesiástico en lo que fue durante mucho tiempo, un caótico mosaico de pueblos germanos; la religión católica no habría conseguido la autoridad necesaria para “convidar” de impugabilidad a la filosofía aristotélico-tomista; o, según dijimos, sin Alejandro Magno y la “época de siembra” la cosecha no habría tenido lugar...

El pensamiento es vástago del pensamiento, pero también de las interpretaciones de los sucesos que *nos son dados*; sucesos que tienen existencia en virtud de una cadena inconmensurable de acontecimientos determinados históricamente.

Sucesión óptica y sucesión ontológica bailan una melodía y al tiempo en que lo hacen, determinan el pensamiento de los nuevos pensadores; efectivamente, no podemos pensar en forma independiente; pero si lo que hemos dicho hasta ahorita ha quedado claro, ello no afecta en nada la originalidad reflexiva del pensamiento que es el objetivo de la filosofía.

Modernidad y paradigmas kuhnianos

§12

Introducción

A mi parecer la ciencia es un tipo de conocimiento que si no es mencionado en una postura epistémica, dicha postura es incompleta; no es el único tipo de conocimiento, claro, pero en la burbuja cultural en la que estoy, es decir, en mi mundo particular me parece el más importante, y aunque la religión, o algunas posturas que por algunos puedan ser considerados como superstición; aunque aquélla y éstas también sean “tipos de conocimiento” que completen una postura epistémica me parece que su exposición diversificaría aún más el contenido de mi tesis del que de por sí, ya tiene con la mención del lenguaje, la cultura y la historia, así, aún con temor de estarme saliendo de los límites convenientes, explicaré la ciencia; no muy extensamente quizá, pues su exposición obedece más a la ejemplificación de unos “marcos paradigmáticos” existentes no sólo en la ciencia sino también en la filosofía, por ello, al hablar de la ciencia kuhniana que es la que suscribo, estarán presentes unas notas que a menudo apoyan mi teoría. Indicando algunos elementos de la naturaleza humana que la hacen proclive a la actitud dependiente del marco bibliográfico y de citas textuales y glossas.

Thomas S. Kuhn habló de los paradigmas en la ciencia; nos introdujo a una visión de la ciencia como un producto cultural que no sólo cambia, sino que cambia radicalmente de vez en vez, esto es, efectúa revoluciones en las que un pequeño grupo de científicos poseedores y constructores de un marco científico determinado (*ciencia normal*) se rebelan contra el mismo al juzgarlo incapaz de responder a algunas anomalías que habiéndose acumulado lo suficiente, o siendo pocas pero que ellos juzguen especialmente trascendentes, consideran a la ciencia en crisis y necesitada de un nuevo marco estructural que pueda agrupar las anomalías y ofrecer una nueva

base para ellos mismos y para los científicos venideros que verán los estudios previos, en cierto sentido arcaicos e inútiles y más propios de la historia de la ciencia que de la ciencia misma.¹¹⁶

Kuhn no estudió filosofía de la manera tradicional, es decir, académica; si bien leyó algunas obras, su campo de estudio y desarrollo fue en primera instancia la física y en segunda la historia de la ciencia en donde tuvo a Koyré como su principal influencia; por esto mismo sus intereses no versan tanto en los estudios humanos como en los de la naturaleza y consecuentemente, Einstein, Newton, Lavoisier, Priestley, Maxwell, Kelvin, Bohr, son más citados en sus obras de lo que son por ejemplo, Platón y Aristóteles, y si bien estos reciben mención, lo hacen en función del auxilio científico o acientífico prestado a autores como Copérnico o Kepler.

De cualquier manera, aunque Kuhn no hable propiamente de una revolución en las concepciones filosóficas, sean éticas, ontológicas, estéticas o al interior de cualquier rama de la filosofía yo deseo hacerlo usando su obra como un marco referencial, y es que creo que “la estructura de las revoluciones científicas” o el tema que desarrolla en esta obra así como en la Tensión Esencial al identificar las tendencias antagónicas de convergencia y divergencia científicas, modificó profundamente no sólo a la ciencia sino a la concepción del conocimiento humano, así, tan revolucionaria y paradigmática es su teoría como lo fue en definitiva la copernicana o según el círculo específico de la química, la neumática; y si bien Kuhn afirma que las revoluciones en un género o ámbito no tienen porque, no digamos afectar a otros, sino ni siquiera forzosamente llegar a su conocimiento: dicho de otra forma, no todas las revoluciones tienen el mismo alcance. Quizá las tres que históricamente han tenido mayor repercusión sean la copernicana, la darwiniana y la freudiana, pues éstas compartieron una característica fundamental: para surgir debieron oponerse no sólo a cuestiones científicas sino a otras que escapaban del ámbito racional e ingresaban en el del orgullo humano y la fe divina.

En este ensayo pretendo concebir la historia de la modernidad como la continuación de las épocas a las que sucedió; en cierto sentido, desde un plano dialéctico, esto es, su surgimiento descansa en la criba del pasado, de tal forma que del platonismo y del aristotelismo como sistemas antagónicos, rechaza unas cosas y acepta otras; las diferentes épocas son distintas evoluciones de

¹¹⁶ Una de las características de las revoluciones científicas es la sustitución de bibliografía básica de consulta. Ello es notorio cuando llega al círculo de los libros de texto. La revolución que implicó por ejemplo, la teoría evolucionista no es ya sólo para los interesados en el tema, sino para un público general. Cuando yo renuncié al tema anterior: el aristotelismo, lo hice precisamente por falta de bibliografía, misma que durante la edad media, seguramente estará mucho más disponible: y lo que antes eran “estudios importantes” ahora son meras “curiosidades históricas”.

la síntesis posible, y así, el origen de la modernidad no es Descartes ni Bacon tampoco, sino paradójicamente, el diálogo entre Platón y entre el mismo al que la modernidad se opone: Aristóteles.

La importancia de la medición matemática (platónica) y la experiencia sensorial (aristotélica) fueron necesarias para la evolución del empirismo (pensando ahora en Bacon y Galileo) y del orden matemático que sólo con su unión nos permite un sistema como el que habrá de llegarnos a partir de Galileo, con las figuras de Kepler y sobre todo con la de Newton.

Veremos entonces un progreso científico; una confianza en él como resultado de una admiración a nuestra característica racional, admiración y confianza que son características de la modernidad y extrañamente, cuando todo parece tener la exactitud de un reloj (invención propia de la época que comenzando con Galileo tuvo su creador paradigmático con Huygens) viene la reflexión de una humildad, y lo que es la confianza baconiana y cartesiana en el progreso, termina con la desilusión humana con respecto a la razón, a la que no le atribuye más que la investigación de las ciencias matemáticas, pues las naturales, además de ser sólo probables no son resultado de capacidades racionales, sino de autómatas expresiones de otras características humanas (que además compartimos con el resto de los animales): la costumbre.

§13

Bacon y Descartes: autonomía teórico-práctica

Es el mío, un pensamiento anarquista, uno que le resta la autoridad a la academia y que, en breve, considera trivial la necesidad de una bibliografía firme y definida; ésta claro, no es perjudicial o no lo es necesariamente; el gran daño está cuando se le petrifica en dogma; cuando en virtud de un programa definido de lecturas el alma misma se abandona a la pobreza del cuerpo y así prisionera de las impotencias de éste, no puede más que encargar a sus sentidos la monumental tarea que sólo a ella correspondería; ...y no daremos más que círculos en torno al fuego central; no nos serán asequibles más que sombras proyectadas en la pared; si en cambio, abandonamos los estudios académicos o mejor aún, no los abandonamos si no queremos, pero les negamos la importancia que la tradición les ha concedido, entonces podremos finalmente, salir de la caverna.

Ni Platón ni Aristóteles son figuras a que debamos más respeto que a nosotros mismos; aunque muchas veces cegados por la autoridad de estos así como de otros; temerosos por no ser aceptados por un gremio que quizá no debiera ser tan valorado que nos doliera su exclusión; arredrados por un sentimiento de debilidad ante la imponente obra de la interpretación de los fenómenos universales (incluyo con este término tanto los humanos como los extrahumanos), ante, en general, la magnitud de lo que pretende la filosofía: la totalidad; buscamos el auxilio de otros; ello es muy natural... y por el momento continuemos nosotros con esta forma de hacer filosofía: dando importancia a las citas y marco bibliográfico; así lo haremos por ser éste un ensayo escolar y buscar la calificación, alta en lo posible, para completar los trámites burocráticos que me permitan eventualmente recibir un estipendio al desempeñarme como maestro.¹¹⁷

Se me reprochará que para ser un ensayo histórico¹¹⁸ tiene demasiada reflexión personal y no una exégesis de los textos de la época estudiada; y a esto respondo que en general así como un pensamiento personal, es también una introducción al espíritu que en general moraba en muchas de las figuras estudiadas; inclusive la alusión a la filosofía platónica como se verá, tiene importancia en este ensayo y no es un mero ejemplo para la exposición de mis ideales.

Comienzo este ensayo, recordando la situación biográfica de dos de los autores que recojo en este texto: Sir Francis Bacon y René Descartes. Ambos ingresaron sus estudios a corta edad, Bacon en el Trinity College de la Universidad de Cambridge, de la cual sale profundamente decepcionado del rígido programa de estudios aristotélicos; y así como lo hace él, también Descartes abandona la universidad la Fleche; al igual que Bacon, decepcionado de las enseñanzas marcadamente aristotélicas. Uno y otro expresados de manera diferente tienen pensamientos en este sentido anarquistas y personales: 1) mientras que en su *Novum Organum* Bacon denosta los estudios universitarios¹¹⁹, declara absurda la importancia cedida a los autores del pasado, propone en contraposición un método propio y corona su rebeldía e independencia al hablar –humilde pero confiadamente– de sus propias fuerzas así como las de aquellos que como él, quieran usar el

¹¹⁷ Aunque con algunas modificaciones, este capítulo lo presenté para acreditar la materia de Historia V

¹¹⁸ Este capítulo VI es, como se podrá ver, una especie de ensayo independiente del resto de la tesis, inserto en ella por explicar de la mejor forma que se me pudo ocurrir los paradigmas filosóficos: haciendo una comparación con los científicos.

¹¹⁹ En el parágrafo 90 de su *Novum Organum* es donde podemos encontrar en forma más clara y concentrado el rechazo de Bacon por las instituciones académicas; la culpa, dice él de no proponer sino establecer un curso de lecturas que el estudiante debe hacer y de las cuales no debe buscar nada más so pena de ser reputado como díscolo y sectario de novedades. "...los estudios en aquellos establecimientos están encerrados en los escritos de ciertos autores, como en una prisión". Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 61

método propuesto; 2) Descartes decepcionado de la filosofía que se pretendía infalible pero en la que él veía un continuo e interminable debate y consecuente “progreso engañoso”¹²⁰, desconfiado al encontrar opiniones diversas incompatibles unas con otras, juzgaba que todo el conocimiento adquirido reposaba sobre bases muy endeblas, bases que por supuesto eran aristotélicas; él entonces sugiere la búsqueda de nuevos fundamentos epistémicos que después de hallados, sirvan para a partir de ellos erigir un nuevo “edificio epistémico” y como Bacon antes que él, también propone un nuevo método.

En este trabajo en que navegaremos a través de más de siglo y medio, en que Francis Bacon es el pensador umbral de nuestras reflexiones, y David Hume es el eclipse; René Descartes y Galileo Galilei son los puntos intermedios; aquí, en que veremos no las teorías (y prácticas) de estos filósofos en forma individual, sino como un continuo con similitudes y diferencias, podemos arrojar una primera palabra: “Esperanza” y lo veremos también, pronto llegará la segunda: “Desengaño”. Hemos dicho que Bacon es el umbral y Hume el eclipse; pues bien, Bacon es la esperanza (característica que comparte con Descartes, Galileo así como con los que citemos a modo de ejemplos incidentales) y Hume el desengaño. La modernidad es la historia de un párvulo que enfadado con sus padres, en un berrinche hace sus maletas ante la mirada curiosa de ellos y arrogante anuncia su partida, que es aceptada por los progenitores pensando que pronto se ha de topar con pared y aleccionado de humildad, regrese con ellos, entonces con una actitud más dócil; y el niño parte a buscar fortuna: los padres tenían razón, pronto recibe lecciones de humildad, aunque nunca regresa con ellos, prefiere luchar con sus propias fuerzas aunque ya las tenga por nimias, sobre todo, en comparación con la previa concepción que tenía de ellas.

Como hemos dicho, Bacon y Descartes proponen cada uno un método; es lo que comparten: desconfianza en el “edificio epistémico” de su época, pero en ningún sentido son escépticos¹²¹, pues ambos confían en la superación de este conflicto; ninguno cree que la fragilidad de los castillos y el salitre en las paredes sea algo inherente a las facultades cognitivas del ser humano. Los dos opinan que estos defectos son resultado de la utilización de métodos equivocados; y así, la

¹²⁰ “considerando cuántas opiniones diversas puede haber sobre una materia, sostenidas por gentes doctas, sin que pueda encontrarse más que una sola que sea verdadera, casi reputaba por falso todo lo que no era más que verosímil” Descartes, René, *Discurso del Método*, traducción por Eugenio Frutos, RBA Coleccionables (Cedido por Ed. Planeta) Barcelona, España, 1994, pág. 9

¹²¹ Podría refutárseme mi sentencia sobre Descartes: ¿no era un escéptico? ¿No es la duda cartesiana el escenario escéptico por antonomasia? No; Descartes no era un escéptico, porque la duda cartesiana es una duda metódica: tiene un objetivo claro y definido: destruir lo que nunca debió ser construido y mostrarnos desbrozado el fundamento epistémico ahora claro y distinto y disponible para la construcción de las verdades que son consecuencia de dos elementos: el dios garante del conocimiento y la aplicación del método cartesiano.

solidez epistémica, los castillos rígidos y las paredes en perfecto estado llegarán tan pronto se comience a obrar debidamente.

Pero se ha engañado uno de camino; si los hombres han consumido sus fuerzas en una dirección que a ninguna parte podía conducirles, dedúcese de ello que no es en las cosas mismas sobre las cuales no se extiende nuestro poder, donde existe la dificultad, sino en el espíritu humano y en la manera cómo se le ha ejercitado, cosa a que ciertamente podemos poner remedio.¹²²

El error que mira Descartes en la ciencia de su tiempo, era principalmente la certeza como obstáculo para la corrección, y a ella opone la duda metódica¹²³; Bacon en cambio a las ciencias de su tiempo opone numerosas críticas que agrupa para su mejor estudio en complicaciones de cuatro tipos, y lo que es más importante a mi gusto, es que no se centran en atacar la figura de autoridad de Aristóteles sino que ponen atención en las tendencias del ser humano: somos proclives, verbigracia, a seguir los esquemas ya establecidos, a temer a la novedad y así es que el respeto a la autoridad de Aristóteles no es más que un ejemplo, aunque muy importante, de los impedimentos para el correcto progreso de las ciencias.

A estos obstáculos Sir Francis Bacon da el nombre de *ídolos*; y como hemos dicho, los divide en cuatro: ídolos de la tribu, de la caverna, del foro, y del teatro; donde los de la tribu son los errores que tenemos en virtud de nuestra naturaleza humana¹²⁴; los de la caverna debido a nuestras historias y prejuicios personales; los del foro los que llegan como consecuencia de las imprecisiones del lenguaje; y los del teatro los que son resultado de los sistemas establecidos; aquí, proponiendo una interpretación para Bacon afirmamos que en verdad los últimos tres tipos de ídolos no son más que subdivisiones de los ídolos de la tribu, esto porque las personalidades individuales son por decirlo de alguna manera resultado de cómo los sucesos circunstanciales influyen en nuestra naturaleza humana (los ídolos de la caverna); naturaleza que por otro lado, está necesitada del lenguaje para estructurar su pensamiento (los ídolos del foro); y naturaleza que como hemos dicho arriba, es propensa a transitar por caminos ya recorridos más que a iniciar otros nuevos (los ídolos del teatro).

¹²² Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 63

¹²³ No estoy hablando por el momento de las concepciones físicas cartesianas que por supuesto contravenían a las aristotélicas, ya que por el momento lo que hay que arreglar de las ciencias no es su contenido sino el método mediante el cual hemos conseguido nuestro contenido; es en este sentido en el que digo que Descartes sólo critica la certeza.

¹²⁴ “El entendimiento humano es con respecto a las cosas, como un espejo infiel, que, recibiendo sus rayos, mezcla su propia naturaleza a la de ellos, y de esta suerte los desvía y corrompe.” Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 32

Explicar los ídolos de la tribu, por lo que hemos dicho, es de alguna manera, explicar los cuatro: aquí de alguna manera Bacon reivindica a la ciencia: ha caído en error porque el error es tendencia humana, pero, una vez identificados nuestros diversos “talones de aquiles” guarezcámoslos con hermosas grebas y evitemos las flechas de Patroclo.

Protegidos así contra los ídolos; avanzaremos, si seguimos el método empírico, por los senderos de una ciencia renovada: esto es lo que piensa Bacon; alcanzaremos el conocimiento objetivo y universal, en forma veloz y contundente si todos nuestros problemas los sometemos primero a una duda, luego los fragmentamos en problemas menores, comenzamos la solución de los más simples y seguimos luego con los más complejos, y después, enunciemos definiciones claras y distintas: esto es lo que piensa Descartes. La modernidad comienza, como hemos adelantado ya, con una sonrisa en la faz, los músculos descansados: somos atletas en una carrera, seguros y confiados no sólo de llegar a la meta sino de hacerlo con todo nuestro aliento y aún más de aquel con el que comenzamos, pues conforme nuestro conocimiento vaya creciendo, así también lo harán nuestras herramientas para obtener otro nuevo y conseguiremos un progreso como en la época medieval no era posible ni siquiera imaginar; aunque en esta carrera que comienza, debemos respirar hondamente y saber que aunque eventualmente habremos de llegar, y como se ha dicho, más fuertes que como cuando empezamos; el transcurso no será sencillo; exigirá mucho esfuerzo y trabajo en equipo.

La confianza está presente en ambos, Bacon y Descartes, pero la advertencia es sólo de Bacon, pues mientras que para Descartes basta con ser buen cristiano para Bacon la labor es producto de numerosas observaciones que en principio pueden parecer inconexas, pero con su registro alcanzaremos elaborar de ellas importantes tesis que quizá no han de ayudarnos mucho en ese momento, pero su utilidad se verá más adelante. Modificando esta metáfora, de un corredor que representa a la modernidad por dos, en donde uno es cartesiano y otro baconiano. El cartesiano ha olvidado los conflictos previos; tiene su mirada fija en el horizonte al que contempla ya como una realidad, mientras que el baconiano los tiene presentes para evitar meter su pie en la zanja en que durante tanto tiempo ha estado: no tiene miedo a cometer errores, pero no por ello los subestima.

*“No ya alas es lo que conviene añadir al espíritu humano, sino más bien plomo y peso para detenerle en su arranque y en su vuelo. Hasta hoy no se ha hecho, pero desde el punto en que se haga, podría esperarse algo mejor de las ciencias.”*¹²⁵

No alas sino plomo, porque uno de los ídolos de la tribu es su tendencia a generalizar demasiado rápido, y en esta premura (así como en otra multiplicidad de tendencias) es donde la ciencia encuentra el error.

§14

El progreso científico

Alexandre Koyré, en su libro *“Estudios de historia del pensamiento científico”* hace una reflexión que ya había escuchado en una clase con la Dra. Carmen Silva: la modernidad es tal sólo en comparación con la antigüedad; dicho de otra manera es una época en la que los coetáneos se sitúan para diferenciarse de los que les precedieron, así, los sofistas pueden ser considerados modernos en comparación con los presocráticos; los estoicos y epicúreos de la época helenística en comparación con los filósofos helénicos; los escolásticos con los romanos; los renacentistas con los escolásticos; y claro Descartes, Spinoza, Rousseau en comparación con los renacentistas. Koyré agrega que, si bien los pensamientos pueden ser diferentes dentro de una misma época, existe entre ellos un “parecido de familia” que permiten asociarlos a una época y distinguirlos de otras.

En el caso del medioevo el “parecido de familia” puede ser, quizá, la preocupación por la naturaleza divina y por el conocimiento como un atributo que nos es proporcionado por la divinidad a diferencia de la filosofía de los siglos XVI a XVIII en que la ocupación fundamental es, quizá, el conocimiento humano del mundo que le rodea, conocimiento que sin ser independiente de Dios (al menos en la mayoría de los autores) su dependencia es relegada al plano de lo obvio y no argumentado. No ya Dios sino lo humano y lo que se relaciones con él, es el “parecido de familia” entre Descartes, Locke, Hume, etc.; Bacon, que nosotros estamos asimilando a la modernidad, es por muchos más considerado como un renacentista, y es que, para muchos, la

¹²⁵ Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 67

modernidad descansa en la diferenciación y relación del sujeto cognoscente con el objeto conocido; y aunque la epistemología ya es una preocupación de Bacon, en él todavía no está muy acentuada la individualidad; acaso tan sólo esbozada cuando propone a los ídolos de la caverna como producto de las circunstancias individuales; de cualquier manera a la época comprendida entre los siglos XVII y XVIII corresponde el título de “modernidad” más que a ninguna otra; no tanto por el contenido de sus elucubraciones sino porque por convención es la época en que el adjetivo ha tomado la forma de sustantivo¹²⁶; y a esta época para la que como dijimos ya una preocupación fundamental es la epistemología a partir del sujeto corresponde también el despertar de las ciencias con el enaltecimiento de la experiencia por encima de la teoría; experiencia que pronto, con Galileo Galilei puede recibir otro nombre: el de experimentación.

“Modernidad” entonces, si esta época tiene como “parecido de familia”, (como uno de muchos) la preocupación por dar a la experiencia un mayor lugar que el que hasta entonces había tenido, entonces Sir Francis Bacon, que por sus fechas de nacimiento y muerte, así como por no haber identificado en forma contundente la diferencia entre sujeto y objeto; es reputado “renacentista”, sin negar esto, es además “moderno”; o si se quiere, él es el puente principal entre una época y otra, y no Descartes. Bacon un par de décadas antes que Descartes es el iniciador de la modernidad; y aquí está nuestra primera sorpresa:

“Cuando los historiadores de la ciencia moderna¹²⁷ tratan de definir su esencia y su estructura, insisten la mayoría de las veces en su carácter empírico y concreto por oposición al carácter abstracto y libresco de la ciencia clásica y medieval”¹²⁸

¹²⁶ Es decir, “Renacimiento” es un sustantivo que se refiere al período en que Leonardo da Vinci y Miguel Ángel Buonarroti desarrollan la pintura y la escultura; Dante Alighieri y Francesco Petrarca ingresan al mundo de las letras; igualmente cuando hablamos de la escolástica, “escolástica” está funcionando como sustantivo (a no ser que suceda a una palabra como “filosofía” o alguna otra), y nos refiere a una época en que se debaten las obras de los griegos y romanos recuperadas por los árabes; así como éstas, cada una de las épocas tiene una forma de llamarla. Algunas como la época moderna o la antigua tienen formas complejas porque “moderna” y “antigua” son adjetivos más que sustantivos, entonces, si llamamos a una época moderna y pretendemos que se comprenda un período específico, entonces el adjetivo es adscrito por antonomasia a la época convenida por la tradición, y en ese sentido, el adjetivo hecho sustantivo (moderna-modernidad) se aplica sólo o principalmente para la época para la que el adjetivo es dado por excelencia. Si bien todas las épocas son modernas en comparación con las previas, “la modernidad” nos remite a una época fijada por consenso, en este caso, los siglos XVI a XVIII.

¹²⁷ Koyré está usando ciencia moderna no tanto para distinguir la ciencia durante la modernidad, sino para hablar de la ciencia a partir de Galileo Galilei y hasta Albert Einstein; él agrega que en ocasiones esta “ciencia moderna” recibe el nombre de “ciencia clásica” para oponerla a la contemporánea, que supongo, debe ser la ciencia a partir de Einstein hasta la actualidad. Yo para evitar confusiones continuaré su terminología, donde “ciencia clásica” es la de la antigüedad; “ciencia medieval” la de... ¿pero hace falta especificar aquí?; “ciencia moderna” la de Galileo a la Einstein y “ciencia contemporánea” la de Einstein en adelante.

Pero como digo: he aquí una gran sorpresa: si el enaltecimiento de la experiencia es lo que distingue a esta “ciencia moderna” cosa a la que no me opongo, si bien Bacon y Galileo dan a esta un papel fundamental, no son en ningún sentido los primeros; podemos remontarnos Roger Bacon en el siglo XII; a Robert Grosseteste antes que él, según nos muestra Koyré recordando lo dicho por A. C. Crombie.

Según Crombie, los hombres de ciencia-filósofos del siglo XIII tuvieron el gran mérito de comprender el interés que presenta para esta «verificación» y esta «falsación» el método experimental, en tanto que se distingue de la simple observación que es la base de la inducción aristotélica; descubrieron y elaboraron así las estructuras fundamentales del «método experimental» de la ciencia moderna. A decir verdad, descubrieron más que esto a saber, el verdadero sentido y la verdadera función de una teoría científica, y reconocieron que tal teoría «no podría ser nunca cierta» y, por tanto, no podría pretender ser necesaria, es decir única y definitiva.

Se me podrá decir, que estoy dando demasiado crédito a lo que dice Koyré que dice Crombie, y estoy totalmente de acuerdo con ello; de cualquier manera, por las citas de Juan Bautista Benedetti, como por las de Niccolo Tartaglia; como las que hace Kuhn de Jean Buridan me parece que es algo que no se puede dejar de tomar en cuenta, así, si bien no afirmar crédulamente lo que Kuhn (que retoma mucho a Koyré) y Koyré dicen, sí debemos dar el crédito suficiente para plantear al menos la duda y rehusar afirmar tajantemente que la ciencia moderna comenzó con Galileo...

Niccolo Tartaglia y Juan Bautista Benedetti citados por Koyré, así como Jean Buridan citado por Thomas S. Kuhn, proponen una mecánica intermedia entre la galileana y la aristotélica, que concibe al movimiento ya no solamente como “la teleología” de las cosas y sus trayectos a sus lugares naturales, sino como impulsadas por un motor impreso por una “causa eficiente” (aunque no sea mencionada de esa forma en los mencionados escritos) que continúa moviendo al objeto hasta que la resistencia del medio acabe por imponerse; conservando para esta teoría algunas nociones aristotélicas como las del movimiento violento y las del movimiento natural, proporciona a Galileo la atmósfera sobre la cual desarrollará su mecánica; al decir de Koyré, influido sobre todo por Juan Bautista Benedetti, el más innovador de los tres citados, debido a la posesión de un marco arquimediano; Entonces no Nicolás de Oresme, antecesor de Copérnico y en ese sentido

¹²⁸ Koyré, Alexandre, Estudios de historia del pensamiento científico, traducción de Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos, Siglo XXI, México, D.F.,1978, pág. 274

también opositor de la física aristotélica¹²⁹; tampoco Benedetti, ni Tartaglia ni Buridan sino Arquímedes es el iniciador de la ciencia moderna, o al menos eso opina Koyré.

*“El verdadero precursor de la física moderna no es ni Buridan, ni Nicolás de Oresme, ni siquiera Juan Filopón, sino Arquímedes”*¹³⁰

En lo personal voy más lejos que Koyré, no Buridan, ni Oresme ni Juan Filopón ni Arquímedes, sino Aristóteles es el precursor de la ciencia moderna; claro, una afirmación como esta suena ridícula sin importar la perspectiva que se desee tener, pues implica que Bacon y Galileo lucharon contra Aristóteles, que por otro lado era su precursor, para renovar la ciencia y que esta pudiera rendir los frutos que ambos esperaban de ella. Afirmarlo implica, al menos en cierta medida, la confianza en un progreso, pues en definitiva, si Aristóteles otorga a la experiencia un papel fundamental en la formación de nuestro conocimiento, no es tan alto como el valor que Bacon, ni Galileo le otorgan; de tal suerte que cabría redefinir el “parecido de familia” en la época moderna, sobre todo en su relación con lo que Bacon llamaba filosofía natural, y que al pasar del tiempo recibió los nombres de física y luego, en conjunción con otras ramas, de *ciencia*; el “parecido de familia” no sería entonces la «importancia dada a la experiencia» sino la «mayor importancia dada a la experiencia en comparación con la que hasta entonces había tenido». Esta distinción no es tan vana como podría parecer; pues el primer enunciado nos da la idea, errónea, de que en la edad media y en la antigua nada había de experiencia y todo de carácter abstracto y libresco; insisto, no he leído a Grosseteste directamente, ni a Buridan, ni a Oresme ni a Tartaglia; de Arquímedes no conozco más que relatos a manera de leyendas; entonces, retomando la anterior crítica: quizá estoy dando demasiado crédito a Koyré y a Kuhn, pero sí he leído a Aristóteles, para quien la experiencia es el punto de arranque del conocimiento, a partir de ella generamos la memoria y entonces podemos procesar nuestra información y generar las teorías.

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos

¹²⁹ En cierto sentido, se anticipó más de un siglo a la revolución copernicana. Afirmando que la elección de un sistema en que la tierra esté fija o en movimiento es principalmente cuestión de fe, pues las observaciones serían muy similares, situados en un marco o en otro.

¹³⁰ Koyré, Alexandre, Estudios de historia del pensamiento científico, traducción de Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos, Siglo XXI, México, D.F., 1978, pág. 156. En nota al pie en su libro Koyré agrega que Arquímedes fue recibido y estudiado por occidente durante el siglo XVI.

semejantes [...] A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento) de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual [...] así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura [...] Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según el nivel de su saber. Y eso porque los unos saben la causa y los otros no. [...] En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: los que poseen aquél son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar.¹³¹

Aristóteles no afirma que la experiencia sea igual al conocimiento; aunque eso tampoco lo afirma Bacon, ni Galileo ni siquiera el mismo Hume identifica a las impresiones con el conocimiento; no conozco muy bien a Locke, en fin; por todo esto, si la experiencia no es conocimiento según Aristóteles, sino tan sólo el punto de partida, esto no le reporta a Aristóteles poco nexo con el parecido familiar de la modernidad.

Baste con lo dicho para finalizar la defensa de la modernidad aristotélica así como las de los otros (R. Grosseteste, R. Bacon, N. Tartaglia, J. B. Benedetti, J. Buridan y N. de Oresme) ahora digamos algo por dar a Bacon no sólo una perspectiva moderna, sino inclusive, allende los problemas que caracterizaron a esta época: Bacon hemos dicho, comparte con Descartes la libertad e independencia con respecto de la filosofía aristotélica, así como la confianza en el desarrollo de la ciencia y aún algo, más: la utilidad que la filosofía debe tener como *práctica* para el mejoramiento de las condiciones humanas de vida¹³²; lo que definitivamente no comparten es la importancia dada a la experiencia; claro, al decir que es característica de la ciencia moderna la importancia dada a la experiencia, esto aleja a Descartes y sus herederos de la familia a la que pertenecen; y es que Koyré lo dijo bien: las doctrinas de una misma época pueden ser diferentes y compartir acaso, tan sólo un parecido, pero así como los integrantes de una familia se parecen algunos por los ojos,

¹³¹ Aristóteles, *Metafísica*, Traducción por Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Barcelona, 2003, 981a – b

¹³² Mientras Descartes habla de la medicina como de una ciencia noble porque ayuda a los hombres, y aunque no siempre se manifieste como tal al menos lo promete; Bacon en el parágrafo 73 dice: “*Así, lo mismo que es un precepto en religión, probar la fe por obras, en filosofía, a la que es precepto, se aplica perfectamente; es preciso juzgar de la doctrina por sus frutos y declarar vana a la que es estéril, y esto con tanta mayor razón, si la filosofía, en vez de los frutos de la viña y del olivo, produce las zarzas y las espinas de las discusiones y las querellas.*”

otros por la complejidad, algunos más por su cabello, etc., así también las teorías se parecen entre sí no en todos sino cada una en diferentes rasgos. Bacon entonces, es similar a Descartes en su preocupación por el cambio del método, más que por los pasos del mismo; en esto es más similar a Galileo y a los empiristas. ¿Y a los racionalistas es radicalmente diferente?

No estoy cierto de la distinción radical entre empirismo y racionalismo; aunque no me atreva a decir que es más aparente que real, tampoco deseo continuar en la misma tónica distinguiendo a unas de otras¹³³; prefiero por el momento decir sólo que parecen si no opuestas, si posturas encausadas por diferentes caminos que ¿acaso se toquen de vez en vez? En fin, Kant implica la reconciliación de estas posturas opuestas al hablar de la necesidad que tienen las intuiciones de los conceptos y los conceptos de las intuiciones, pero podemos buscar citas quizá no tanto en Hume, pero sí definitivamente en Bacon que tienen un tono muy parecido.

Las ciencias han sido tratadas o por los empíricos o por los dogmáticos. Los empíricos, semejantes a las hormigas, sólo deben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos: la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia. [...] Ésta es la imagen del verdadero trabajo de la filosofía, que no se fía exclusivamente de las fuerzas de la humana inteligencia y ni siquiera hace de ella su principal apoyo; que no se contenta tampoco con depositar en la memoria, sin cambiarlos, los materiales recogidos en la historia natural y en las artes mecánicas, sino que los lleva hasta la inteligencia modificados y transformados. Por esto todo debe esperarse de una alianza íntima y sagrada de esas dos facultades experimental y racional, alianza que aún no se ha verificado.

¹³³ Aunque Descartes afirma *“ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden”* Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, traducción por E. López y M. Graña, Ed. Gredos, Madrid, España 1987, pág. 30; y Hume llama percepciones tanto a impresiones como a ideas. No sé si pueden ignorar estos datos, y debemos reflexionar en qué sentido la percepción, al ser producto de una “aculturación” así como de vivencias, es una decisión consciente, es decir, considerando los ejemplos puestos por la psicología de la Gestalt que en una figura a veces vemos un pato y a veces un conejo; a veces unos delfines y a veces una pareja teniendo relaciones sexuales, debemos preguntarnos si la percepción de una u otra figura es producto de nuestra razón: todo pareciera que sí, pero si es una percepción inconsciente, esto es, si no decidimos percibir una cosa u otra, sino que ello depende de las voluntades más lejanas de nuestra conciencia, entonces cabría volver a preguntar, si la percepción es racional o no. Si ignoráramos esta cita, entonces no habría problema y podríamos decir, sin mucha dificultad que Descartes no niega la necesidad de los sentidos para construir un edificio epistémico, lo que niega es que no haya una intervención que dependa de nuestra razón y de nada más; dicho de otra forma, no es la negación del papel de la experiencia en el conocimiento, (ideas innatas y fabricadas) sino la afirmación de la existencia de las ideas innatas lo que distingue a Descartes como un racionalista. A Hume sí parece más difícil darle el adjetivo de racional, pues si bien el cree en los argumentos, el único papel que le da es para las ciencias como las matemáticas, pues la naturales las abandona a la imaginación y el hábito, que son los elementos productores de la idea de causalidad y conexión necesaria.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 64

Retornemos a la concepción moderna de la ciencia: realmente, no era ni siquiera necesario haber leído a Aristóteles para notar que en cierto sentido la diferencia no es tan grande entre éste y los modernos: Bacon reconoce que el método aristotélico, como el suyo, parte de la experiencia; lo que le impugna es que realiza la generalización demasiado pronto; esto es lo que está detrás de la diferencia de la lógica inductiva y la deductiva; ambas parten de lo particular, pero mientras en la inducción las instancias individuales son las premisas, en la deducción; las instancias individuales ya no forman parte del argumento; lo fueron y sus conclusiones en su momento fueron las que ahora son las premisas, y así, de este conocimiento generalizado, se obtiene uno nuevo que es particular¹³⁴.

Uno y otro método parten de la experiencia y de los hechos, y se apoyan en los primeros principios; pero existe entre ellos una diferencia inmensa, puesto que el uno sólo desflora de prisa y corriendo la experiencia y los hechos, mientras que el otro hace de ellos un estudio metódico y profundo; el uno de los métodos, desde el comienzo establece ciertos principios generales, abstractos e inútiles, mientras que el otro se eleva gradualmente a las leyes que en realidad son más familiares a la naturaleza.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 29.

Entonces, no es la introducción de la experiencia en el proceso cognitivo lo que distingue a la ciencia moderna, sino la acentuación de su importancia. Pues la ciencia aristotélica había establecido las leyes generales con demasiada premura y a partir de este superfluo marco teórico pretendía sustentar toda nueva conclusión, que descansaba por tanto sobre bases muy endeables.

Pensando esto, Bacon propone el registro metódico de muchos sucesos observados, pues aunque *prima facie* puedan parecer no tener conexión, presentados todos simultáneamente ante el investigador pueden pronto ser interpretados correctamente; esto sin contar que sirven no sólo

¹³⁴ Pongamos por ejemplo “Todos los cuervos son negros, el ave enfrente mío que está croando es un cuervo, por lo tanto, el ave enfrente mío que está croando es negro”; aquí lo vemos: la premisa “a” es universal, la “b” es particular y la conclusión es particular; pero ¿cómo se llegó en un primer lugar a la premisa “a”? Viendo un cuervo, otro, otro, otro, y finalmente generalizando; así, el argumento deductivo está formado por una premisa que es, o dogma, o conclusión de un argumento previo de tipo inductivo.

para uno sino para un conjunto de filósofos de naturaleza; y es que esto es fundamental en Bacon, la ciencia no es un producto propiedad de uno, sino de la humanidad pues es con vistas a su beneficio que todo se realiza; así, una comunidad y no mentes individuales deben ser las imágenes de la ciencia. Esto es una de las cosas que Bacon critica a los alquimistas y los magos: que son envidiosos en sus descubrimientos, pues pretenden gozar solamente ellos de sus beneficios, y por ello los esconden de sus compañeros y actúan solos, lentamente, cuando podrían hacerlo acompañados, y así, conseguir un mayor progreso.¹³⁵

§15

Los ídolos del teatro

La ciencia, que ha sido en este trabajo el hilo conductor, no es un camino continuo ni tampoco unidireccional; progresa pero esta evolución es cíclica y tan pronto avanza como luego retorna y vuelve a comenzar: esta idea no es por supuesto muy “moderna” en el sentido histórico; o dicho de otra forma, no corresponde a ningún pensador de la modernidad; ellos, ya Bacon, ya Descartes, ya Galileo, ya Kepler, ya Newton confiaban en la “*interpretación de la naturaleza*”; en descifrar el código con que el divino geómetra había escrito la naturaleza; en encontrar las leyes físicas que fueran comunes para los orbes terrestres y celestial... esto no podía sino significar como lo expresaba Descartes, un camino en que las múltiples vidas, sus inteligencias y trabajos conjuntos acercaran cada vez más al hombre a la verdad; no podrían estos hombres, combinar esta confianza en las capacidades infinitas de la ciencia, con la concepción de la ciencia como un conjunto de conocimientos conducentes a una descripción, y luego a otra opuesta a la anterior.

¹³⁵ Con respecto al trabajo conjunto de los científicos, Descartes dice: “Así pues, teniendo el propósito de emplear toda mi vida en la investigación de una ciencia tan necesaria y habiendo encontrado un camino que me parece tal que se debe infaliblemente encontrarla siguiéndolo, si no lo impide o la brevedad de la vida o la falta de experiencias, juzgaba que no habría mejor remedio contra estos dos impedimentos que el de comunicar fielmente al público todo lo poco que yo había encontrado y de invitar a los buenos espíritus a tratar de avanzar más allá, contribuyendo, según la inclinación y el poder de cada uno, a las experiencias que sería preciso hacer, y comunicado también al público todas las cosas que aprendan, a fin de que los últimos comiencen donde los precedentes hayan acabado, y así, uniendo las vidas y los trabajos de muchos, vayamos todos juntos mucho más lejos que podría hacerlo cada uno en particular. Descartes, René, *Discurso del Método*, traducción por Eugenio Frutos, RBA Coleccionables (Cedido por Ed. Planeta) Barcelona, España, 1994, pág. 50

Dicho de otra, forma, en la concepción de la ciencia de estos hombres del S. XVI y XVII no cabía la existencia de revoluciones científicas.

Revoluciones que si bien no eran mencionadas, y ni siquiera imaginadas por ninguno de los autores de esta época, sí podemos sin embargo, mirar algunos de sus preceptos en la obra de Bacon, que en cierta medida podemos relacionar tanto con Thomas S. Kuhn, como con Paul K. Feyerabend.

A la ciencia normal le antecede un período en el que las propuestas científicas proliferan como abejas alrededor de un tarro de miel; esto es la multiplicidad de opiniones, hasta que llega el momento en que una tesis consigue una mayor aceptación y así, todos van, poco a poco adhiriéndose a las filas de esta tesis, que así aceptada influye crecientemente en las direcciones de los nuevos caminos; por ejemplo, el surgimiento de la mecánica galileana y más específicamente de la caída simultánea de los cuerpos requería mucha precisión, y en virtud de ello Mersenne, Giambattista Riccioli y finalmente Huygens perfeccionaron el descubrimiento de la isocronía del péndulo iniciado por Galileo; igualmente, por agregar otro ejemplo, tras la ruptura de las esferas planetarias propuesta por Tycho-Brahe, Johannes Kepler perdió la posibilidad de explicar el movimiento de los planetas con la fricción de las esferas homocéntricas: desapareció su solidez y se eliminó la posibilidad de su fricción y consecuente movimiento; fue entonces necesario pensar en cómo explicar su movimiento y debido al hallazgo de las esferas elípticas fue posible adelantar un poco en la explicación del movimiento de los planetas que terminaría por desembocar en la teoría gravitatoria; o si descubrieron la existencia del oxígeno, pudo avanzar la comprensión en la comprensión de las propiedades de los gases. De esta forma, los paradigmas “sugieren” los nuevos problemas a resolver por la ciencia; que, ya aceptada por todas es denominada por Kuhn como ciencia normal, ciencia que elimina las otras propuestas.¹³⁶ Es este el momento en que se puede

¹³⁶ Según Feyerabend el intelecto sólo se ejercita con su uso, esto es, en el caso de la ciencia por la elección de un sistema u otro; elección para la cual, evidentemente, es necesaria la presencia de al menos dos opciones, pues de otra forma no existe elección sino aceptación automática de una postura: la única existente; debido a esto, cuando una teoría elimina a sus compañeras más que la prueba del triunfo racional que ha conseguido tras arduos trabajos la objetividad científica, de lo que es signo es de muerte, pues la proliferación de posibilidades ha desaparecido; y al respecto nos dice Bacon: *“En lo que respecta al consentimiento prestado a esa doctrina, si bien se considera, la opinión común es otro error. El verdadero consentimiento es el que nace del acuerdo de los juicios formulados libremente y previo examen. Pero la gran mayoría de los que han abrazado la filosofía de Aristóteles se han alistado en ella por prejuicios y bajo la fe de otro, han seguido y formado número más bien que conseguido. [...] En materias intelectuales, excepción hecha, sin embargo, de los asuntos divinos y políticos en los que el número de sufragios hace ley, es el peor de los augurios el consentimiento universal.”* Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 53.

hablar de un “progreso científico” pues, comprometidos con un mismo paradigma, todos los científicos caminan con un mismo rumbo, aunque quizá interesándose por investigaciones diferentes, todas están enmarcadas por el paradigma de la ciencia normal. Esta es la ventaja de la tradición, o bien de la tendencia convergente de la ciencia... pero tan pronto como surge un suceso que el paradigma del momento se muestra incapaz de explicar se convierte en anomalía, que unida a las otras que poco a poco van llegando se acumulan hasta el punto en que forman un período de crisis, y siendo tantas que resultan ya *demasiadas excepciones* algunos científicos buscan otra forma de explicar el suceso, aun cuando implique una traición a sus compromisos con el paradigma del cual surgieron sus teorías. Estos son los iconoclastas e inician el “movimiento divergente” de la ciencia. La ciencia requiere de ambos; sin convergencia no habría ciencia normal y por lo tanto el progreso sería muy limitado y cualquier explicación paradigmática resultaría muy pobre, dicho de otra forma, si bien no se ha de conseguir la verdad, si al menos satisfacer las necesidades ilustrativas del ser humano, pues bien, sin convergencia estas necesidades no serían más que pobremente satisfechas pues no habría común acuerdo en qué y cómo buscar las teorías y utilidades científicas; pero si bien es importante la convergencia, también lo es la divergencia, pero no por corregir los errores, porque claro, “errores” tienen los paradigmas previos desde la concepción de los nuevos; entonces según los científicos acordes con el nuevo paradigma han corregido un error, de acuerdo con los que se aferran a la tradición, proponen una explicación alejada de la ciencia; y según un historiador de la ciencia, no ha ni corregido un error ni propuesto una explicación acientífica, sino propuesto una nueva manera de satisfacción de las necesidades epistémicas y es que ya no tiene permitido la ciencia buscar la verdad sino la coherente satisfacción: que la teoría solucione los nuevos conflictos sin olvidar los viejos.

Todo lo dicho por Bacon en los ídolos del teatro implica de alguna manera la presencia de los paradigmas: sus compromisos y obstáculo para el surgimiento de las novedades.

“...La inteligencia comenzó por la filosofía y el conocimiento de las causas, deduciendo y creando de ellas experimentos.”¹³⁷

He aquí una nota que quizá en forma no muy clara es la sugerencia de un marco teórico que en alguna manera determina lo que se ha de buscar a la naturaleza; y como dijo Kuhn, este marco no sólo proporciona los caminos a recorrer, sino que deviene compromiso, por ejemplo, para los

¹³⁷ Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 48.

alquimistas, cuando les reprocha inseguridad: así es que ellos, al no encontrar los resultados previamente esperados fruncen el ceño, y repasan sus teorías para buscar algún error en su procedimiento, pues confían en su paradigma por encima de en sus investigaciones¹³⁸; y es que el cambio es realizado sólo muy pocas veces y con mucha dificultad.

26.-Para hacer comprender bien nuestro pensamiento, damos a esas nociones racionales que se transportan al estudio de la naturaleza, el nombre de prenociones de la naturaleza (porque son modos de entender temerarios y prematuros), y a la ciencia que deriva de la experiencia por legítima vía, el nombre de interpretación de la naturaleza.

27.-Las prenociones tienen potencia suficiente para determinar nuestro asentimiento; ¿no es cierto que si todos los hombres tuviesen una misma y uniforme locura, podrían entenderse todos con bastante facilidad?

28.-Más aún, las prenociones subyugan nuestro asentimiento con más imperio que las interpretaciones, porque recogidas sobre un reducido número de hechos, y sobre aquellos que más familiares nos son, hieren incontinenti el espíritu y llenan la imaginación, mientras que las interpretaciones, recogidas aquí y allí sobre hechos muy variados y diseminados, no pueden impresionar súbitamente el espíritu, y deben sucesivamente parecernos muy penosas y extrañas de recibir, casi tanto como los misterios de la fe.¹³⁹

Si por casualidad se presenta un hecho que aún no haya sido observado ni conocido, se salva el principio por alguna distinción frívola, cuando sería más conforme a la verdad modificarlo.¹⁴⁰

Y es difícil cambiarlo, por un excesivo respeto a la antigüedad: este es en cierto sentido el paradigma que tocó vivir a Bacon y que hubo de ser cambiado: la antigüedad clásica era considerada el recipiente del saber, y no es de extrañar debido a los desórdenes consecuencia de la alta edad media; así, la época oscura que correspondería principalmente a la alta edad media finalizó cuando con la escolástica comenzaron a comentar los textos de Aristóteles, Platón,

¹³⁸ “El alquimista mantiene una eterna esperanza, y cuando el resultado no corresponde a sus deseos acusa de ellos a sus propios errores; se dice que no ha comprendido bien las fórmulas del arte y de los autores; se sumerge en la tradición y recoge con avidez hasta palabras que se dicen en voz baja al oído, o bien, piensa que ha hecho al revés alguna cosa de sus operaciones, que deben ser minuciosamente reguladas, y comienza de nuevo y hasta el infinito su tarea.” Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 56.

¹³⁹ Parágrafos 26, 27 y 28 del *Novum Organum*.

¹⁴⁰ Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 30.

Al respecto digamos no de Bacon, sino recordemos el supuesto experimento que hizo Galileo en la torre inclinada de Pisa (que según un historiador de nombre Viviani tal experimento no fue sino mental) de aventar dos cuerpos de igual forma pero diferente peso; y que según el marco teórico debían caer primero el objeto más pesado y luego el más ligero y contrario a este marco, cayeron simultáneamente. Entonces los aristotélicos relacionaron lo visto y antes que considerarlo como un conflicto en su teoría, lo interpretaron como un efecto óptico.

Hermes, Ptolomeo, y demás autores antiguos; aquí dice Bacon que las filosofías primeras, en que moraba más la verdad, él se refiere a la filosofía presocrática, fue sepultada bajo el peso de las de Aristóteles y Platón, por ser éstas más ligeras y del agrado del vulgo; y, aventurando lo que quizá sea sólo opinión mía y no de Bacon, afirmo que este es uno de los ídolos de la tribu; así como también de los ídolos del teatro¹⁴¹; ídolos del teatro porque en filosofía y no sólo en estética; no sólo cuando de farándula o demás superficialidades se trata, también estamos regidos por la moda, y preferir el conocimiento que todos menosprecian nos comunica un poco de este desprecio: conseguimos mala reputación; es asimismo un ídolo de la tribu porque:

El espíritu humano, una vez que lo han reducido ciertas ideas, ya sea por su encanto, ya por el imperio de la tradición, y de la fe que se les preste, vese obligado a ceder a esas ideas poniéndose de acuerdo con ellas; y aunque las pruebas desmienten esas ideas sean muy numerosas y concluyentes, el espíritu las olvida o las desprecia, o por una distinción las aparta y rechaza, no sin grave daño; pero preciso le es conservar incólume toda la autoridad de sus queridos prejuicios.¹⁴²

Como adelantamos ya: éste es el paradigma que tocó a Bacon y a Descartes; que lucharon por cambiar; y así como Oresme y Copérnico iniciaron la revolución copernicana; que encontró en Keppler y Galileo su triunfo y en Newton su principal sistematización; así también la pelea en contra de la autoridad de los antiguos por Bacon y Descartes fue continuada por Galileo, y en cierto sentido, sistematizado por Newton; esto es, Newton se constituyó en la petrificación de un nuevo paradigma exigiendo para sí un nuevo respeto casi tan grande como con el que había sido tributado Aristóteles.

Bacon decía que la antigüedad era joven y la época que a él tocaba vivir, era vieja; y en cierto sentido esta afirmación que contradice lo que muchos podrían pensar tiene mucho sentido, pues si contempláramos a la antigüedad y a la modernidad como personas insertas en un línea de tiempo, entonces concluiríamos que la antigüedad (clásica) es consecuencia de un menor número de años que la modernidad, y en consecuencia, la “experiencia” que es criterio de autoridad y dadora de prudencia a los viejos en comparación con los jóvenes; ésta época moderna es la “vieja” mientras que la antigua es “la joven”.

¹⁴¹ No sólo en el sentido de que los ídolos del teatro son según yo, categorías de los ídolos de la tribu

¹⁴² Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 33. Estas “ciertas ideas” son lo que Bacon llama “preconociones de la naturaleza” y subyuga y provoca más el asentimiento universal que la “interpretación de la naturaleza”.

Otra de las reflexiones habidas en Kuhn en su Estructura de las Revoluciones Científicas es la indefinición de los descubrimientos: así ¿quién descubrió el oxígeno? ¿Lavoisier cuando lo identificó como un gas distinto al flogisto? ¿Priestley cuando lo definió como aire desflogistizado? ¿Scheele cuando aisló intencionadamente el mencionado gas? El descubrimiento científico no es muy claro porque si se considera la identificación de la anomalía como el descubrimiento, la explicación todavía fallida enmarcada conceptualmente o más aún, la explicación correcta, también enmarcada conceptualmente. Esta situación es además, a menudo no clara, y los descubrimientos con fecha precisa son como los cambios de época: la caída de Constantinopla para dar fin a la Edad Media; bastante arbitrarios.

El paradigma de la ciencia moderna, hemos dicho, incluye no sólo el rechazo a la autoridad por tradición, sino también el enaltecimiento de la experiencia, y este sentido, ¿especificaremos? ¿experiencia o experimentación? Porque esta situación es lo que nos hace remontarnos a Aristóteles para hablar de los comienzos de la ciencia moderna; ¿Debemos situar el origen en el estagirita para el que la experiencia era el punto de arranque? ¿Debemos hacerlo en Arquímedes que relaciona la experiencia personal con la formulación de una teoría? ¿Debemos ignorar a Arquímedes por ser sólo descubrimientos que no produjeron mayor influjo como de igual forma se niega a los vikingos el descubrimiento de América por su descubrimiento no formar parte de ningún cambio fundamental? ¿En este mismo tenor, debemos considerar a Benedetti su descubridor al retomar a Arquímedes para innovar la teoría de la caída de los cuerpos? ¿A Bacon por considerar a las experiencias como necesariamente registradas para ante la multiplicidad de hechos revolucionar teorías? ¿A Galileo por innovar y hacer necesario cambiar el término de experiencia a experimentación en el sentido que él no sólo observa los acontecimientos sino que los propicia? ¿Debemos rechazarle a Galileo este honor por ser sus experimentos meramente mentales por no disponer en el momento de los recursos para llevar a cabo experimentos tales como la caída de los cuerpos en el vacío?

Si la experiencia es necesaria para la consideración de una ciencia como moderna, es demasiado complejo buscar un origen y no debemos más que atribuirlo, tristemente al que nos dicte la tradición, en este caso: Galileo según algunos y Bacon según otros, y según nadie, evidentemente, Aristóteles; y, ¿Aristóteles? Algunas líneas arriba dijimos que esto era ridículo y que arrojaba la concepción de una ciencia con progreso continuo; progreso que no es parte de la ciencia tal como

es entendida por muchos después de las aportaciones de Kuhn y sucesores, progreso que Kuhn reconoce como presente, pero sólo durante el período de ciencia normal.

Asimismo algunas líneas arriba prometimos que la alusión a la alegoría de la caverna era parte de nuestro trabajo sobre la modernidad; y podemos suponerlo al encontrar “platonismo” en el título de nuestro ensayo: *La modernidad y los “ídolos del teatro”: platonismo y aristotelismo*.

En la “Revolución Copernicana” Thomas S. Kuhn durante buen rato nos presenta “el universo de las dos esferas” en que esto más que un sistema es un esquema estructural que es utilizado en cierto sentido por todos los astrónomos de tanto de la antigüedad, medievales y modernos... aún Kepler continúa en la misma tónica¹⁴³. Este universo de las dos esferas es por decirlo de alguna manera, un paradigma encima de ambos: el geocéntrico y el heliocéntrico, pues implicaba la presencia de al menos una esfera dentro de otra: una que podría ser la central o que podría corresponder con cada una de las órbitas planetarias y otra que correspondía a las estrellas. Así, puesto que las estrellas estaban “clavadas” en la bóveda celeste que con diferencias de distancia respecto a la tierra, y de consecuente tamaño, se mantuvo incólume hasta el enunciamiento de Thomas Digges (apoyado por las observaciones hechas con el telescopio inventado por Galileo) de la apertura del universo dando la razón a Giordano Bruno un siglo antes que él.

Este marco estructural es el que deseo comparar con dos marcos que recorren la historia del pensamiento como obstáculos y progresos alternativos: hablo por supuesto de los sistemas platónico y aristotélico¹⁴⁴; que como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, luchan una batalla eterna por el dominio del mundo.

Koyré en el primer capítulo de su obra *“Estudio de historia el pensamiento científico”* nos otorga una inapreciable reflexión: el platonismo con su escepticismo con respecto a las cosas sensibles

¹⁴³ Giordano Bruno es una excepción curiosa.

¹⁴⁴ Aunque por ejemplo Joseph Moreau los mira como profundamente similares; claro, hay diferencias entre uno y otro sistema pero tales diferencias son menores y motivadas por las interpretaciones simplistas que en buena medida hace Aristóteles. En torno al conocimiento no está de más recordar que según el Teetetes es una creencia verdadera justificada y en Aristóteles es un conocimiento de lo necesario así como de las causas y principios que lo hacen necesario. Se me podrá decir que el sistema platónico al que principalmente se hace referencia cuando se distingue del aristotelismo es el de la juventud: el que tiene a la República como su diálogo representante. En este caso, lo que dice Joseph Moreau es que la filosofía aristotélica es una eliminación de las metáforas platónicas, donde la idea de las cosas es la unidad que funda la multiplicidad, como lo es el concepto. Si el mundo de las ideas era una alegoría más de las muchas que acostumbraba Platón, o si este creía es su realidad efectiva es algo que hace enorme diferencia; y si el caso es el primero, entonces Platonismo y Aristotelismo no son tan diferentes como se ha querido ver.

“Al rechazar las ideas platónicas, Aristóteles no ha roto, pues, con el platonismo considerado en su espíritu; entiende más bien liberarlo de su expresión imaginativa, librarlo de una metáfora.” Moreau, Joseph, Aristóteles y su escuela, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1972, pág. 24

otorga al alma la tarea de la investigación del conocimiento, al que entonces identifica con reminiscencias. Ante esta obra, la aristotélica se presenta como la liberación del conocimiento de la prisión interna en que se encontraba y remite a la experiencia de las cosas sensibles¹⁴⁵; pero consideraba a las matemáticas, al no ser cosas sensibles, como ficciones y el análisis del mundo externo es todo menos matemática; ante este nuevo obstáculo, regresa el platonismo que anteriormente era contrario al conocimiento¹⁴⁶ y da un nuevo impulso con la confianza en las matemáticas y en el sol: así el heliocentrismo estuvo en buena parte influido por la admiración platónica a este astro, tanto en Copérnico, como más marcadamente en Kepler.¹⁴⁷

“El espíritu humano no recibe con sinceridad la luz de las cosas, sino que mezcla a ella su voluntad y sus pasiones; así es como se hace una ciencia a su gusto, pues la verdad que más fácilmente admite el hombre, es la que desea.”¹⁴⁸

Retomemos pues la crítica que nos habíamos hecho anteriormente: el que el aristotelismo sea retomado a la vez que execrado por los modernos, un “progreso científico”: sí. Así como según Kuhn hemos sido educados sin darnos cuenta en la física newtoniana, así somos educados inconscientemente también en el paradigma en el que estemos insertos; entonces, existe un progreso, aunque tal sea sólo fenoménico, esto es, el progreso es perceptible, interpretable desde nuestra realidad particular; el progreso como cercanía a la relación de correspondencia con las cosas lo relegamos al plano de las cosas en sí.

¿Y Hume? En una metáfora previa dijimos que la modernidad era un niño que, confiado de sus capacidades personales, buscaba la independencia de sus padres y emprendía un camino diferente, aunque pronto decepcionado, descubriría su impotencia referente a todo aquello en lo que había confiado... quizá sus pies sólo pisaron abrojos, y ahora, aunque reconoce la posibilidad de la vida, pues la ciencia aunque menguada sigue siendo útil y práctica para la vida; aunque producto mucho menos admirable de lo que un principio fue pensado, satisface las necesidades humanas; entonces no regresa con sus padres a quienes juzga como a él mismo, parados sobre fango.

¹⁴⁵ Sobre todo teniendo esto en mente es como debemos apreciar la pretendida “modernidad” aristotélica.

¹⁴⁶ Recordemos la visión que de la ciencia tenían San Agustín y Petrarca: una muy similar a la de San Pablo: la filosofía enferma: hincha de vanidad las almas.

¹⁴⁷ Por esta postura más propia de la fe, de la estética y de los deseos es que según Koyré Galileo ignora a su compañero de armas en la revolución copernicana, deviniendo el rechazo a las posturas acientíficas como contrario al progreso científico... ¡sorprendente como todo puede devenir obstáculo! Es que no es la obra en sí lo que implica los impedimentos, sino la actitud de intolerancia respecto a cualquier cosa.

¹⁴⁸ Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999, pág. 34.

La razón, que para los modernos que hasta ahora hemos mencionado, era en definitiva el punto de partida del progreso, y así, el concepto favorito en la historia de la filosofía; pero extrañamente cuando está en la cúspide de su poder, después de que Newton elaborara sus teorías y acrecentara la confianza en la ciencia, Hume rechaza que podamos conseguir tanto de nuestra imperfecta razón; la crítica a la modernidad llegó cuando menos era esperada.

El razonamiento inductivo no tendría características tanto de razonamiento como de mecanicismo: somos llevados sin darnos cuenta a transitar de una idea a otra por la conjunción constante y la prioridad temporal; esto es, por el hábito.

La razón jamás puede mostrarnos el enlace de un objeto con otro, aunque esté auxiliada por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados. [...] Así pues, cuando el espíritu pasa de una idea o impresión de un objeto a la idea o creencia de otro no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian entre sí las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación.

Entonces, no la razón sino el hábito es con lo que construimos la ciencia, que como hemos dicho, es imperfecta; por ello, si la modernidad es la confianza en la razón, Hume es un crítico de la modernidad: el primero de todos; esto por un lado; por otro, Hume no rechaza que este hábito mencionado y su producto más importante, el de la “conexión necesaria” por ser imperfecto sea desdeñable; no, lo que critica es la certeza, ya que esta asociación de ideas sirve y sirve bien: con él hemos obtenido grandes cosas, empañadas sólo por la actitud dogmática que asevera rechazando toda posibilidad de error y negándole a la duda su lugar, lugar que en filosofía debe tener. Hume estaría entonces, “limpiando el parabrisas” al presentarnos una visión de la ciencia falible.

Como humanos que somos, nos recuerda Hume que no tenemos acceso impresivo a la conexión necesaria, y por ello, trayendo Hume a una época un tanto más actual, al no poder percibir la “unión objetiva” que hay entre la flama, el calor en el metal por conducción, asimismo en la olla, la dispersión de sus moléculas, en el vapor y la disminución del líquido; no podemos más que suponerlo, movidos por la costumbre, y construir la “conexión necesaria”, pero he aquí algo muy importante: EN MI MENTE.

Nos encontramos entonces, primero que si todo esto lo hago movido por la costumbre y la “conexión” de la que hablo es sólo mental, puede ser el caso de que cuando yo toso, si siempre,

acto seguido dos personas más tosen, entonces, después un reforzamiento por las repetidas ocasiones llegue a creer que existe una conexión necesaria entre todos estos sucesos, formule una hipótesis que al constatarse siempre va a devenir una “ley científica”, ya con la aprobación de un paradigma. Puedo creer que tal conexión es objetiva, es decir, que no es “mera interpretación” mía, sin embargo no porque crea que la relación es objetiva, de verdad lo es; y de cualquier manera, es, y eso sí es forzoso según lo que nos ha dicho Hume, subjetiva: recordemos que es una construcción en mi mente.

Tras haber observado varios casos de la misma naturaleza, entonces es cuando dice que están conectados. ¿Qué ha cambiado para que surja esta nueva idea de conexión? Nada, salvo que él ahora siente que estos eventos están conectados en su imaginación, y que puede predecir al punto la existencia de uno de la aparición del otro.

Y ahora, dicha relación pudo haber sido mera casualidad; no importa, mi creencia sobre su conexión necesaria (mental) convirtió la casualidad en causalidad. ¿Y sobre los sucesos relativos a lo que hablamos de la evaporación del agua contenida en una olla y calentada por una flama? Nosotros, claro, diríamos que hay una conexión necesaria, y que es una simple ley física que, puesto que es ciencia, no puede ser negado. Pues no, si somos consecuentes con lo dicho por Hume, (claro, si creemos en su filosofía) nos veremos obligados a reconocer que no son sino sucesos que siempre hemos visto juntos, (tal vez su unión ha sido casualidad) y que por ello, en nuestra mente los asociamos con la idea de causalidad, juzgando que están conectados necesariamente.

Todas las leyes científicas no serían más que eso: ideas sentidas en la mente y no forzosamente objetivas. En esto Hume se parece una tanto a Kant. Hume no habla de cómo son las cosas en sí, del nómeno, sino de las impresiones e ideas que nos formamos de ellas

“Mi intención no fue jamás penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus actividades [...] temo mucho que sea una empresa que vaya más allá del alcance del entendimiento humano y que nosotros no podemos jamás pretender otra cosa más que las propiedades externas de estas que se presentan a los sentidos”¹⁴⁹

Entonces la ciencia misma, que es el modelo paradigmático del conocimiento (con la excepción de las matemáticas y la lógica) son relaciones mentales y no objetivas, así, Hume no propone una guía o un método al estilo cartesiano o baconiano en el que vamos a conseguir el conocimiento relativo

¹⁴⁹ Hume, David, Tratado de la naturaleza Humana, Editorial Gernika, México D.F. 2001, pág. 89

a los objetos, sino algo mucho menos ambicioso, y claro, también más realista: está explicando, de un modo un tanto psicologista, la forma en que nos formamos nuestras creencias, independientemente de la relación que éstas puedan tener o no, con la realidad; no es entonces la de Hume una “teoría del conocimiento” sino una “teoría de la formación o adquisición de creencias”; y aquí vemos cuán errada es la traducción del título: “An enquiry concerning human understanding”; “Investigación sobre el conocimiento humano”.

Y es que entendimiento no remite a la realidad objetiva sino a la actividad subjetiva relacionada con su exterior.

La filosofía humiana es entonces una filosofía de las capacidades cognitivas del ser humana, y no del conocimiento mismo, o más precisamente de las incapacidades cognitivas del ser humano; Hume como Bacon dos siglos antes que él, comprende que el avance científico (con las críticas mencionadas) depende de la naturaleza humana; dicho en términos baconianos. Se enfrenta a los ídolos de la tribu, en que por ejemplo, los deseos intervienen en la formación de las creencias, en que también al igual que Bacon, las incapacidades o imprecisiones sensoriales limitan al conocimiento a la esfera de lo solamente humano.

§16

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, España, Editorial Gredos, 2003

Bacon, Francis, *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*, traducción por F. Jorge Castilla, Juan Pablos editor, México, D.F., 1984

Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999.

Descartes, René, *Discurso del Método*, traducción por Eugenio Frutos, RBA Coleccionables (Cedido por Ed. Planeta) Barcelona, España, 1994

Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, traducción por E. López y M Graña, Ed. Gredos, Madrid, España 1987

Hume, David, *Tratado de la Naturaleza humana*, Ed Gernika, México D.F. 2003

Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*,

Koyré, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico*, traducción de Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos, Siglo XXI, México, D.F., 1978

Kuhn, Thomas S., *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, traducción de Carlos Solís, FCE, México D.F., 2006

Kuhn, Thomas S., *La Revolución Copernicana*, traducción de Domènec Bergadà, Planeta-Agostini, Buenos Aires, Argentina, 1993

Kuhn, Thomas S., *La Tensión esencial*, traducción de Roberto Helier, México D.F., 1996

Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1972

¿De quién es la filosofía?

¿Qué se pretende sostener cuando se suscribe la tesis de que la filosofía no es más que la confesión personal de los filósofos? Lo que se quiere decir es que la filosofía no nos procura una imagen del mundo sujeta a comprobación o verificación sino la narración biográfica de lo que un hombre se ha dado a pensar sobre el mundo [...] La historia de la filosofía sería la colección de las biografías o autobiografías de los filósofos.

Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Fed. Editorial Mexicana, Méx., D.F., 1977, págs. 15, 16

Con esta cita comienzo un pequeño debate que me parece sirve de conclusión para mi tesis; el tema es la relación que tiene la vida con la filosofía y al respecto quiero recordar lo que me dijo en alguna ocasión Oscar Balcázar citando a Emilio Uranga.

Decía Uranga que no se sentía en la obligación de ser coherente con su filosofía; y yo...; y yo así lo creo. Cuando la filosofía me parece agradable, entonces si su autor la vive me parece encomiable, si no, entonces en tanto que pensamiento me parece tan admirable como antes de saber la aparente falta de congruencia de su autor; no así el autor mismo; y es que, opina Uranga, el nombre escrito en la historia de la filosofía no es homónimo con el hombre de carne y hueso.

Nombre y hombre son compañeros durante la vida del último; pero el primero lo sobrevive y perdura; a mi parecer la obra es un legado a la humanidad y es ella a quien corresponde tal herencia; dicho de otra forma, el quehacer filosófico de un filósofo en determinado consiste en la exposición oral o escrita de un pensamiento respecto del cual no hay derechos reservados; si existen los derechos de autor, estos son sobre la redacción de un texto no sobre la exposición del pensamiento que vuela tan pronto sale de su autor y coquetea con cuanta persona lo recibe.

Es esta la independencia que me hace admirar el pensamiento nietzscheano en torno al superhombre, aun cuando él fuera ignominiosamente débil: recuerdo que en su texto “sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida” Nietzsche nos dice y concuerdo absolutamente, que el conocimiento sólo sirve en la medida en la que nos ayuda a vivir; de esta suerte debemos tener la fuerza para cambiar un “así fue” en un “así lo quise yo”; pues el rencor producto del conocimiento de una verdad desagradable se torna en la piedra que hace de nuestra vida una miseria; como dice Marisela, el rencor es una cucharada de veneno que uno toma con la esperanza de que muera el otro...

...Y Nietzsche era rencoroso, o no sé entender de otra forma una misoginia que tiene siempre la forma de conclusión y jamás de argumento; no me incomodan, por ejemplo, las opiniones kantianas respecto de las mujeres; él estaba influido por su época y su descripción de las mujeres como bellas y aptas para un conocimiento limitado son conclusión de un argumento cuyas premisas me parecen erradas; pero en Nietzsche no encuentro premisa alguna sino sólo afirmaciones sostenidas por el coraje de sentirse rechazado.

La filosofía vitalista tiene por autor a alguien cuya vida, a juzgar por este aspecto (quizá sea un juicio muy precipitado) era todo menos viva; ¿pero importa? ¿qué relación tienen los datos historiográficos de la vida de Nietzsche con su teoría preconizada en “Más allá del bien y del mal”?

Creo como Nietzsche, que la filosofía como cualquier obra, es una manifestación de nuestra psicología; los temas que tocamos o el estilo en que lo hacemos, todo depende de nuestra historia

personal; así, la relación del autor con el hombre de carne y hueso es de causa-consecuencia; pero así como una proposición compleja se puede dividir en dos simples; en este caso, antecedente y consecuente, así también la persona y la obra, no obstante su interrelación son independientes la una de la otra.

Entre las ideas de un filósofo y su vida no hay más que relaciones equívocas, son dos mundos que se tocan sólo por accidente [...] Se cuenta de Kant que era exacto y puntual hasta la pedantería, pero lo que nos importa es que su filosofía se exacta y puntual, no su vida; pues tan concebible y real es en un pensador puntual un pensamiento inexacto, como en un hombre de vida desordenado, ideas exactas y precisas. La fealdad de Sócrates convive con la belleza de su pensamiento, a menos que se diga que era bello "interiormente" para salvaguardar a toda costa la anhelada correspondencia.

Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Fed. Editorial Mexicana, Méx., D.F., 1977, pág. 35

No obstante la verdad que en mi mundo particular refleja la cita anterior, mantengo la creencia de que la filosofía es una confesión, ¿o acaso alguien imagina que puedo pensar diferente haciendo tantas citas de mis amistades?

La filosofía es una confesión personal, pero como digo de las recepciones culturales, así también lo hago de las confesiones: algunas son claras y manifiestas, otras son oscuras y están entre líneas; algunas lo expresan en forma clara y realista, otros más expresando lo contrario, entonces podemos pensar en Nietzsche; creo que la filosofía requiere de un psicoanalista, pues la confesión no siempre es manifiesta; de cualquier manera con independencia de cómo se manifiestan o esconden las personalidades, lo que importa de una filosofía cuyo filósofo no es sentimentalmente más que un nombre, no es su vida sino su teoría.

Platicando con Oscar Balcázar sobre este tema le dije algo que he dicho a varios: hay más filosofía, al menos para mí, en la plática con mis amistades que en las aulas de clases donde todo es teoría; a mí me importa conocer los pensamientos de mis amistades más por la cercanía que atesoro que por su pretendida y lograda o fracasada profundidad; y es que me interesa más conocer el aspecto sentimental que el teórico en su pensamiento; aunque claro, esto no es en el caso de alguien como Nietzsche que no es para mí más que un nombre; filosofía es amor a la vida antes que amor a la sabiduría; aunque esto no es tema de la presente tesis sino de una que verse sobre la ética.

¿No me importan entonces las aportaciones teóricas que mis amistades hagan a mi teoría? ¡Por supuesto que sí! Y claro, en la medida en que me parecen profundas me agradan; pero no es esto lo que me hace sonreír cuando estoy con ellos, sino las intimidades (no los chismes sabrosos, aunque no sean desagradables tampoco) y las cosas que compartimos; como la felicidad es el objetivo de la filosofía, ella tiene por nombre: amor; sea fraternal, filial, sexual, etc. *“De una filosofía hay que aprender a pensar, de un filósofo se aprende quizá a vivir”*¹⁵⁰

a) Marco Teórico

¿Cuál es el marco teórico en que sustento mi filosofía? ¿Tengo alguno? ¡Claro! La bibliografía que manejo es evidente: Kant, Hume, Heidegger, etc.; Sí, estas lecturas son parte de mi marco teórico pero entiendo por teoría su sentido etimológico: vista.

El marco teórico es en mi mundo particular, las fuentes de las que obtengo las premisas de mis argumentos: libros y pláticas; y aunque sólo a los primeros se acostumbra citar, yo prefiero a los segundos por que suelen representar ellos, más que un libro cualquiera, lo que me define como ser humano: mis sentimientos.

No rechazo entonces el marco teórico, sino el bibliográfico, y aún ese lo acepto en tanto no sea considerado requisito; el primero es particular y reconoce todas las aportaciones; incluidas en las cuales puede haber conocimientos eruditos, pero puede también carecer por entero de ellos; ahora recuerdo entonces a Vanessa cuyas lecturas son casi nulas pero en sus conceptos es sin embargo muy variado.

¹⁵⁰ Uranga, Emilio, ¿De quién es la filosofía?, Fed. Editorial Mexicana, Méx., D.F., 1977, pág. 22

Conclusiones: “Definición de Filosofía”

Ahora he terminado todos los elementos de mi tesis y estamos en las conclusiones, ¿el tema fue acaso demasiado amplio y no ha recibido una concreción real? ¿parecen temas con poca o nula conexión?

En la introducción de mi tesis propongo que “la definición de la filosofía” debiera ser considerado el eje conductor de mi tesis; pero claro, la filosofía según yo la entiendo y es que, según hemos dicho, cada quien describe su mundo como mejor puede y al hacerlo, si no reconoce que es su mundo particular el objeto de su descripción está acaso siendo objetivo y creyendo por tanto que su percepción es válida para todos, quizá porque más que su percepción lo que ofrecen sus palabras es un saber basado en la verdad a la que todos pueden acceder; dicha persona no comprende que lo que está a nuestra disposición son perspectivas particulares con cuyo arreglo interpretamos la realidad en forma diversa unos de otros; así, si el mundo es particular y la descripción válida sólo personalmente ¿por qué no usar una cámara fotográfica propia?

Es decir, si el lenguaje con el que describimos nuestro entorno es parte de esa realidad circundante, y el cómo lo aplicamos es decisión propia; a veces quizá no nos satisfaga un concepto por juzgarlo incapaz de delimitar nuestras creencias. Si el término es efectivamente incapaz es algo que no nos importa, lo que aquí interesa es que es así como lo juzgamos, quizá por desconocimiento del significado en el diccionario o acaso porque su significado tiene elementos que consideramos falsos, o bien, que carece de algunos que juzgamos indispensables.

Esta posible carencia y exceso de elementos hacen inexacto al término según la interpretación particular de nuestra realidad, es decir, según nuestro mundo particular. Entonces, si el objetivo de los términos del lenguaje es servirnos de herramientas para la comunicación, y su origen es convencional, no es el lenguaje algo que merezca respeto, no lo merece porque el lenguaje no es un fin al que hay que respetar, sino un medio para un fin; el fin es claro el buen entendimiento; así, no el lenguaje sino en todo caso la convención entre los hablantes de una lengua es lo que es digno de respeto, y claro, no las convenciones arcaicas que no tienen ya una existencia real en la comunidad. Respetar el lenguaje y usar por ello términos “cultos” que nadie conoce es despreciar aquello mismo que es en verdad digno de todo nuestro respeto: las convenciones vigentes.

Según hemos planteado en taxonomías culturales, la corrección con que usamos el lenguaje entendido como un elemento vivo, es entonces la buena comprensión de nuestras palabras en la burbuja cultural en la que pretendemos ser comprendidos, de esta suerte es aún más errado el término “otear”, por poner un ejemplo, que “haiga”; pues “otear” quizá no sea comprendido en una esfera “inculta” mientras que “haiga” es entendida en ambas “cultura” o “incultura” por igual.¹⁵¹

Entonces las convenciones vigentes es lo que hay que respetar, pero no tanto por ser creadas por personas y ser ellas fines en sí mismos, sino porque haciéndolo conseguimos llevar a cabo el objetivo del lenguaje: la comunicación; entonces, describir nuestra realidad con términos propios sería efectivamente un atentado contra el objetivo del lenguaje a menos que junto a nuestro uso personal de los términos, agreguemos la explicación de cómo los estamos usando. ¡Claro! Si cambiamos los términos sólo por hacerlo, es una ociosidad, pero si lo hacemos para explicar mejor nuestra realidad, entonces logramos presentar una descripción más fiel de nuestro mundo particular.

Filosofía es entonces una explicación de la realidad según la interpretamos; dicho de otra manera, reconociendo que vivimos en mundos particulares, la filosofía es la explicación de la realidad en nuestro mundo particular, dentro del cual somos legisladores y aun cuando tomamos prestados los conceptos del lenguaje (según lo conocemos e interpretamos) los usamos según convenciones que partiendo de nuestras definiciones previas, esperamos la lectura –o escucha– y paciencia de aquellos a quienes esté dirigida nuestra explicación. En nuestro uso del lenguaje quizá modifiquemos los términos, o quizá los dejemos con el significado que según juzgamos con arreglo a nuestra interpretación, tenían con independencia de nuestro conocimiento: pero la decisión de si inventamos, resignificamos o aceptamos es personal.

Debido a esto, la tesis presente pareciera ser una tesis de epistemología, en la que se reconoce al conocimiento como fenoménico y sometido entonces a la capacidades y prejuicios del sujeto cognoscente. Siendo así el mundo particular un resultado de la manipulación inconsciente que en el sujeto consigue la cultura, por medio del lenguaje –tanto verbal como no-verbal–.

¹⁵¹ Los términos “otear” y “haiga” los entrecomillo para separarlos del resto de la oración, y “cultura” o “incultura” para recordar que no concuerdo con la acepción de cultura implícita en este uso.

Pero la filosofía no es sólo una explicación de nuestro mundo particular conseguida según las determinaciones del lenguaje y la cultura; es la estructuración de un pensamiento original que expresamos con la intención de describir nuestro mundo particular; entonces ¿original?

Si el pensamiento está sometido al lenguaje y por medio de éste a la cultura, ¿cómo podemos ser originales? ¿Cómo podemos si hemos reconocido que la cultura nos impone términos suyos? Entonces, si he dicho que podemos resignificar o inventar términos ¿estoy contradiciéndome al decir que estamos determinados? lo estaría, pues la originalidad es opuesta a la determinación cultural cuyas semillas principales son los conceptos que hemos identificado como instrumentos para la comunicación y con ello como herramientas para un filosofar alienado. Si los conceptos nos determinan y a ellos estamos sometidos, ¿podríamos acaso convertirnos en legisladores de los mismos y resignificar e inventar conceptos propios?

Entonces, si hay filosofía hay libertad, y si hay determinismo no hay libertad; y como conclusión de un modus ponens en la segunda premisa y un modus tollens en la primera, no hay filosofía y no la hay, porque hay determinismo y por lo tanto no hay libertad; ergo, no hay filosofía.

Pero la libertad no es condición necesaria de la filosofía, sí la originalidad. El error estuvo entonces en identificar originalidad con libertad. La originalidad del ser humano es consecuencia directa y necesaria de la intención de originalidad, dicho de otra forma, sólo hay que querer ser original para serlo; claro, no hablo de originalidad identificándola con innovación sino con autenticidad, y ¿puede haber autenticidad cuando hay determinación cultural?

La cultura efectivamente nos determina, o al menos, según mi mundo particular, esto es, según mi interpretación personal del mundo en que vivo, la cultura determina los pensamientos de las personas y mientras a las mujeres talibanas les hace creer su inferioridad a la occidentales... ¿acaso ha disminuido el machismo lo suficiente para que todas ellas se crean ya absolutamente iguales? ¿No hay ni rastro de machismo?

La cultura determina, y sin embargo ¿es posible luchar por ideales ajenos a los propuestos por la cultura? Según las experiencias no hay mucha dificultad en decir que la cultura no determina, pues si esto fuera, una vez que una ideología ha nacido no cambiaría por el total sometimiento de todos a ella; en el ejemplo que recién hemos puesto, si el machismo cultural determinara nuestros pensamiento, no podrían existir las feministas.

La cultura, primero, no determina; sólo influye. Pone ante nosotros una variable muy fuerte, tanto que pudiéramos pensar y hemos pensado que determina, pero realiza una danza con otra variable: la psicología personal. De la conjunción de estas variables resulta una conclusión vaticinable si conociéramos todas las experiencias personales del sujeto en cuestión.

Así, si por algún momento consideramos a la filosofía y a la resignificación e invención de términos para explicar un mundo particular como el instrumento mediante el cual escapábamos al sometimiento tirano de la cultura sobre nuestra individualidad, debemos seguirlo intentando, sentados de preferencia, pues nadie escapa al mar cultural en que estamos inmersos. La cultura es el contenido cognitivo y valorativo con que estamos interrelacionados con arreglo a nuestras experiencias personales, así, además de que cada quien acumula diferentes experiencias; cada quien también, con arreglo a la constitución química de su cerebro responde de formas diversas: y mientras a un golpe alguien puede bajar la cabeza con la intención de protegerse aceptando una autoridad, alguien más puede orgulloso levantar cerviz y puños.

La intención de originalidad de que hemos hablado como condición suficiente de la originalidad, no tiene, ya lo dijimos, como consecuencia la innovación. Dicho de otra manera la innovación es imposible o al menos prácticamente imposible donde el contenido de nuestras ideas es cosecha de los términos culturales; y aunque de ellos pueden obtenerse diferentes conclusiones, conforme pasa el tiempo mayor cantidad de opiniones implica menor posibilidad de innovación; pero la intención de originalidad deviene en autenticidad; claro, la intención de autenticidad es conseguida en forma inmediata; entonces recordemos: hemos hablado de dos tipos de originalidades: la originalidad histórica y la originalidad reflexiva.

La originalidad reflexiva es consecuencia directa de su intención, porque implica que la opinión es resultado de un argumento que se considera cierto y convincente; no importa si es un argumento cuyas premisas se le ocurrieron a la persona con independencia aparente de algún autor leído o persona escuchada o bien, de algunas leídas en alguna publicación cualquiera. Es entonces un pensamiento auténtico porque es suscrito por la persona y aún Santo Tomás era un pensador original, aún si pudiera decirse que en todo copió a Aristóteles;¹⁵² pues en ese caso habría aceptado y vuelto propia una opinión ajena. ¿Y qué importa el origen? La opinión de Santo Tomás era suya con independencia del lugar en que nació.

¹⁵² Ello claro, suponiéndolo así. Hay quien podría decir, yo entre ellos, que Santo Tomás no copió a Aristóteles, lo resignificó.

La definición de filosofía que aquí hemos venido intentando va hasta ahora así: La filosofía es la explicación original en su sentido reflexivo de un mundo particular.

Pero no es un solipsismo porque el pensamiento original en su sentido reflexivo que explica una interpretación de la realidad tal como es entendida, o bien, del mundo particular, tiene una referencia al mundo al que se cree real porque, aunque no hayan sido superados los argumentos escépticos vivimos y creemos en la realidad empírica de aquello que vivimos.

¿Qué es la filosofía? No es un cúmulo de teorías; más que sólo la explicación mencionada, es el conjunto de preguntas que motivan estas explicaciones que se convierten en “respuestas posibles”.

¿Y qué es la filosofía? No sólo son las preguntas sobre la realidad y las respuestas posibles; también es un amor a la vida. Pues no es desinteresada la filosofía: tiene por objetivo un “aprender a vivir” en un sentido de búsqueda de la felicidad; debido a ello la filosofía deviene diversidad.

Ya se ve entonces el porqué del interés en recordar la subjetividad y la falibilidad de las creencias. Y el saber, que es “superior” a la mera creencia no es más que una creencia respecto de la cual se tiene una seguridad absoluta por considerar a las razones en que se sustenta objetivamente válidas, pero “objetivamente” válidas no es más que un “intersubjetivamente” válidas.

Por esto es que a conocer es mejor conjeturar: porque reconocemos la inaprensibilidad del conocimiento y porque reconociendo esto conseguimos auxiliar a la génesis de una diversidad que es el objetivo de la filosofía en abstracto.

Y ¿por qué si no es posible la objetividad la buscamos con denuedo? ¿por qué es que esperamos alcanzar lo que por definición está más allá de nosotros?

Por una necesidad humana nos ajustamos a los patrones que se nos imponen.

Este es precisamente el objetivo del capítulo sobre la modernidad. Aquí relaciono a la filosofía con la visión evolutiva que Kuhn tiene sobre la ciencia; una y otra convergen en la idea básica de ruptura o revolución; mientras en la ciencia los rebeldes en detrimento de la ciencia normal en que nacieron buscan un nuevo paradigma para explicar los hechos observados, Bacon y Descartes desean escapar también de las limitantes aristotélicas enalteciendo un método nuevo; ellos

lucharon por su originalidad reflexiva; y qué importaba si unos u otros eran innovadores o no. Los científicos modernos al parecer no lo consiguieron, pues la experiencia preconizada como el elemento distintivo de la física moderna hunde sus raíces en, precisamente el autor cuya “autoridad” tuvieron que romper para generar la suya propia; y es de pensarse que la experiencia nunca estuvo ausente en el conocimiento de las personas; eso como hemos dicho, es intrascendente: lo importante es que por ocurrencia independiente o por asimilación de lo ajeno defendieran su postura.

Bacon propone entonces la conjunción de la experiencia en la razón para la construcción del conocimiento: no por ello, por supuesto, Kant es menos original.

Bacon sobre todo, cuando nos habla de los ídolos del teatro (parágrafos 27, 28 y 30 de su *Novum Organum*) nos explica el porqué del rechazo a la originalidad reflexiva cuando ésta no se apoya en lo previo: gustamos de los sistemas ordenados y alejarnos de los “queridos principios” implica la creación de unos nuevos, dicho de otra forma, tememos a la libertad porque junto con ella viene su hermana la responsabilidad.

Platón y Aristóteles fueron en su tiempo, cada uno, un obstáculo para el progreso, porque cada uno fue paradigma; ahora se repite la historia, y el paradigma es la ciencia y la bibliografía: debemos exigir más respeto para las propias posturas; exigiendo más respeto para nosotros mismos que para los antiguos, como sugería Bacon, conseguiremos escribir nuevas y más brillantes páginas; no concuerdo completamente. No se trata de que los conocimientos actuales superen a los antiguos pero no son por supuesto, tampoco aquellos superiores a los nuestros.

Así, permítaseme decir que mi filosofía es original y si la circunstancias me son propicias, hablaré próximamente de ética desde una postura personal; como había pensado hacerlo para esta tesis pero que la cambié por temor a que por falta de marco bibliográfico fuera rechazado mi proyecto; y no porque no tuviera algún marco sino porque le restaría toda importancia pidiéndola para mí en vez de para mis lecturas.

Como se podrá ver, esta tesis tiene en la bibliografía un punto curioso, empezando porque el capítulo VI tiene una bibliografía particular y es que se diferencia este capítulo del resto de la tesis en que este capítulo es más de historiografía que de reflexión, aun cuando ella no estuviera del todo excluida; entonces si las citas y el marco bibliográfico a menudo implican la alienación a un pensamiento cultural ¿es que acaso creo que en la historiografía no está presente la particularidad

de los mundos? Por supuesto que no: es imposible salirnos de los mundos particulares, pero así como el sentido común apunta a la convergencia de los mundos, así la historiografía sería una suerte de sentido común, dicho de otra forma, es la forma particular en que vemos lo que creemos es memoria no sólo nuestra sino de todos. Si la cultura es el punto de intersección de los mundos particulares, la historia lo es también.

La historia es el elemento al que ingenuamente encontramos como universal para todos, pues es la descripción objetiva de la sucesión óptica, aunque cuando la escribimos la ingresamos, debido a nuestra interpretación, a nuestro mundo particular haciendo de la historia una historiografía, pero, debido a que la ubicamos como válida no sólo para la propia persona, no puede ser sujeto de construcción conceptual del modo como lo es la filosofía, sino de descripción con pretensión objetiva de una realidad aunque universal ópticamente, prismática (cada quien ve caras quizá similares, pero siempre distintas) y por ello ontológica en su interpretación. No se vea entonces, como una contradicción en mi postura: el marco bibliográfico en la historiografía, lo considero necesario, no así en la filosofía, y es debido a esto que no encuentro difícil el apartado para la bibliografía en el sexto capítulo mientras que en el cuerpo de la tesis, ¿cómo poner el apartado que critico?

Cierto, no critico la presencia de la bibliografía sino el sentimiento de necesidad respecto de ella; como tampoco denosto la filosofía aristotélica o la física de Newton, sólo el respeto y idolatrización respecto de ellos.

Epílogo: filosofía teórico-práctica

El día de ayer había impreso ya mi tesis; y orgulloso de ella se la mostré a Oscar Balcázar al que vi por casualidad; entonces platicando del tema de mi tesis, me contó él que por esas fechas había ido a una conferencia estudiantil; en que el tema había sido “el rescate de la filosofía” por parte de la academia; esto es, por supuesto, opuesto a mis ideas; ...y también a las de Oscar.

Me contó que el argumento expuesto es que en un mundo en que todo tiene un sentido, una utilidad práctica; en la academia de filosofía nos apartamos de la mundanidad y libres de ella podemos filosofar; así, la academia era la salvaguarda de la filosofía, aunque él no negó ese argumento consideró como más importante el que la academia por el contrario, a menudo se muestra su obstaculizadora. El ciclo de conferencias estaba abierto y debía responder a preguntas tales como ¿qué es filosofía? ¿se puede enseñar filosofía? u otras similares.

Entonces recordó a un autor que a decir de él, no se lee mucho: un tal Heinrich Rombach que en un libro llamado “el presente de la filosofía” habla de una concepción diferente de la filosofía; ¡ah! ¡he recordado! Dentro de la conferencia se tocó el tema de los requisitos para que un pensamiento sea llamado filosofía: los planteados eran meramente formales y fue entonces cuando recordó a Rombach.

Rombach, dice Oscar, habla de la filosofía desde una concepción mucho más incluyente; y es que según él la filosofía no es un conjunto sistemático de pensamiento según los cánones de la lógica y racionalidad que heredamos de los griegos; sino un pensamiento ordenado que da respuesta a la vida tal como es concebida por un pueblo¹⁵³; así, si la filosofía occidental le niega el adjetivo “filosófica” a las concepciones de otros pueblos ajenos al pensamiento eurocéntrico, cae ella en la imposibilidad de enriquecerse con la diversidad.

¿Y qué es filosofía? Oscar me hizo un recuento histórico del término: para los griegos es la búsqueda de las preguntas, y es que el discurso mismo es el objetivo de la filosofía y no el hallazgo de soluciones (no obstante el progresismo encontrado en la metafísica aristotélica); posteriormente, tampoco tiene al hallazgo de la verdad como objetivo, sino a su comprensión, pues la verdad se suponía ya a nuestro disposición: estoy hablando claro de la época medieval en que las verdades reveladas son incuestionables y la filosofía nos permite sólo su interpretación; luego durante la modernidad aquello que estaba en nuestra fe desaparece y la filosofía desde una perspectiva más positivista intenta alcanzar el conocimiento: a ello apuntan Descartes o Bacon; y los “parecidos de familia” de que nos hablaba Koyré, no son más que paradigmas en los cuales se entiende la filosofía haciendo que el ficticio diálogo entre un antiguo y un moderno; entre un medieval y un posmoderno, o tantas combinaciones sea de hecho, un “diálogo de sordos”; y es

¹⁵³ O trayendo esta idea a mis conceptos (pues la suscribo) tal como dicta la convergencia de los mundos particulares. Convergencia a la cual se alienan; convirtiéndose entonces en una “filosofía comunitaria” al estilo tojolabal.

que las diferentes etapas en las concepciones filosóficas de un pueblo, son inconmensurables, como lo son con las de otras civilizaciones.

Rombach encuentra a la filosofía, en contra de lo que muchos occidentales opinan, dentro de cualquier cultura; y es tan ridículo negarle el adjetivo de filosofía a los nahuas como sería hacerlo a los alemanes; y si no obstante la imposibilidad existe tal rechazo, éste no es más que la negación del adjetivo que una cultura hace a otra desde unos lineamientos que le son propios, es decir, una posición enteramente parcial; referente a este tema comentó Oscar que, si le dijeran a él que no es filósofo porque no se ajusta a los cánones del pensamiento occidental, porque acepta posturas orientalistas, indigenistas (para hablar de culturas) o si fuera el caso, porque aceptara¹⁵⁴ posiciones gnósticas, religiosas, budistas¹⁵⁵; no tendría problema entonces en decir que no es filósofo.

Estoy enteramente de acuerdo con él; yo tampoco soy filósofo, sino filodoxo; pero... pero aunque ya no le di mi respuesta, porque en eso fuimos a comprar unos tacos y luego el guarecernos de una incipiente lluvia desvió nuestra atención: todos manejamos conceptos particulares y entonces, definiendo filosofía como lo hago, al interior de mi mundo particular, (y acaso olvidando un poco el término filodoxia) no veo por qué tendría que ajustarme a los conceptos culturales convergentes; pero continuemos con el argumento de Oscar:

Decía él que observaba con decepción como la filosofía, dijo él, tiene “derechos de autor”; y pensando acaso en lo que he escrito en el capítulo titulado “¿De quién es la filosofía?” en recuerdo de Uranga; lo rechacé como algo ajeno a mis convicciones; y propuse en cambio otro término que él aceptó: la filosofía no tiene “derechos de autor” pero sí está patentada, de tal suerte que para recibir tal adjetivo debemos someternos a los lineamientos impuestos, como si fuera ella una franquicia fuera de la cual no hay más que negocios informales; pero como digo, no hace falta más que pensar en las implicaciones del conocimiento fenoménico de los mundos particulares para aceptar las sugerencias impuestas por la que se identifica como franquicia en perjuicio de sí misma pues su obstinación a rehusar crédito a otros deriva en el propio enclaustramiento; en la abstención de los nutrimentos de la diversidad.

¹⁵⁴ Aceptó durante algún tiempo el gnosticismo.

¹⁵⁵ Definitivamente acepta el budismo

No recuerdo de forma exacta como llegamos a la relación de la vinculación entre teoría filosófica y práctica filosófica; sólo que él me estaba definiendo lo que para él era filosofía; es decir, independientemente de la filosofía de Rombach, él creía que la filosofía no podía ser lo que para los griegos: eso resultaría ocioso: ¿sólo un preguntar sin intento de responder?; fue entonces, como llegamos aunque por qué medios exactos no recuerdo, a la vinculación mencionada; pero antes de hablar de esta relación entre teoría y práctica quiero decir porque me parece que no recuerdo: y es que no creo que sea sólo por la distancia temporal (no ha pasado tanto tiempo) sino porque en verdad no encuentro mayores diferencias de lo que él me explicaba que decía Rombach, o el prologuista de su obra pues sólo había leído el prólogo según me especificó tan pronto le pregunté sobre su concordancia o discordancia con él; sin embargo no encontré respuesta clara a mi pregunta sobre en qué medida concordaba él con el pensamiento que había leído en el prólogo a la obra de Rombach?; y no encontré esta diferencia como tampoco, y esto es lo fundamental, la encontré con respecto a mí mismo; dicho de otra forma aunque en cuestiones políticas Oscar y yo pensamos muy diferente (es esta diferencia que me parece radical y extrema la que me hace admirarle, pues en ningún momento he sentido el más mínimo asomo de descalificación o dificultad en el escuchar y explicarme; no hay enojo alguno aun cuando en este tema en particular es muy apasionado e identifica a mi opinión como “derechista”.¹⁵⁶) me parece que en líneas generales concordamos mucho más de lo que pareciera, y cuando un pensamiento se acerca mucho a una forma propia; cuando lo que se lee o se escucha te hace asentir emocionado y decir “¡claro!” a voz en cuello; es quizá cuando se corre más el peligro de confundir la postura del autor con la propia; este sería el peligro que tiene mi interpretación de la filosofía oscariana; de alguna manera yo encuentro una teoría de los dos niveles en su postura y le cedo la originalidad histórica (al menos entre él y yo) pero muy probablemente lo que sea suyo es sólo su formulación, no así un pensamiento tal, que ¿acaso sea mío?

¿Cuánto de Oscar hay en mi tesis? Al paso del tiempo confundidas sus ideas con las mías como el agua de un río con la de otro, son ya indistinguibles y lo que me dijo Oscar con respecto a la vinculación, quizá fue lo que dije yo y él aceptó; o igualmente, lo que aseguro haber dicho yo, pudo haber tenido en él su autoría, pues en el diálogo entre dos personas cuyas formas de pensar se parecen tanto, a no ser si registrado en una grabadora, el pensamiento pierde sus “derechos

¹⁵⁶ Y sin embargo, creo que las diferencias no son tanto en la teoría política como en las instanciaciones particulares de la filosofía política; instanciaciones que tienen en nuestra plática nombres y apellidos; partidos políticos y corrientes críticas.

reservados” en tanto que origen histórico; claro, nunca los tuvo en tanto que originalidad reflexiva y no existe plagio posible de un pensamiento, aunque sí de su formulación escrita o hablada; lo que con esto quiero decir, es que cuando la identificación es muy grande se desdibujan las fronteras no sólo entre el pensamiento de uno y otro, sino entre los recuerdos de las participaciones de ambos, ¿quién dijo qué?; y entonces, aun queriendo reconocer originalidades históricas ajenas en la filosofía personal, si esta ha surgido de una plática con alguien tan similar esto es muy difícil.

Y ya que estamos en este tema, esto me trae otro recuerdo: platicando como siempre de temas similares, me dijo él: “¡jórale! Una filosofía personal, ¿y tú también serías como algunos afamados que se jactan –y entonces fingió la voz imitando petulancia– ‘yo fui el primero que dije esto’?”. “Espero que no”, le contesté y si lo hiciera me estaría contradiciendo pues la originalidad histórica no es importante sino sólo la reflexiva.

¿Y ahora me preocupo de quién dijo qué? ¿Qué importa quién fue el autor de tal pensamiento? Además, habiendo dicho que la originalidad histórica es muy difícil de conseguir, y suponiéndola realizada, imposible de asegurar; ¿quién es el que tiene la originalidad histórica sobre el tema de la vinculación que en tales reflexiones nos ha desviado? ¿Oscar o yo? ¿fue su participación o la mía? ...¿o la de Rombach, con independencia evidente de la plática entre mi amigo yo? Negándonos con ello a Oscar y a mí la originalidad histórica; ¿o acaso alguien antes de Rombach, del que no sabemos nada?

Como decimos, no podemos asegurar la originalidad histórica, lo que en todo caso podemos asegurar (y ello tras el “sabio supuesto”) es que no somos originales históricamente ante el hallazgo de una postura ajena anterior a la nuestra; conociendo yo, entonces, alguien cuya forma de pensar es tan parecida a la mía y acostumbrando platicar con él, acaso en mi tesis considere el influjo de Oscar demasiado poco por encontrarme a mí mismo no como el poseedor de la originalidad histórica, sino siquiera de la originalidad histórica consciente, donde “originalidad histórica” es la autoría de un pensamiento innovador sin manifestación previa alguna, y la “originalidad histórica consciente” es también la innovación de un pensamiento jamás encontrado por el autor en cuestión, en persona u obra alguna que le anteciedera por poco o mucho tiempo; de forma escrita u oral.

La creación de la imprenta, por poner un ejemplo, tuvo en Guttemberg la originalidad histórica consciente sólo en el caso de una ausencia de conocimiento de los avances chinos en torno a este particular asunto; o tanto Newton como Leibniz pueden tener la originalidad histórica consciente del cálculo diferencial integral, aun cuando sólo uno de los dos la haya sistematizado con anterioridad al otro; ello debido al mutuo desconocimiento de las actividades que uno de otro tenían. Kant pudo tener la originalidad histórica consciente de la relación entre sensación e intelección para la producción del conocimiento, sólo en el caso de que desconociera la obra baconiana y de alguno otro que dijera lo mismo aun cuando ni siquiera haya escrito sino sólo platicado con él.

Entonces, la reflexión sobre si Oscar o yo dijimos algo, no tiene como objetivo ufanarme —en el caso de que la participación sea mía—, de mi originalidad histórica; sino tan sólo, en todo caso, de mi originalidad histórica consciente: no puedo asegurar ser el primero en decir algo, aún sólo entre Oscar y yo, pues lo que yo dije, quizá pudo haberlo dicho anteriormente él, aunque no a mí.

¿Y qué objeto tienen estas reflexiones? Como ya he dicho, en una plática o un debate continuado a lo largo de varios días, semanas o meses; sobre todo cuando las formas de pensar son muy parecidas, no puedo sino reconocer que hay mucho de las ideas del otro en mí; probablemente de las mías en otro, y aún en la interpretación que haga del otro como propia del otro, tendré la tendencia inintencional a invadir con mis creencias la exposición de las suyas.

Regresemos ahora al tema de la vinculación, y acaso si Oscar leyendo esto que ahora escribo no reconoce haber sido él quien lo dijo, de cualquier manera se identifique mucho, dada la similitud entre nuestros pensamientos: en fin, decía Oscar que la filosofía no podía estancarse en las letras y yo, conociendo sus ideales, tras escuchar una participación suya sobre la vinculación del filósofo con la sociedad en que vive le pregunté si pensaba algo así:

El filósofo tiene por objetivo no escribir ni pensar en el ser de las cosas, sino en el pensar, sí, pero relacionando su pensamiento con la actividad en el mundo, es decir, la filosofía tiene en una ética teleológica su columna estructural: el objetivo del filosofar no es la mera curiosidad; no el ocioso preguntar sino el intentar responder cómo podemos tener una vida feliz, y, reconociéndonos integrantes de una sociedad, buscar acaso la felicidad también en nuestro entorno y no sólo en nosotros mismos; así, el discurso de la filosofía implica un compromiso con la sociedad en la que

debemos intentar cambiarla de acuerdo con nuestros ideales; dejar la pluma y tomar el arma; guardar los papeles e ir a los movimientos revolucionarios en que coincidamos.¹⁵⁷

Después de sonreírse y decir en mofa “no muy izquierdoso”; comenzamos a hablar sobre la vinculación entre individuo sociedad; y a mi parecer esto implicar entre teoría y práctica, aunque dejo aquí la reflexión, guardándola para cuando el tema sea ético y no epistemológico.

Entonces, ¿cabe una nueva definición de filosofía? Mejor sólo acotemos.

La definición de la filosofía planteada en las conclusiones no es otra que de la filosofía teórica, en que aunque se anuncia una relación con el aspecto práctico, éste no está todavía sistematizado; ahí dijimos que es un amor a la vida, recordando claro, el vitalismo nietzscheano.

Lo habíamos adelantado también en el diálogo conjeturas “la filosofía no es un cúmulo de teorías, aunque como tal se manifieste”; entonces podemos adelantar que la filosofía es práctica y que el cúmulo de teorías es sólo su sustento; ello, claro, aunque reconozcamos que cada quien puede tener con arreglo al conocimiento de su mundo particular una definición de filosofía que sea sólo teórica y que no sea fundamento de la vida práctica; y Uranga entonces pueda rehusar la necesidad de coherencia entre su vida y su obra.

Acepto por ejemplo la obra heideggeriana y la nietzscheana, pero a la persona, sobre todo la primera, la rechazo con desprecio. Yo pido coherencia entre teoría y práctica como un requisito no para darle validez a una u otra que efectivamente considero independientes, sino para encontrar admiración y acaso amistad en el filósofo en cuestión; claro, hablo de un filósofo vivo.

Influenciografía

¹⁵⁷ O quizá no esto sino algo muy parecido fue lo que le dije: pues en forma escrita tengo tiempo para pensar más en la redacción de mis ideas; y como no es sólo la mera exposición del suceso sino de una filosofía a partir de él, me tomaría la libertad de cambiar ligeramente la idea, no tanto, claro, como escribir otra. Pero entonces, esta definición de filosofía es mi interpretación de la suya, además es la mía, pero qué tanto expuse la suya como interpretándola o qué tanto entendí sólo lo que previamente puse en la interpretación con arreglo a mis prejuicios, prejuicios que en este caso tienen el nombre de similitud.

Este es un apartado complicado en una tesis como la mía; pues escribir la bibliografía es un atentado contra el tema de mi tesis, y al no escribirla pudiera pensarse que me considero original en el sentido histórico de mis pensamientos, o que si no lo hago, estoy plagiando arteramente otras filosofías.

¿Qué escribir entonces en esta sección tan importante como sencilla en cualquier publicación?

No libros, sino filósofos e ideas; y ¿cuáles? Mi pensamiento es cosecha, como decía Tolkien, del suelo fértil abonado por las lecturas que he realizado, entonces ¿debería poner todos los libros que recuerdo haber leído?

Si no todos los libros, sí se espera que escriba los datos de aquellos que más directamente han influido en la redacción de mi tesis; y así lo haré un poco más adelante, porque aquí es el lugar para recordar que mi marco teórico no consiste únicamente en la bibliografía; él por su parte es el conjunto de influencia de las cuales la bibliografía es sólo una fracción; grande e importante si se quiere, pero no el todo sino la parte.

El otro elemento son las pláticas con mis amistades y familia; aquí entonces reconozco que ya dándome ideas, ya discordando con las mías y mostrándome la necesidad de matizarlas, complementarlas, etc., o ya a través de las actitudes y situaciones ajenas a la teoría generando en mí ideas nuevas o afirmando con mayor convicción las viejas; haciendo una cosa u otra de las dichas la relación con ellos es parte de mi marco teórico.

Vanessa, Alfonso Hernández Roldán (“Fon”), Marisela Abundis Escalante, Eunice Cortés Hernández y Oscar Balcázar tienen mayor influencia en mi tesis, ya sea concentrada en algún tema en particular o en mucho respecto de ella. Con Alfonso por ejemplo, es quizá con quien más he platicado sobre la cultura y la determinación o influencia que ejerce en nosotros; pero para el momento para el que escribí este apartado aún no le conocía ni platicaba tanto con él (tiene él una postura casi opuesta a la mía); a Oscar Balcázar quizá lo menciono poco en mi tesis de cualquier manera está presente en ella y mucho más de lo que podría parecer; Vanessa es quizá, si tal vez no la mayor influencia si el mayor ejemplo de la independencia filosófica del marco bibliográfico: con ella he discutido ampliamente sobre los conceptos y la violencia que ejercen ellos en nosotros; y con Eunice, aunque de temas epistemológicos poco o nada he platicado, un apartado lleva su nombre. Finalmente, si en todos ellos he encontrado influencias, Marisela ha fungido como el motor inicial de la mayoría de mis reflexiones, tanto éstas de corte

epistemológico como de las éticas. Ella es el mejor ejemplo de la influencia de los sentimientos en las teorías: debido a posturas demasiado ajenas la una de la otra, platicamos muy poco sobre teoría alguna; o mucho pero fue más un diálogo de sordos porque no sólo no llegamos a ninguna conclusión como es el caso con Alfonso, sino que ni siquiera a un punto de partida. A menudo cuando platicábamos de un tema, se hacía necesario retroceder a la definición de un concepto y ésta a su vez nos hacía regresar a un tercero, un cuarto y un quinto.

Ya he dicho que era mi intención tratar para tesis una ética personal, en la que me dejara influir por Nietzsche y Horkheimer. Éste fue durante mucho tiempo el contenido e interés principal de nuestras conversaciones, pero yo subjetivo y ella objetiva –en el sentido que para mí implica ingenuidad–; yo creyente en la filosofía como abstracta y ella como ciencia universal; nunca pudimos realmente llegar a un punto (acaso en últimas fechas lo hemos hecho un poco, aunque no como conclusión, sí siquiera como el punto de partida que cuando platicábamos más siempre faltó) del cual pudiéramos partir; específico, no tanto como convencimiento de las dos partes sino como conocimiento de las posturas ajenas; en fin, la base de mis teorías sobre la ética es la relatividad absoluta del bien y el mal, pero como esto no era aceptado debí retroceder a una postura todavía inexistente pero esbozada ya: la subjetividad (que implicaba relatividad) del conocimiento.

Así, tanto la todavía no formada tesis sobre ética como ésta tienen en Marisela, como he dicho, el punto de partida.

Pero Vanessa, Alfonso, Marisela, Eunice y Oscar no son, claro, ni cercanamente mis únicas influencias; acaso las más fuertes y no necesariamente las más fuertes en mi forma de pensar y de actuar, sino sólo las más presentes en los pensamientos que son tema de esta tesis en particular.

Y mi mamá, claro, la mayor de todas: ella me construyó no sólo al darme la vida sino con su educación, pues aunque no haya seguido su postura religiosa, el relativismo en tanto que respeto, fue inculcado, no enseñado teóricamente.

Si pretendiera citar todas mis influencias, debería retroceder y recordar a todas las personas con las que poco o mucho he platicado; pero ello sería tan inútil como escribir el título de todos los libros que he leído; entonces no menciono todas mis influencias, sino sólo aquellas que ya por cercanía sentimental, ya por pláticas teóricas, o por situaciones del todo accidentales, considero que han influido más en mí.

...Además de mi mamá y mis amistades; mi papá y mi hermana: mi papá es gnóstico y las cosas que plantea podrían resultar o ridículas o prueba fehaciente de la absoluta relatividad; con mi hermana por otra parte he platicado mucho o poco en diferentes épocas de mi vida; los temas: ética, política y epistemología. La parte de mi teoría relacionada con los errores sincrónico y diacrónico lleva su impronta.

Esta influencia, al margen de la habida en pláticas posteriores tornan a mi núcleo familiar en, indiscutiblemente, el esqueleto de mi marco teórico.

Las amistades con quienes he compartido pláticas e intereses intervienen también, así, toda la tribu de primos hermanos me traen muchos recuerdos; las amistades de mi primaria de entre las cuales recuerdo particularmente a un niño del que no había tenido noticia: Carlos Muñizaga.

Tras la primaria conocí al que ahora llamo mi primer amigo Oscar Reyes Pérez; mi primer amigo presente porque Carlos fue la primera amistad que tuve, aunque errores estúpidos provocaron la pérdida del contacto; en fin, Oscar Reyes está en esta tesis sólo a manera de ejemplo, pues de temas epistémicos no he hablado mayormente con él. De él cito entonces en esta tesis, no una teoría en particular, sino un ejemplo de vida: a él, quizá a su pesar, le llamo pervertido (pervertido por ser auténtico y seguro del poder de su decisión personal); tras la secundaria, en la preparatoria conocí a Fany y a Belem con quienes he teorizado poco; filosofado mucho porque las quiero y la filosofía según dijimos arriba, es la felicidad; y en los nombre de las personas que quiero está la mía; pero aunque poco, no han estado del todo ausentes las reflexiones.

Con Fany, por ejemplo; recuerdo una vez que caminábamos con rumbo a ver una película en el cine; comentábamos sobre la petulancia de “las batas blancas” (ciencia) o “las pluma fuente” (humanistas); tema presente también con Araceli (“Arita”). Platicando con ella, me contaba mi prima que entre sus conocidos en la facultad, luego se pone a escuchar sus “divagaciones” con pretensiones filosóficas pero según dice ella, el objetivo de tales discusiones es sólo “sentirse profundos y vanagloriarse con ello”; ella entonces no platica, hace ruidos con su bebida y se porta infantil: esa egomaquia es una en la que a ella no le interesa entrar; aunque escucha de cualquier manera, siempre si hay alguna participación interesante; dialoga entonces consigo misma o con alguien cuando no siente en esa persona y en ese momento el afán de destacar.

¿Es otra cosa la que dice mi hermana de las pláticas en mi familia? ¿Es otra la razón por la cual a mi hermana a veces le desagradan las reuniones entre los Roldán? Y seguro ella me critica a mí lo

que Arita a sus compañeros; y creo que al menos mi hermana, en ocasiones tiene razón. Pero si esta discusión sí está un tanto más relacionada con mi tesis ¿por qué es hasta ahora cuando la planteo?¹⁵⁸ No encontré quizá el momento para hacerlo.

Las pláticas con Belem no han tenido, como mencioné ya arriba, a la epistemología como tema; sí a la política y a la ética; pero en esta tesis estos temas han salido sólo como ejemplo.

Todavía algunas personas más deberían entrar en mi marco teórico pero me parece que en el marco relacionado con esta tesis, sólo son mencionables en virtud de la cercanía temática o afectiva que tienen conmigo.

Quiero recordar por último (y con perdón de alguna persona si por un olvido la estoy omitiendo) a Jacqueline, una amiga que en algún tiempo olvidado siempre recordado, fue mi alumna; y digo “tiempo olvidado siempre recordado”, porque no es ex alumna, sino amiga; y siempre recordado porque la admiración que me causaba (y causa) su interés de entonces (y de ahora) no es fácil ni deseable de olvidar.

En alguna ocasión platicaba con Arita: aquel tema fue principalmente la dedicatoria que en las tesis se hacen a las personas; ésta a menudo son fingidas e irreales; cada quien tiene criterios distintos para ello; ¿y cuáles, me preguntaba yo, habrían de ser los míos?

¿Dedicaría como todos, mi tesis a mis padres? Quería estar seguro de hacerlo sólo en el caso de no estar siguiendo con ello los patrones tradicionales; así, durante algún tiempo pensé no dedicarla a nadie.

No querría dedicar mi tesis a mi mamá porque planeo que sea la de maestría la que incluso lleve su nombre en el título, y que será de relatividad ética con un constante diálogo con la religión.

No querría encones por reservarme para después, pero por temor a no concretar nunca mi tesis de maestría (debido a mi poco academicismo), por ese temor, este capítulo y la tesis completa está dedicada a mi mamá.

¹⁵⁸ Para que suene a filosofía ¿debo acaso hacer la cita bibliográfica de la cena de las cenizas? Donde la cita de las antigüedades me de valor... ¿no sería extraño considerarlo necesidad cuando el mismo Giordano Bruno nos recuerda que no hay antiguos que no hayan sido modernos ni modernos que con el tiempo no devengan antiguos? En fin...
...¿y acaso esta misma crítica a las citas no tiene por objetivo el que no vayan a creer que no conozco de tales temas cayendo en lo mismo que critico?

Marisela fue claramente una de las personas a las que siempre quise dedicarla, pero por sentimiento. Haciendo luego las consideraciones pertinentes a veces sí y a veces no pensaba incluirla pues en esta tesis hay pocas ideas de ella¹⁵⁹; aunque haya fungido como motor y también como introductora de mi mayor influencia teórica: Kant; es el mismo caso con mis papás, con Arita y con otras de mis amistades; a veces sí y a veces no contemplaba incluirlas; y así, para no excluir a nadie mejor omitía todo agradecimiento.

¡Encontré la forma! Recordando que mis sentimientos son el núcleo de mi marco teórico, aun cuando no quizá, del marco teórico relacionado con el pensamiento de esta u otra tesis en particular.

No he mencionado a Luz, y es que para cuando aumentó la plática con ella, la tesis la había escrito hace ya más tiempo, ahora quiero hacer una mención a ella individualmente como apoyo invaluable en el suceso más difícil de mi vida; a ella por el interés teórico de sus pláticas así como por el sentimental. Supongo que cuando en mi tesis de maestría haga continuo diálogo con la religión, en más de una ocasión ella será mi interlocutora; quizá ella exponiéndome las posturas que mi mamá pudiera haber suscrito. A Luz, dije en lo individual; como igualmente ya lo he hecho a Fon, y a ambos como un grupo en el que estoy, que pues somos los menores de las respectivas familias y somos zurdos, se llama el “Trío de Menores Zurdos”.

a) Mario Magallón

Mi tesis como ya ha quedado suficientemente expuesto trata sobre la independencia del pensamiento y del anti academicismo. Recuerdo entonces, sobre todo referente a este último punto en particular, que cuando hablaba de mis proyectos en sus inicios lo hacía de esta manera: “mi tesis se trata de los requisitos que se le imponen a las tesis”, requisitos consistentes, claro, en el marco bibliográfico y exposición de la postura de un filósofo o corriente previa a manera monográfica.

¹⁵⁹ Y estaba molesto y sentido con ella: como dije, ella será siempre el mayor ejemplo de la influencia de lo emotivo en lo teórico.

Cuando le solicité al Dr. Mario Magallón no lo expuse ya de esta forma: sino como “la independencia del pensamiento y el sometimiento a la autoridad de la razón antes que a la tradición académica”; me parece más atractivo y lo otro no era más que rebeldía todavía no sustentada teóricamente con argumentos suficientes sino sólo con convicción.

Entonces hice parte de mi tesis una denostaciones a los requisitos de titulación; mismas que luego quité, considerándolas irrespetuosas e imprudentes; ahora expongo algo de ellas. Es situación común la intromisión desmedida de los pensamientos del tutor en los del tesista y la aceptación de éste so pena de no conseguir el título; así he platicado sobre bibliografía impuesta, requisitos de bibliografías en otros idiomas (aun cuando el tesista pueda sinceramente considerar que bastan con los habidos en la lengua materna, y así acompañé yo a una amiga a buscar un libro en inglés en que más que la pertinencia del tema, lo que era importante es que estuviera escrito en inglés, como para demostrar la capacidad de mi amiga de entender este idioma además del español); pero no deseo por el momento extenderme en esto.

En fin, reconociéndome integrante de una sociedad en que la alienación a la tradición le es inherente (como sospecho que es en cualquier sociedad, pues la costumbre deviene ley) no podía yo sino someterme como todos, y habiéndole presentado al Doctor Magallón un avance de mi tesis y sentado en su cubículo le pregunté si había algo que cambiar. Su respuesta me pareció inmejorable: “si entendí bien tu tesis trata de la independencia del pensamiento, y siendo tu tesis y no mía, el que hace la pregunta soy yo: ‘¿algo que cambiar?’.”

En definitiva no puedo sino agradecerle y aún encomiar su actitud.

Y recuerdo en una ocasión una plática con Marisela en que le decía que me gustaría ser tutor de muchas tesis: “¿pero no es esta una contradicción?” Claro que no, es que no quiero ser como la mayoría de los tutores que fungen además de cómo asistentes y guías en el desarrollo del tesista, también como filtro: tienen en su firma o en la negación de la misma los agujeros de la coladera; pues bien, yo quiero ser un tutor exigente pero que mi función sea, además de asistir (no de guiar) al desarrollo de un tesista, no la de un filtro sino la de un catalizador.

Creo que el Dr. Magallón funge de esta manera y de esta manera me gustaría algún día contribuir también.

§17

BIBLIOGRAFÍA

Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción por Cristóbal Litrán, Ed. Folio, Barcelona, España, 1999.

Balderas Vega, Gonzalo, *Jesús, cristianismo y cultura en la antigüedad y en la edad media*, Universidad Iberoamericana, México D.F. 2007

Descartes, René, *Discurso del Método*, traducción por Eugenio Frutos, RBA Coleccionables (Cedido por Ed. Planeta) Barcelona, España, 1994

Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, traducción por E. López y M Graña, Ed. Gredos, Madrid, España 1987

Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, traducción por José Gaos, FCE, México, D.F. 2005

Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, España, 2005

Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método*, traducción de Ana Agud Aparicio, Sígueme, Salamanca, España, 2005

Hume, David, *Tratado de la Naturaleza humana*, Ed Gernika, México D.F. 2003

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2004

Kuhn, Thomas S., *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, traducción de Carlos Solís, FCE, México D.F., 2006

Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, D.F., 1989

Platón, *Diálogos V*, traducido por A. Vallejo Campos, Editorial Gredos, Barcelona, España, 2003

Platón, *Diálogos IV*, traducido por A. Vallejo Campos, Editorial Gredos, Barcelona, España, 2003

Popper, Karl, R., *Conocimiento Objetivo*, traducción de Carlos Solís Santos, Ed. Tecnos, España, 2005

Sartre, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, traducción de Juan Valmar, Ed. Losada, Buenos Aires, Argentina, 1966

Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Fed. Editorial Mexicana, Méx., D.F., 1977

Villoro, Luis, *Creer, Saber, Conocer*, Siglo XXI, México, 1989