

E&P

Colección Educación y Pedagogía

¿...Enseñar filosofía?

ADOLFO LEÓN GÓMEZ



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

¿...Enseñar filosofía?

ADOLFO LEÓN GÓMEZ

E&P

Colección Educación y Pedagogía

Con el título ¿...enseñar filosofía? en forma de pregunta abierta el autor quiere arropar tres ensayos-¿Que es la filosofía, ¿Que es ser profesor de filosofía?. Filosofía e historia de la filosofía, y el apéndice final, La investigación sistemática e histórica en filosofía.

Los problemas explícitos o implícitos que aborda están íntimamente ligados a la enseñanza y al aprendizaje de la actitud filosófica, y, de paso, a los primeros pinitos en la investigación de problemas filosóficos.

El autor aspira a ser leído por estudiantes y profesores jóvenes; la juventud en la que piensa es la espiritual y no la cronológica. Por esto descarta a los estudiantes a los que no acicatea la curiosidad y a los profesores que ya la perdieron.



¿...Enseñar filosofía?

ADOLFO LEÓN GÓMEZ

E&P

Colección Educación y Pedagogía

León Gómez, Adolfo, 1858-1927

¿... Enseñar filosofía? / Adolfo León Gómez. — Santiago de Cali : Programa Editorial Universidad del Valle, 2008.

168 p. ; 22 cm. — (Colección artes y humanidades)

1. Filosofía 2. Filosofía – Enseñanza 3. Filosofía – Historia

I. Tit. II. Serie.

107 cd 21 ed.

A1153273

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: ¿...Enseñar filosofía?

Autor: Adolfo León Gómez G.

ISBN: 978-958-670-485-4

ISBN-PDF: 978-958-5156-80-7

DOI: 10.25100/peu.468

Colección: Educación y Pedagogía

Primera Edición Impresa abril 2006

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Héctor Cadavid Ramírez

Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle

© Adolfo León Gómez G.

Diseño de carátula: U.V. Media

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación, razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, octubre de 2020

INDICE

A manera de Introducción.....	7
Capítulo Primero:	
¿Qué es la Filosofía?.....	13
Capítulo Segundo:	
¿Qué es ser profesor de Filosofía?.....	31
Capítulo Tercero:	
Filosofía e historia de la Filosofía.....	47
Apéndice I:	
Los filósofos y la sabiduría popular.....	135
Apéndice II:	
Whitehead y la Filosofía Occidental como notas en pie de página a la Filosofía de Platón	147
Apéndice III:	
La Filosofía (latinoamericana) de la Liberación	153

Apéndice final:

La investigación sistemática e histórica en Filosofía 161

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Con el título *¿... Enseñar filosofía?*, una pregunta abierta, quiero cobijar estos tres ensayos y el apéndice final que fueron escritos en distintas épocas de mi vida intelectual.

El público que aspiro los lea es de estudiantes y profesores jóvenes de filosofía. La juventud en la que pienso es la espiritual y no la cronológica. Por esto descarto a los estudiantes a los que no acicatea la curiosidad y a los profesores que ya la perdieron.

Los problemas explícitos o implícitos que abordo están íntimamente ligados a la enseñanza y al aprendizaje de la actitud filosófica. Y, de paso, a los primeros pinitos en la investigación.

En el primer ensayo abordo la pregunta que nos hacemos desde que ingresamos en esta disciplina y que nunca dejamos de hacernos, ¿qué es la filosofía? Esta pregunta, que no tiene una respuesta única, la contesto a mi manera mediante una construcción conceptual.

La escribí en un momento en que se abusaba demasiado del concepto de paradigma que, de manera técnica (aunque no carente de gran ambigüedad), había definido T.S. Kuhn. Y opté por utilizar este concepto creado para estudiar la historia de las ciencias naturales, para contraponerlo a la filosofía que es una disciplina racional sin paradigma.¹

Por supuesto que mis impugnadores, que hacían reflexión ética y política, aprovecharon la ocasión para tratarlo de científicista.

Y, hasta cierto punto, tenían razón, porque ellos consideran que la filosofía de la ciencia es algo que debe dejarse a los científicos. Claro está que con la misma lógica –casi implacable–, deberían dejar sus enredos morales y políticos a los reformadores sociales, a los políticos de profesión, a los predicadores legos o consagrados.

Pero me niego a admitir que mi construcción sea científicista, porque ella busca más bien –sin decirlo explícitamente– restringir el uso del concepto kuhiano al campo donde debe aplicarse, y ampliar el de la filosofía a zonas donde hace alarde irresponsable el científicismo desbordado.

El segundo ensayo es la respuesta que, en junio de 1991, di a una encuesta que hizo un periódico estudiantil, “EL SER AHÍ...”, a varios profesores de filosofía con la pregunta ¿Qué es ser profesor de filosofía?

El ensayo no pudo ser publicado en el periódico de junio de 1991 debido a su extensión, pero circuló entre los estudiantes durante varios años. Fueron ellos los que me permitieron recuperarlo –pues no disponía de copia–, y finalmente apareció publicado en la *Piedra de Panduro*².

En este ensayo resumo el primero y abordo la respuesta con la afirmación kantiana de que hay que “enseñar a filosofar” y “no enseñar filosofía”, y la versión que de ella hacía Estanislao Zuleta, y pongo en alerta, al final, a los estudiantes contra las modas filosóficas.

El tercer ensayo, “Filosofía e historia de la filosofía”, lo publico por primera vez y lo escribí entre septiembre de 2003 y abril de 2004. Es el más extenso de todos y es una glosa a una brillante y rica tesis de Wilfrid Sellars según la cual “La Historia de la filosofía es la *lingua franca* que hace posible la comunicación entre filósofos que sostienen puntos de vista diferentes. La filosofía sin la historia de la filosofía, si no es vacía o no es ciega, es al menos muda”.

En este ensayo abordo, desde una perspectiva lingüística –que creo que aún no está agotada–, el ingreso paulatino y siempre incompleto en la historia de la filosofía.

De paso reflexiono sobre el problema de la periodización de las obras de historia de la filosofía, de los Diccionarios especializados, de las tradiciones lingüísticas en filosofía, etc.

Me explayo en consejos para los filósofos principiantes y les señalo muchos peligros que pueden amenazar su formación como futuros pensadores.

Soy muy crítico de los colegas de oficio que han propugnado por formas nocivas de hacer filosofía. Pero, también, autocritico mis perversas inclinaciones a convertir la ignorancia en saber.

En el texto le dedico unas cuantas páginas a la intervención crítica que tuve, durante el último Foro de Filosofía celebrado en Cali en noviembre de 2003, con el profesor Jacques Poulain, y su promotor cultural en Colombia, a propósito de su crítica de la razón pragmática.

Creo que ese recuento de mis críticas al filósofo francés, reitera argumentos, y no injurias, como las que me han endilgado el promotor mencionado y sus secuaces. Un asunto académico de tamaño mayor no puede anularse recurriendo al expediente de “intento de saboteo al foro”. Tal expediente, además de ser de un “infantilismo crónico”, es un síntoma febril de intolerancia, máxime cuando se ve reforzado por una proposición –en un claustro de profesores de filosofía (ógase bien, de profesores de filosofía)– de declarar “persona non grata” al “saboteador”.

El ensayo tercero va acompañado de tres apéndices. El primero sobre el empleo que hacen los filósofo de los refranes y que he intitulado “Los filósofos y la sabiduría popular”.

El segundo lleva por título “Whitehead y la filosofía occidental como notas en pie de página a la filosofía de Platón”. Allí muestro el origen de esta afirmación, que muchos platónicos colombianos la invocaban sin saber de dónde venía, y matizo el juicio sobre Platón mediante otros testimonios de filósofos.

El tercero está consagrado a la filosofía latinoamericana de la liberación de E. Dussel y que popularizó la Universidad Santo Tomás de Bogotá con sus Congresos de Filosofía Latinoamericana.

Al final de este apéndice expreso mi falta de creencia en la existencia actual de una auténtica filosofía en los países de América Latina. Intuyo su posibilidad en dos o tres generaciones, siempre y cuando se forme una tradición crítica, incipiente en algunos países de Latinoamérica, pero casi inexistente en Colombia.

El apéndice final es el texto más viejo de los que publico en esta recopilación; fue escrito hacia los años 81 y 82 como documento bandera para justificar la investigación en filosofía. Era la época en que la Universidad del Valle evaluaba la producción de sus profesores bajos las formas de “investigación”, “sistematización de conocimientos” y “divulgación”. También era la época en que para Colciencias sólo existía la investigación en las ciencias duras y en la tecnología. Las llamadas Ciencias Sociales y, en todo caso, las Humanidades –y, entre ellas, la filosofía–, no cabían en este Instituto, ni en sus formularios cientificistas. De allí que quienes queríamos investigar en filosofía, por ejemplo, debíamos hacerlo de manera clandestina, ya que la Universidad sólo aprobaba investigaciones sujetas “a las formas” de Colciencias.

Por supuesto que las cosas han cambiado, pero es bueno recordar a los amnésicos funcionales de hoy, que hace veinte o más años las cosas no eran tan fáciles como quizás lo son hoy.

El texto que en aquella época titulé “La investigación sistemática e histórica en filosofía”, aparece tal cual fue presentado en aquellos días al Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle.

Quiero dedicar estas páginas a todos mis estudiantes de ayer y de hoy. De manera especial a Alejandro Patiño, Norma Valderrama, Ruy José Henríquez, Yolanda González, Paula Andrea Arana, Liliana Garzón, Pedro Posada, Jairo Urrea, Alvaro Bautista, María Sandra Naranjo y Angélica María Franco. Esta última ha leído el ensayo de fondo y me ha hecho sugerencias preciosas. Muchas Gracias.

Y, puesto que no todo ha de ser para mi progenie, debo reconocer de manera muy especial a mi maestro Rubén Sierra quien me formó en esta tradición crítica y que sigue siendo un maestro “sans tâche et sans reproche”.

Por último, agradezco a mi hija Carolina Gómez Schouben, quien le saca tiempo a sus investigaciones biológicas medioambientales, para darle forma a mis garabatos y construir un texto limpio a partir de manchas más o menos legibles, repletas de enmiendas, de mi Parker Kilométrico.

NOTAS

¹ Fue escrito este ensayo hacia 1986–87. Estaba dirigido a mis hijos ya adolescentes que se preguntaban qué era exactamente lo que hacía su papá en la Universidad del Valle. Para ellos también escribí en la misma época “Lo cómico y la filosofía” a propósito de una historia cómica de Giovanni Guareschi.

El ensayo ¿Qué es la filosofía? Apareció publicado en la revista *Erga Omnes*, n.7, agosto–septiembre de 1988 (Facultad de Derecho, Universidad de Caldas), pp. 15–25.

² Revista de la Universidad del Valle. Sede Buga, octubre de 2000, N° 2, pp. 29–45.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CAPÍTULO PRIMERO

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

La filosofía es:

El estudio de todas las cosas divinas y humanas.

El arte de aprender a morir.

El arte de conquistar la felicidad.

El amor de toda verdad.

La reina de las ciencias.

Autobiografía embozada.

Lo que hacen los filósofos.

Lo que en las clasificaciones de las bibliotecas se llama filosofía.

La ciencia con la cual, o sin la cual, uno se queda tal cual.

El arte de decir pendejadas con palabras pomposas.

1. En este ensayo pretendo enfrentarme con “uno de los problemas filosóficos más difíciles” pues “conozco pocas palabras que tengan tantas significaciones como la filosofía”¹, y aceptar el reto de M.F. Sciacca cuando nos dice que “la filosofía es difícil definirla; no puede encerrarse en una fórmula pues su objeto de investigación y reflexión es infinito; ninguna fórmula puede agotar la totalidad de su objeto”².

No pretendo hacer un inventario de definiciones, ni defender o atacar alguna de las definiciones que aparecen en el epígrafe; lo que pretendo es construir una definición mediante la ayuda de varios filósofos de mi simpatía en la que el lector podrá detectar elementos de las definiciones del epígrafe, ya sean para aceptar o rechazar. Comenzaré proponiendo la construcción, o constructo, y luego analizaré su forma de construcción.

La filosofía es un intento racional, aunque no científico, por resolver problemas inmaduros, es decir, problemas para los cuales no existe un método estándar reconocido por una comunidad de especialistas.

2. *Un problema* es un enredo teórico o práctico. Se presenta un problema cuando descubrimos un *desorden* en nuestro saber, una *contradicción* entre nuestro conocimiento y los hechos u otros conocimientos³, entre los ideales de la sociedad y los nuestros, cuando nuestros conceptos contrastan con otros usos comunes, etc. *El Dictionary of Philosophy*⁴ lo define como “cualquier situación, teórica o práctica para la cual no hay respuesta automática o rutinaria que, por lo mismo, exige un proceso reflexivo”. Esta definición llama la atención sobre el aspecto de sorpresa que produce la presencia de un problema y sobre los esfuerzos de imaginación y creación que requieren *la invención de una solución* racional o razonable; es natural pensar que la invención de una solución sólo puede venir de un esfuerzo por inventarla (es decir, de una actividad investigativa que es el resultado de una curiosidad natural o inducida). Sin embargo, esta definición restringe el campo de la solución de problemas al de los seres humanos reflexivos, ya que en todo el mundo de la vida existe la actividad de solución de problemas, desde la ameba hasta B. Russell. Todos los seres vivos resuelven problemas, pero sólo los hombres –en sus mejores momentos–, lo hacen de manera reflexiva.

Intentar resolver un problema es tratar de *comprender*, es decir, de *restablecer* el orden siempre inestable. Puesto que el desorden

desestabiliza y produce asombro, comprender es disminuir el asombro. Los asuntos físicos, humanos, sociales, etc., nos desconciertan porque no sabemos comportarnos frente a ellos; por esto, como acertadamente lo dice Roustan, “la mejor manera de darle seguridad a un niño frente a lo extraño, por ejemplo, ¿por qué los caballos tienen cuatro patas?, es decirle que siempre las han tenido; así se siente satisfecho, puesto que lo que se ha hecho es *abarcar o englobar* un hecho particular asombroso en una *serie* de hechos semejantes”⁵; en últimas, concluye Roustan, se comprende cuando se sabe qué hacer con las cosas, englobando los hechos en series y se prepara así la producción de reacciones rutinarias.

3. La solución de *problemas científicos* es una actividad humana reflexiva que, además, parte de la aceptación de *estándares metodológicos* para resolverlos reconocidos por una comunidad científica. En ciencia, como bien lo dice I. Berlin, “se puede no saber la respuesta a un problema empírico, pero se sabe *qué* tipo de respuesta es apropiado, *dónde* buscar la respuesta, y *cuál* es la gama de posibles respuestas”⁶.

Me parece que los problemas científicos no son solubles de manera automática y rutinaria, como lo sugiere T.S. Kuhn en la *Estructura de las Revoluciones Científicas*, cuando distingue entre *rompecabezas* y *problemas*, ya que, según él, los primeros (científicos), por definición, tienen solución, mientras que los segundos, como el logro de la paz mundial, por definición, no la tienen, y pueden no tenerla⁷. No obstante, la solución de los problemas científicos está respaldada por criterios metodológicos reconocidos por la comunidad científica en cada una de las disciplinas. Estos criterios cambian, pero siempre a partir de una discusión pública en el seno de esta comunidad; es esto lo que ha permitido el progreso de las ciencias, la eliminación del parroquialismo ideológico (la genética a lo Michourin, por ejemplo) y el regionalismo folklorista (como la matemática chibcha).

Sin embargo, estoy de acuerdo con Kuhn en que, en los períodos de revoluciones científicas, de ciencia extraordinaria, estamos más bien en presencia de una reflexión filosófica.

En realidad, hay ciencia normal, pero no hay *filosofía normal* y cualquier intento por normalizarla lleva al *dogmatismo* y a lo que *Thomas J. Blakeley*⁸ llamó la *escolástica soviética*. Los manuales sólo son posible en la ciencia normal, y en disciplinas normales, pero no en filosofía. Los manuales normales, en filosofía, sólo son *catecismos* para el uso de novicios o *textos oficiales* para perpetuar regímenes de dominación.

Sin embargo, debo reconocer que existen en la filosofía *tendencias normalizadoras* que se deben a muchas razones, entre otras a las siguientes:

3.1. Al hecho de compartir unas(s) técnica(s) de trabajo. Como lo dice S. Langer, “Los problemas filosóficos y las épocas se *agrupan*, más que por las *doctrinas o temas*, por sus técnicas, su forma de enfrentar los problemas”⁹. La técnica comienza con el planteamiento de la pregunta; por ejemplo, cuando el filósofo pregunta “¿quién hizo el mundo?”, presupone que alguien lo hizo y responder que nadie, es rechazar la pregunta y el supuesto sobre el que se articula (al respecto, Collingwood, en su *Essay on Metaphysics*, hace consideraciones de gran valor). En filosofía, esta formulación de problemas es el aporte más importante que una escuela o movimiento pueden hacer. En toda edad –continúa S. Langer– hay suposiciones que una época asume inconscientemente y que aparecen tan obvias, que la gente acepta porque no hay otra manera de ver las cosas. Las revoluciones filosóficas se dan cuando aparecen *ideas generativas* que “iluminan presencias que no tenían forma para nosotros antes de que la luz nos las revelara”; Sócrates no tuvo *nuevas respuestas* sino *nuevos problemas*; dejó de preguntar “¿de qué están hechas las cosas?” y comenzó a preguntar “¿qué valen?”.

Esta nueva idea generativa tiende a producir una ampliación del campo y una aplicación a todos los campos vecinos hasta que se agota y entonces puede degenerar en *bizantinismo* (como, parece, le pasó a la escolástica en las refindas disputas sobre la *virtus dormitiva* o sobre la cantidad de ángeles que pueden caber en la cabeza de un alfiler).

Cuando esto sucede, estamos en mora de una nueva idea generativa o de una nueva metáfora radical. Ya no se tratará de interpretar a Marx, sino de transformarlo. De lo anterior se sigue que en cada época de la filosofía hay *leit motivs* recurrentes, aspectos anónimos que desbordan la singularidad y originalidad de la obra filosófica: el esquema de las *tres hipóstasis* en la filosofía alejandrina, la oposición entre *res extensa* y *res cogitans* en el racionalismo moderno y, por qué no decirlo, el tema del *significado* en buena parte de la filosofía contemporánea.

3.2. Al hecho de la disminución de la originalidad para dar nuevas respuestas a viejos problemas; en la tradición filosófica se ha hecho proverbial la distinción entre *cartesianos mayores y menores* que, creo, vale para todas las filosofías de escuela.

3.3. A razones *didácticas y polémicas*. Los *ismos* clasificatorios, dice Ricoeur, “tienen una función pedagógica en tanto que orientan el espíritu del principiante hacia una esfera de problemas y situaciones; crea una expectativa dirigida en cierto sentido, según el hilo conductor de una *weltanschauung* más o menos impersonal y anónima”¹⁰; pero, por otro lado, “la relación polémica con otras filosofías acelera el proceso de esclerosis que anuncia una caída en lo típico. Una filosofía no solo asume lo anónimo, sino que también lo engendra; esto es tan cierto que la mayor parte de las palabras de la tipología han sido categorías infamantes en las cuales los adversarios trataban de encerrar a sus rivales...”

3.4. Esta esclerosis puede provenir también de *las modas filosóficas* y los *best sellers* filosóficos en los que descuellan los franceses. En Colombia, en la década del 70, no se podía pensar por fuera del esquemita ciencia–ideología. Afortunadamente los modas son pasajeras, aunque en filosofía son un poco más perdurables. Cuando se habla de modas podrá pensarse en el caso del extraordinario impacto cultural que tuvo la obra de T. de Chardin (una obra mediocre encubierta por un ropaje pseudo–científico), pero quizás este fenómeno cultural es más profundo y desborda la superficialidad de la moda.

En todo caso, no debe confundirse moda con estilos filosóficos como los estilos humanistas, científico y sociopolítico de las filosofías europea, norteamericana y rusa, de que habla Ferrater Mora, o de los estilos más corrientes como “filosofía inglesa”, “alemana”, “francesa”, etc., que expresan la impronta que tales culturas o sociedades marcaron en sus pensadores. Sólo en términos de estilo puedo pensar una filosofía latinoamericana, pero, ¡lástima!, ésta aún no existe.

4. *Los problemas filosóficos* son enredos teóricos o prácticos para los cuales no existe una solución automática, ni estándares metodológicos preestablecidos para su solución y para los cuales no existe un árbitro que pueda zanjar los conflictos de soluciones o tomar decisiones provisionales sobre el asunto en discusión. En filosofía *no se sabe dónde* buscar la respuesta ni *cómo* buscarla. El hombre común, que se formula estas preguntas con persistencia –nos dice I. Berlin–, llega a caer en estados de *pasmo mental* que dura hasta que deja de formularlas y piensa en otras cosas, pero al filósofo le producen *perplejidad* y *asombro* que engendran interrogación y conocimiento.

Los neopositivistas pensaron que la filosofía carecería de sentido precisamente por esto, porque no se adecuaba a las reglas metodológicas aceptadas por determinadas comunidades científicas (métodos lógico–matemáticos y experimentales). Su padre putativo, L. Wittgenstein, había escrito en el *Tractatus*, que los problemas, por definición, tienen solución y que los que no tienen solución no son

problemas sino pseudo-problemas que se pueden disolver pero no resolver. Por ello le asignaron a la filosofía tareas más modestas, como la clarificación de los conceptos científicos. Sin embargo, dichos filósofos no lograron demostrar que su pretendida filosofía científica obedecía a las reglas aceptadas por dicha comunidad.

La reacción frente al neopositivismo ha producido propuestas más saludables como la de J.L. Austin que, en más de una ocasión, caracterizó a la filosofía como “un saco en el cual se ponen todos los *residuos* de los problemas que permanecen insolubles porque no se ha encontrado un *tratamiento* que encuentre un *asentimiento unánime*, porque tan pronto se encuentre se formará una nueva ciencia que tenderá a separarse de la filosofía a medida que define mejor su objeto y afirma su autoridad”¹¹. Austin empleaba, para definir a la filosofía, la siguiente analogía:

“La filosofía ocupa en la historia de la investigación humana el lugar de un sol central, seminal y turbulento: de vez en cuando arroja de sí una porción, una ciencia, un planeta frío y bien regulado que progresa estacionariamente hacia un estado final distante”. Esto es lo que sucedió con el conocimiento de las matemáticas, de la física, de la lógica matemática, de la psicología y, quizás en el futuro, de la teoría del lenguaje, “entonces –continúa Austin– nos habremos liberado de una parte de la filosofía (quedarán aún muchas más) de la única manera que podemos liberarnos de ella dándole un puntapié hacia arriba”¹².

Esta situación típica de la filosofía hace que el filósofo tenga que abordar los problemas individualmente por su cuenta y riesgo y desplegar un esfuerzo de imaginación y de invención. En este trabajo le será de mucha ayuda iniciarse en la milenaria tradición filosófica puesto que sus predecesores pueden haber encarado problemas análogos a sus problemas actuales e, incluso, diseñado líneas de solución aún aceptables; es por esta razón por la cual hoy, en filosofía, se puede ser aristotélico o spinozista, o ser platónico en lógica, a diferencia

de lo que sucede en ciencia donde es difícil, hoy, ser ptolomeico o copernicano.

Pero, también, el filósofo deberá, muchas veces, apropiarse de elementos científicos para poder encarar más adecuadamente la solución de los problemas; un filósofo del lenguaje, por ejemplo, deberá tener, entre otros, buenos conocimientos de lingüística, teoría de la acción, sociología y antropología. Es por esta razón por la que el filósofo tiene fama de *todero*, puesto que sabe, o debe saber, un poco de todo. De hecho, muchos filósofos se han planteado problemas o se han encontrado con ellos a partir de ciencias maduras o nacientes (Platón, Descartes, Leibniz, Kant, Russell, etc.).

De la situación *sui generis* de la filosofía se desprende uno de los rasgos que le confiere interés y utilidad: las ciencias formales y naturales son un paradigma de la racionalidad, sus progresos y descubrimientos son espectaculares, pero los problemas que resuelve representan una cantidad ínfima al lado de la variedad infinita de problemas abiertos e inmaduros que debemos intentar resolver permanentemente: I. Berlin cita de paso algunos problemas molestos para los que no se sabe cuál es la respuesta ni cómo buscarla: ¿Qué es la justicia? ¿Está determinado todo suceso por sucesos anteriores? ¿Debemos buscar la felicidad? ¿Debemos promover el conocimiento y el bienestar social aunque no produzca felicidad? ¿Cómo conocemos?, ¿podemos tener conocimiento cierto?, etc., etc...

Esta clase de problemas se le plantean a todo el mundo; por esto, todos somos más o menos filósofos ya que “no se escapa a la filosofía. La única cuestión que se plantea es la de saber si es consciente o no, confusa o clara, buena o mala”¹³.

Ya Aristóteles había insistido en el hecho de que de todas maneras hay que filosofar. Lo más curioso es que las ciencias constituidas darán lugar a problemas que deberá afrontar el filósofo; es lo que explica que al lado de las ciencias duras, lógica, matemáticas, física, existen filosofías de la lógica, etc. Me parece que esta es la liberación de la filosofía mediante el puntapié hacia arriba de la

que hablaba Austin.

Para terminar esta sección debo recordar que Austin situaba a la psicología entre los planetas fríos. Me parece extraño porque considero que las llamadas “ciencias sociales” y “humanas” están más bien a mitad de camino entre la turbulencia del sol y la frialdad de los planetas; por una parte, disponen de estándares empíricos y cuantitativos para controlar y evaluar sus resultados, pero, por otra parte, dentro de cada disciplina hay escuelas (piénsese en la sociología o en la psicología) irreconciliables por tomas de posición valorativas, que son, sin lugar a dudas, decisiones filosóficas.

Me parece que un reconocimiento de este hecho sería provechoso a estas disciplinas y les abriría un espacio fructífero a la colaboración con los filósofos. Me parece que la era del cientificismo ya pasó en nuestro país –quedan algunos rezagos– y que el terrorismo de la epistemología althusseriana es un capítulo pasado de la historia. Estoy absolutamente convencido, por lo dicho en ésta y otras secciones, que una disciplina no científica puede ser importante, y que el hecho de apodar a una disciplina no interesante con el remoque de científica, no la mejora.

5. LA FILOSOFÍA RESUELVE PROBLEMAS DE MANERA RACIONAL

K. Popper es uno de los filósofos que más ha insistido, en este siglo, en que la filosofía resuelve problemas (aunque no es ciencia; él mismo ha dicho de su filosofía que no es refutable, pero sí es discutible).

Podemos discutir una teoría filosófica si la comparamos con una situación problemática dada, la *situación problemática que conduce a esta teoría*; sólo de esta manera es comprensible y puede ser razonable una teoría filosófica¹⁴.

Popper insiste en contra de los neopositivistas, y de Wittgenstein, que existen *genuinos problemas filosóficos* pero ellos siempre están

arraigados en *urgentes problemas extra-filosóficos*; las teorías y escuelas filosóficas *entran en decadencia*, se arruinan, cuando se pierde contacto con estas raíces: “las escuelas filosóficas se degeneran como consecuencia de la creencia errónea que uno puede filosofar sin haber sido obligado a ello por problemas que surgen fuera de la filosofía –en matemáticas, en cosmología, en política, en religión, en la vida social, etc”¹⁵.

No existen *problemas filosóficos puros* “porque, mientras más puros sean los problemas filosóficos, más se pierde su significación original y más nos exponemos en su discusión a degenerar en verbalismo vacío”¹⁶.

Esta forma espuria de filosofar es la que induce *la forma habitual de enseñanza de la filosofía*; ésta consiste en darle a leer al estudiante novicio –que ignora la historia de las ideas matemáticas, cosmológicas, políticas, sociales, etc.– las obras de los grandes filósofos, con el resultado de que el novicio descubre un nuevo mundo extrañamente sutil y lleno de abstracciones de muy alto nivel; descubre pensamientos y argumentos difíciles de entender y que parecen irrelevantes porque no puede descubrir para qué pueden ser relevantes: “El estudiante sabe que estos son los grandes filósofos y que ellos son la vía a la filosofía; entonces hará un esfuerzo por ajustar su mente a lo que él cree (erróneamente), a su manera de pensar. Intentará hablar su extraño lenguaje, intentará seguir las tortuosas espirales de su argumentación y aún quizás desenredará sus curiosos nudos; algunos pueden aprender estos trucos de manera superficial, otros pueden llegar a ser adictos genuinamente fascinados... han aprendido la jerga tan bien como cualquiera”¹⁷.

Pero un estudiante sólo comprenderá a los grandes filósofos si comprende la situación problemática contemporánea y los problemas concretos, urgentes e insoslayables que ellos trataban de resolver en su contexto.

Popper, por ejemplo, considera que en su primer período, sus problemas filosóficos fundamentales fueron, ¿cómo distinguir entre

lo que es ciencia y lo que no es? (problema de la demarcación o de Kant) y ¿es justificable, lógica o psicológicamente, la inferencia inductiva? (problemas de Hume). Podría agregar el problema de Perelman (que nos interesará en la sección 7); ¿existe una racionalidad por fuera de la racionalidad científico-experimental y de la racionalidad lógico-matemática?; y otros más generales, por ejemplo, entre los presocráticos (los fisiólogos), el escándalo lo causaba la contradicción del cambio; a los pitagóricos, la incommensurabilidad de la diagonal con el lado del cuadrado (problema que abordó la Academia), a los medievales, la incompatibilidad entre fe y filosofía racional (que dio lugar a la teología); a Leibniz y a Kant, les inquietaba la posibilidad de conjugar mecanicismo y teleología, y determinismo y libertad, etc.

Ahora bien, una vez hallado el contexto problemático, se podrán discutir racionalmente las filosofías si las comparamos con esa situación problemática. Con respecto a las filosofías podemos preguntarnos: ¿resuelve el problema? ¿lo resuelve mejor que otras teorías? o, quizás, ¿simplemente evadió el problema?, ¿es simple la solución?, ¿es fructífera?, ¿contradice a otras teorías filosóficas necesarias para resolver otros problemas?¹⁸.

Este último punto nos introduce en el tema de la racionalidad de la discusión filosófica porque, si bien no podemos probar la *falsedad* de estas teorías, ni *demostrar* su verdad, sí podemos argumentar crítica y públicamente en favor de unas y en contra de otras; estos argumentos no *son concluyentes*¹⁹, pero sí se puede *pesar* su valor, lo que los hace más o menos razonables que otros²⁰. En otros términos, las teorías filosóficas se pueden discutir críticamente, pero ya no con pruebas lógicas constrictivas, sino con argumentos razonables que pueden pesar más o menos que otros en nuestras decisiones. Dicho de otra manera, en las discusiones filosóficas debemos trascender la lógica estricta del conocimiento científico y pasar a una teoría de la argumentación razonable pero no concluyente.

En las próximas dos secciones me ocuparé de la lógica de las preguntas (problemas) y respuestas (soluciones), y de la lógica argumentativa. Estos dos aspectos no son incompatibles, pero los trataré por separado porque corresponde a las dos fases de la discusión crítica de teorías filosóficas que propone Popper.

6. LÓGICA DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS

R.G. Collingwood en su *Autobiografía* ha planteado el bosquejo de una lógica de preguntas y respuestas²¹. Puesto que, en líneas generales, hay coincidencia con Popper, además de sus nuevos aportes, extraeré y citaré algunas de sus tesis:

6.1. La lógica no solo debe estudiar los enunciados afirmados, sino que también debe estudiar las preguntas que se supone responden estas afirmaciones. *Una lógica en que se atiende a las respuestas y se descuidan las preguntas es una lógica falsa.*

6.2. No se puede saber lo que alguien quiere decir por el simple estudio de sus declaraciones orales o escritas, aunque haya hablado con perfecto dominio de la lengua y con una intención perfectamente veraz. *Para descubrir el significado hay que saber también cuál fue la pregunta (expresa o tácita, que nos hacen o nos hacemos a nosotros mismos) a la cual quiso dar una respuesta lo dicho o escrito.*

6.3. *Pregunta y respuesta son correlativas.* Una afirmación no es una respuesta, o en todo caso no puede ser la respuesta correcta a cualquier pregunta, que podía haberse contestado de otro modo. Una afirmación altamente detallada y particularizada debe ser la respuesta, no a una pregunta vaga y generalizada, sino a una pregunta detallada y particularizada como la respuesta misma.

6.4. La lógica tradicional considera que las proposiciones, como proposiciones, pueden ser contradictorias. La nueva lógica considera que no es posible saber el significado de la proposición a menos que se conozca la pregunta que se supone contesta; si se comete un error en lo relativo a la pregunta, se cometerá otro en lo relativo a la respuesta. *Por consiguiente, dos proposiciones sólo son contradictorias cuando son respuesta a la misma pregunta.*

6.5. Cuando se dice ordinariamente que una *proposición es verdadera*, lo que se quiere decir es que la *proposición* pertenece a un *complejo* de pregunta y respuesta que, en cuanto *todo*, es verdadero, que dentro de este complejo, es respuesta a una determinada pregunta, y que la pregunta se suscita (es una pregunta sensata e inteligente y cumple con sus presupuestos). Vistas así las cosas, una proposición que, de hecho, es verdadera, siempre puede pensarla como falsa cualquiera que se tome el trabajo de imaginar una pregunta para la cual había sido una respuesta equivocada y que se convenza de esto para la pregunta que se suponía debía contestar la proposición; y una proposición que, de hecho, es significativa, siempre puede considerarla sin sentido cualquiera que se convenza de que se intentaba ofrecerla como respuesta a una pregunta a la que, si realmente hubiera intentado responder, no habría dado respuesta ni justa ni equivocada.

6.6. *El descubrimiento de la pregunta es un trabajo histórico de reconstrucción*, tanto más difícil cuanto más nos sumergimos en el pasado: “si el autor escribió en un pasado distante, se trata generalmente de una pregunta muy difícil, porque los escritores –al menos los buenos–, escriben siempre para sus contemporáneos, y, en particular, para aquellos que “pueden interesarse”, lo cual quiere decir aquellos que están ya haciéndose la pregunta a la cual se ofrece una respuesta; y, en consecuencia, un escritor rara vez explica cuál es la pregunta que trata de contestar. Más tarde, cuando se ha convertido en “clásico” y sus contemporáneos llevan ya mucho tiempo de muertos,

la pregunta se ha olvidado, sobre todo si la respuesta fue aceptada generalmente como la respuesta justa; porque, en tal caso, la gente dejó de hacerse la pregunta y empezó a plantearse la pregunta que se suscitó enseguida. De manera que la pregunta planteada por el escritor original sólo puede reconstruirse históricamente, con frecuencia, no sin el ejercicio de considerable destreza histórica”.

Buena parte del disgusto generalizado por la *metafísica* se debe a que el lector desconoce de qué hablan los metafísicos, es decir, ignora qué preguntas trataban de contestar. Los profesores de metafísica no están exentos de culpabilidad en esta incompreensión y en el malestar que se sigue.

(Tengo reticencia con alguna tesis de Collingwood, pero no es este el momento de discutirlo).

7. LA ARGUMENTACIÓN RAZONABLE

La teoría de la argumentación elaborada por Perelman, estudia los medios de argumentación diferentes de los lógico-formales, que permiten obtener o acrecentar la adhesión del interlocutor o las tesis que proponemos para su aceptación, y mediante este estudio trata de superar la oposición clásica entre los medios de convencer (considerados racionales) y los de persuadir (considerados irracionales). En tanto que su finalidad es “producir o acrecentar la adhesión de un auditorio a determinadas opiniones”, su punto de partida será la adhesión de este auditorio a otras tesis; ella depende esencialmente del auditorio al cual se dirige, puesto que lo que se admite por un auditorio no lo será por otro.

Mientras que en lógica formal la prueba es constrictiva, en la argumentación no; en ésta todo puede ser cuestionado; aquí sólo podemos pesar los argumentos en conflicto, considerar si son relevantes o irrelevantes, aceptables o inaceptables y tomar decisiones responsables que nos afectan personalmente. Pero son razonables, porque además de ser responsables siguen abiertos

a la discusión pública, ya que no se discute un sueño, una inclinación o una preferencia sentimental. Renunciar a la discusión “equivaldría a presentar una filosofía como la simple expresión de una sensibilidad individual no calificada para exigir la adhesión de otras consciencias, o de una iluminación”²².

Pero no quiero detenerme aquí a explicar detalladamente esta disciplina (pues existe una abundante bibliografía sobre ella); más bien quiero plantear cómo surgió y a partir de qué problema. Según todos los indicios, Perelman se inició como filósofo en las toldas del neopositivismo, compartiendo los dogmas suyos, que someramente expusimos en la sección 4. Sin embargo, Perelman era también jurista y filósofo y estas actividades no encajaban en las casillas de racionalidad elaboradas por los neopositivistas. Ahora bien, una de dos: o se aceptan los estándares neopositivistas de racionalidad restringida y condenamos la filosofía, el derecho, las ciencias sociales, etc., al mundo de la irracionalidad, es decir, de la expresión, de la sugestión, de la seducción y, en últimas, de la violencia; o bien, se acepta la racionalidad de estas disciplinas y tratamos de descubrir una lógica no formal, más flexible, subyacente en estas actividades. La teoría de la argumentación nació de la última opción y ha sido ampliamente desarrollada en el *Traite de l'argumentation*²³.

Al respecto nos dice Perelman, en otro lugar:

“Hay filósofos que parten de ciertos métodos admitidos y que dicen: estos métodos pueden ser aplicados a tal o cual cuestión, y allí donde los métodos no son aplicables dicen que la cuestión carece de sentido, es el primado del método. Hay otros filósofos que admiten el primado de la cuestión: dicen que hay cuestiones que importan o que no importan, y buscan los métodos que les permiten resolverlas lo mejor posible. Usted comprenderá (está contestando una pregunta de P. Ricoeur) bien (...) que mi propia actitud consiste en dar la preferencia al segundo tipo de filosofías puesto que

toda mi teoría de la argumentación ha sido una adaptación de la teoría del razonamiento a situaciones donde el razonamiento formal se mostraba insuficiente”²⁴.

El lector también comprenderá cuáles son mis preferencias personales; comprenderá también por qué el filósofo es buscador de la verdad, no su poseedor; comprenderá, por lo mismo, que fracasa mucho más que cualquier otro hombre en sus intentos por resolver problemas –con la filosofía uno puede quedarse tal cual–, pero comprenderá finalmente que el fracaso y el error son fuente de conocimiento, puesto que el filósofo, además de hacer una confesión de fe en la razón, descubre también su ignorancia sabia, el saber de la ignorancia.

El racionalismo de la argumentación nos aleja tanto del *dogmatismo* que pretende construir la filosofía como *ciencia estricta o rigurosa* y que nos exime –o pretende eximirnos– de la discusión en nombre de la *evidencia y la demostración*; como del *escepticismo* que nos exonera del estudio fatigoso, porque para él nada hay que estudiar ya que nada *concluyente* puede encontrarse (al escepticismo se llega como consecuencia de las falsas promesas y expectativas creadas por el dogmatismo).

El racionalismo de la argumentación consciente de nuestra falibilidad sólo exige discusión, decisión y responsabilidad; reconoce que las teorías filosóficas no son *decidibles* como las teorías formales y las empíricas (con las excepciones conocidas). Nunca hará suya esta *ocurrencia* de Spir, que cita Roustan:

“no deseo nada como saber lo que se puede objetar en Francia a estas doctrinas. Como el saltador de caminos que grita al que pasa: “la bolsa o la vida”, yo quisiera amenazar con una pistola–descargada, pero sin que se supiera –a todo hombre pensante– y decirle: refuta estas teorías o reconócelas como verdaderas”²⁵.

NOTAS

* Algunas de las ideas propuestas aquí fueron discutidas con mi colega Juan Manuel Jaramillo, a quien agradezco el estimulante intercambio.

¹ BOCHENSKI, J.M. *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, 1963, p. 21.

² SCIACCA, M.F. *La Filosofía y el concepto de Filosofía*, Buenos Aires, editorial Troquel, 3ª Ed.

³ POPPER, K. R. “La lógica de las ciencias sociales” en *La Disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo.1973. pp. 102–103.

⁴ LITTLEFIELD, ADAMS, /V. Jersey, 1962, p. 255.

⁵ ROUSTAN, Désiré. *La Raison et la vie*, P.U.F., 1946, Cap. I, pp.19–61.

⁶ “Una Introducción a la filosofía” en *Los hombres detrás de las ideas*. Fondo de Cultura Económica. 1978. p. 25.

⁷ *The Structure of scientific revolutions*. Foundations of the Unity of Science, University of Chicago Press, 1970, [1962] pp. 36–7.

⁸ *La Escolástica soviética*. Alianza Editorial, Madrid, 1969.

⁹ *Philosophy in a New Key*. Harvard University Press, 1957, (3ª Ed), Cap. I, pp.3–25.

¹⁰ *Histoire et vérité*. Ed. du Seuil, 1955, pp. 50–51.

¹¹ *La Philosophie analytique*. Cahiers de Royaumont, n. IV Ed de Minuit, 1 962, pp. 292–3.

¹² “Sis y Puedes”, en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca de la revista de Occidente. 1975, p. 215.

¹³ POPPER, Karl. “Mi concepción de la filosofía”, en *En Busca de un mundo mejor*. Paidós, Barcelona, 1994 [1984]. p. 231.

¹⁴ *Conjectures, and Refutations*, Routledge and Kegan Paul. 1963. p. 199.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 71–2.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 72–3

¹⁸ *Ibid.*, pp. 199.

¹⁹ *Objective Knowledge*, Oxford Clarendon Press, 1973, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 38. *Conjectures and Refutations*, p. 199.

²¹ Cap. V. *Pregunta y Respuesta*. Fondo de Cultura Económica, 1953 [1939], pp. 37–50.

²² ROUSTAN, D. *La Raison et la vie*. P. U F.

²³ Presses Universitaires de Bruxelles, 1976 (3ª. Ed).

²⁴ “L’Idéal de la rationalité et la règle de justice” en *Le Champs de l’argumentation*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, pp. 313–314.

²⁵ *La Raison et la vie*, p. 20.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CAPÍTULO SEGUNDO

¿QUÉ ES SER PROFESOR DE FILOSOFÍA?

Los estudiantes del Programa de Filosofía de la Universidad del Valle –me refiero a los estudiantes de licenciatura–, están haciendo una encuesta entre estudiantes y profesores sobre dos preguntas; la primera para los estudiantes es ¿Qué es aprender filosofía?, la segunda para los profesores es ¿Qué es enseñar filosofía?

Una pregunta similar, y creo que es allí a donde apuntan los estudiantes con mucha discreción, me la hizo el profesor Ramos de la Universidad Santo Tomás, en una larguísima encuesta que aparece publicada al comienzo de mi libro *Filosofía Analítica y Lenguaje Cotidiano*¹. Allí él me preguntaba: ¿Es usted un profesor de filosofía o un filósofo? Yo le contesté pensando en la interpretación tradicional del dicho de Kant, que era un profesor de filosofía y en los momentos actuales intentaba ser filósofo porque trataba de arriesgarme más en hacer propuestas personales y en ser más crítico con mis antecesores o con mis coetáneos.

Creo que detrás de la pregunta que hacen los estudiantes de filosofía está –lo repito–, la famosa expresión de Kant citada en forma incompleta, como lo veremos más adelante: “Hay que enseñar a filosofar y no enseñar filosofía”.

Pero, antes de llegar a este punto, creo que es bueno que nos entendamos sobre lo que comprendemos por filosofía. Ustedes, amigos estudiantes, saben que hace algunos años me arriesgué a tratar de definir *¿Qué es la filosofía?* Ese era un riesgo efectivamente porque el concepto de filosofía es un concepto englobante, escurridizo, muy difícil de delimitar². Sin embargo, debo confesarles que lo que yo quería en todo caso, cuando pretendía definir la filosofía, era esclarecer un poco lo que estaba haciendo que, hasta ese momento, no estaba del todo claro (por lo menos de manera temática, aunque quizás sí de manera implícita).

Sin embargo, antes de seguir adelante comencemos por el principio; resumamos rápidamente esta idea de qué es para mí la filosofía; creo que de allí se derivarán reflexiones que conducirán a la respuesta: *¿Qué es enseñar filosofía?*

Recuerden que en este trabajo “*¿Qué es la filosofía ?*”, publicado en la revista *Erga–Omnes* No. 7, de Agosto–Septiembre de 1988, y luego presentado en resumen en el coloquio sobre la Racionalidad en un foro público en la Universidad del Valle, el 7 de Diciembre de 1989, recuerden –repito– que allí yo defino la filosofía en contraposición con la ciencia; de la filosofía digo lo siguiente:

La filosofía es un intento racional, aunque no científico, por resolver problemas inmaduros, es decir, problemas para los cuales no existe un método estándar reconocido por una comunidad de especialistas. Por el contrario, la ciencia, aunque también es un intento racional por resolver problemas, parte además de la aceptación de estándares metodológicos para resolverlos y que son reconocidos por la comunidad científica. En ciencia, para repetir una bella expresión de Isaiah Berlin, “Se puede no saber la respuesta a un problema empírico, pero se sabe qué tipo de respuesta es apropiada, dónde buscar la respuesta y cuál es la gama de posibles respuestas”.

Miremos rápidamente algunas de las características de esta definición de filosofía:

Es un intento por resolver problemas. Un problema es un enredo teórico o práctico; se presenta un problema cuando descubrimos un desorden o desajuste en nuestro saber, una contradicción entre nuestro conocimiento y los hechos u otros conocimientos, entre los ideales de la sociedad y los nuestros; cuando contrastan nuestros conceptos con otros usos comunes, etc. Pero, como lo anoté antes, existen problemas científicos y problemas filosóficos; los problemas científicos son problemas maduros, los problemas filosóficos son inmaduros; de allí que mientras pueda existir una ciencia llamada normal, cualquier intento por normalizar la filosofía conduce al dogmatismo y a lo que un filósofo inglés llamó la escolástica soviética, comparable a la escolástica cristiana, aunque quizás la soviética fue mucho más nociva y perniciosa, por lo menos en la época stalinista.

Normalizar la filosofía es simple y llanamente ideologizarla en el peor sentido de esta expresión; de allí que los manuales de filosofía sólo sean catecismos para el uso de novicios o textos oficiales para perpetuar regímenes de dominación.

Precisamente por esta situación particular de la filosofía, muchos filósofos, entre ellos los neopositivistas del Círculo de Viena y el Wittgenstein del *Tractatus*, consideraron que la filosofía carecía de sentido porque no se adecuaba a las reglas metodológicas aceptadas por determinadas comunidades científicas. Sin embargo, estos mismos filósofos, me refiero principalmente a los del Círculo de Viena, después de asignarle tareas más modestas a la filosofía, como la clarificación de los conceptos científicos, nunca lograron demostrar que su pretendida filosofía científica obedecía a las reglas aceptadas por dicha comunidad.

La reacción frente al positivismo produjo mejores resultados. Tengo la costumbre de citar a uno de mis filósofos, y recuerden, lo digo en plural, a uno de mis filósofos predilectos; J.L. Austin en más de una ocasión caracterizó a la filosofía como “Un saco en el cual se ponen todos los residuos de los problemas que permanecen insolubles, porque no se ha encontrado un tratamiento que encuentre un

asentimiento unánime, ya que tan pronto se encuentre ese asentimiento se formará una nueva ciencia que tenderá a separarse de la filosofía a medida que define mejor su objeto y afirma su autoridad”. Austin empleaba para distinguir y, a la vez, establecer un lazo entre la ciencia y la filosofía, la bellísima analogía que sigue:

“La filosofía ocupa en la historia de la investigación humana el lugar de un sol central seminal y turbulento. De vez en cuando arroja de sí una porción, una ciencia, un planeta frío y bien regulado que progresa estacionariamente hacia un estado final distante. Esto es lo que sucedió con el conocimiento de las matemáticas, de la física, de la lógica matemática, de la psicología y, quizás, en el futuro, de la ciencia del lenguaje; entonces –continúa Austin– nos habremos liberado de una parte de la filosofía de la única manera que podemos liberarnos de ella, dándole un puntapié hacia arriba”.

Otro punto de la definición: *La filosofía resuelve problemas de manera racional.*

Al respecto en mi artículo, he hecho tres propuestas que pueden dar un cariz racional a la filosofía.

La primera es la propuesta de Popper, que tiene dos facetas que podríamos llamar la primera y la segunda época de Popper con respecto a las teorías filosóficas. En la primera época, que corresponde a la primera parte de los ensayos reunidos en *Conjeturas y refutaciones*, Popper nos dice que existen genuinos problemas filosóficos enraizados en problemas extrafilosóficos; las teorías y escuelas filosóficas entran en decadencia, se arruinan, cuando pierden contacto con esas raíces, que pueden ser muy variadas: la matemática, la cosmología, la política, la religión, la vida social, el lenguaje, etc. Pues bien, una vez dicho que existen auténticos problemas filosóficos, Popper agrega que se pueden discutir una vez descubierto el contexto problemático; dicho en otra forma, las filosofías se podrán discutir si las comparamos con la situación problemática en que aparecieron o aparecen; así, por ejemplo,

con respecto a la filosofía podemos preguntarnos: ¿resuelve el problema en cuestión? ¿lo resuelve mejor que otras teorías? ¿es fructífera? ¿contradice a otras teorías filosóficas necesarias para resolver otros problemas?, etc. Esto en cuanto a la primera época de Popper.

En la segunda época, que corresponde a la segunda parte de *Conjeturas y refutaciones* y a los ensayos recopilados al principio del *Conocimiento objetivo*, Popper va un poco más allá y, partiendo de consideraciones sobre el teorema de Gödel, llega a la conclusión de que existen teorías filosóficas falsas que no son refutables y teorías filosóficas verdaderas que no son demostrables ni verificables, pero que podemos discutir crítica y públicamente y dar argumentos en favor de unas y en contra de otras; estos argumentos no son concluyentes, pero sí se puede pesar su valor, lo que los hace más o menos razonables que otros. Como pueden constatar ustedes, esta segunda posición popperiana ya está muy cerca del planteamiento perelmaniano; sin embargo, en ningún momento Popper tematiza lo que harán Perelman y Olbrechts en el *Tratado de la argumentación* (1958) y en algunos ensayos anteriores al tratado como *Filosofía y retórica* que es del año 1952.

La segunda posibilidad estudiada en mi ensayo para darle una metodología racional a la filosofía, es la utilización de lo que Collingwood llama “*Lógica de preguntas y respuestas*”, de la cual sólo citaré el encabezamiento de sus tesis remitiéndolos a la lectura integral del texto³. He aquí algunos de los encabezamientos de las tesis de Collingwood:

1. Una lógica en que se atiende a las respuestas y se descuidan las preguntas, es una lógica falsa.
2. Para descubrir el significado de una proposición hay que saber también cuál fue la pregunta expresa o tácita que nos hacen, o nos hacemos a nosotros mismos, a la cual quiso dar una respuesta lo dicho o lo escrito.

3. Pregunta y respuesta son correlativas. Una afirmación altamente detallada y particularizada debe ser la respuesta, no a una pregunta vaga y generalizada, sino a una pregunta detallada y particularizada como la pregunta misma.
4. Las proposiciones sólo son contradictorias cuando son respuesta a la misma pregunta.
5. El descubrimiento de la pregunta es un descubrimiento histórico de reconstrucción, tanto más difícil cuanto más nos sumergimos en el pasado; si el autor escribió en un pasado distante, se trata generalmente de una pregunta muy difícil, porque los escritores, al menos los buenos, escriben siempre para sus contemporáneos y, en particular, para aquellos que pueden interesarle, lo cual quiere decir aquellos que están ya haciéndose la pregunta a la cual se ofrece una respuesta y, en consecuencia, un escritor rara vez explica cuál es la pregunta que trata de contestar.

La tercera posibilidad de considerar la filosofía como una actividad racional es la teoría de la argumentación; no quiero alargarme en este punto porque es, creo, de todos conocida, pero, de todas maneras, para aquellos que no han tenido una mínima aproximación a la teoría de la argumentación, digamos lo siguiente:

La teoría de la argumentación estudia los medios de argumentación diferentes de los lógicos–formales y de los empíricos–científicos que permiten obtener o acrecentar la adhesión del interlocutor a las tesis que proponemos para su aceptación, y mediante este estudio trata de superar la oposición clásica entre los medios de convencer, considerados racionales, y los de persuadir, considerados irracionales. Por otra parte, mientras la prueba lógico–formal o matemática es constrictiva, la argumentación no lo es; en ésta todo puede ser cuestionado, aquí sólo podemos pesar los argumentos en conflicto, considerar si son relevantes o irrelevantes, aceptables o inaceptables y tomar decisiones responsables que nos afectan per-

sonalmente, pero los argumentos son razonables porque, además de ser responsables, siguen abiertos a la discusión pública. Como lo dice Roustan en un libro llamado *La Razón y la vida*, renunciar a la discusión equivaldría a presentar una filosofía como la simple expresión de la sensibilidad individual no calificada para exigir la adhesión de otras conciencias o de una simple iluminación.

No quiero extenderme más sobre la teoría de la argumentación que en muchos cursos y escritos ya he difundido; simplemente quiero mostrar cómo la teoría de la argumentación, que es una especie de órgano metodológico de la filosofía, es, a su vez, una filosofía y surge de una serie de problemas entre los cuales el más importante es el siguiente:

Según todo los indicios, Perelman se inició en las toldas del neopositivismo compartiendo sus dogmas, que expuse en dos líneas anteriormente. Sin embargo, Perelman era también jurista y filósofo y estas actividades no encajaban en las casillas de la racionalidad elaboradas por los neopositivistas; ahora bien, una de dos: o se aceptan los estándares de los neopositivistas de racionalidad restringida y condenamos a la filosofía, el derecho, las ciencias sociales, etc., al mundo de la irracionalidad, es decir, de la expresión, de la sugestión, de la seducción y, en últimas, de la violencia; o bien, se acepta la racionalidad de estas disciplinas y tratamos de descubrir una lógica no formal más flexible subyacente en estas actividades.

La teoría de la argumentación nació de la última opción y fue desarrollada ampliamente en el *Tratado de la argumentación* de 1958.

Entonces, resumiendo todos los planteamientos anteriores, creo que podríamos llegar a las siguientes características muy generales de la filosofía:

1. La resolución de problemas, problemas inmaduros en el sentido caracterizado al principio.
2. Solución racional, o mejor, razonable de problemas, e incluso mejor, intento de solución razonable de estos problemas inmaduros.

Después de este largo paréntesis, volvamos pues a la máxima kantiana: “No hay que enseñar filosofía sino enseñar a filosofar”. Esta máxima sacada de su contexto, como lo dije al principio, tiene aspectos positivos y también aspectos negativos. Su aspecto positivo es el que nos invita a pensar por nosotros mismos, a lograr el período de ciudadanía de la razón; sin embargo, tiene un aspecto negativo y es que como fue utilizado en los años setenta y siguientes por los estudiantes y profesores, conducía, por una parte, al desconocimiento del pasado filosófico de los filósofos que nos antecedieron y de sus problemas y, por otra parte, invitaba a exponer cualquier opinión, fuese la que fuese, de manera irresponsable, lo que condujo inicialmente a una hiperestesia de la crítica y posteriormente a un malsano escepticismo que Kant llama *misología*, una aversión a la razón.

Sin embargo, miremos el texto completo de Kant para darnos cuenta de su verdadero valor –estoy utilizando la traducción francesa de la *Lógica*, la traducción de Guillermit, publicada por Vrin en 1970; prefiero ésta a las ediciones españolas que son ediciones piratas–. Dice así Kant: “¿Cómo podría, propiamente hablando, hablarse de aprender filosofía?”. En filosofía cada pensador construye, por así decir, su obra sobre las ruinas de otra, pero jamás ninguna ha llegado a convertirse en inmovible en todas sus partes; de allí se sigue que no se puede aprender a fondo la filosofía puesto que ella no existe todavía, pero, aun suponiendo que existiera efectivamente una, ninguno de aquellos que la aprendiera podría decirse filósofo, pues el conocimiento que tendría sería sólo subjetivamente histórico”. Y más adelante agrega: “Aquel que quiere aprender filosofía debe, por el contrario, considerar a todos los sistemas de filosofía únicamente como una historia del uso de la razón y como objetos de ejercicio de su talento filosófico; el verdadero filósofo debe hacer uso libre y personal de la razón y no imitar servilmente, debe pensar por sí mismo”.

Como puede constatarse, Kant aquí nos invita en cierta forma a mirar retrospectivamente la filosofía, pero nos advierte que esta retrospectiva no nos da un verdadero *conocimiento científico* sino

sólo un conocimiento subjetivamente histórico y que el estudio de los sistemas filosóficos del pasado debe ser considerado sólo como una historia de la razón y como objeto de ejercicio de su talento filosófico.

Sin embargo, debo anotar, para empezar a ejercer la función crítica, que no estoy plenamente de acuerdo con uno de estos planteamientos de Kant y es el de que la filosofía no puede aprenderse porque aún no existe; esto hay que interpretarlo en un sentido muy preciso que Kant desarrollará en la *Crítica de la razón pura*, cual es, que la filosofía *debe ser una ciencia*. La ciencia que le impone los límites a la razón. Ahora bien, mi planteamiento es que la filosofía no es ciencia y que las discusiones filosóficas continuarán hasta nueva orden, es decir, hasta que se logre el consenso, se logre unanimidad en los métodos y formas de trabajo en el seno de la comunidad de especialistas, como lo dice claramente I. Berlin, refiriéndose a Austin. Este ideal parece inalcanzable.

Sin embargo, ya Kant nos abre la posibilidad de volver al pasado, y creo que la abre mucho más con las tres grandes máximas argumentativas de la crítica racional, y que Estanislao Zuleta llamaba los tres grandes principios de la lógica: “ponerse en el lugar del otro”, “ser coherente” y “pensar por sí mismo”. En la primera de estas tres máximas se encuentra ya esa que podríamos llamar relación con el otro, que puede ser el coetáneo pero que también puede ser el antepasado, es decir, en esta primera máxima se tiene en cuenta la relación de la filosofía con su propio pasado.

Y más matizado aún es el planteamiento que hace Karl Jaspers en su *Introducción a la Filosofía*. En la parte final referente a la lectura de un filósofo, ¿cómo se debe leer un filósofo?, nos propone tres máximas o, si ustedes prefieren, consejos:

1. Saber lo que dice el autor en cuestión, es decir, empaparse de la obra del autor, de sus problemas y de su contexto problemático.
2. Saber lo que otros, los comentaristas, dicen de este autor. Aquí, como ustedes pueden ver, se abre ya una discusión, la discusión entre los comentaristas y el autor en cuestión.

3. Qué digo yo, de lo que dice el autor y de lo que dicen los comentaristas del autor.

Los principios o las máximas de Kant, anotados anteriormente y matizados con los consejos de Jaspers, creo que dan ya una respuesta a lo que “es enseñar filosofía”; pero, sobre todo, a “cómo enseñar filosofía”, y digo a cómo enseñar filosofía, porque para dar respuesta a este cómo hay que dar respuesta a qué es la filosofía y esa respuesta la di en la parte inicial de esta entrevista.

Ahora miremos las cosas un poco al revés: *¿Cómo no enseñar la filosofía?*

La primera forma que habría que rechazar es la enseñanza de la filosofía como un saber normal, es decir, la filosofía de manual, la filosofía catequética, ya sea de izquierda política o de iluminación religiosa. Son precisamente los manuales los que dan lugar a los “ismos”; la riqueza concreta de la obra de un autor es enmarcada en un ismo; en vez de hablar de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, se prefiere abarcarlos en unas características comunes, y se les apela o se les da el remoquete de racionalistas. Esto, por supuesto, es una degeneración porque hace parte de lo que atacué al principio, es la normalización de la filosofía; los ismos tienen un valor pedagógico cual es de situar al estudiante novicio en un ambiente cultural y problemático más o menos afin, pero, por otra parte –insisto para volver al punto central–, los ismos también tienen el aspecto negativo que convierten a la filosofía en una ideología, convierten el trabajo reflexivo en un no trabajo, en una espontaneidad perezosa. Este aspecto es importante recalcarlo, porque en la medida en que el filósofo hace parte de un ismo, en ese mismo momento la filosofía se esquematiza, se simplifica y, por lo mismo, se falsea. Esta mala forma de enseñar filosofía podría calificarse con un epíteto que escuché en un foro sobre la democracia, como una especie de “entropía conceptual”.

La segunda forma en que no se debe enseñar filosofía, la segunda mala forma de enseñar filosofía, consiste en convertirse en “estacio-

nes repetidoras”, es decir, aquí se aborda con mucha frecuencia de manera directa al autor y su carácter idiosincrático, pero el maestro, el profesor, no agrega nada; estoy diciendo que, en fin de cuentas, si agrega algo (si se piensa en una de las ficciones de Borges llamada “Pierre Mesnard autor del Quijote”), es decir, la estación repetidora agrega algo pero algo que desde el punto de vista filosófico es desechable, aunque quizás no lo sea desde el punto de vista literario. En general, sólo agrega interferencia.

Una tercera forma de malenseñar filosofía es la de recurrir a lo que llamé anteriormente una *hiperestesia de la crítica*, es decir, en que cualquier opinión pertinente o no pertinente para el caso analizado es bienvenida, esto, a su vez, conduce a la irresponsabilidad, por una parte, y, por otra, al dogmatismo de la crítica, porque una crítica hiperestésica siempre es dogmática, así sea como en el caso en el que cualquier opinión es bienvenida, una superposición de micro-dogmatismos intangibles, como los llama Zuleta. No obstante, como lo decía Pascal, “el dogmatismo no puede vivir sin el pirrorismo, ya que el pirrorismo es la respuesta a las promesas no cumplidas por el dogmático”; a ese punto creo haber aludido anteriormente. Por último, esta hiperestesia de la crítica conduce a desconocer la tradición, a considerar todo lo pasado, todo lo que no esté de moda en los países que imponen las modas filosóficas, como anticuado, desueto. Sin embargo, nosotros no somos nada sin la tradición; el mito cartesiano y el baconiano, llámese duda metódica o eliminación de ídolos, es decir, la eliminación de todos nuestros prejuicios, por una parte, y prevenciones, por otra, sólo es eso, un mito. Es necesario reivindicar la tradición o, si ustedes prefieren, el precedente, y pensar que esto es importante. No somos los primeros en hacer uso de la razón, y tampoco seremos los últimos.

Este punto me parece esencial como crítica al pensamiento kantiano y a todos aquellos filósofos que han querido construir la filosofía como una ciencia. Además, en relación con la tradición y la crítica, debemos aplicar lo que Wilson llama el *principio de caridad*, que yo preferiría

llamar el *principio o regla de la justicia* en terminología perelmaniana, y es pensar que somos más inteligentes que los demás, aunque tampoco debemos menospreciarnos y pensar que somos menos, porque esto impediría el pensar por nosotros mismos. En todo caso, un mínimo de humildad es absolutamente necesario para poder pensar⁴.

Otra mala forma de enseñar filosofía es la de convertirse en *administrador de un saber* –la expresión creo que es de Foucault–, en convertirse en administrador de un filósofo, en su intérprete oficial al cual deben remitirse todos los demás comentaristas, en establecer algo así, aunque no es totalmente igual, como la relación que establecía Santo Tomás entre Aristóteles y Averroes: al primero lo llamaba el filósofo y al segundo el comentarista. Esta forma de administración de saberes, o del saber, se vuelve nociva cuanto la administración es más restringida y absolutamente nociva cuando se restringe a un sólo autor. Un estudiante del Programa de Filosofía me decía en estos días, refiriéndose a un profesor de la Universidad Nacional de Colombia, que era un administrador de tal magnitud que parecía que no le pagara la Universidad, sino el filósofo que administra.

Frente a esta concepción, que yo llamo nociva, de la administración de saberes, propongo una idea no muy ortodoxa entre las personas que están entre los cuarenta y los cincuenta años y que son nostálgicos de la contestación de los años sesenta. En aquella época se hablaba de aquellos que querían hacer síntesis conceptuales de diversas tendencias políticas o ideológicas como *eclécticos o sincréticos*, pero se hablaba de ellos en tono despectivo; la ideología de cada agrupación era una e indivisible, nada se podía agregar, nada se podía quitar, de alguna forma pensaba como el califa Omar de quien se cuenta que cuando mandó a incendiar la biblioteca de Alejandría utilizó este dilema: “O las doctrinas que están consignadas en todas las obras de esta biblioteca están en el Corán o no están en el Corán; si están en el Corán son inútiles y si no están en el Corán son nocivas; por consiguiente, en cualquiera de las posibilidades es necesario destruirla”.

Frente a esta concepción quiero reivindicar el eclecticismo y el sincretismo como el comienzo de una elaboración de filosofía propia y de filosofía latinoamericana en el sentido más bueno de esta palabra. Leibniz, un famosísimo desconocido entre nosotros, siempre quiso aceptar las doctrinas en disputa y en la tradición filosófica se le llama filósofo ecléctico, pero los que utilizan este apelativo lo hacen en un sentido positivo y constructivo y no en un sentido peyorativo y discriminatorio.

Quiero, para justificar esta idea, apelar a mi experiencia personal, y digo esto con un poco de inmodestia por una razón muy simple y es que mientras que la ciencia no tiene estilo, la filosofía sí la tiene, porque el estilo es la expresión de la subjetividad y yo sigo creyendo que la subjetividad existe a pesar de las muchas declaraciones contemporáneas sobre su muerte (lo cierto del caso es que muchos de los sepultureros de la subjetividad ya están bajo tierra y el sujeto sigue ahí campante). Pero esto es sólo un paréntesis; quería decir que en mi experiencia personal el trabajo filosófico siempre lo he hecho a partir de confrontaciones o, para utilizar un término que está más de moda, a partir de “encuentros”. Cito algunos de mis trabajos que tienen títulos precisos de confrontación: “Descartes y Pascal, conocimiento y ciencia”, “Una confrontación entre Kant y Popper”, “El argumento por el contra-ejemplo entre la lógica formal y la teoría de la argumentación”; el trabajo de investigación que realizo en estos momentos y que en unos cuantos meses terminaré, es una confrontación múltiple entre los lingüistas estructurales y la lingüística generativa y transformativa de Chomsky, por una parte; por otra, una confrontación entre Chomsky y la filosofía analítica del lenguaje a partir de cuál es la función central del lenguaje. Luego, una confrontación de las tesis del lingüista y filósofo francés Oswald Ducrot y la concepción analítica de Austin y algunos de sus discípulos, a propósito del problema de la verdad⁵.

Otro ejemplo. Mi mirada filosófica de Descartes siempre se ha hecho confrontándolo, ya sea con Pascal, como el primer caso que cité, ya sea con Perelman, como puede verse en más de uno de mis

trabajos, ya sea con Popper, ya sea con Wittgenstein, ya sea con Austin y otros filósofos del lenguaje; pero de contar. Estos son simplemente algunos ejemplos para ilustrar cómo entendería yo este eclecticismo, esta confrontación permanente y que debe ampliarse cada vez más. Creo que de todos estos encuentros o confrontaciones han salido chispas vivificadoras y hasta cierto punto, valga la pedantería, originales.

Para terminar, en esta misma perspectiva, quiero contar un resultado sorprendente que tuve en una investigación anterior, *El breve tratado sobre la mentira*. Entre los muchos descubrimientos que hice, fue el de que Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, en la segunda parte de la segunda parte, en la cuestión 110 y siguientes, en lo que se llama el *Tratado de las virtudes sociales*, hace un análisis de la mentira que es perfectamente compatible con los planteamientos austinianos; simplemente es necesario traducirlos a un lenguaje más actual y menos apegado a la terminología escolástica de las causas formales, materiales y finales; es así como podemos enseñar no sólo a plantearnos problemas contemporáneos propuestos por filósofos contemporáneos, sino también a plantear en su debido contexto los problemas que plantearon nuestros antepasados y mirarlos con la óptica del presente; mucho tienen que enseñarnos.

Por último, y en este mismo orden de ideas, recomiendo a los estudiantes desconfiar mucho de las modas filosóficas que tienen características muy similares a las modas en el vestir, en la vivienda, etc., aunque pueden tener un poco más de duración, y son mucho más nocivas; hay que desconfiar mucho de las modas que nos vienen sobre todo de Francia⁶.

No desconozco el valor intrínseco de algunos filósofos franceses contemporáneos que están de moda, pero no podemos extrapolarlos mecánicamente como estaciones repetidoras a nuestro medio ambiente cultural porque unos son los problemas que tienen los filósofos franceses, alemanes o ingleses, y otros son los problemas que tenemos nosotros en nuestro mundo subdesarrollado; no estoy haciendo una invitación a que el filósofo se vuelva activista político, a

que se proletarice; sería regresar veinte o treinta años en el desarrollo del pensamiento filosófico, pero los estoy invitando a que pensemos nuestros problemas. Nuestros problemas científicos, tecnológicos e, incluso, lingüísticos y argumentativos. Pero los invito, igualmente, a que pensemos nuestros problemas particulares en nuestro medio connatural que es el del concepto, el de lo universalizable.

Parodiando a Kant, podríamos decir que el imperativo filosófico nuestro es el de hacer que nuestra reflexión sobre problemas particulares pueda convertirse en una pauta de reflexión general, universalizable; si no intentamos esto nos volveremos sociólogos, antropólogos, economistas, etc., y habremos abandonado nuestra misión que es la de ser filósofos.

NOTAS

¹ USTA, Bogotá, 1988, Biblioteca Colombiana de Filosofía, No 11.

² Actualmente preferiría hablar de ella como noción confusa y, mi propuesta, una posible clarificación de la misma.

³ Autobiografía, F.C.E., 1953 (la edición inglesa es de 1939), cap V.

⁴ El autor Wilson es Neil L. Wilson quien en 1959, en un artículo de la *Review of Metaphysics*, titulado “Substrata”, n° 12, pp. 521–539, inventó la expresión para hablar justamente de los textos que se presentan a nuestra lectura y que no hacen parte de nuestro “background” cultural. La red sirve para algo.

⁵ Esta investigación ha sido publicada con el título de *Lenguaje, Comunicación y Verdad*, Editorial Universidad del Valle, 1997.

⁶ Si hubiese escrito este artículo hoy hubiera debido referirme a la obra de A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Paidós, 1999, obra en la cual se enjuicia buena parte de la filosofía francesa contemporánea. Pero no se olvide que los mismos franceses han ayudado al norteamericano y al belga a desvelar las imposturas, p. ej, J. Bouveresse, Pierre Bourdieu y R. Boudon. No hay que olvidar tampoco que en los años 60 un gran lingüista francés, Georges Mounin en *Introduction a la sémiologie*. Editions de Minuit, 1970, desenmascaró el abuso de conceptos lingüísticos hechos por J. Lacan, R. Barthes, Lévi-Stauss y otros.

CAPÍTULO TERCERO

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Este ensayo quiere ser un comentario sostenido a una afirmación contundente hecha por Wilfrid Sellars en 1968, clara pero densa, nada sibilina, pero que requiere una explicación histórica [sic] y conceptual si se quiere poner al alcance de un público no especializado.

La afirmación o tesis es la siguiente: “La historia de la filosofía es la *lingua franca* que hace posible la comunicación entre filósofos que sostienen puntos de vista diferentes. La filosofía sin la historia de la filosofía, si no es vacía o no es ciega, es al menos muda”¹.

1. Antes de centrarme en el análisis de la *analogía lingüística*, y de la *lingua franca*, en particular, es preciso tratar de entender en su contexto histórico filosófico a qué se alude cuando se dice que “si no es vacía o no es ciega...”, ya que fuera de este contexto la expresión parece carecer de sentido.

Pues bien, la expresión que acabo de citar tiene origen en Kant, el Kant de la *Crítica de la razón pura*, que nos dice “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”². Esta doctrina recalca la necesidad de la síntesis de las dos facultades de intuir y de pensar para que el conocimiento sea pleno, es decir, lleno de contenido, consciente de sí y organizado.

La expresión de Sellars es una *variación* interpretativa, en el sentido musical, de este concepto. La obra de Sellars está subtitulada “*variaciones sobre temas kantianos*”.

Sin querer despistar al lector [ni mucho menos *descrestar*, pues mi objetivo es eminentemente didáctico], llamo la atención sobre otras variaciones anteriores o posteriores a la de Sellars de esta expresión kantiana.

Así, por ejemplo, la tesis de Sellars me remite a otra afirmación de Lakatos –quien queriendo mediar entre la filosofía de la ciencia de Popper y la sociología histórica de la ciencia de Kuhn–, nos dice, recurriendo al *leit motiv* kantiano, que “la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia, es vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia, es ciega. Este artículo toma como consigna esta *paráfrasis* de la conocida afirmación de Kant y trata de explicar *cómo* debería aprender la historiografía de la ciencia de la filosofía de la ciencia, y *viceversa*”³.

Puesto que la *variación* lakatosiana nos será útil más adelante para reinterpretar el pasaje de Sellars, cito una nueva *variación* de este tema que he encontrado en Perelam, y que más tarde también nos servirá para completar las dos *variaciones* anteriores. La formulación perelmaniana tiene que ver con el aprendizaje del lenguaje que es la condición de posibilidad de todo conocimiento y acción humanos: “si las palabras sin experiencia son vacías, la experiencia sin lenguaje es ciega”⁴.

En *Apéndice I* consigno otras *variaciones* del *dictum* kantiano que pueden interesar a un espíritu curioso. Dicho esto, volvemos a la tesis de Sellars.

2. Entremos, pues, en el análisis del concepto de *lingua franca* cuya dilucidación requiere del concurso de la ciencia del lenguaje y, en especial, de la *sociolingüística*.

Así que, para comenzar, echemos mano de los *Elementos de lingüística* de André Martinet⁵.

El problema lo plantea el lingüista francés a partir de la situación en que una persona o un grupo de personas trata de establecer contactos *fuera del dominio de la lengua común que es la suya*. Si este individuo o grupo desea establecer con aquellos con los que se va a encontrar, una *comunicación lingüística*, será preciso, o convencer a aquellas personas que aprendan su lengua, o que él mismo aprenda la lengua de aquellas personas. Sin embargo, también puede suceder que el deseo comunicativo se manifieste de una y otra parte, y que cada uno de los dos grupos en presencia haga un esfuerzo por identificar lo que dice el otro e imitarlo lo mejor que pueda. Estos esfuerzos darán como resultado una “lengua mixta” que cada uno de los grupos en contacto estará tentado a identificar como la lengua del otro grupo y que, de hecho, se encontrará en “mitad de camino” (*mi-chemin*).

“Este idioma, concluye Martinet, será para sus usuarios, *una lengua de ayuda (appoint), de una estructura mal caracterizada, de un léxico limitado a las necesidades que las han hecho nacer y que permiten su supervivencia*”.

Estos “utensilios de comunicación un poco sumarios” reciben el nombre de *sabir(e)s* por el nombre de una lengua que ha florecido en los puertos del Mediterráneo y que también se conoce con el nombre de *lingua franca*.

De esta familia son el *chinook*, el *rusonorsk* y, por supuesto, los *pidgin(es)*, el “*petit nègre*” y, en Colombia, el palenquero⁶.

Por mi parte, creo que, para efectos de nuestra comprensión mutua, es bueno tomar como un *término genérico* el de *lingua franca* (que Martinet usa como un término específico) porque así se usa muy corrientemente y es parte del sentido en que lo usa Sellars⁷.

En consecuencia, por el momento, llamaré *lingua franca* a una lengua restringida, cuasi-asintáctica y de léxico limitado, usada por comunidades lingüísticas diferentes para comunicarse con miras a propósitos limitados y prácticos (generalmente comerciales).

Creo que este es el sentido que le da Chomsky a esta palabra cuando nos dice que la *comunicación* no es lo característico del lenguaje humano sino de sistemas animales o sistemas parásitos inventados por el hombre:

“La *lingua franca* de la costa mediterránea o, podríamos agregar, los sistemas de comunicación animal, o el juego lingüístico del tipo al que se refieren Bougeant, Bloomfield, Wittgenstein, y muchos más, y que proponen como típicos y paradigmáticos, como las formas primitivas del lenguaje”⁸.

A este concepto, así caracterizado, lo denominaremos *lingua franca 1*, para distinguirlo de otro que introduciremos enseguida y que denominaremos *lingua franca 2*.

En efecto, otro lingüista norteamericano, Robert A. Hall, Jr.⁹, ha introducido una nueva clasificación que puede sernos útil para nuestra reflexión sobre la historia de la filosofía.

En el capítulo 64 de su obra intitulada *Pidgin languages*¹⁰, nos dice que existe *mucha confusión e indeterminación* en el uso general del término *pidgin* y nos propone restringir nuestro uso a un tipo específico de lenguaje definido cuidadosamente de acuerdo con un *criterio de naturaleza lingüística* y otro de *naturaleza sociológica*.

En consecuencia, “un lenguaje pidgin es uno cuya estructura y léxico han sido reducidos drásticamente, y no es la lengua nativa de ninguno de sus usuarios”, y se requieren los dos criterios para que se produzca un pidgin.

Por lo mismo, si en Nueva Delhi o Manila se reúne un grupo de parlamentarios o de hombres de negocios que no son hablantes nativos del inglés y no tienen ninguna lengua en común más que el inglés, y lo hablan con pronunciación excelente y con dominio de todos sus recursos, *no se puede hablar de pidginización*.

Más bien, vale decir que “el inglés sirve como *lingua franca*, es decir, como medio de comunicación entre gente de diferentes

trasfondos lingüísticos”¹¹. El término *lingua franca* (cuyo plural italiano es *lingue franche*) es más inclusivo que *pidgin*: “todo *pidgin* es una *lingua franca* pero no todas las *lingue franche* son *pidgin*(e)s”¹².

Es a este nuevo sentido de *lingua franca* al que llamaré *lingua franca 2*, que es el más cercano al empleado por Sellars.

2.1 La oposición que establezco entre *lingua franca 1* y *lingua franca 2* me ha sido sugerida por los lingüistas mencionados, y me sirve para establecer otra diferencia lingüística mayor que luego superpondré a la oposición de las dos clases de *lingue franche*.

Pienso en la caracterización que hace el lingüista danés Louis Hjelmslev de las lenguas humanas llamadas *ordinarias, comunes, o, mejor, en su terminología, etnográficas o cotidianas*.

La *lingua cotidiana* –nos dice el danés– como el francés, y el alemán, el inglés, etc., *es una lengua (una especie de lengua) a la que se pueden traducir todas las demás lenguas*, o, en términos más técnicos, “una lengua es la semiótica a la que pueden traducirse todas las demás semióticas, tanto las demás lenguas, como las demás estructuras semióticas concebibles”¹³.

Así, por ejemplo, toda partida de ajedrez se deja traducir en una lengua cotidiana, pero no a la inversa; igual sucede con las fórmulas del químico y el lenguaje simbólico de las matemáticas, tanto como las señales de las abejas y cornejas, o los juegos lingüísticos primitivos y, por qué no, las señales de tránsito.

Los anteriores sistemas de signos son *restringidos* con miras a *ciertos fines particulares*.

Por el contrario, *la capacidad universal de traducción de las lenguas cotidianas* se debe al hecho de que no están “construidas con vistas a ciertos fines particulares sino que *son aplicables a todos los fines*”.

En la lengua cotidiana se da la posibilidad de hacer afirmaciones falsas, inconsecuentes, imprecisas, feas y contrarias a la ética, así

como verdaderas, consecuentes, precisas, hermosas y acordes con la ética. Las reglas gramaticales de una lengua son independientes de toda escala de valores, sean lógicos, éticos o estéticos.

En la lengua cotidiana “se puede, si es necesario con rodeos, y al precio de mucha atención, formular lo que sea preciso”¹⁴, porque sólo ellas se encuentran en condiciones “de dar forma a cualquier sentido, sea cual fuere”, en ella, y sólo en ella, podemos “ocuparnos de lo inexpresable hasta expresarlo”, como lo dice S. Kierkegaard¹⁵.

Esta observación final, agrega Hjelmslev, “la hemos hecho *independientemente* del lógico polaco Alfred Tarski”, quien tiene razón al decir que las lenguas cotidianas, al contrario de las otras lenguas, se caracterizan por su “universalidad”¹⁶.

Si superponemos la distinción de Hjelmslev a la nuestra, podremos ver que las *lingue franche 1* son lenguas restringidas (pero no toda lengua restringida es una *lingua franca*) y las *lingue franche 2* son lenguas universales. Desde el punto de vista de la sociolingüística siempre es posible que un *lingua franca 1*, en este sentido estricto (*sabir o pidgin*), pueda con el tiempo convertirse en una *lingua franca 2*, que es lo que sucede con las llamadas *lenguas criollas* como son el *tagalo* en Filipinas, el *papiamento* en las ex colonias holandesas del Caribe y el *créole* en Haití. Este concepto me servirá para *ampliar la analogía* de Sellars.

No hablo de lenguas internacionales naturales –como lo fueron el griego, el latín, el francés en otras épocas, o como lo es el inglés en la nuestra–, ni tampoco de las lenguas universales y artificiales como el volapük, el esperanto o el Ido, porque mi interés no estriba en un estudio de las lenguas, sino en el estudio y desarrollo de la analogía lingüística propuesta por Sellars¹⁷.

Recalco, pues, para terminar esta sección –una vez aclarados algunos conceptos claves– que la analogía¹⁸ de Sellars puede dividirse en dos partes, una afirmativa:

*La historia de la filosofía
es a
los filósofos
con puntos de vista
diferentes*

*La lingua franca
así como es a las
comunidades lingüísticas
que no tienen
lengua común.*

Y una negativa que refuerza la anterior, a saber:

*Sin la historia de la filosofía
los filósofos con puntos
de vista diferentes son
mudos [y quizás ciegos
o vacíos (¿)]*

*Sin lingua franca las
así como comunidades
lingüísticas
no afines permanecen
incomunicadas*

Queda por aclarar la clase de *lingua franca* en que está pensando Sellars que, a mi manera de ver, es la 2, pues sin duda el filósofo norteamericano está pensando en la comunicación filosófica óptima, por ejemplo, la *lectura de Kant* en nuestra época a la luz de los *problemas* que nos plantea la ciencia y la moral aquí y ahora en relación con los *problemas* que esos mismos temas le plantearon a Kant en la suya.

Sin embargo, creo que en algunos casos será útil recurrir a la situación en que el recurso a la historia de la filosofía no deja de ser análoga a la del recurso a una *lingua franca 1*, una forma de *pidginización* de la historia de la filosofía y que se queda en grados variados de *tartamudez*.

Puesto que mi propósito es pedagógico, insistiré lo suficiente en esta *pidginización* de la filosofía y en los grados intermedios entre la *franca 1* y la *franca 2*, y comenzaré por *ella*. Al final propondré, a título de ilustración y sin ningún ánimo dogmático, algunas situaciones óptimas de recurso a la historia de la filosofía como *lingua franca 2*.

3. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL GORJEO (*BABILLAGE*) FILOSÓFICO

La palabra filosofía en la vida cotidiana tiene usos ambiguos, pues, si a veces sirve para valorar positivamente (a veces muy positivamente) la idea más o menos compleja de *algo* (una persona, una institución, un juego, incluso la vida),¹⁹ también puede ser usada de manera irónica y, con frecuencia, denigrante, como cuando se habla de la filosofía del *football* de Francisco Maturana según la cual “perder es ganar”, o la del boxeador Kid Pambelé para quién “más vale ser rico que pobre”²⁰.

Nuestro voquible tetrasilábico, como alguna vez lo llamó Quine, puede tener usos enaltecedores para darle importancia a lo que decimos o defendemos, o para ridiculizarla como hacía otrora Alarcón en sus *lingotes*: la filosofía es “el arte de decir tonterías en un lenguaje altisonante” (o con palabras rebuscadas), definición que no está lejos de aquella que aprendimos cuando jóvenes: “la filosofía es la ciencia con la cual o sin la cual, uno se queda tal cual”.

Por supuesto que esta primera o anteprimera aproximación a la filosofía no es más que el primer intento, no exitoso aún, de articular sonidos, pero aún no palabras y, mucho menos, una palabra de cuatro sílabas, ya que su plena articulación sólo se logrará cuando se dé el paso inicial en la historia de su origen: la anécdota de Pitágoras que varios siglos después cuenta Cicerón²¹ y Diógenes Laercio²²; fue Pitágoras quien, al decir de nuestros dos cronistas antiguos, y siguiendo una tradición de Heráclides de Ponto, renunció al título de *sophos* que era el nombre común para los que iban a las *ferias* (juegos olímpicos), no a competir por la gloria, o a vender mercancías, sino que *iban a observar (a contemplar)*. Pitágoras prefirió el modesto nombre de *filósofo*—amante del saber²³.

4. EL INGRESO A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DE LOS LUGARES COMUNES: LOS PRIMEROS BALBUCEOS DEL COLEGIAL

Nuestros colegiales, con muy pocas excepciones, aprenden quizás que la filosofía ayuda a formar y desarrollar el “pensamiento crítico”, pero en la práctica su “formación” no va más lejos que el recuerdo de algunos *ismos*: materialismo e idealismo y existencialismo, y, quizás, positivismo; algunos más posmodernos hablan de filosofía positiva y de antinegativismo y, los más post–post, introducen a la “conversa” el sufismo, el budismo, el yin y el yan y la teosofía y hasta se atreven a hablar mal de la racionalidad occidental.

No hay que perder de vista, sin embargo, que la filosofía es un invento de la cultura occidental, ya que si bien en todas las culturas humanas ha habido pensadores libres (o libertinos), independientes y de gran vuelo teórico o práctico, sólo en la cultura occidental ha existido una *tradicón crítica* consistente en inventar mitos (hipótesis, conjeturas, explicaciones) sobre el mundo y los hombres, que se someten a la discusión pública, como bien lo ha explicado Popper en sus reflexiones sobre la *Ilustración presocrática*²⁴.

Un argumento ya bastante olvidado y que vale recordar ahora es que las religiones que han tenido una fuerza grande en el mundo occidental y han impregnado su cultura –el judaísmo, el islamismo y el cristianismo–, cuando se encontraron con la filosofía, después de mucho forcejeo en contra o a favor, terminaron elaborando un pensamiento mixto llamado *Teología*, resultado, según los autores o las tendencias reflexionantes, de la fe que busca la razón o la razón que busca la fe. Este fenómeno no se ha producido en otras culturas diferentes de Occidente, donde las religiones continúan siendo formas de vida, sin el afán especulativo de la filosofía²⁵.

Simultáneamente con el aprendizaje de los *ismos* genéricos e impersonables, el joven colegial aprende algunos nombres griegos, a veces difíciles de pronunciar:

Tales de Mileto, inventor de la filosofía que sostuvo que “el agua es el origen de todas las cosas”. Los adelantados en matemática saben quizás que existe un teorema geométrico que lleva su nombre.

Heráclito de Efeso, llamado “el oscuro”, dijo que “nadie se baña dos veces en el mismo río”, pero no saben todavía que su discípulo Cratilo fue más radical y afirmó categóricamente que “nadie se baña siquiera una vez en el mismo río”, porque todo fluye y nada permanece. También Heráclito consideró que “el fuego” es el origen de todo.

Parménides de Elea partió de la idea “que el ser es, y el no ser no es”, y que su discípulo *Zenón de Elea* inventó unos argumentos curiosos para negar el movimiento: la carrera de Aquiles detrás de la tortuga que nunca es alcanzada, y la flecha que nunca llega al blanco a pesar de haber sido disparada.

De *Sócrates* sabe que repetía “sólo sé que nada sé” y, por eso, era el más sabio. Sabe también que murió envenenado por la cicuta.

De *Platón* conoce un poco más: que inventó el mundo de las ideas, que creía en la transmigración de las almas y que enseñó a un esclavo ignorante el teorema de Pitágoras. También, que es el autor del “mito de la caverna” y que los filósofos deben ser reyes porque son los que saben.

De *Aristóteles* sabe que fue maestro de Alejandro Magno, que escribió sobre física y Metafísica, sobre el Cielo y los animales, sobre Ética y Política; y sobre el silogismo; si han tenido profesores formados en la modernidad, repetirán “que fue enemigo de todo progreso”.

Los latinos son muy escasos en su repertorio. Recuerdan vagamente que los estoicos trataron de reducir al mínimo sus necesidades, como Diógenes el cínico. A Séneca lo recuerdan como maestro de Nerón que terminó cortándose las venas en una tina de agua caliente, y si miran los libros de los supermercados, dirán que escribió sobre la amistad y la vejez. Y a Marco Aurelio, se le recuerda como un emperador filósofo.

Los pensadores medievales sólo existen para los estudiantes de colegios de confesión católica. Sus egresados dirán que *San Agustín*

fue un converso al cristianismo según lo cuenta en su autobiografía, que combatió a los maniqueos y que descubrió, con diez siglos de anticipación, el “cogito” de Descartes.

Santo Tomás se identifica con el descubrimiento de las “cinco vías” para demostrar la existencia de Dios, y que lo apodaban “el buey mudo” porque era muy estudioso y callado. Si han leído al García Márquez “Del Amor y otros Demonios”, concluirán que se preocupó de “la integridad de los cuerpos resucitados”.

Entre Agustín y Tomás, probablemente, mencionarán a *San Anselmo* que inventó el argumento ontológico, para demostrar a Dios que, sin embargo, no prueba nada.

De Occam dirán que inventó un principio que lleva su nombre. Y si han leído el “Nombre de la Rosa”, afirmarán que fue un gran monje policía.

Descartes pasa por ser el creador de la filosofía moderna; edificada sobre el “pienso, luego existo”, y que inventó la geometría analítica.

Locke, el inglés empirista, afirmó que el espíritu humano es una “tabula rasa”, y el obispo *Berkeley* dijo que “el ser es lo que cada uno percibe” y, por lo mismo, que el mundo no existe.

Leibniz, el otro racionalista, pretendió, como lo cuenta Voltaire en su cuento filosófico “Cándido”, que “vivimos en el mejor de los mundos posibles”.

Rousseau inventó la democracia del “contrato social” y de “la voluntad general”, y dijo que “el hombre nace bueno, y la sociedad lo corrompe”, contra otro inglés que había dicho que “el hombre es un lobo para el hombre” (“un licántropo como dicen las películas sobre hombres lobos”).

Kant es el autor de tres Críticas, en una de las cuales dividió los juicios en “analíticos, sintéticos *a posteriori* y sintéticos *a priori*”.

Hegel, como buen idealista, llegó a la cumbre afirmando que “todo lo real es racional y viceversa”.

Marx, invirtió el idealismo de Hegel y fundó el materialismo dialéctico para el cual “la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”.

Russell era un viejo sátiro; combatió la guerra norteamericana en Vietnam; escribió sobre sexualidad y educación, y un libro muy voluminoso sobre lógica *matemática*.

Quine, cuando se menciona, se reduce a la traducción radical y a la simpatiquísima expresión “gavagai”.

Y, por último, *Heidegger*, quien se afilió en 1933 al nazismo de Hittler, decía que “el lenguaje es la morada del ser” y “que el hombre es el pastor del ser”.

Otras filosofías contemporáneas como la alemana, la francesa, la inglesa, la norteamericana, o la vienesa de comienzos del siglo XX, sólo aparecen en el currículo universitario, por más que a veces tienen eco a través de los voceros universitarios que se forman para el profesorado en la educación media; así que, a veces, en los colegios circula la jerga de los “micropoderes”, del “posmodernismo”, de la “racionalidad comunicativa”, de la “eliminación de la metafísica” y hasta de la “pragmática”.

Creo que este primer acercamiento escolar a la filosofía –a la historia de la filosofía– si bien no es el mejor, es un primer contacto con una *tierra de nadie* que comienza a ser comprendida a medias, más mal que bien, pero que introduce al estudiante en una *realidad histórica* que le da una perspectiva temporal que todo el currículo escolar le niega, porque es de buen sentido en la educación colombiana –en todos sus niveles– olvidar la historia, incluso la historia reciente del país. Y, diciéndolo con dos lugares comunes más: “Quien ignora la historia está obligado a repetirla”, y, para los que se la dan de muy originales, “lo que no es tradición, es plagio”. No hay que perder de vista que “no somos los primeros que pensamos”, y, claro está, “tampoco seremos los últimos”, y, además, debemos reconocer, en virtud de “una regla de justicia” (y no “un principio de caridad”) que los que nos han antecedido en el ejercicio del pensamiento “son, al menos, tan inteligentes como nosotros”²⁶.

He dicho *jerga* hace poco, o *jerigonza* –lo que puede parecer lenguaje especializado en el oficio–. Pero no creo que el colegial promedio llegue a tanto pues las *palabras*, p. ej., “transmigración de almas”, “filósofo rey”, “silogismo”, “cogito”, “cinco vías”, “argumento ontológico”, “navaja de Occam”, “tabula rasa”, “mejor mundo posible”, “juicios analíticos y sintéticos”, “realidad y racionalidad”, “lucha de clases”, “lógica matemática”, “traducción radical”, “morada del ser”, etc., no llegan a convertirse en *conceptos*; en el mejor de los casos llegan a ser “nociones confusas; y en el peor, que es más común, son sólo palabras que se repiten como letanías pero que no tienen sentido. Y entonces ya no es simple *jerga*, sino *guirigay*, *gali-matías* como dicen los franceses, que sólo producen *algarabía* como la ilustrada por Alarcón en los lingotes ya citados.

Estoy dispuesto a aceptar que un humorista –a quien se le permite todo, o casi todo–, se dé el lujo de poner la firma de Platón a este profundísimo pensamiento: “tanto va el cántaro al agua...”²⁷.

Pero es excesivo que académicos –que son los creadores de los lugares comunes–, repitan algo que oyeron de otros colegas que, a su vez, lo oyeron, de que “como decía Whitehead, toda la historia de la filosofía es un conjunto de apostillas a la filosofía de Platón”. Tengo el temor (fundado) de que si saben quien fue Whitehead, por lo menos, no saben dónde dijo lo que dijo, ni en que contexto lo dijo²⁸.

5. LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO MÁS ACADÉMICO AÚN NO ESPECIALIZADO: EL TARTAMUDEO FILOSÓFICO

Quiero caracterizar este período del desarrollo filosófico, como un momento tartajoso, entrecortado, es decir, fragmentado.

Los filósofos del pasado o del presente se nos dan *por pedazos*, pero no es una *filosofía a pedacitos*, como lo ha sugerido un profesor de filosofía²⁹, sino una *filosofía despedazada*.

Esta historia de la filosofía fragmentada la propician de manera especial los filósofos *aforísticos*, es decir, aquellos que prefieren la

forma aforística de escritura, como son los alemanes Schopenhauer, Nietzsche y Wittgenstein, a los cuales pueden agregarse el rumano Cioran –que algunos consideran filósofo–, los franceses Montaigne y Pascal, y, si forzamos las cosas un poco, podríamos remontar en el tiempo hasta el greco–romano Epicteto³⁰.

Es así como, para centrarnos en Pascal –que es quizás el proto–modelo filosófico–, nuestro filósofo es el autor que señala la grandeza y miseria del ser humano cuando sentencia que “el hombre es una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante”³¹; o también, el filósofo que recuerda nuestra verdadera condición: “el hombre no es ni ángel ni bestia, y la desgracia quiere que quien quiere hacer de ángel lo haga de bestia”³².

A veces Pascal se convierte en el filósofo del relativismo moral: “¡graciosa (chistosa) justicia que limita un río! Verdad más acá de los Pirineos, error más allá”³³.

Por supuesto que en esta historia de fragmentos, Pascal también es el filósofo que llama la atención sobre los límites de la razón, pues nos recuerda el hecho indiscutible de que “el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce”³⁴.

Si el *citante* tiene intereses cosmológicos, no dejará de invocar “el silencio eterno de estos espacios infinitos me aterriza”³⁵. Y si conoce algo de su discusión con Descartes, no dejará de recurrir al “no puedo perdonar a Descartes que hubiese querido, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido impedir de que le diera el primer *capirotazo*, para poner el mundo en movimiento; después de eso, no sabía que hacer con El”³⁶.

Por supuesto que todo lo anterior lo dijo Pascal y son pensamientos pascalianos, pero un aforismo o todos los mencionados no son *el* pensamiento de Pascal ya que éste es un complejo sistema que trata de conjugar ciencia y fe cristiana en permanente polémica con el racionalismo progresivo –ascendente– de Descartes, en el telón de fondo de las ideas de Epicteto y Montaigne, sin perder de vista los aportes que él hizo a la matemática y a la ciencia natural.

Este mismo pensamiento simplificador es el que ha convertido a Schopenhauer en el misógino por excelencia, como sucedió antaño, es decir, el filósofo que definió a la mujer como un ser [animal] “de ideas cortas y cabellos largos”.

Y ahora, el feroz crítico de los filósofos alemanes, sus contemporáneos que:

“se afanan por lograr la mayor ambigüedad e indeterminación de la expresión, de suerte que todo se nos aparece como envuelto en tinieblas. El fin que persiguen parece ser, por un lado, dejar abierta en cada frase una puerta de atrás; por otro, hacerse los importantes y dar la impresión de que dicen cosas en las que en realidad no han pensado. Pero, en buena medida, dicha particularidad se debe a lo lelos que son y al embotellamiento de su inteligencia. Esto es lo que hace tan odiosa a los extranjeros toda la producción de los juntaletas alemanes, pues no les gusta ir dando palos de ciego, mientras que, en el caso de nuestros compatriotas, eso parece formar parte de su misma naturaleza”³⁷.

Filósofo que a su vez tenía sus bestias negras: “Fichte, Schelling y Hegel no son filósofos, ya que les falta el primer requisito para serlo: la seriedad y la probidad en la investigación. Son vulgares sofistas: no quieren ser, sino aparentar, y no buscan la verdad, sino su propio beneficio y promoción personal”³⁸.

Por supuesto que, reducido a estos límites, el filósofo de Danzig, deja de ser el discípulo de Kant, seguidor y crítico, tal como se puede apreciar en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, El fundamento de la moral* y, sobre todo, la que él mismo llamó, “mi obra fundamental”, *El mundo como voluntad y representación*.

Siguiendo ese mismo orden reductivo nos topamos con la idea de que Nietzsche se nos vuelve el filósofo que, por su trujamán Zarathustra, piensa que el viejo santo del bosque aún no se ha dado cuenta de que “Dios ha muerto”³⁹, ni ha sacado las consecuencias de esta situación crucial.

Y, por supuesto, Wittgenstein, el del *Tractatus* se nos vuelve el pensador del silencio: “De lo que no se puede hablar hay que callar”⁴⁰.

Y a veces, los más eruditos, completan este último aforismo del *Tractatus* con un comentario que atribuyen a F. Ramsey: “de lo que no se puede hablar, *ni siquiera silbar...*”.

Por supuesto –y les ofrezco excusas por esta nota erudita– que el famoso chiste de Ramsey: “pero no podemos decir lo que no podemos decir, y tampoco lo podemos silbar” –nos dice Alfred Ayer–, “no estaba dirigido contra Wittgenstein, como se supone generalmente, sino que era un comentario a la sugerencia de que las proposiciones generales [universales] fueran tratadas como conjunciones infinitas, con el resultado de que nos vemos forzados a tener “una teoría de las conjunciones que no podemos expresar por falta de capacidad simbólica”⁴¹.

En otros términos, la incapacidad de decir y de silbar la dirige Ramsey a las proposiciones universales [irrestrictas] que no se pueden expresar bajo la forma de una conjunción infinita de proposiciones elementales. Puesto que él está insatisfecho con la propuesta que hizo Russell –en el período de la metafísica del atomismo lógico– con los *hechos generales* [universales], su conclusión será: “si no es una conjunción, entonces *no es una proposición* en absoluto. La cuestión que se plantea entonces es en qué sentido podemos decir que es correcta o incorrecta”⁴². Vale decir que Russell respondió la inquietud de Ramsey un poco más tarde cuando ya había abandonado el atomismo lógico pero conservaba su interpretación de las proposiciones universales como auténticas proposiciones⁴³.

Cuando se lleva al límite esta fragmentación, que puede hacerse también con filósofos muy sistemáticos, nos encaramos con un estado de cosas rayano con el ridículo, en que los aforismos se citan como versículos de un libro sagrado.

Esto es lo que sucede con algunas fórmulas que he escuchado a algunos de mis colegas de oficio que concluyen sus exposiciones con sentencias grandilocuentes –a falta de ideas lúcidas–, que imitan el

estilo oracular: “hay que hacer la experiencia de la locura” (Foucault), “Después de Auschwitz no es posible la poesía” (Adorno–Horkheimer), “el hombre es un aborto crónico” (¿Poulain?). Estas manifestaciones corroboran muy bien el decir de Wright Mills –perdone el lector este nuevo aforismo–, de que “la línea divisoria entre profundidad y palabrería muchas veces es delicada y hasta peligrosa”⁴⁴.

Claro está que nuestro conocimiento de la historia de la filosofía es fragmentario y, en principio, no puede ser más que fragmentario. Sólo filósofos *sui generis*, como los historiadores de la filosofía, parecen tener una comprensión global de esta historia completa. Pero los filósofos comunes y corrientes como nosotros –pues de los grandes hablaré en otra sección–, casi siempre tenemos que contentarnos con fragmentos de los filósofos y de la historia de la filosofía.

Pero debo insistir en que no podemos –y es un imperativo intelectual– hacerle creer a los demás, para no terminar creyéndolo nosotros, que esos trozos de filósofo o de historia filosófica son el todo; siempre es preciso reconocer ese límite, o si no se corre el peligro de hacer generalizaciones indebidas⁴⁵.

Vale la pena recordar aquí un consejo que da el sociólogo–filósofo Wright Mills en el apéndice de la *Imaginación sociológica*, bellamente titulado *artesanía intelectual*.

Nuestro sociólogo recomienda que en nuestras primeras investigaciones recurramos a las *obras completas* del autor –o autores– que alientan el espíritu del problema –o problemas– que abordamos en nuestra pesquisa, pero luego, cuando tenemos un poco de experiencia, podemos limitarnos a *obras*, e incluso, a *partes de obras*⁴⁶.

6. EL CONOCIMIENTO DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA A TRAVÉS DE NUESTROS FILÓSOFOS PREDILECTOS: TARTAMUDEO FILOSÓFICO CON INFORMANTE (TESTAFERRO)

Esta sección la he subtítulo “tartamudeo filosófico con testaferrero” o trujamán pero, si los calificativos molestan a alguien, podemos apelarla tartamudeo con “lazarillo”⁴⁷, cosa que nos permite decir nuestra lengua. Pero esta metáfora puede tener una traducción más o menos literal si recurrimos a la expresión *informante*; en efecto, cuando se estudia una lengua o un dialecto se denominan informantes a los individuos que pertenecen a la comunidad lingüística, a quienes el investigador recurre para establecer lo que ciertas escuelas lingüísticas llaman *corpus*⁴⁸. A veces se usa la expresión *informante nativo*, expresión a la que no recurriremos nosotros, porque no hay nada parecido en estos informantes que sea nativo, pues actúan más bien como *intérpretes* (sin otra calificación) o como *traductores* de un lenguaje.

Pues bien, *los informantes de la historia de la filosofía* a los que me refiero son nuestros filósofos queridos o predilectos que, *con frecuencia*, son nuestros *intermediarios, lazarillos o informantes* de la tradición histórica de la filosofía.

Las ilustraciones que podría dar son muchas pero me limitaré a unas cuantas que tienen que ver con mi experiencia académica de poco más de treinta años, y me centraré en situaciones un poco curiosas que he observado en el entorno filosófico colombiano. Puesto que no quiero presentarme como un *juez neutro*, haré alusión también a mi propio tartamudeo y a la manera como, con paciencia y trabajo, pude superarlo.

El caso más patente que puedo mencionarles es el de la lectura de los *fragmentos* de los filósofos *presocráticos*. Los he leído muchas veces y sé que no es fácil sacarle partido a su lectura –en griego o buenas traducciones a nuestras lenguas modernas–, puesto que de algunos es muy poco lo que hay confiable y, cuando los textos son extensos, siguen siendo fragmentarios.

Y en esa situación, la *tentación* —o quizás la *tendencia natural*—, es la de acudir a los comentaristas posteriores que han dejado una gran obra que puede leerse de manera seguida y completa, pues son relativamente coherentes. Por ejemplo, el Anaxágoras y el Parménides de los diálogos de Platón, o la reconstrucción histórica que hace Aristóteles en el primer libro de su *Metafísica* de toda la filosofía anterior, es decir, de Platón, Sócrates y todos los presocráticos.

Pero no hay que perder de vista que Platón y Aristóteles interpretan a sus predecesores en función de *sus propias* teorías e *intereses filosóficos*. Por ejemplo, Platón mira a Parménides a partir de las hipótesis sobre el *ser* y el *uno* que él mismo se plantea en el diálogo que tradicionalmente se llama el *Parménides*, y Aristóteles ve a sus predecesores a la luz de su teoría de las cuatro causas.

Hubo un tiempo en que los presocráticos sólo eran vistos con la luz que permitían las lentes un poco ahumadas del filósofo de la Selva Negra. Y, entonces, Anaximandro⁴⁹ y otros presocráticos se convirtieron en *personajes* (en el sentido teatral de la palabra) de *una obra* en la que se reitera la pregunta por el *ser* olvidado a partir de la onto-teología de Platón, continuada por su discípulo Aristóteles y por toda la filosofía occidental hasta nuestros días. A esta heideggerización de la filosofía se agrega una filología cargada de *etimos* (raíces), no siempre ortodoxa y, a veces, fantasiosa⁵⁰.

Para un lego como yo, en mis primeros años de aprendizaje, era muy difícil entender por qué un pensador que había sostenido que “el agua es el origen de todo”, había demostrado el teorema —o varios— que lleva su nombre, que había medido la altura de las pirámides de Egipto aplicando un teorema de semejanza de triángulos a partir de la sombra que ellos proyectaban y ciertas varas colocadas a cierta distancia de aquéllos, y que había predicho un eclipse”, *era llamado filósofo* —y además el *primero*—, y *no un científico*.

Debo confesar que el *filósofo de la nostalgia del ser fue para mí una ayuda pasajera, pero para evadir*, más que comprender, un verdadero problema que confusamente me había planteado.

Fue, sobre todo, Popper quien me ayudó a leer esta historia fragmentada, con su “de regreso a los presocráticos”⁵¹ y, sobre todo, muy recientemente, con los ensayos publicados en *El mundo de Parménides*⁵². No quiero decir que la interpretación popperiana sea la correcta, ni mucho menos, que es la verdadera, sino, más bien, que ella, como lectura alternativa y hasta opuesta, nos ayuda a contrabalancear los excesos un poco esotéricos –y cuasi místicos– de la primera, y, por lo mismo, nos impulsa a elaborar nuestra propia *opinión* sobre estas filosofías cuyo punto de partida deberán ser siempre los fragmentos reinterpretados. No hay que perder de vista que Popper, muy consecuente con su tesis de que no tenemos *conocimiento* sino *sólo opiniones*, plantea su lectura de los presocráticos como simples *conjeturas históricas sujetas a revisión*.

Siguiendo la propuesta que he hecho antes y, en este mismo orden de ideas, me atrevo a sugerir, para despertar el pensamiento imaginativo y no para adormecerlo, que se lea con cierto espíritu desprevenido, pero sin dejar de estar alerta, la interpretación que hace el marxista francés P. Nizan de Demócrito –y de otros materialistas post-socráticos, Epicuro y Lucrecio–, en su obrita *Los materialistas de la Antigüedad*, donde uno puede entrever (o entreoír) un diálogo del materialismo histórico con su propio pasado filosófico⁵³.

En este ensayo, Nizan sólo sigue los pasos de K. Marx quien escribió una disertación doctoral sobre *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*⁵⁴.

Por supuesto que el trabajo de P. Nizan, además de ser una obrita que da luces sobre aspectos inéditos de estos filósofos, tiene un tono *edificante y militante*, al servicio de la causa política que él profesa; y este sesgo debe tenerse en cuenta para tomar precauciones. La *tendencia* de esta obra está lejos de la escritura *catequética* del Diamat soviético, y de su historia de la filosofía que no difiere mucho de las *historias sagradas* de otras religiones, hechas para uso de los *catecúmenos*.

Antes de continuar con nuestra idea de los informantes filosóficos en tiempos más modernos, creo que vale la pena aquí hacer un pequeño descanso en el camino y abrir un paréntesis, útil para comprender la *historia* y, de manera especial, la *historia de la filosofía*; se trata de las *categorías históricas* y de la *periodización de la historia*.

Después de que los historiadores católicos, p. ej., Godefroid Kurth, quisieron dividir la historia de la humanidad en dos períodos separados por el mensaje y la muerte de Jesús (“antes de Cristo” y “después de Cristo”), la *era pagana* y la *era cristiana*, muy pronto, los historiadores necesitaron (en un sentido práctico) de una subdivisión en esta última: La Edad Media –Alta y Baja–, el Renacimiento, los tiempos Modernos y la Edad Contemporánea⁵⁵.

He dicho “necesitaron en sentido práctico” porque nada hay necesario en estas categorías y períodos históricos, pues *son creación humana* aunque no son arbitrarias, ya que ellas se *justifican* como “instrumentos heurísticos que guían al historiador a la búsqueda de hechos significativos del pasado que estudia. A cada perspectiva, a cada categoría histórica, hechos distintos parecerán significativos”, p. ej., una concepción que comprende la historia en función de la lucha de clases y de las técnicas de producción características de cada época, distinguirá entre un período de comunidad primitiva, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo, y, además, la documentación que trata de justificar esta periodización desplazará el interés del historiador sobre cuestiones militares, políticas o espirituales, hacia cuestiones económicas y de tecnología de la producción⁵⁶.

No *podemos prescindir de categorías en la historia*, tanto para organizar los hechos en la historia que conocemos, como para completar nuestros conocimientos en una dirección que nuestras categorías nos presentan como significativas e importantes, y, también, para exponer los resultados de manera que se muestra su importancia en una perspectiva más general⁵⁷.

En la obra mencionada, que vale la pena leer y estudiar, diversos autores nos enseñan la manera como surgieron las categorías de “Hele- nismo” que parece remontar al historiador alemán, discípulo de Hegel, J.G. Droysen, hacia los años 30 del siglo XIX⁵⁸; “Edad Media”, que comienza a popularizarse hacia fines del siglo XVII en una obra de Christophe Keller (Cellarius) autor de un tratado publicado en 1688 bajo el título *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad constantinopolim a turcis capta*⁵⁹ (Historia del Medioevo desde los tiempos de Constantino el Grande hasta la toma de Constantinopla por los turcos), e incluso, en algún momento se nos dice que el historiador francés Jules Michelet, en 1855, secundado por Jacob Burckhardt, inventó *el Renacimiento*⁶⁰.

Pues bien, todo lo dicho hasta ahora, vale para la historia de la filosofía. La categoría de “filosofía presocrática” tiene origen en la historiografía alemana de mediados y fines del siglo XIX.

Pero, Hegel en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, agrupa los comienzos de la filosofía de una manera diferente:

La Filosofía griega. Sección Primera.

Primer período: De Tales a Aristóteles.

Capítulo 1: De Tales a Anaxágoras.

*Capítulo 2: De los sofistas a los socráticos.*⁶¹

Jesús Mosterín, por su parte, parece, siguiendo de cerca a Hegel, periodiza de manera diferente la historia de la filosofía que nosotros llamamos presocrática; él prefiere llamarla “la filosofía griega prearistotélica”, lo que hace que Sócrates y Platón –además de otros menos mencionados– entren en esta nueva categoría⁶².

Por su parte, los católicos a quienes fastidia la categoría “Edad Media” (que en *La Ilustración* del XVIII fue calificada de Edad de Tinieblas), prefieren otras categorías, quizás más dicientes; es el caso de Guillermo Frayle O P., que a este período prefiere subdividirlo: “El judaísmo y la Filosofía. El Cristianismo y la filosofía. El Islam y la filosofía”⁶³.

A título informativo, y no sólo de curiosidad histórica, es de observar que la *Historia de la Filosofía* editada por el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS, bajo la dirección de M.A Dynnik y otros [traducida por Editorial Grijalbo, México, 1962–1969, 7 volúmenes], periodiza así:

Vol I. De la Antigüedad a principios del siglo XIX.

Vol II. De la revolución burguesa en Francia de 1789, al nacimiento del marxismo.

Vol III. Desde el nacimiento del marxismo hasta finales del siglo XIX.

Vol IV. Segunda mitad del siglo XIX.

Vol V. Desde finales del siglo XIX hasta la Revolución socialista de octubre de 1917.

Vol VI. Desde la Revolución socialista de octubre de 1917 hasta nuestro días.

Vol. VII. Desde la Revolución Socialista de octubre de 1917 hasta nuestros días.

Pero cuando salimos de esta primera filosofía inexorablemente fragmentada y nos acercamos a obras filosóficas de mayor calado –de las que a veces disponemos de obras completas y de ediciones críticas–, la función de nuestros informantes resulta muy ambigua porque, con frecuencia, proyectan luz sobre *pensadores olvidados* o sobre *aspectos inéditos de filósofos que hacen parte de la comunicación filosófica corriente* pero que hasta ese momento circulaban como moneda corriente bajo formas convencionales. Hoy, por ejemplo, sabemos que Hegel fue el primer filósofo moderno que vindicó el aporte positivo de los sofistas griegos –de quienes conservamos sólo pocos fragmentos–, y cuyo conocimiento más amplio lo tenemos a través de sus enemigos: Platón, Jenofonte y Aristóteles. Fue Platón, sobre todo, quien en varios de sus diálogos, al criticarlos, les rindió homenaje y presentó sus doctrinas de tal manera que mucho después han permitido la reconstrucción de sus enseñanzas *per se*, y separadas de su relación parasitaria con su crítico⁶⁴.

“Es cierto que la sofistería –nos dice Hegel–, es una palabra mal llamada, y que, principalmente, fue la oposición de Sócrates y Platón la que rodeó a los sofistas de esta mala fama, según la cual esta expresión significa, generalmente, que se trata de refutar o hacer vacilar arbitrariamente y por medio de falsas razones algo que se tiene por verdad o de probar y hacer plausible algo que se reputa falso. Debemos dejar a un lado y olvidar este sentido negativo de la palabra. En cambio, queremos examinar, desde el punto de vista *positivo* y verdaderamente *científico*, cuál era la *posición* de los sofistas en Grecia”⁶⁵.

Pues hay que reconocer que son ellos los que “aplican el concepto simple, como pensamiento (...) a los objetos del mundo y quienes penetran con él en todos los asuntos humanos, al adquirir el pensamiento conciencia de sí mismo como la esencia absoluta y única, empleando celosamente su poder y su fuerza contra cuanto, no siendo pensamiento, pretenda hacerse valer como algo determinado. El pensamiento idéntico consigo mismo endereza, pues, su fuerza negativa contra la múltiple determinabilidad de lo teórico y lo práctico, contra las verdades de la conciencia natural, y contra las leyes y los principios dotados de validez inmediata, y lo que para la representación es más firme, se disuelve en él...”⁶⁶.

Leibniz, que casi sólo era conocido en el siglo XIX por sus escritos exótricos publicados –pues la mayor parte de sus manuscritos permanecían inéditos– y pasaba por ser el autor de una curiosa metafísica, la *Monadología*, y unos ensayos de *Teodicea*⁶⁷, se convirtió a comienzos del siglo XX en un gran lógico, precursor de la lógica formal contemporánea en tanto que creó el programa de la lógica formal de fines del XIX y comienzos del XX, de convertir la lógica en una ideografía y un cálculo⁶⁸. Este cambio se debe a dos pensadores que se interesaron por él, Bertrand Russell⁶⁹ y Louis Couturat⁷⁰.

Por supuesto que este descubrimiento condujo a otros: el del matemático que había descubierto el cálculo de manera indepen-

diente de Newton y cuya ideografía era más manejable que la de Newton, pero que sólo fue introducida en Inglaterra hacia 1918, por influencia, claro está, de Russell; el físico que en su polémica con Clarke–Newton, anticipó la teoría de la relatividad; el jurista que trató de unificar a Europa dividida por las guerras de religión; el lingüista, el historiador, el erudito conocedor de toda la historia de la filosofía, en fin, “el último pensador universal”⁷¹.

Estos dos casos son simples ilustraciones que podrían multiplicarse. Al terminar este ensayo citaré un caso *más curioso* cual es el de un regreso a San Agustín propiciado por Descartes sin que éste se lo propusiera, pues, por todo lo que sabemos hasta ahora, Descartes no lo había leído –lo que constituye una excelente ilustración de cómo nuestros *actos* (lingüísticos en este caso) *intencionales*, producen *efectos no intencionados*.

He dicho, sin embargo, que la función de nuestros informantes resulta ambigua porque a veces *entorpecen* –con ruidos– la comunicación con el pasado, en vez de facilitarla.

Esto sucede mucho en nuestro país con aquellos filósofos que no han tenido unos estudios filosóficos mínimos de las diversas épocas filosóficas, ni han leído un mínimo de obras en cada una de ellas; o con aquellos que, habiendo tenido la cultura filosófica mínima, se han topado con un filósofo que los deslumbró, que llenó todas sus esperanzas, en el conocer y el hacer y que los *ha convertido*. Estos profesores académicos transforman a su pensador en objeto de *devoción* –lo que es una actitud comprensible pero peligrosa para el filósofo–, y, además, se convierten en los *administradores de su saber*; es decir, *en informantes únicos* a los cuales hay que recurrir cuando está de por medio su santo de devoción.

Ahora bien, puesto que las devociones⁷² son excluyentes –máxime si las practica un converso–, entonces el *filósofo de cabecera* se transforma en nuestro *auténtico y único informante* –*intérprete-nativo* sobre el pasado filosófico.

Esto le sucede a algunos –a veces a todos– los hegelianos, heideggerianos, deleuzianos, foucauldianos [o foucotianos, como se autodenomian]⁷³, derridianos, habermasianos, popperianos, etc. Ellos se convierten en *la voz y el amplificador sonoro* de la tradición filosófica.

En principio, una comunicación con el pasado a través de ellos no es nada malo, pues parto del principio de que no somos omniscientes, y que nuestro conocimiento del presente y del pasado filosófico siempre es fragmentario y lo seguirá siendo, pero también es deseable que nuestra información filosófica se amplíe paulatinamente y cada vez más, pues a ello nos fuerzan los enredos que nos “invitan” a pensar, a pesar de la *creciente especialización* en el trabajo filosófico *que nunca es deseable per se*, y que es una de las causas negativas que hace recurrir a nuestros filósofos de cabecera como *informantes e intérpretes privilegiados*.

Podría ejercitarme con algunos de mis colegas que practican este tartamudeo con informantes. Y vaya que podría regodearme, recordando la forma como enseñan su Popper habermasiano⁷⁴, o su Rousseau derridiano⁷⁵, o su Heráclito hegeliano⁷⁶, pero prefiero abstenerme de hacerlo porque puede tomarse como una afrenta personal, a pesar de que su *enseñanza es pública* y de que, a veces, la imparten en conferencias para públicos no especializados, y también la consig-nan por escrito y la difunden en las muchas publicaciones periódicas especializadas que hay en el país que –con escasas excepciones–, no sobresalen por su talante crítico.

Así que me centraré en mi intervención en el llamado Simposio “Crítica a la razón pragmática”, que se celebró en el pasado Foro Nacional de Filosofía (El décimo cuarto realizado en noviembre de 2003, en Cali).

Fui muy enfático en pedir y, al final, en exigir, se me diera el uso de la palabra, porque estaba –lo mismo que otros colegas y antiguos estudiantes de maestría en filosofía, familiarizados con las teorías de los actos lingüísticos– fatigado de las *calumnias* que el profesor Jac-

ques Poulain y su traductor y comentarista, le hacían a J.L. Austin y a Searle –y de paso a Grice–, después de ponerlos en el mismo costal con J. Habermas y K.O. Appel.

Olvidé decir que estos dos alemanes le agregan a la *llamada pragmática* la palabra *trascendental* que nos retrotrae a la filosofía kantiana y al argumento llamado trascendental que tiene que ver con la *fundamentación* y con la búsqueda de las *condiciones de posibilidad*, asunto que no está en los presupuestos de los filósofos de Oxford⁷⁷. Por lo demás, Habermas *se sirve* de esta teoría para apoyar una teoría política, cosa ajena a los oxonienses.

Por supuesto, que no puedo, ni quiero, prohibirle a nadie –y menos a los alemanes a quienes no puedo darles órdenes–, que *utilice* cualquier pensamiento filosófico para los fines que persiga, que, por lo general, no coinciden con el pensamiento inicial. Sólo puedo pedirles y, quizás, rogarles a ustedes lectores, filósofos principiantes, que cuando se sirvan de textos filosóficos para otros fines, se cercioren de que los usan bien, y cuando los modifiquen o transformen, díganlo sin rodeos, y no como hace Habermas que, después de saquear el pensamiento perelmaniano, lo esconde en una notica en pie de página perdida entre cientos de ellas.

Regresemos a nuestro asunto. Poulain sostiene que el *enunciado* (*statement*, que anteriormente yo traducía como *afirmación*) es una *promesa*.

Esto es falso tanto si se dice de Austin, como si se dice de Searle, y vale también para Grice. Austin clasifica el *enunciado* entre los *actos positivos* y la *promesa* entre los *compromisorios* (*commissives*).

Por su parte Searle, en su taxonomía, sitúa al *enunciado* entre los *aseverativos* (*assertives*) y la promesa entre los *comisivos*. Ahora bien, una y otra clase difieren en varios aspectos; el *propósito ilocucionario* expresado en el primer caso con (la aserción de Frege) y C (el compromiso); *en la dirección de ajuste* entre palabras y mundo, ya que en el primer caso las palabras deben ajustarse al mundo () y en el segundo el mundo se ajusta a las palabras (); *en el estado*

psicológico expresado que en los aseverativos es de *creencia* (B) y en los comisivos es de *intención* (I) de hacer. Incluso hay diferencias en el *contenido proposicional*, porque las promesas siempre predicen actos futuros del locutor promitente, mientras que un enunciado manifiesta su contenido proposicional en pasado o en presente, ya que un “enunciado” en futuro deja de ser enunciado para convertirse en una *predicción* o algo por el estilo.

Es verdad que Searle nos dice que en su idiolecto inglés a veces se hacen enunciados enfáticos empleando el verbo “*I promise*” (lo prometo); pero, igualmente, nos dice que el mismo verbo puede servir para realizar una *amenaza* –a pesar de que ésta difiere de la promesa por la búsqueda de un efecto perlocucionario, intimidar– (que no se da específicamente en la promesa) y por una de las condiciones preparatorias inversa de la promesa, cual es que el “L (locutor) cree que el acto futuro predicado de L no es benéfico para O (oyente), y O también lo cree”.

Estas dos licencias las permite el inglés de Searle porque, dice él, la promesa es un acto *bastante formal* y a veces se recurre a él para enfatizar otros actos. Poulain traduce al francés la afirmación enfática de la misma manera “je vous promets”, y su traductor, traduce al castellano “(se) lo prometo”.

No estoy en capacidad de decir si la expresión poulainiana es correcta en francés; pero al traductor sí le puedo decir que su traducción es incorrecta porque en nuestro idiolecto castellano los enunciados enfáticos (*afirmaciones o negaciones*) los reafirmamos con un “¡por Dios bendito!”, o, explícitamente, “(se) lo juro”. Ahora bien, “lo juro” es un acto aseverativo tanto en Austin como Searle⁷⁸.

Algo más, después de consultar el *Oxford English Dictionary* y el *Webster* puedo concluir que en inglés *swear* también se usa en este mismo sentido pues significa “say solemnly or emphatically” (decir solemne o enfáticamente) y en el americano la significación es más amplia, pero en la misma dirección: “aseverar como

verdadero o prometer bajo juramento” (*assert as true or promise under oath*).

Incluso en francés, en *Le Petit Larousse* y *Le Nouveau Petit Robert*, se encuentran expresiones análogas: *jurar*: “*affirmer avec force*”, “*affirmer, promettre par serment*” (jurar: afirmar con fuerza”, “afirmar, prometer bajo juramento”).

Por supuesto que después de esta disquisición lexicográfica *yo no voy a concluir* que el *enunciado* o la *promesa* son *juramentos*. ¡Dios me libre!⁷⁹

Y esto por la simple razón de que entre “*sospecho* que Blasinio robó el dinero”, “*afirmo* que Blasinio robó el dinero” y “*juro* (por Dios) que Blasinio robó el dinero”, la diferencia radica, como lo dice Searle, “en la *fuerza o énfasis* con que se presenta el propósito ilocucionario” (*illocutionary point, purpose*); “a lo largo de la *misma dimensión del objeto o propósito ilocucionario puede haber grados variados de fuerza o compromiso (commitment)*.”

Quizás esta última palabra, *compromiso*, es la que Poulain desliza imperceptiblemente hacia la *promesa*, porque *la promesa es un compromiso*. Pero no sólo la promesa, también la afirmación y la solicitud, y la orden, y la felicitación y la declaración (de inocencia, p.ej.), por la sencilla razón de que son *actos humanos* que nos *comprometen, porque somos responsables de ellos*.

La segunda consideración la hice sobre la *mezcla* de las tradiciones de los filósofos oxonienses y la del Wittgenstein posterior a los *Libros Azul y Marrón*. Si bien las dos tradiciones comparten la *idea institucional* (que combina reglas e intenciones reflexivas) y se oponen ambas a la explicación del lenguaje en términos de estímulo y respuesta, ellas se desarrollaron independientemente⁸⁰ y difieren en dos aspectos: la tradición nacida de Wittgenstein es *antiteórica* y *postula* una infinidad, o, al menos, *no enumerabilidad de las clases* de usos o juegos de lenguaje. La tradición que comienza en Austin, apunta a una “*ciencia comprensiva y verdadera del lenguaje*”, y considera que las clases de funciones

lingüísticas son finitas, muy finitas, pues se reducen a cinco clases. Por lo demás, está en diálogo permanente con la lingüística –en sus diversas presentaciones–, lo que no le sucede a Wittgenstein.

La tercera observación la hice con respecto al término pragmática que no lo usan ni Austin, ni Searle, ni Grice. Naturalmente, ellos reconocen que los actos lingüísticos, en tanto que son actos, *hacen parte y deben ser* completados por una *teoría de la acción humana*, pero no usan la palabra pragmática: Austin nos dice que la *fuerza ilocucionaria* es una nueva dimensión del *significado* que debe agregarse –bajo ciertas modificaciones– a las dimensiones previamente establecidas por Frege de *sentido y referencia*, y Searle, que es más explícito, considera que su estudio es un estudio de *semántica*.

El término pragmática fue acuñado por Charles Morris en 1938 para caracterizar unas de las relaciones que pueden tener los signos: en efecto, las relaciones formales que *unos signos* tienen con otros, se llama *sintaxis*. Las relaciones de los signos con los *objetos* a los que se aplican, es la semántica; y las relaciones de los *signos* con los *intérpretes* o usuarios, se denomina *pragmática*. Esta distinción ternaria, y el término *pragmática*, nacen en el contexto del *empirismo lógico*, pues no es casual que el extenso ensayo de Morris donde aparecen estas distinciones, *Foundations of unity of science. Towards: an Interantional Encyclopedia of Unified Science, Volume I, number 2* (Fundamentos de la Unidad de la Ciencia. Hacia una Enciclopedia International de la Ciencia Unificada)⁸¹, era uno de los medios de expresión de este movimiento filosófico (además de la revista *Erkenntniss* y de los Congresos internacionales periódicos).

Morris agrega que es conveniente hacer uso de términos diferentes para cada una de estas relaciones: *implica* se retringirá a la (dimensión) sint(áctica), *designa* y *denota* a la Dsem(ántica) y *expresa* a Dprag(mática). Por supuesto que las tres dimensiones se superponen *ordenadamente*: puede haber implicación sin objeto

denotado y también puede haber implicación y denotación sin intérprete y, por lo mismo, sin expresión, como sucede con las palabras en las lenguas muertas⁸².

Pero es mucho más importante el llamado de atención que nos hace antes: “la explicación que se dará conduce al tratamiento desde el punto de vista de los *conductistas (behavioristics)* y este punto de vista será adoptado en lo que sigue”⁸³. Lo cierto del caso es que Carnap retomó el concepto de pragmática de Morris y lo desarrolló en *Testability and meaning*⁸⁴.

Es claro que esta tradición empirista y esta pragmática originada en ella, *poco* tendrá que ver con la teoría de los actos lingüísticos.

Es por esta razón que en la obra *Speech act theory and pragmatics*⁸⁵, los editores (entre los cuales está Searle), consideran que el término *pragmática* no tiene significado claro. Carnap, siguiendo a Morris, nos dicen los editores, la definió así:

“Si, en una investigación, se hace referencia explícita al locutor o, en términos más generales, al usuario del lenguaje, entonces lo asignamos al campo de la pragmática... si abstraemos al usuario del lenguaje y analizamos sólo la expresión y sus *designata*, estamos en el campo de la semántica. Y si, finalmente, abstraemos los *designata* y analizamos sólo las relaciones entre expresiones, estamos en la sintaxis [lógica]. Toda la ciencia compuesta de las tres partes mencionadas, se denomina semiótica”.

La definición dada de Morris–Carnap, no es nada satisfactoria, porque la pragmática se convierte en una rama de la semántica, puesto que los “signos son claramente ‘aplicables’ a los usuarios”; incluso, agrego yo, en las lenguas muertas.

Sin embargo, con este trasfondo de confusiones (que no de enunciados), a partir de allí han surgido *tres actitudes tradicionales* hacia la pragmática más o menos diferentes. Estas orientaciones

están determinadas por concepciones diferentes de la naturaleza del significado, están relacionadas con el desarrollo de la *filosofía de los lenguajes formales, la semántica lingüística y la filosofía del lenguaje ordinario* y las expresiones claves en estas diferentes explicaciones del significado son *la denotación, el sentido y el uso* de las expresiones lingüísticas.

La primera tradición, originada directamente en Carnap, y representada por Montague, Lewis y Cresswell, es la de la filosofía de los lenguajes formales y de la lógica. En ella se entiende el lenguaje como “un sistema formal interpretado, en el que la interpretación asigna una *denotación* a cada expresión que pertenece al sistema”. En ella el significado de una expresión se explica por lo que denota: la oración “llueve” (it rains) denota la clase de todas las situaciones en que llueve, o resumiendo, *la proposición de que llueve*. La pragmática sería *la manera como la interpretación de expresiones sintácticamente definidas depende de condiciones particulares de su uso en el contexto*.

Stalnaker ha dado de ella una definición reciente: la sintaxis estudia las frases, la semántica estudia las proposiciones y la pragmática es el estudio de los actos de habla y los contextos en los cuales ellos se realizan. Según esta tradición, todo –o casi todo– el dominio de la pragmática se agotaría en el estudio de los actos lingüísticos y de los *deícticos (indexical expressions)*⁸⁶.

La segunda tradición asume que el núcleo de la semántica es el *sentido* más que la denotación. Según ella, “el significado de una expresión está determinado por *relaciones de sentido*, tales como la sinonimia, la antonimia, el arrastre, etc., que tiene con otras expresiones en el sistema. En esta explicación el sentido de la expresión es el significado literal, libre del contexto, que se puede diferenciar del significado dependiente del contexto, el significado actual de la *emisión (utterance)* de esta expresión. Así, pues, el significado de la emisión, aunque determinado por el sentido de la oración emitida, difiere de él de varias formas. Así “como la realización acústica de una emisión difiere de la estructura fonológica de oración emitida”.

De la misma manera, la semántica estudia “todos los aspectos del significado literal de las oraciones y otras expresiones; en cambio, la *pragmática* tiene que ver con las condiciones de acuerdo como los locutores y los oyentes determinan el contexto –y el significado de la emisión dependiente del uso–. Su formulación más típica se encuentra en J.J. Katz: “La pragmática es la teoría de la actuación (*performance theory*) en el nivel semántico”⁸⁷.

Así, pues, continúan diciendo los editores de esta obra, el estudio de los deícticos y de los actos lingüísticos pertenece *en parte a la semántica y en parte a la pragmática*. En cuanto a los deícticos, la semántica se entiende con la *correferencia* (por ejemplo, cuando en la expresión aparecen pronombres personales y pronombres anafóricos). Así *las reglas* –de acuerdo con las cuales “él” y “su de él”(his) en “él se hirió su mano” *pueden o no ser correferenciales*, mientras que “su de él” y “su de ella” (her) en “él hirió la mano de ella” no pueden tener el mismo referente–, son parte de la semántica; mientras que la *determinación de los referentes actuales* de “él”, “su de él” y “su de ella” en contextos dados se sigue de *reglas pragmáticas*.

Por otra parte, tanto como el *potencial ilocucionario* de una oración *está determinado* por el *significado literal* libre del contexto, entonces su estudio pertenece a la semántica. Y, en tanto este mismo potencial depende del *contexto de la emisión, incluyendo las intenciones del hablante*, su estudio pertenece a la *pragmática*. En el caso de los actos indirectos, siempre hay dos actos (al menos, en el análisis searleano), el acto literal significado (p.ej. ¿puede Ud dejarme tranquilo? Que es una pregunta literal) y pertenece al estudio de la semántica, y el acto indirecto de la emisión del locutor (Le ruego, le exijo, que me deje tranquilo) que cae en el dominio de la pragmática⁸⁸.

La tercera tradición deriva, en parte, del último Wittgenstein y el núcleo de la doctrina (sic) es que el significado es el uso de las expresiones en un lenguaje dado, y esto, a su vez, se explica en términos de las intenciones que los hablantes tienen convencionalmente al usar estas expresiones.

Aunque hay una nítida distinción entre el significado (actual) del locutor y el significado de la oración convencionalizada, en esta explicación no hay manera de separar el significado libre de contexto de la expresión lingüística, ya que el uso estrictamente convencionalizado siempre se relaciona con un trasfondo (*background*) de *asunciones y prácticas no enunciadas (unstated)*⁸⁹. De esto se sigue que –contra lo que sucede en la tradición anterior–, el significado literal no se puede identificar con el significado libre del contexto. Esto, incluso, explica por qué los seguidores de esta tercera *tradición difícilmente pueden usar el término pragmática*, pues si la esencia del significado es el uso de expresiones lingüísticas convencionalizadas dependientes del contexto, ellos no pueden encontrar una distinción clara entre semántica y pragmática, a no ser que la semántica pueda considerarse como una rama de la pragmática⁹⁰. En esta tradición, los déicticos serán el medio para realizar el acto de referir y la fuerza ilocucionaria de una emisión es parte de su significado, es decir, de las reglas de su uso, como cualquier otro componente semántico⁹¹.

He hecho –con perdón del lector– esta larga disquisición *terminológica*, porque el *uso indiscriminado de términos no analizados* es una de las muestras más claras de que aún estamos en una etapa lingüística poco desarrollada, muy cercana al *sabir* o al *pidgin*, que, como lo dijimos, supone una estructura lingüística mal caracterizada y un léxico muy restringido.

Pues bien, al tratar de *esclarecer* estas nociones confusas –vagas y polisémicas–, resulta una variedad de sentidos vinculados a tradiciones de pensamiento diferentes, que es como un refinamiento de la estructura sintáctico– semántica, pues nos permite elaborar campos semánticos específicos⁹².

Si una de las muchas funciones de la “praxis” filosófica, es la de esclarecer las nociones confusas prestigiosas –que comprendemos intuitivamente mientras no nos pidan mayores explicaciones–, entonces cuando lo logramos, podemos estar *casi* seguros de que estamos progresando, y de que estamos más allá de la *lingua franca I*, y que

progresamos hacia la *lingua franca* 2.

Algo parecido es lo que hicimos con el término conceptual de *Teodicea* que inventó Leibniz, y algo similar es lo que se debe hacer con el término *abducción* en el campo semántico de la metodología científica –deducción e inducción– cuyo origen no va más allá de Charles Sanders Peirce⁹³; o con los términos “uso”, “juego de lenguaje” y “ semejanza de familia”, que son parte del vocabulario sobre el “significado” en la segunda filosofía de Wittgenstein⁹⁴.

Valga aquí abrir un paréntesis sobre la existencia de *diccionarios filosóficos* a los que se debe recurrir frecuentemente, como recurrimos a los buenos diccionarios de uso –o más o menos normativos– de nuestra lengua para ampliar nuestro vocabulario. También existen Enciclopedias Filosóficas que, además de familiarizarnos con los “significados” técnicos que los filósofos dan a determinadas expresiones, nos suministran una síntesis de la historia filosófica mediante las biografías intelectuales de filósofos representativos mundial, continental o nacionalmente. Nuestra lengua cuenta con una de estas obras monumentales, que es el resultado del trabajo del español, emigrado a Norteamérica, José Ferrater Mora.

Un evaluador de uno de mis trabajos presentado a un concurso filosófico, se sorprendió (o mejor, puso el grito en el ámbito nacional) de que yo utilizara diccionarios filosóficos en mis pesquisas filosóficas. Pero yo no veo nada extraño en este procedimiento. Si ellos existen, es porque los filósofos, principiantes y no tan principiantes, los necesitan.

Lo importante es saber utilizarlos y sacarles el mejor partido posible, y emplear *sus referencias* a los textos propios de los filósofos *para regresar a ellos*.

Confieso que Austin y Perelman me han enseñado mucho sobre la utilidad de los diccionarios corrientes y de los especializados que para nuestro caso son los filosóficos y *algunos aledaños* –como los de lingüística, lógica, religión, ciencias sociales e, incluso, científico– naturales.

A título de anécdota, que vale para la pequeña historia de la filosofía de nuestro país, les cuento que en agosto de 1980 el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle realizó el segundo Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía sobre la filosofía de I. Kant.

Pues bien, en él, Carlos B. Gutiérrez presentó una ponencia muy interesante sobre “la noción de experiencias en Kant”; digo interesante porque trataba de *dilucidar* (es decir, esclarecer o aclarar) ese *concepto ambiguo* que sólo en la *Crítica de la razón pura*, se usa en ocho *matices conceptuales diferentes* y, a veces, *contradictorios*⁹⁵.

A mi real saber y entender esta ponencia sólo se pudo elaborar recurriendo a un precioso instrumento de trabajo cual es el Diccionario *ultra-especializado* del vienés Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, publicado en 1930 y reimpresso en 1961⁹⁶.

Bueno, para concluir la parte sustancial de esta sección, lo que les propongo a los principiantes es que *desconfíen* de las presentaciones que Habermas y Poulain hacen de la teoría de los actos lingüísticos, y que lean *in vivo* y *in directo* a los tres creadores de la teoría. Tal desconfianza es extensible a otras lecturas francesas de la misma teoría, como la que Derrida hace de Austin y de Searle⁹⁷, incluso hay que desconfiar de la presentación que G. Deleuze hace en *Mille Plateaux*, “los postulados de la lingüística”⁹⁸, y también de todo lo que dice M. Foucault en la *Arqueología* sobre la definición del *speech act*⁹⁹.

En la sección siguiente expondré algunas de las razones que explican esta desconfianza.

7. ¿POR QUÉ HAY QUE DESCONFIAR DE LOS INFORMANTES FILOSÓFICOS?

Por muchas razones, algunas de las cuales formulo y comento:

7.1. NINGÚN FILÓSOFO HA LEÍDO A TODOS LOS FILÓSOFOS QUE LO HAN PRECEDIDO EN EL PASADO O QUE SON CONTEMPORÁNEOS

Esta afirmación que parece verdadera en el contexto de nuestro mundo contemporáneo –dado el número considerable de pensadores acreditados en nuestro siglo XX y XXI corrido hasta ahora, y la enorme producción bibliográfica, primaria y secundaria– todo lo que se da en el presente, parece impeler inexorablemente a la especialización filosófica. Lo más que puede esperarse de un filósofo en el momento actual es que si él no opta por el “saber todo de algo muy pequeño”, resulte “sabiendo un poco de todo”, como lo hace un *aficionado*. Los seminarios, coloquios, foros y congresos, nacionales e internacionales permiten a los *filósofos curiosos* (pues no todos lo son) *escuchar* al menos a aquellos que cavan en canteras filosóficas diferentes.

Pero mi afirmación puede parecer menos verdadera, y hasta falsa, a medida que nos alejamos en el pasado, por la razón obvia de que la producción filosófica es menor. Pero esto no es así.

Así, por ejemplo, Wittgenstein parece no haber conocido a fondo sino a Frege, Russell y Moore –a quienes menciona expresamente– y a Schopenhauer –a quien debe muchas ideas, incluso el kantismo del *Tractatus*–. Por supuesto que él menciona las *Confesiones* de San Agustín, y algún diálogo de Platón –y otros filósofos–, pero los estudiosos consideran que estas referencias son episódicas¹⁰⁰.

De Husserl, le escuché más de una vez a Daniel Herrera, que sólo había leído con detenimiento a Hume y a Kant. Naturalmente que como alumno de Brentano, a *través de él* debió conocer algo de los filósofos medievales y, también, algo de Aristóteles.

Berkeley, nos dice Warnock, prácticamente sólo leyó el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke; su filosofía tremendamente original surgió tratando de resolver adecuadamente los problemas que el *Ensayo* dejaba abiertos sobre la percepción y la postulación de la sustancia¹⁰¹.

Descartes leyó a una cantidad de filósofos –Bacon, Campanella, Montaigne, además de los físicos y matemáticos–, leyó a Santo Tomás y a Suárez, recibió objeciones de Hobbes, Gassendi, Arnauld, es decir, tenía una buena cultura filosófica (y científica), pero no tuvo un *contacto directo* con su gran enemigo Aristóteles.

Los filósofos cristianos medievales sólo conocieron a *Aristóteles* –que era “el filósofo”– y a *Averroes* que era “el comentarista” de Aristóteles, cuando los traductores de España (Toledo) e Italia (Sicilia), hicieron versiones latinas de las traducciones árabes y de los textos griegos. Platón fue poco conocido de manera directa, y debió esperar hasta el Renacimiento, época en que fue dado a conocer por los humanistas, y comenzó a desplazar a Aristóteles. No creo necesario recordar que antes muchos monasterios se habían especializado en la copia de manuscritos antiguos, y que, con este procedimiento, salvaron buena parte –pero no toda– de la cultura antigua escrita.

Quizás en la Antigüedad la erudición o “polimathia” podía ser muy amplia, y así puede constatarlo uno al leer a Platón, a Aristóteles, a algunos estoicos, a Plotino y a los neoplatónicos; sabemos que la Academia y el Liceo tenían bibliotecas respetables, y que a los últimos de la lista les tocó el disfrute de la Biblioteca de Alejandría, pero es bueno recordar que esta biblioteca se incendió varias veces, y, sobre todo, que la antigüedad filosófica griega se desarrolló entre el siglo VI a. de Cristo y el V d.C, es decir, casi un milenio –más que menos–, en que si bien existía una lengua franca ² (en sentido literal, es decir, el griego de la Koiné), la producción literaria y su reproducción era manuscrita y no existía ninguno de los medios de comunicación de que “mágicamente” gozamos en la actualidad.

Sólo genios fuera del común de los genios –excepcionalmente raros, como Aristóteles en la Antigüedad, o Leibniz en los tiempos modernos–, fueron capaces de asimilar todo el saber de sus antepasados y coetáneos, y, además, impulsar su desarrollo por caminos no trillados. Me temo que aquel reto que lanzó alguna vez el humanista Pico della Mirandola, a discutir “de omni re scibile”, era puro *des-*

plante, pura chicana, y que así lo entendieron sus contemporáneos cuando irónicamente agregaban “de todo lo que se puede saber y algunas cosas más” (*et quibusdan aliis*”).

Además de estos genios, existen unos talentos dedicados a hacer la historia del pensamiento filosófico, en toda su historia. Y esta *monstruosidad* de acceder a todo el pensamiento filosófico a veces lo logran individualmente. Citemos por casos a E. Bréhier en Francia, quien, sin embargo, debe recurrir a un ayudante para hacer la historia del pensamiento oriental¹⁰²; o Copleston en Inglaterra¹⁰³, o Überweg en Alemania¹⁰⁴ o Guillermo Frayle en España, quien, sin embargo, no alcanzó a realizar el volumen final¹⁰⁵.

Estos trabajos son tan descomunales en nuestra época, que ahora, por razones de seriedad, se constituyen equipos de filósofos profesionales más o menos especializados para que redacten capítulos sobre los filósofos o problemas filosóficos en que se consideren más competentes. Igual sucede con la elaboración de Diccionarios y Enciclopedias de Filosofía, cuya única excepción es el Diccionario (Enciclopédico) que ya mencionamos de Ferrater Mora.

7.2. LOS FILÓSOFOS TIENEN SIMPATÍAS Y ANTIPATÍAS

Sus estudios, su medio académico, su entorno cultural, sus amistades (y enemistades) intelectuales, su actitud ante la vida, les crean simpatías o antipatías filosóficas de las que son, en general, muy conscientes, y, con frecuencia, las expresan de manera explícita y, a veces, militante.

No es un secreto que muchos pensadores prefieren a Platón porque siempre se expresa en forma problemática e inacabada, y, además, porque lo hace de una forma dramática –en los diálogos– que después de él no han tenido un equivalente filosófico–literario. A veces, son los mismos que ven en Aristóteles al autor de doctrinas coherentes pero caducas, expresadas en prosa compacta y excesivamente pesadas, más propia para afirmaciones categóricas. Fue esta, por ejemplo, la forma como vieron los humanistas a estos dos pensadores.

Entre los pensadores cristianos, unos –que retoman la simpatía anterior– buscan inspiración en San Agustín, por su vida más mundana y sus diversas formas de escritura que no escatima los pequeños tratados pero que se regodea con los diálogos, con los soliloquios y las confesiones. Al lado de él, Santo Tomás es un pensador estrictamente sistemático, cuya forma de escribir está sometida, no a su propio impulso, sino a las exigencias de la enseñanza universitaria y a su forma canónica –y *estereotipada*– de hacerlo.

Haciendo un salto hacia el presente, uno puede entender fácilmente las antipatías de los neopositivistas y de Popper contra Heidegger (que incluyen no sólo su militancia nazi, sino también un cierto irracionalismo). Pero se me hace muy difícil entender de Popper, su marcado distanciamiento de Aristóteles. Naturalmente que le hace sus reconocimientos, y, muy grandes, como creador de la lógica formal y como precursor de la teoría de la verdad correspondencia, pero, por otra parte, lo hace un precursor destacado del método inductivo. Claro está que Popper, reconoce maestros (p.ej., Kant), y grandes pensadores como Platón, pero nunca les entrega a ellos, su confianza incondicional –actitud que me parece loable y ejemplar–, pues siempre les hace una crítica implacable. Podría pensarse que “Platón es mi enemigo, pero más enemigo es Aristóteles”.

En la historia de la filosofía sólo he conocido un filósofo que practicó esta simpatía indiscriminada por todos los filósofos; me refiero a Leibniz quien practicó una *filosofía ecléctica*¹⁰⁶ que no tiene muy buena acogida en nuestro mundo; y, mucho menos, en este país que apenas lleva cien años educándose en la filosofía autónoma. Leibniz quería retomar a la vez las explicaciones mecánicas y las explicaciones finalistas, los principios de la Naturaleza y de la Gracia, la Ciudad de los Hombres y la Ciudad de Dios¹⁰⁷, parece que quiso realizar aquel programa que los pensadores católicos, que creen en una *philosophia perennis*, formulan así: “todas las filosofías son verdaderas en lo que afirman y falsas en lo que niegan”.

7.3. LOS GRANDES Y PEQUEÑOS FILÓSOFOS HACEN LECTURAS SESGADAS Y SIMPLIFICADAS DE LOS FILÓSOFOS CON LOS QUE SIMPATIZAN Y CON LOS QUE ANTIPATIZAN

Esto es natural, en el tiempo, porque los intereses y valores sobre el mundo, la sociedad, nosotros y los demás (los otros), han variado, y nuestros problemas filosóficos no son exactamente los mismos de nuestros antepasados remotos o recientes. Nuestro regreso al pasado siempre se da desde el presente y, si bien, a veces, podemos separar en nuestros *clásicos filosóficos* lo definitivamente pasado –que sigue dándonos lecciones– y lo que *aún nos interpela*, esto no siempre es lo mismo para todos, ni en todos los momentos de la historia.

Así que el sesgo y la simplificación no es algo perverso *per se*, sino que es algo necesario; ya sea en nuestra aproximación al estudio de la naturaleza, de la sociedad, de las filosofías y de la historia, siempre simplificamos.

Al respecto nos dice Popper:

“Toda buena ciencia y toda buena filosofía está hecha de hipersimplificaciones afortunadas”, principio que comenta así:

“a) Nuestro objetos de estudio, sean *cisnes o estrellas o filosofías*, son complejos –quizás infinitamente complejos–, pero todo lo que podemos decir en una vida finita y en pocas palabras de manera practicable, son cosas simples, que, sin embargo, pueden proyectar luz sobre el mundo que nos rodea, y será mejor cuanto más luz y mayor simplicidad”.

“b) *Algunas hipersimplificaciones son mejores que otras*”

“c) La oscuridad se debe o *a la incompetencia o al intento por impresionar a la gente con palabras*”.

“En la naturaleza del método de hipersimplificación (o idealización) radica el hecho de que debemos acercarnos a nuestro problema por etapas. Casi toda solución produce nuevos problemas. Y muy a menudo los nuevos problemas producen sus propias hipersimplificaciones que a menudo son muy fértiles”¹⁰⁸.

Lo anterior se puede completar con lo que otro de mis filósofos queridos dijo en un estilo más informal:

“debemos evitar a toda costa *las simplificaciones excesivas*, que estaríamos tentados de considerar como *la enfermedad profesional del filósofo, si no fuera su profesión*”¹⁰⁹.

Pero, continúo citando, como lo dice Pierre Ducassé: “sin duda, el historiador de la filosofía debe hacer confesión de filósofo, es decir, comprometerse personalmente en el orden que escoge porque lo juzga verdadero. Pero esta *escogencia* [interpretativa] supone, *para ser lícita*, el reconocimiento previo de todas las posibilidades de sentido que ofrece la materia estudiada: las sugerencias de cada autor deben recibirse en su total característica. *Mutilar este conjunto antes de comprenderlo, mutilarlo para comprenderlo, mutilarlo creyendo comprenderlo por esta mutilación*, son justamente diversos modos de insinceridad que vician desde el origen el sentido de la investigación histórica...”¹¹⁰.

Todo este aparato bibliográfico me permite discernir, al menos, casos de mala “hipersimplificación” y de evidente “mutilación” para “sesgar” la interpretación, como es la relación de Poulain con la teoría de los actos lingüísticos, que ya miramos en detalle en un párrafo anterior.

Pero, si se quiere agregar otra ilustración –para descansar un poco de los filósofos franceses–, quiero resumir lo que en otro lugar dije con respecto a la reconstrucción histórica que hace Noam Chomsky de la llamada lingüística cartesiana¹¹¹. Allí muestro que ella es *artificial* y, en buena medida, *arbitraria*. Es, igualmente, una *distorsión histórica*. Como lo dice uno de sus primeros reseñadores, Zimmer, la historia de la lingüística esbozada por Chomsky “ha logrado producir un montón de gramáticas generativas *ex post facto*” ya que los “autores que él discute –Descartes, La gramática de Port Royal, Humbolt y Herder– se estudian *sub specie grammaticae generativae*”.

Por su parte, J. Bouverresse, concluye su análisis de la obra chomskyana recurriendo a un aforismo de Wittgenstein que cae como anillo al dedo:

“como lo dijo Wittgenstein, alguien que no tiene tradición y quiere tener una, es como un amante desdichado. Es también, fatalmente, poco delicado. Desde este punto de vista, no es sorprendente que Chomsky le haya infligido una incontestable violencia a la historia del pensamiento lingüístico, y, creyendo redescubrirlo y renovarlo, la haya llevado a las puertas de la leyenda”.

Lo anterior no desdice nada de la teoría lingüística de Chomsky –que a mí se me hace muy difícil, en sus aspectos teóricos, separarla de la filosofía del lenguaje–, que es el modelo que se sigue ahora en el estudio de la sintaxis, ni desdice del hecho de que su teoría produjo en 1957 la primera revolución científica en su campo, y, menos del hecho de que su teoría impulsó –como ninguna otra antes–, la reflexión científica y filosófica sobre la mente¹¹².

Sin embargo, a un admirador de la obra de Chomsky – como lo soy yo–, le queda en claro que *La lingüística cartesiana* y el primer capítulo de *El lenguaje y el entendimiento*, constituyen “una indiscreción académica”¹¹³.

Con frecuencia puede constatarse que los filósofos mal entienden a los filósofos pasados que mencionan, por la simple razón de que ellos han recurrido, no a las fuentes originales, sino a otros informantes, y se han convertido en informantes de informantes, con todos los inconvenientes agravados que esto conlleva. Es claro que buena parte del conocimiento que tuvo Kant de Leibniz, lo consiguió a través de Ch. Wolf quien sistematizó e hipersimplificó el pensamiento de Leibniz que, en su mayor parte, permanecía inédito en su época, y, como ya lo dijimos, Aristóteles fue conocido por Descartes a través de las versiones escolásticas, incluida la del padre Francisco Suárez.

Alguna vez, caí en la tentación –por influencia de mis lecturas parciales y de la tesis de maestría de uno de mis colegas–, de atribuirle

a K. Popper el haber tenido de F. Bacon un conocimiento a través de literatura secundaria. Esta sospecha se basaba en el dato indiscutible de que Bacon era el inventor del concepto de experiencia crucial¹¹⁴ –que luego se haría popular a través de Descartes, Pascal y Boyle–, y también el inventor del método de inducción por eliminación en el que es fundamental *el contraejemplo: major est vis instantiae negativae*¹¹⁵.

Sin embargo, lecturas posteriores de obras aún no publicadas de Popper –en particular, *El mito del marco común*¹¹⁶ cuyo capítulo 9 contiene una extensa reflexión sobre el pensamiento de Bacon–, me convencieron de que *estaba equivocado* porque no vinculaba los conceptos mencionados arriba con *la teoría de la verdad manifiesta*, que Popper niega, y que parece una constante del pensamiento científico desde Bacon hasta Peirce y los empiristas lógicos¹¹⁷.

7.4. ALGUNOS CONSEJOS QUE PUEDEN AYUDAR A LOS PRINCIPANTES EN LA ADQUISICIÓN DE UNA COMPETENCIA COMUNICATIVA PLENA (LA ADQUISICIÓN DE UNA LINGUA FRANCA 2)

1. Karl Jaspers en su *Introducción a la filosofía*, cuando aborda el tema de las *lecturas filosóficas*¹¹⁸, nos dice que la asimilación del pasado filosófico puede ser explicado con la ayuda de las *tres exigencias kantianas: pensar poniéndose en el lugar del otro, pensar por sí mismo y pensar permaneciendo coherente consigo mismo*¹¹⁹.

En alguna ocasión me atreví a traducir estas máximas (retomadas por Jaspers en el contexto de la lectura filosófica), así:

Debemos intentar, primero que todo, *comprender lo que nuestro filósofo ha querido decir* (no sólo su lengua sino también el asunto tratado).

En un segundo momento debemos tratar de comprender lo que *otros filósofos* han querido decir sobre nuestro filósofo. Y, por último, debemos *decir* lo que pensamos *nosotros* de nuestro filósofo y lo que los otros han dicho.

El primer paso –nos dice Jaspers– “nos dispersa en una diversidad sin nexo”. El último recoge la dispersión en el sujeto que comprende,

“haciendo converger hacia la *unidad* todo lo que está separado, sin contacto y es contradictorio”. Esta unidad permanece siempre como una *idea abierta que puede fracasar de hecho, pero que estimula la asimilación*.

Esta búsqueda de *unidad* puede ser muy fragmentaria pero siempre es un ideal *regulativo estimulante*, pues, en fin de cuentas, la filosofía busca, entre otras cosas, resolver incompatibilidades teóricas o prácticas (que son las que producen el *asombro*).

2. No debemos olvidar que *el saber de nuestros filósofos predilectos es falible y, por lo mismo, su conocimiento de la historia de la filosofía también lo es. Y si es falible es corregible*.

Con frecuencia, se toman como *oráculos intocables* cuya palabra no se puede cambiar *so pena de profanarlas*¹²⁰.

Pero las obras, o ensayos filosóficos, de nuestros filósofos queridos no son *libros sagrados, ni misales*¹²¹, sino textos escritos por seres humanos muy eruditos, muy sabios, muy iluminados, pero en fin de cuentas humanos.

3. *Todos los grandes y pequeños filósofos cometen errores, grandes o pequeños, confían demasiado en su memoria y a veces citan mal. Tienen prejuicios (favorables y desfavorables), y aunque la vida filosófica trata de deshacerse de ellos (y de la mala voluntad), es imposible deshacernos de ellos mediante ejercicios iniciáticos (como la duda cartesiana o la eliminación de los ídolos en Bacon). Además de la autocrítica, es necesario orear nuestros pensamientos en el foro público. Por una razón parecida, un filósofo afirmaba que la razón es una actividad social, intersubjetiva, algo que sin la publicidad no puede existir.*

4. *No hay que condenar, excluir o abandonar a ningún filósofo ni ninguna doctrina filosófica antes de hacerle el juicio con el debido proceso.* Esta idea, que utiliza una analogía jurídica, es un *corolario* de la publicidad de la razón.

Por supuesto, con frecuencia nuestro conocimiento de ellos es fragmentario o nulo y *no tenemos elementos de juicio*. En este caso,

debemos declararnos impedidos por ignorantia elenchi. Más vale reconocerlo que desnudar en público nuestra ignorancia que a veces hace ruborizar a los demás (por nosotros).

Pero eso sí, asistamos –como parte del público– silenciosos a escuchar el juicio contradictorio –de la *parte* y de la *contraparte*–, y saquemos nuestras modestas conclusiones. Es muy formativo.

5. *Podemos aprender de todos los filósofos*. Todos ellos, los grandes y los no muy grandes –los *pequeños*, como dicen algunos historiadores, p. ej., los pequeños cartesianos–, han comprendido, visto o entrevisto, ideas, problemas, situaciones *sui generis* que han podido *articular con mayor o menor fortuna*. Y, por supuesto, también pueden enseñarnos por la *vía negativa*, cuando queremos *distanciarnos de ellos*. Es así como Descartes y otros me han enseñado muchas cosas¹²².

Sin un mínimo de benevolencia, es imposible comprender que el marxista José Carlos Mariátegui comience sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*¹²³, con un epígrafe de Nietzsche.

Hace unos años leí en *Los grandes filósofos* de Bryan Magee, una confesión sobre Gilbert Ryle, del profesor Hubert Dreyfus, a propósito de Heidegger y Husserl, que si bien no me sorprendió, ni me dejó atónito, sí me llamó la atención: “... Gilbert Ryle lo expresó claramente cuando reseñó *El ser y el tiempo* de Heidegger e *Investigaciones lógicas* de Husserl. Consideraba importantes las dos obras, pero opinaba que Heidegger tenía un objetivo especialmente interesante. Ryle estableció la distinción entre “saber que”, que es lo que tradicionalmente se había estudiado siempre, y “saber como”, que es lo que describía Heidegger. Él no se limita a reivindicar la primacía de la actividad práctica. Los pragmatistas también lo habían hecho. Heidegger ofrece un análisis fenomenológico del *saber como cotidiano y dominante* que prescinde de la necesidad de estados mentales como el deseo, la creencia de una regla, etc., y, por lo tanto, de su *contenido*

intencional”¹²⁴.

Quizás valga decir también que el *empirista inglés* Alfred J. Ayer, además de haber escrito un lindo libro sobre Voltaire, alguna vez sugirió a uno de sus colegas escribir un libro sobre Hegel, del que tenemos traducción al español¹²⁵.

Por mi parte, creo que un popperiano desprevenido, puede aprender algo de la reflexión heideggeriana sobre la técnica.

Cito estas ilustraciones porque a veces al marxismo –sin más– y, sobretudoo, a la filosofía anglosajona, se los ha calificado de *dogmáticos, intransigentes y excluyentes per se*.

Pero estos hechos contrastan con lo que nos cuenta uno de los discípulos de Bouveresse sobre su enseñanza en la universidad francesa;

“Por lo menos nosotros(as) no estábamos motivados por el sentido de lo útil: *no se podía en los exámenes mencionar los nombres de Wittgenstein, Russell o Frege sin despertar perplejidad y sospecha. Más valía, pues, callarse, y Jacques Bouveresse era el primero que nos lo aconsejaba*”¹²⁶.

Llamo la atención sobre estos hechos, porque las exclusiones hay que buscarlas *donde están y no donde uno las imagina*.

Por supuesto que, a veces, el rechazo hacia ciertos pensadores se debe a una indignación con profunda raigambre ética contra la militancia nazi de Heidegger, o el fascismo de Giovanni Gentile, el plagio que le hicieron a W. Benjamin sus “amigos” de la Escuela de Frankfurt, o la defensa cínica que hace Feyerabend de ciertas invitaciones a congresos internacionales, etc.

En este mundo filosófico hay de todo, vanidosos, megalómanos, malos colegas, maestros que no dejan prosperar a sus discípulos, mujeriegos, homosexuales, avaros, venales, áulicos, etc¹²⁷.

Sin embargo, no hay que perder de vista que *las obras filosóficas*, al ser publicadas, se independizan de su creador, *se objetivan* –diría Popper–, y adquieren vida independiente, y pueden leerse por ellas mismas.

En todo caso, no hay que olvidar que el *filósofo es un ser humano* y que así como pretende que “nada humano le sea ajeno”, también es verdad que *su saber* es nada al lado de su infinita ignorancia; y que “un *hombre sabio siempre es un hombre*”.

A propósito de una discusión que inició Christian Shumacher –que ya mencionamos– y que se continuó con respuestas críticas de Jorge A. Díaz, Juan J. Botero, Germán Meléndez, Lisímaco Parra, Jaime Ramos, Carlos B. Gutiérrez,¹²⁸ que concluye el debate, hace una recomendación final sobre el diálogo filosófico en Colombia que, si es una propuesta de ética del oficio –y no una simple concesión “retórica”–, acojo con entusiasmo: “ya que tanto se insiste en la necesidad y conveniencia de que nos abramos al diálogo, no está de más recordar que para dialogar con los colegas es bueno tener alguna información sobre lo que hacen ellos, relajar la severa compartimentalización de saberes en que vivimos, pues, de lo contrario, el diálogo que se busca puede fácilmente desembocar en certamen de monólogos paralelos. Prescindamos hasta donde sea posible de los rótulos de sectas o manejeámoslos de la manera más benévola posible, en nuestro trato físico y espiritual. Pues una vez que clasificamos definitivamente al colega en alguna escuela o corriente distinta de la propia, él deja de ser problema, y, para efectos filosóficos, deja de existir. A partir de ahí nuestras relaciones con él se limitan literalmente a tolerarle, es decir, a tratarle con el desdén interior que merecen los herejes y, en general, los que viven sumidos en las tinieblas del error. No leeremos, por tanto, sus trabajos, apoyándonos en el principio ontológico de que de la nada no puede salir absolutamente nada, pues asumimos que día y noche él no hace cosa distinta de cuidar y enlucir su paradigma... Para el diálogo que queremos y necesitamos, no obstante, tenemos que ser flexibles y ejercitarnos en el difícil arte de desencasillar, movilizándolo para ello lo mejor de nuestra imaginación. Aceptemos que los colegas se interesan también por lo que dicen los de las otras escuelas...”¹²⁹.

7.6. **ES BUENO TENER MÁS DE UN MAESTRO DEL PENSAMIENTO**

Todos los grandes filósofos pueden constituirse en maestros del pensamiento y para el pensamiento. En nuestra incapacidad de iniciarnos en todos, bueno es que escojamos *algunos de ellos*. Digo *algunos*, porque *uno* sólo no es recomendable, sobre todo si es del *pasado reciente* y nos lo recomienda otro contemporáneo como, por ejemplo, “el filósofo del futuro”, o, más precisamente, “el filósofo del siglo XXI”.

Aunque la grandeza de un filósofo sólo puede mirarse en la perspectiva del pasado, su grandeza siempre se mide por la capacidad que tienen sus obras de seguirnos planteando problemas *aquí y ahora*; ellos no siempre están en la *actualidad*, *no siempre están de moda*, pero están en la reserva, disponibles siempre como –*mutatis mutandi*– los *clásicos* literarios, aunque no de la misma manera porque –vale hacer la aclaración– la filosofía no es literatura.

Es casi natural que comencemos con un maestro, pero no es bueno restringirse a él solo; al contrario, es recomendable estudiar, tan pronto como sea posible, a sus oponentes y contradictores, pues de otra manera podemos terminar *deslumbrados y cautivados* –es decir, *cautivos*–, de un “pensamiento único”, de un pensamiento *unilateral, exclusivo y excluyente*. He aquí el peligro del maestro único, del ser único, convertido en oráculo expresión del verbo (logos), cuando no el verbo mismo que tiene el don infuso de lenguas¹³⁰.

En la escogencia de los maestros hay que tener varias precauciones.

Una primera es la de cuidarnos mucho de la moda filosófica, de las novedades ideológicas que, p. ej., en Francia, se producen cada diez años: el existencialismo sartreano, el estructuralismo, la “Nueva” filosofía, la arqueología del saber, la escritura rizomática, la post-modernidad,... La filosofía francesa llega muy rápido a la plaza pública, a los medios de comunicación, y fácilmente se transforma en *producto de consumo* que se usa y lo restante se arroja al cesto de la basura.

Digo esto porque, mediante los mercaderes de la cultura, es así como nos llega el brillante –casi literario–, pensamiento francés. Autores franceses como G.G. Granger, traspasaron la barrera lingüística en sus comienzos, pero Jules Vuillemin –el “filósofo científico” más importante que tuvo Francia en los últimos cincuenta años–, no nos llegó porque su lectura exige mucho más que buena voluntad. Sin embargo, ellos dos están detrás del “boom” de la filosofía anglosajona en Francia, representada por J. Bouveresse, Ch. Chauviré, Pascal Engel, etc., que en países aledaños, como Bélgica, menos atados a la moda, se produjo hace cincuenta años.

Por lo mismo, cuando digo maestros del pensamiento, es para pensarlos por nosotros, para pensarlos *con tiempo*, en sus bondades y, sobre todo, *en sus limitaciones*; para que nos ayuden a pensar aquello que pensaron confusamente, aquello que pensaron mal, aquello que no pensaron. Pero *no para pensar en grande*, sino para *pensar en serio*; es preferible abordar problemas pequeños con *precisión y exactitud*, que desbocarse en grandes profundidades. El pensar en grande, puede desencadenar delirios de grandeza, pues “la megalomanía también es la enfermedad profesional más común del filósofo profesional”¹³¹.

Unos cuantos filósofos bien seleccionados pueden servir para reflexionar sobre ellos, con ellos y contra ellos, toda una vida, porque es, gracias a ellos, como adquiriremos nuestra *lingua franca 2*, es decir, nuestro instrumento de comunicación filosófica. Ellos nos permiten ingresar en la gran tradición, y, quizás así, otros con nuestra ayuda, y con la ayuda de nuestros maestros, ingresarán en ella¹³².

8. DOS ENIGMAS HISTÓRICOS QUE HE PODIDO ACLARAR SATISFACTORIAMENTE (NO DEFINITIVAMENTE) GRACIAS A LA FAMILIARIDAD CON LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. HACIA UNA COMPETENCIA LINGÜÍSTICA EN LINGUA FRANCA 2

8.1. LA AFIRMACIÓN DE KANT DE QUE TODOS LOS CUERPOS SON PESADOS, ES UN JUICIO SINTÉTICO A POSTERIOR, ES DECIR, EMPÍRICO Y CONTINGENTE.

Desde mi época de estudiante universitario, cuando abordé la lectura de la *Crítica de la razón pura*, me causó extrañeza el hecho de que la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos a posteriori, Kant la ilustrara con propiedades de los cuerpos que yo consideraba igualmente *explicativas* y *no extensivas* del sujeto de la proposición, *la extensión* y *la pesantez*; lo que hacía que los juicios “todo cuerpo es extenso” y “todo cuerpo es pesado”, fuesen para mí igualmente analíticos.

Pero para Kant no, ya que afirma: “cuando digo, por ejemplo: “todos los cuerpos son extensos”, es un juicio analítico, porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión, y sólo tengo que descomponerlo, es decir, sólo necesito hacerme conscio de la diversidad que pensamos siempre en ese concepto para encontrar el predicado; es, por tanto, un juicio analítico. Al contrario, cuando digo: “todos los cuerpos son pesados”, el predicado es algo completamente distinto de lo que yo en general pienso en el simple concepto de cuerpo. La adición de tal tributo da, pues, un juicio sintético”¹³³.

Hay que dejar claro que *el peso* de los cuerpos, como lo sabe cualquier buen estudiante de bachillerato, está relacionado con la *fuerza de atracción* y Kant, que era algo más que un bachiller en física newtoniana, lo sabía bien, como explícitamente lo dice en su *Lógica*: “a todo x al que conviene el concepto de cuerpo ($a+b$), conviene también la *extensión* (b); he aquí un ejemplo de una proposición *analítica*.

“A todo x , al que conviene el concepto de cuerpo ($a+b$), conviene también la *atracción* (c); he aquí un ejemplo de proposición sintética”¹³⁴.

Años después me encontré con una pequeña reflexión de Cassirer que me permitió comenzar a resolver el enigma.

En el Tomo II de su *Problema del conocimiento*, nos aclara que esta doctrina kantiana “... se explica principalmente por el cuadro histórico de los problemas que Kant tenía que dar por supuesto como conocido de sus contemporáneos y presente en sus mentes, pero que para nosotros es ya, naturalmente, algo extraño, desconocido, de lo que, por consiguiente, se hace siempre caso omiso al enjuiciar este asunto”¹³⁵. En efecto, agrega el neokantiano, desde Descartes se considera que la extensión es el elemento que conforma “el verdadero concepto lógico del cuerpo, y las demás cualidades sensibles (color, dureza y peso) se dan en él de un modo fortuito”.

En esto Kant –agrega Cassirer–, es fiel al pensamiento de Newton quien consideraba que “la gravedad es una cualidad *general*, pero no una cualidad *esencial*”, ya que su *universalidad* es puramente *empírica*¹³⁶.

Y esta es la doctrina que se propagó en los manuales de mecánica en esta época. Por ejemplo, Bossut en su *Tratado de mecánica y de dinámica* –de 1773– dice en sus primeras páginas:

“debemos precaver aquí al lector contra un prejuicio del cual es difícil guardarse en los comienzos. Como no conocemos ningún cuerpo que no sea pesado, se tiende a creer que la gravedad es esencial a la materia, considerando como sinónimos la palabra “peso” y “cuerpo”. Pero esto es un error. La gravedad es una cualidad contingente del cuerpo que responde a una causa especial. A la palabra “cuerpo” no debemos asociar, pues, ninguna otra representación que la de una extensión impenetrable de tales o cuales dimensiones”.

Y, agrega Cassirer, D'Alembert en sus *Elementos de Filosofía* escribe en el mismo sentido: “Cuando pensamos un cuerpo, lo pensamos extenso, impenetrable, divisible y dotado de movimiento; pero no pensamos al mismo tiempo, necesariamente, que este cuerpo actúe o influya sobre otros”.

Por nuestra parte debemos agregar que en el siglo XVIII, sólo Voltaire, que no era un científico profesional sino sólo un *divulgador* de la filosofía natural de Newton, consideró que el peso (y la atracción) era una propiedad connatural de los cuerpos¹³⁷.

Hasta aquí tenemos una aclaración *histórica* del hecho que me producía extrañeza. Pero me dejaba nuevos interrogantes: ¿por qué vincular a Kant y a Newton con Descartes, ya que Newton había sido un crítico de Descartes, y, además, Newton había introducido explícitamente el concepto de fuerza y de fuerza de atracción?

Sólo cuando pude tener familiaridad con el pensamiento de Descartes, logré resolver parte de la dificultad:

En efecto –si el lector me permite hurtarle dos páginas a mi tesis doctoral–, podríamos especificar lo que llamé el “espíritu” de la física cartesiana de la siguiente manera: Descartes –por lo que sabemos de las *Meditaciones metafísicas* y de los *Principios de la Filosofía*– llega a descubrir la *existencia de las cosas corporales* a través de la sensación, mediante la aplicación de varios principios y de la veracidad divina.

Sin embargo, *la verdadera naturaleza* de los cuerpos sólo puede ser conocida por la idea intelectual que tenemos de ella.

La sensación nos permite llegar a la existencia de las cosas pero no nos autoriza a considerar que ella nos da también la esencia, pues sólo al entendimiento compete el conocimiento de la verdad. La función de la sensibilidad es la de enseñarnos *lo útil o lo nocivo*, en nuestra vida de relación con los cuerpos exteriores¹³⁸. En efecto, nuestras percepciones sensibles se relacionan estrechamente con la unión del alma y del cuerpo; ellas son excitadas por los cuerpos exteriores, pero no hay *semejanza* entre el sentimiento y los objetos que lo causan.

Si esto es así, sólo podremos referirnos a la idea inteligible de cuerpo, si queremos obtener un conocimiento verdadero de su naturaleza que no es más que una sustancia extensa a lo largo, ancho y alto, que posee movimiento y que puede ser figurada de diversos maneras, todo esto y sólo esto.

Este radical punto de partida (y la radical separación entre cuerpo y alma), conlleva una crítica al antropomorfismo: no hay ninguna interioridad en los cuerpos, ninguna cualidad oculta, ningún efecto de simpatía o antipatía¹³⁹.

Por esta razón es preciso negar cualquier acción atractiva porque ella supone que “cada partícula de materia está animada y aun animada de varias almas diversas que no se impiden la una a la otra, y aun que esas almas son inteligentes y muy divinas para poder conocer lo que pasa en lugares muy alejados de ellas sin ningún correo que les advierta para ejercer su poder”¹⁴⁰.

La consideración de los cuerpos a partir de tendencias, repulsión, simpatía, *atracción (o acción a distancia)*, no proviene sino de la mala aplicación de las nociones primitivas¹⁴¹, pues aplicamos a los cuerpos las nociones primitivas que se refieren a las almas, lo que nos induce a *hablar espiritualmente de los cuerpos* (y corporalmente de los espíritus, como luego completará Pascal).

Pero si queremos eliminar el antropomorfismo, también es preciso excluir *la idea finalista de la naturaleza*, p. ej., principios interiores de acción como las *entelequias*.

Por otra parte, si quisiéramos buscar los fines del universo, sería preciso consultar al creador; pero es difícil conocer los fines de Dios: sabemos que las obras de Dios son perfectas¹⁴² e, incluso, es un pensamiento piadoso, y bueno para dirigir la vida de los hombres, pensar que Dios creó todo para el hombre; pero la piedad no es la física, pues no es verosímil que todas las cosas hayan sido hechas para el hombre, y, en todo caso, este pensamiento no es de ninguna utilidad en la física¹⁴³.

Además, sabemos que Dios es incomprensible y para conocer sus fines sería preciso pertenecer a su consejo¹⁴⁴.

En consecuencia, no debemos preguntar por los fines que tuvo Dios al crear el universo, ni el porqué el universo fue creado así y no de otra manera, sino que “sólo debemos averiguar *cómo* las cosas se han producido”¹⁴⁵.

Estas exigencias cognoscitivas: abandono del antropomorfismo y del finalismo, conocimiento exclusivo mediante ideas claras y distintas, y búsqueda del cómo más que del por qué, pueden resumirse en la palabra *mecanicismo* que no es sino la consideración de la naturaleza visible como si fuera una máquina¹⁴⁶: no es el arte que imita a la naturaleza, sino que es la naturaleza la que debe entenderse como un gran artificio, pues “un reloj que marca las horas no es menos natural que un árbol que produce frutos”¹⁴⁷. El mundo todo debe ser descrito de la misma manera que las máquinas en las cuales no se consideran sino figuras y movimiento de sus partes¹⁴⁸.

Sólo con principios mecánicos pueden hacerse *demonstraciones ciertas* en física:

“... no conozco otra materia de las cosas corporales que la que puede ser dividida, figurada y movida de todas maneras, es decir, la que los geómetras llaman la cantidad y que ellos toman por el objeto de las demostraciones... y no quiero recibir por verdadero sino lo que será deducido de ello con tanta evidencia que se podrá tener por demostración matemática. Y, puesto que se puede dar razón de esta manera, de todos los fenómenos de la naturaleza, como se podrá juzgar por lo que sigue, pienso que no se deben buscar otros principios en la física”¹⁴⁹.

Y, por último, resumiendo todo lo anterior, puesto que no hay vacío –puesto que él es la nada y Dios no puede crear la nada–, la primera ley del movimiento se formula:

“cada cosa en particular continúa en su mismo estado –de reposo, o de movimiento, o de figura– tanto como se pueda y jamás lo cambia *sino por el contacto con otras*”¹⁵⁰.

Esto hará que las *reglas* que especifiquen este principio, sean reglas de *choque* (o contacto) entre cuerpos.

Por supuesto que la física cartesiana no es una física matemática, pero este “espíritu” de la filosofía natural parece haberse convertido, en los siglos XVII y en el XVIII, en un “programa metafísico” de investigación del cual era muy difícil marginarse.

Newton, quien introdujo el concepto de fuerza atractiva –un concepto confuso pero de gran poder explicativo–, trató en sus intentos posteriores de reducirlo a una acción por contacto, mediante la introducción del éter, o, como en otras ocasiones, diciendo que sólo hace demostraciones matemáticas¹⁵¹ con ella, pero no da explicaciones sobre la causa de esta fuerza:

“Hasta aquí hemos explicado los fenómenos de los cielos y de nuestro mar por la fuerza gravitatoria, pero no hemos asignado aún causa a esa fuerza... Pero hasta el presente no he logrado descubrir la causa de esa propiedad de la gravedad a partir de los fenómenos, y no finjo hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse hipótesis, y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sean las cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse a partir de la inducción. Así se descubrieron la impenetrabilidad, la movilidad, la fuerza impulsiva de los cuerpos, las leyes del movimiento y de gravitación. Y es bastante que la gravedad exista realmente, y actúe con arreglo a las leyes que hemos expuesto, sirviendo para explicar todos los movimientos de los cuerpos celestes y de nuestro mar”¹⁵².

Es por esta razón que Newton –nos dice A. Koyré– no pudo eliminar totalmente a su contrincante intelectual, autor de los *Principia*

philosophiae, y se limitó a hacerle un homenaje restringiendo el alcance de su teoría que llamó más modestamente *Principia mathematica Philosophiae naturalis*¹⁵³.

De todo lo anterior se desprende que el concepto de fuerza siguió siendo molesto para los físicos, como lo era ya el quinto postulado de Euclides para los matemáticos. De allí su intento por eliminarlo (o sustituirlo), en el primer caso, o de demostrarlo, en el segundo.

Es sabido que el intento por demostrar el postulado de los paralelos resultó infructuoso y que su eliminación dio lugar a la aparición de las geometrías no euclidianas¹⁵⁴. Con la fuerza, Ernest Mach, el primero en hacer la historia de la mecánica clásica, logró demostrar que ese concepto era ineliminable, lo que no quiere decir que fuese plenamente inteligible”¹⁵⁵.

De todo este recorrido histórico queda una lección adicional, a saber, que la *historia de la filosofía no es una historia autónoma*, y que ella, con frecuencia, debe recurrir a otras historias de las ideas; en el caso analizado, a la *historia de la ciencia*; pero no sólo a ella. A veces es preciso recurrir a la historia de las religiones –sin las cuales poco se entiende la filosofía medieval–, o a la historia política, o a la historia de las instituciones jurídicas, etc.

Permítame el lector otra confesión. Mi “afición especial” por la lógica me ha permitido acceder a muchos filósofos anglosajones que –sin ella– nunca hubieran llegado a ser interlocutores míos –ni de nadie– en esta comunicación filosófica en *lingua franca 2*, pues ella, a veces, requiere el conocimiento de otras *lingue franche 1*, como es, por ejemplo, la lógica clásica bivalente, cuyos rudimentos pueden aprenderse en unos pocos meses. Sin ella es difícil aproximarse a textos de Russell, Wittgenstein y los empiristas lógicos.

También, mi “afición especial” a la lingüística me ha permitido sacarle partido a los filósofos del lenguaje y, de manera especial, a los filósofos de Oxford.

Por supuesto, no se requiere una iniciación de especialistas, sino, al menos, de “aficionado *serio*” y “*curioso*” que no se asusta con la

terminología técnica y con una fórmula escrita en *garabatos* lógicos o matemáticos.

Los filósofos que ahora se dedican a la “filosofía de la mente” (o, quizás, mejor, a “la filosofía de la psicología”), saben muy bien *cuántas lenguas auxiliares* es preciso comprender para abordar sus problemas.

8.2. EL ORIGEN DEL “COGITO” CARTESIANO

Un aprendiz de filósofo –como yo en los años sesenta–, que ha tenido algún conocimiento de San Agustín, directo e indirecto, cuando aborda, por ejemplo, el *Discurso del método*, no puede menos que sorprenderse con el parecido y, consciente o inconscientemente, sugerir un *parentesco* del primero con el segundo, con relación al “cogito o dubito ergo sum”.

Este problema se le planteó a los contemporáneos de Descartes, sus corresponsales.

Quiero abordar la dificultad comenzando por uno de los primeros que llamó la atención sobre este parentesco, Antoine Arnauld, vinculado a Port Royal, donde se practicaba más o menos el jansenismo¹⁵⁶.

En efecto, Arnauld, autor de las Cuartas Objeciones a las *Meditaciones* de Descartes, comienza su impugnación de Descartes, mostrando el estrecho vínculo entre el primer principio cartesiano y la reflexión del obispo de Hipona en de *Liberio arbitrio* –*Sobre el libre albedrío*–¹⁵⁷: “Lo primero que hallo digno de fundamento y primer principio de toda su filosofía, aquello mismo que San Agustín, hombre de grandísimo ingenio y singular doctrina, había tomado, no sólo en materia de teología, sino también por lo que toca a la humana filosofía como basamento y sostén de la suya, pues en el Libro segundo, capítulo 3...”¹⁵⁸.

A lo cual Descartes, responde cortésmente: “No me detendré aquí a darle las gracias por la ayuda que me ha prestado, fortificándome con la autoridad de San Agustín...”¹⁵⁹, que no permite colegir una dependencia o un reconocimiento de una lectura previa de San Agustín.

Antes de Arnauld, el padre Mersenne le había llamado la atención a Descartes sobre el mismo asunto (carta que se ha perdido); Descartes le responde que “aún no ha podido consultar las obras del Santo para ver lo que Ud me pide, que se lo agradezco”¹⁶⁰.

También a Colvius le responde que fue “hoy a la biblioteca [de Leyde] para consultar los pasajes que le había recomendado” y, agrega, “... encuentro en ellos de verdad que él se sirve del [pienso, luego existo] para probar la certidumbre de nuestro ser, y enseguida para hacernos ver que hay en nosotros alguna imagen de la Trinidad, en tanto que somos, sabemos que somos y amamos este ser y esta ciencia que está en nosotros; mientras que yo me sirvo de él para hacer conocer que este *yo (moi)*, que piensa, es una *sustancia inmaterial*, y que no tiene nada corporal. Y esto es algo tan simple y fácil de inferir, que uno es por el hecho de que duda, que hubiera podido caer en la pluma de cualquiera; pero no dejo de estar contento de haberme encontrado con San Agustín, así sea sólo para cerrar la boca de los que han tratado de controvertir con este principio”¹⁶¹.

Quizás, esta es la actitud más explícita de Descartes con respecto a San Agustín; aunque ella tampoco da cabida a ninguna sospecha de “préstamo”; si embargo, será útil para entender el problema, recurrir a las afirmaciones de Pascal –también retirado en el convento de Port Royal– que siempre han merecido un comentario en la historiografía del siglo XX:

“Quisiera preguntar a personas equitativas si este principio: “la materia está en una incapacidad natural invencible de pensar” y este otro: “pienso, luego soy”, son en efecto los mismos en el espíritu de Descartes y en el espíritu de San Agustín, que dijo lo mismo doce siglos antes”.

“En verdad, estoy lejos de decir que Descartes no fue el verdadero autor aunque lo hubiese aprendido por la lectura de este gran santo; pues yo sé cuánta diferencia hay entre escribir una palabra al azar (*à l'aventure*), sin hacer una reflexión más prolongada y extensa

(*plus longue et plus étendue*) y *apercevoir* en esta palabra una serie admirable de consecuencias, que prueba la distinción de las naturalezas material y espiritual, y hacer de ella un principio firme y sostenido de una física entera, como Descartes pretendió hacerlo. Pues, sin examinar si tuvo real éxito en su pretensión, yo supongo que lo tuvo y es bajo esta suposición que digo que la palabra es tan diferente en sus escritos de la misma palabra en otros que la han dicho de pasada, como lo es un hombre lleno de vida y de fuerza de un hombre muerto”¹⁶².

La historiografía cartesio–agustina del siglo XX ha regresado sobre las declaraciones de Descartes a sus corresponsales, y, por supuesto, sobre las afirmaciones de Pascal sobre el asunto.

Así, por ejemplo, León Blanchet que quiere trazar los antecedentes históricos del “pienso, luego existo”¹⁶³ y quiere vincular a Descartes a la tradición agustina, considera que las afirmaciones de Pascal –que acabo de transcribir– y su conclusión, son supremamente injustas (*très injustes*) y muy contrarias a la verdad, porque “*el cogito* de San Agustín no sólo busca establecer la distinción de las naturalezas material y espiritual”, que, Pascal consideraba como la consecuencia más importante del argumento cartesiano, sino que, además, *él sostiene relaciones extensas y numerosas con las otras ideas del sistema y constituye una pieza maestra de la teoría agustiniana del conocimiento*”¹⁶⁴.

En lo cual, creo, no hay discusión para aquellos que han frecuentado la lectura de San Agustín¹⁶⁵.

Blanchet traza la historia del neoplatonismo agustino, la crítica al escepticismo, la distinción del alma y el cuerpo y la teoría de las ideas innatas y, antes de llegar a Descartes, introduce a Campanella, quien –en su opinión– influyó sobre Descartes de dos maneras: por la vía negativa, la crítica a las teorías escolásticas de la percepción y del conocimiento, y, por la vía positiva, el innatismo y el *cogito*.

Gilson, por su parte, cree que Descartes tiene razón en decir –ya lo hemos citado– que San Agustín tiene en la mira fines teológicos, de los que él mismo no se preocupa, y también tiene razón Pascal cuando dice que no podemos esperar descubrir en San Agustín que el “yo pienso” sea fundamento de una física mecanicista.

Pero el *cogito* de San Agustín, no es una afirmación ocasional –como lo hemos expresado en la nota anterior–, ya que con ese principio Agustín se propone varios fines: el primero, el más obvio, es la refutación del escepticismo mediante un argumento irrefutable; el segundo de igual importancia que el anterior, es que Agustín se apoya sobre la certeza inmediata del pensamiento para deducir la espiritualidad del alma y, como consecuencia, la distinción real entre alma y cuerpo¹⁶⁶.

Sin embargo, Gilson tiene serias reticencias sobre la influencia de Campanella sobre Descartes, ya que éste miró al italiano –que sí leyó– con cierto desdén ya que el “cogito” campanelliano conduce más bien al pansiquismo y a la confusión del alma y del cuerpo¹⁶⁷.

Y con respecto al problema central, ¿leyó o no leyó Descartes a San Agustín, antes de visitar la biblioteca de Leyde?, la respuesta más reconocida es la del mismo Gilson: hay un auténtico parecido entre los textos de Descartes y Agustín, es claro por lo dicho antes, pero “... probar que Descartes conoció los textos de San Agustín, es lo que *permanece imposible*: pues la analogía de los textos no es una prueba, y Descartes jamás afirmó ni negó que hubiese conocido los pasajes de San Agustín que se han comparado con los suyos”¹⁶⁸.

El problema, pues, es insoluble, deja un residuo que permite una nueva aproximación a un *nuevo problema derivado*: G. Lewis constata que la aparición *sucesiva* –y, agregamos nosotros, *dispersa*– de los pasajes de Agustín, muestra “cuán limitada era la familiaridad de los contemporáneos de Descartes con los escritos del santo”¹⁶⁹.

Tal constatación se puede hacer –a mi manera de ver– con la tesis de Pascal que –aunque interesante por la polémica que desató–, muestra un conocimiento muy rudimentario de Agustín –al menos

del Agustín filósofo–, en un medio que, como Port Royal, estaba naturalmente impregnado de agustinismo¹⁷⁰.

Es esta la razón por la cual G. Lewis, propone una “*nueva hipótesis para la discusión*”, cual es:

“Descartes, lejos de haber podido recoger el eco de un agustinismo filosófico circundante (*ambient*), habría permitido a sus contemporáneos redescubrir la originalidad metafísica del pensador de Hipona, en sus afinidades con el modo de pensar cartesiano. Así, en la segunda mitad del siglo XVII se realiza una alianza entre el agustinismo y el cartesianismo, estrictamente limitada a las perspectivas del último sistema”¹⁷¹.

G. Lewis muestra –con una envidiable erudición– cómo en la discusión de esta época aumentan las referencias a obras de San Agustín no mencionadas en las anteriores, y cómo se cruzan las discusiones sobre Agustín a partir de la conciencia filosófica que le abre el cartesianismo.

Todo esto se manifestará en la filosofía de Malebranche, quien tratará de superar las diferencias detectadas en estos dos pensadores espiritualistas: él establecerá la alianza entre la independencia de la razón en materia científica y la sujeción a la fe cuando se trata de dogmas, restaurará en la reflexión metafísica el sentido del pecado y de la gracia, la trascendencia de las verdades eternas y conciliará la definición del pensamiento por la conciencia con el reconocimiento del misterio del alma¹⁷².

Creemos que la conjetura de G. Lewis, además de abrir un campo colateral de investigación para la historia de la filosofía, hasta el momento ha tenido una excelente corroboración.

Pero todo el asunto no termina aquí. En el año de 1962 el filósofo finlandés Jaakko Hintikka propuso una interpretación novedosa del *cogito* cartesiano y, de contragolpe, remozó el debate histórico sobre su origen¹⁷³.

Hintikka comienza por separar las fórmulas del *cogito* –*cogito, ergo sum* o *dubito, ergo sum*– que aparecen en el *Discurso* –traducción latina de *je pense donc je suis*–, la *Investigación de la verdad* y los *Principios de la Filosofía*, de la fórmula que usa Descartes en las *Meditaciones metafísicas*: “*ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*”, –soy, existo, es necesariamente verdadero, todas las veces que lo profiero (emito) o lo concibo en mi espíritu”¹⁷⁴.

Una de las razones que aduce es que Descartes siempre negó que el *cogito* fuese una inferencia. De hecho, muestra Hintikka, si el *cogito* es una inferencia resultaría inválida. Pero el hecho de que Descartes le dé en, por lo menos, tres ocasiones la forma que le niega, sugiere que los verbos precedentes cumplen alguna función.

Pero detrás de esta preferencia por la fórmula de las *Meditaciones*, parece estar el análisis que hace Martial Guéroult¹⁷⁵, para quien la arquitectura del sistema cartesiano se encuentra expresada en esta obra “según el orden de las razones”, es decir, el orden del descubrimiento –el orden analítico– y no el orden de la exposición, o de la cosa –el orden sintético–, como puede apreciarse en los *Principios de la Filosofía*, o en la exposición *more geometrico* que hace de su filosofía en las *Segundas Respuestas a las Segundas Objeciones*.

Una de las piezas claves que usa Gueroult para sustentar la diferencia de órdenes, es el lugar que ocupa el argumento ontológico en uno y otro. Esta prueba de la existencia de Dios es la primera en el orden sintético, pero, en el orden de las *Meditaciones*, sólo se presenta en la Quinta Meditación –después de validado el entendimiento y las verdades matemáticas–, mientras que las pruebas de la existencia de Dios, por el recurso al principio de causalidad, aparecen antes, en la Tercera Meditación, inmediatamente después del *cogito* y del estudio de las ideas.

A este hecho, que nos parece un logro bastante firme, podríamos agregar un segundo que refuerza el anterior, y tiene que ver con

una idea muy original desarrollada por H. Gouhier en un ensayo intitulado “La filosofía y sus públicos”¹⁷⁶.

La idea de Gouhier es simple –aunque muy rica para quien ha frecuentado la teoría de la argumentación–: los filósofos que encontramos en la historia son filósofos que han hablado –y cuyas palabras han sido conservadas por la escritura–. *El filósofo mudo* –por genial que sea– no existe como filósofo, es por definición, filósofo desconocido.

Ahora bien, todo texto ha sido escrito para ser leído –lo mismo que toda palabra se pronuncia para ser escuchada. La escritura y la palabra siempre se dirigen a alguien; es por esto que el lector y el auditor existen primero en el espíritu de quien escribe o habla, y, por lo mismo, es el análisis del texto el que nos obliga a buscar qué idea se hace el filósofo del público al cual se dirige su filosofía.

Pero, vale anotarlo, la *comunicación* no es algo que se añade a la *elaboración* del pensamiento como lo exterior a lo interior, pues “desde el momento en que la filosofía se vuelve palabra interior o escritura inmaterial, ella está obsesionada por un fantasma, el del otro, el otro que es el filósofo y que ella debe hacer semejante a él”.

De allí que, en algunos filósofos, la búsqueda del *género literario* más apropiado para la comunicación con este *otro*, sea fundamental. Descartes –agrega Gouhier– es un testigo privilegiado. Él ha empleado géneros muy diferentes: el *discurso* con una *parte autobiográfica*, la *meditación* que al volverse metafísica no deja de ser espiritual, *el manual* o libro del profesor (*Principia philosophiae*), la exposición “more geometrico”, *la carta, el diálogo* (*La búsqueda de la verdad por la luz natural*).

Ahora bien, mientras que el *Discurso* se escribió en francés para ser comprendido por todos los que usan su “buen sentido”, incluso las mujeres, las *Meditaciones*, fueron escritas en latín para un *público de especialistas* (una especie de élite, que tiende a convertirse en público o auditorio universal); se traduce al francés, cuando el autor cree que pueden ser entendidas por “todas las personas inteligentes”¹⁷⁷.

Las *Meditaciones*, además de estar dirigidas a los muy sabios e ilustres “decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París”, constituyen una obra privilegiada en el pensamiento cartesiano ya que van acompañadas de siete grupos de objeciones –propuestas por especialistas, filósofos y teólogos de oficio– seguidas de las respuestas del autor. Este privilegio parece potestativo de esta única obra en la historia de la filosofía¹⁷⁸.

Ahora bien, si regresamos al punto del cogito y nos centramos en la formulación “*ego sum, ego existo*” –que es la forma que aparece en las *Meditaciones*–, dice Hintikka que Descartes sugiere que llegó a esta afirmación intentado pensar lo contrario, intentado decir “Descartes no existe”¹⁷⁹.

En primera persona –no así en tercera– este enunciado es *existencialmente inconsistente*, y esto es lo que lleva a Descartes a firmar lo contrario, “soy, existo”.

La noción de inconsistencia existencial puede definirse así: sea *p* un *enunciado* y *a* un *término singular* (nombre, pronombre o descripción definida). Decimos que usar *p* es existencialmente inconsistente para la persona referida por *a*, si y sólo si “*p*, y *a* existe” es inconsistente en el sentido ordinario de la palabra.

Para evitar objeciones es necesario que la noción de consistencia empleada en la definición no tenga presupuestos de existencia, por lo cual quedaría mejor formalmente así:

$$p \text{ y } (E_x) (x=a)$$

La noción anterior no hace sino formular una razón general por la cual ciertas *afirmaciones* (enunciados) no se pueden defender, mientras que sí son defendibles como consistentes e inteligibles *las oraciones* correspondientes. Una afirmación es un *acto ilocutivo* que pertenece al habla, mientras que una oración es una entidad gramatical que pertenece a la lengua. La oración *p* no es anormal pero sí es anormal hacer con ella una afirmación –utilizándola–, que si fuese verdadera *arrastraría* que quien la hace no existe.

En otros términos, la noción de inconsistencia existencial no puede ser aplicada a todas las oraciones, pues no es una propiedad de oraciones, sino más bien una relación entre una oración y un término singular.

Así, por ejemplo, las oraciones “De Gaulle no existe” y “Descartes no existe”, no son inconsistentes, como tampoco “Homero no existe”. Ellas no son falsas por razones lógicas. Lo que es objetable es que ciertos hombres (De Gaulle, Descartes u Homero, respectivamente) *usen* estas oraciones para hacer una afirmación. Usadas por otro nada raro se presenta en ellas.

En esto radica el carácter *preformativo* de la noción de inconsistencia existencial: *es un acto o actuación (performance)* de cierta persona al utilizar cierta oración.

¿Cómo se manifiesta la inconsistencia en el caso de las afirmaciones?

Normalmente, cuando se hace una afirmación, el locutor *cree lo que dice*, pero nadie puede hacerle creer a su interlocutor que no existe, diciéndole que no existe. Las *afirmaciones existencialmente inconsistentes se autodestruyen*. En el caso de las afirmaciones se requiere que el interlocutor sepa quién hace la afirmación y que identifique que el locutor es el mismo que usa la oración. Pero hay un caso especial en el cual el auditor es uno mismo: cuando trato de hacerme creer a mí mismo que no existo. Puesto que Hintikka piensa con Peirce que el pensamiento es dialógico, la transición de los actos de habla a los actos de pensamiento, es obvia: la razón por la cual el intento de Descartes fracasa, es exactamente la misma por la cual su intento por decirle a uno de sus contemporáneos que Descartes no existe, fracasa tan pronto como el auditor se da cuenta de quién habla.

Para completar su análisis, Hintikka introduce otro concepto, “oración existencialmente inconsistente”.

Hasta ahora hemos empleado la noción de inconsistencia existencial aplicada a afirmaciones más que a oraciones. Pero en cierto sentido también se puede definir para oraciones, relacionándolas con

un término que ocurre en ella (nombre, pronombre o descripción definida). Esto es lo que se hizo al comienzo cuando se dijo que la oración “De Gaulle no existe” es existencialmente inconsistente cuando la usa De Gaulle, es decir, la persona designada por “De Gaulle”.

A veces, cuando se puede colegir el locutor del contexto, es posible omitir la expresión “es usada por”; y es natural y casi inevitable la omisión cuando el locutor se refiere a sí con el pronombre singular de primera persona “yo”. La diferencia entre afirmación existencialmente inconsistente y oración existencialmente inconsistente, radica en que la primera es inconsistente para algún hombre en particular y, la segunda, lo es para cualquier que la use; en este último caso, cualquiera que la use para intentar persuadir a alguien –que puede ser él mismo–, destruye su propio propósito.

Las oraciones son *autodestructivas* y *sus negaciones* se verifican por sí mismas, son *autoverificantes*. El ejemplo más simple de estas últimas es “yo soy” del “yo soy, yo existo” de Descartes.

Pues bien, según Hintikka, Descartes se dio cuenta de la inconsistencia existencial de la oración “yo no existo” y de la autoverificación de la oración “yo existo”.

Una forma de decirlo es “cogito, ergo sum”, y otra, la de las *Meditaciones*, “ego sum”.

La oración “ego sum” por sí misma no es lógicamente verdadera, pero el “cogito, ergo sum” tampoco es una inferencia lógica formal. Descartes se da cuenta de que la indubitabilidad de “ego sum” resulta más bien de un *acto* de pensamiento, a saber, el intento por pensar lo contrario. La existencia no se percibe *por medio* del pensamiento, sino *en tanto se piensa* en ella.

La relación del “cogito” al “sum” no es la de premisa a conclusión sino la de *proceso* a *producto*: la indubitabilidad de mi existencia resulta de mi pensamiento como la música de su ejecución y la luz de la presencia de una fuente luminosa.

La partícula “ergo” cumple una función peculiar. Quizás Descartes pudo decir mejor “existo porque pienso”, “existo en tanto pienso” o “al pensar, existo”.

El verbo “cogito” en el *cogito* sirve para expresar el carácter performativo del principio cartesiano: el acto de pensar a través del cual se puede decir que “yo existo” es autoverificante.

Este verbo no puede ser reemplazado por cualquier verbo, como pretendía Gassendi en sus objeciones, p. ej., por *vivir*, o actos mentales como *querer* o *sentir* en la versión de San Agustín. En cambio sí puede ser reemplazado por dudar (*dubitare*), intentar persuadir (*persuadere*) y declarar (*proferre*).¹⁸⁰

Este carácter performativo del *cogito* proviene de un rasgo peculiar del método de la duda. Este no es un intento por remover todas nuestras opiniones, ni tampoco un intento por remover ciertas fuentes de error, sino un intento activo por pensar todo lo contrario de lo que creemos habitualmente, y esto es lo que hace que la duda se auto-destruya, lo que nunca sucedería con la duda pasiva del escéptico.

El carácter performativo del *cogito* no es sino una parte de la *reductio ad absurdum* o *projectio ad absurdum* del escepticismo.

El *cogito* no es un *entimema* cuya premisa implícita fuese “cualquiera que piensa, existe”, ya que él *tiene que ver con casos particulares y no es generalizable*. Esto se debe a su carácter performativo que siempre exige la primera persona: *cada uno* puede formular por su cuenta un enunciado en primera persona que es *verdadero e indubitabile* (*ego sum, ego existo*); pero no puede haber ningún enunciado general que pueda realizar el mismo acto sin volverse trivial.

Lo anterior nos lleva a revisar el problema histórico; el *cogito* agustiniano tolera cualquier verbo no performativo, mientras que el de Santo Tomás, expresado bajo la forma simultánea de un enunciado existencialmente inconsistente y de uno autoverificante, sólo tolera el verbo “pensar”:

“nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc quod cogitat aliquid, percipit se esse” (*De veritate*, X, 12, ad 7).

En consecuencia, el problema histórico se sitúa en una mejor perspectiva: en la imposibilidad de saber si Descartes leyó o no a San Agustín, y en la seguridad de que si leyó a Santo Tomás, es quizás, mejor seguir esta última vía¹⁸¹.

Cosa curiosa, la interpretación hintikkiana del *cogito* fácilmente conduce a la idea de que el cogito es una *verdad analítica* pero no necesaria, porque “yo existo” *es necesariamente verdadera todas las veces que la profiero* –y “yo no existo” es necesariamente falso, todas las veces que lo profiero–, pero “yo no existo necesariamente”.

Esto conduce a distinguir dos clases de verdades analíticas, que Kant no distinguió. El análisis lo ha propuesto Kaplan y tiene consecuencias en el análisis del lenguaje, pero este asunto será para otra ocasión¹⁸².

Sin embargo, antes de cerrar del todo este ensayo y para dejar completa la revisión histórica de este problema, es preciso anotar que no hace muchos años apareció una obra en nuestro lengua, *Descartes y Plauto*, del español Benjamín García–Hernández, en la que se quiere renovar radicalmente todo el problema histórico de los antecedentes de Descartes¹⁸³.

Puesto que en otro lugar he hecho un análisis de esta obra¹⁸⁴, me limito aquí a contar lo pertinente.

De manera general, la novedad de esta obra radica en el hecho de que no busca encontrarle antepasados a *esta o aquella* doctrina de Descartes, sino a *todo el sistema*, que se encuentra *in nuce* en el *Anfitrión* de Plauto; en esta obra nuestro autor cree encontrar toda la economía de las *Meditaciones Metafísicas*, y, a través de ella, de toda la obra de Descartes.

En consecuencia, en el *Anfitrión* no sólo se encuentran la hipótesis del Dios engañador y la ficción del genio maligno y otras piezas claves

de las *Meditaciones*, sino también el *cogito* cartesiano, pronunciado por Sosia:

“pero ni los críticos de Descartes, distraídos a menudo por las afinidades con San Agustín, ni los de Plauto, han sospechado dónde se encontraba la fuente de inspiración del filósofo”¹⁸⁵.

Valga anotar que la obra de García–Hernández es un dechado de erudición y, en cuanto a nuestro asunto, conoce toda la discusión –con excepción del ensayo de Hintikka–.

Para él, “es obvio que el pensamiento cartesiano se sitúa en la perspectiva agustiniana y, en definitiva, enlaza con la teoría platónica...”¹⁸⁶. Sin embargo, “la presunta fuente agustiniana del *cogito* cartesiano *no admite comparación* con la plautina. Como principio fundamental que se establece tras un largo proceso de duda, exagerada hasta la hipérbole del Genio Maligno, emana directamente del *cogito* de Sosia que, a su vez, surge como respuesta última a un proceso análogo de duda, provocado por la malicia divina de Mercurio. Además el *cogito* cartesiano es la base de todo un edificio filosófico cuya armazón refleja, en sus elementos esenciales, la trama de la tragicomedia plautina. Es evidente, pues, que la supuesta fuente agustiniana carece de este sentido integrador y trascendental”¹⁸⁷.

Descartes tenía en sus manos el medio para convencer a sus críticos de que estaban equivocados cuando apuntaban al santo cristiano, revelándonos la verdadera fuente de su sistema, pero no dio ningún paso en ese sentido porque sentía particular empacho en confesar su dependencia del drama plautino: “guardó celosamente este secreto y su silencio se ha perpetuado hasta hoy”. “Por fortuna, agrega García–Hernández, ahora los criterios de la crítica son distintos y, por tanto, el conocimiento de la concepción dramática no debe menoscabar el valor y las trascendencia de su pensamiento”¹⁸⁸.

García–Hernández cree que su trabajo permite desvelar el *secreto* sigilosamente guardado por Descartes. Sin embargo, nuestro análisis

de una obra erudita, brillante y tentadora, no nos permite ir tan lejos como quisiera el autor hispano. *Si las muchas palabras* —o pocas para algunos— que Descartes escribió sobre San Agustín cuando fue interpelado por sus corresponsales, no bastan para permitir derivar *un reconocimiento*, con *mayor razón (a fortiori)* su silencio —encubridor de un supuesto secreto— podrá ser un argumento a favor de su parentesco con el Anfitrión, a pesar de muchos parecidos.

NOTAS

¹ SELLARS, Wilfrid. *Science and metaphysics. Variations on kantian themes*. Routledge and Kegan Paul. London— New York, 1968, I, p.1. Puesto que me he tomado alguna libertad en la traducción, he aquí el texto original: “The history of philosophy is the *lingua franca* which makes communication between philosophers, at least of different points, possible. Philosophy without the history of philosophy, if not empty or blind, is at least dumb”.

² Doctrina trascendental de los *Elementos*, Segunda parte, Introducción, idea de una lógica general, I, A51, B75, 16–17: “*Gedaken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*”.

³ “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, cap. 2 de *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 134. La edición inglesa es de 1978 y este ensayo data de 1971. Observe el lector que la consigna lakatosiana es algo más que una *paráfrasis*, puesto que hemos cambiado *de registro*: de la teoría del conocimiento, a la filosofía de la ciencia y a la historia de la ciencia; por esto, al comenzar este ensayo, he preferido hablar de *analogía* en el sentido que le dan a esta palabra los teóricos de argumentación Perelman y Olbrechts–Tyteca. La palabra *paráfrasis* la he subrayado.

⁴ Perelman, Chaïm. *Justice et raison*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1963, cap. IV. Education et rhétorique, p. 115. Este ensayo data de diciembre de 1962.

⁵ Martinet, André. *Éléments de linguistique générale*. Armand Colin, 1967, § 5–23 y 5–24. Existe traducción española en Gredos.

⁶ Estas distinciones las establece Martinet a partir de las bases lingüísticas que las constituyen. *Sabir* sugiere la base latina de *saber*, y *pidgin* es una palabra cercana a *business*. Los subrayados son míos.

⁷ La expresión *lingua franca* la he encontrado en *Los Nuevos ensayos* de Leibniz, Libro III, capítulo II; V 1. Con esta definición también específica: “que sirve en el comercio del Mediterráneo, está hecha de la italiana, y, en ella no se observan las reglas de la gramática”. Pero enseguida la usa en términos genéricos: “un *dominico* armenio con quien hablé en París, había aprendido de los suyos una especie de *lingua franca*, hecha del latín, que a mí me parecía bastante inteligible, aunque no tenía ni casos, ni tiempos, ni otras flexiones; y la hablaba con facilidad en virtud de la costumbre”.

O. Ducrot y T. Todorov en el *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje (siglo XXI, séptima edición, 1981 [1974] consideran a *sabir* como genérico y al *pidgin* como el antecesor del criollo (*créole*) que ya es una auténtica lengua para satisfacer todas las necesidades, incluso literarias. El *sabir*; en cambio, “sólo se usa en relaciones episódicas con objetivos limitados (sobre todo, para el comercio) y no tiene estructura gramatical bien definida, permite yuxtaposiciones de palabras. No emplean la expresión *lingua franca* (pp. 76–77). Martinet, por el contrario, considera al *pidgin* como una especie de *sabir*; muy distintos del *créole* (lengua criolla) que es una lengua de cultura. El palenquero nuestro es un criollo. Para el palenquero Cfr. Willian W. Megenny. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, 1986.*

Me temo que aquí hay un problema de clasificación que quiero dejar a los lingüistas, aunque me parece más coherente el planteamiento de Martinet.

⁸ La discusión sobre esta tesis chomskiana la he hecho en *Lenguaje, comunicación y verdad*. Editorial Universidad del Valle, Cali, 1997, cap. 3, *Lenguaje y comunicación*, pp. 51–66.

Los sistemas animales de comunicación a los que se refiere Chomsky son, sin duda, el de las abejas, los cornejos, que han sido bien estudiados (Cfr. Georges Mounin. *Introduction à la sémiologie*. Editions de Minuit, 1970, ensayo 3: *Communication linguistique humaine et communication non linguistique animale*).

El padre G.H. Bougeant escribió *Amusement philosophique sur le langage des bêtes* (1739), mencionado por N. Chomsky. *Lingüística cartesiana*. Gredos, 1969, pp. 32–34. El uso simple del lenguaje lo ilustra Bloomfield con la historia de Jack y Jill que cuenta en 2.2. y siguientes de *Language*. Holt, Rinehart and Winston. N.York, 1961. Y los juegos de lenguaje de Wittgenstein, son los mencionados en los párrafos iniciales 1 a 10 de las *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

⁹ *Introductory Linguistics*. Chilton Books, N. York, 1964.

¹⁰ pp. 376–377.

¹¹ Traduzco *background* por *trasfondo* como lo hacen los traductores españoles con la misma palabra en el caso de Searle.

¹² Robert A. Hall, Jr. es una autoridad lingüística en este campo pues trabajó por más de una década en el *pidgin* de Melanesia. Cuando la ONU pidió abolir el pidgin como consecuencia de su libro *Hands off Pidgin English* (1955), Hall reaccionó mostrando la importancia de estas “lenguas”, porque permitían la comunicación entre comunidades que no se entendían de otra manera, y destacó su tendencia a la criollización. Cfr. Sara Bolaño. *Introducción a la teoría y práctica de la sociolingüística*. Trillas, México, 1982, pp. 80–81.

¹³ HJELMSLEV, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Gredos, Madrid, 1971, pp. 153–154. *El lenguaje*, Gredos, Madrid, 1971, pp. 129–130.

¹⁴ Esta idea me parece un antecesor interesante del *principio de expresabilidad* de J.R. Searle.

¹⁵ Hjelmslev, familiarizado con el filósofo danés, solo cita Kierkegaard.

¹⁶ Sin ahondar en el asunto que ya traté en un capítulo de *Lenguaje, comunicación y verdad, El problema de la verdad*, Editorial Universidad del Valle, 1997, la idea parece ser que Tarski, cuando construye su teoría semántica de la verdad, se restringe a lenguajes formales (lógicos y matemáticos), muy cautelosamente nos dice, “que nuestro lenguaje cotidiano no es, ciertamente, un lenguaje que posea una estructura exactamente especificada”, y es difícil decir si es coherente o incoherente. Hjelmslev procede **como si** éste fuese incoherente y permite antinomias como la del mentiroso.

De todas maneras resalto el hecho que subraya Hjelmslev de la *independencia* del mismo descubrimiento –si es el mismo–, porque este hecho hay que *destacarlo* cuando se trata de la historia de la filosofía pues a veces encontramos *coincidencias* que no son necesariamente *copias* ni *originadas la una en la otra*.

¹⁷ Etiemble ha escrito una interesante obra consagrada a una cierta *pidginización* del francés con el inglés, pero lo que se está produciendo con ella es más bien una nueva lingua franca 2 producto de una *criollización*. Su título es muy dicente: *¿Parlez vous franglais?*, que es *sabir atlantique*. Gallimard, 1964.

¹⁸ La *analogía* es una semejanza de relaciones y en la T.A de Perelman–Olbrechts se expresa bajo la forma $A/B = C/D$, que no es una proporción aritmética ya que las dos relaciones son asimétricas; la más conocida es el foro (premisa del razonamiento analógico), y la menos –aquella que se quiere aclarar con el foro– es el *tema* (o conclusión de dicho razonamiento). Por una convención de la teoría, el tema se presenta primero y luego el foro.

¹⁹ Así, por ejemplo, F. Cepeda Ulloa, uno de los politólogos del actual régimen político de Colombia, nos dice en *El Tiempo* del sábado 29 de noviembre de 2003, pp. 1–15, que: “Está bien que el presidente reviva la *filosofía participativa* que caracteriza la Constitución del 91”.

²⁰ En el mismo periódico, el 18 de noviembre del mismo año, pp. 1–19, apareció una caricatura sobre los fracasos de Maturana: “*Comprobado*: ¡Claro que “perder es ganar un poco...” Hay que ver el poco de *madrazos* que me estoy *ganando*!”.

²¹ *Disputas tusculanas*, Libro V, cap. III (–). Biblioteca Scriptorum Groecorum et romanorum mexicana. U.N.A.M., 1987, pp. 93–84.

²² *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Traducción de José Ortiz y Sanz. Aguilar (Crisol, 184), 1966.4. Libro I, VIII, p. 30.

²³ José Vélez Saéñz (el hermano del filósofo Jaime Vélez), más modestamente se llamaba “filofilósofo”. Por mi parte creo encontrarme entre el filofilósofo y el filósofo, una especie de “filoendoxo”.

²⁴ POPPER, Karl. *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la Ilustración presocrática*. Paidós, 1999 [1993], pp. 40 y sigts. En todas o en casi todas las civilizaciones nos topamos con algún tipo de enseñanza religiosa y cosmológica, y en muchas sociedades nos encontramos con escuelas... Las escuelas primitivas poseen una estructura característica... lejos de ser lugares de discusión crítica, se imponían como tarea impartir una doctrina definida y preservarla pura e intacta. La misión de una escuela es transmitir a la generación siguiente la tradición, la doctrina de su fundador, su primer maestro. Una escuela así jamás admite ideas nuevas, pues éstas son herejías. La escuela pitagórica en Grecia es la que más se parece a este tipo de escuela, si es verdad lo que se dice de Hipaso de Metaponto que fue ahogado en el mar por haber revelado el secreto de la irracionalidad de ciertas raíces cuadradas.

Pero, en general, los Jonios – y, Tales el primero– inventaron *la tradición de la discusión crítica*.

²⁵ Este argumento se encuentra en Emile Bréhier. *Historie de la Philosophie*. Presses Universitaires de France, 1948. *Fascicule supplémentaire. La philosophie en orient*, escrito por Paul Masson-Oursel, p. VIII. Max Weber en la *Introducción de la Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, hace una reflexión análoga pero más general sobre ciertos fenómenos culturales que sólo han nacido en Occidente. Ediciones Península, 1979, pp. 5–22.

²⁶ Recientemente, el periodista Juan Manuel Santos recordaba que el *adanismo* o “hábito [tendente a tara] de comenzar una actividad cualquiera como si nadie la hubiera ejercido anteriormente”, no es sólo un mal de filósofos, sino también de políticos en este país consagrado al Corazón de Jesús después de la Guerra de los Mil días.

²⁷ Ochoa, Luis Noé, en *El Tiempo*, sábado 29 de noviembre de 2003, “Carta a San Pedro” en su columna “El Arca de Noé”, pp. 1–14.

²⁸ Cfr. Apéndice II: “Whitehead y la filosofía occidental como notas en pie de página a la filosofía de Platón”.

²⁹ Cfr. Christian Shumacher. *Acerca del pensador profesional*, en *Ideas y valores*, n°–104, agosto de 1997, pp. 20–28. En realidad el autor emplea la expresión “filosofía por trocitos” que parece caracterizar indiferentemente la “filosofía analítica” y la “filosofía científica”. Conjeturo (y nada más) que es una adaptación más o menos laxa de la expresión popperiana “*piecemeal engineering*” o ingeniería fragmentaria, que Popper opone a la “ingeniería utópica” u “holística”.

Vale anotar que este ensayo–conferencia desató una discusión de interés entre los filósofos de la Universidad Nacional – sede Bogotá, patrocinada por el capítulo bogotano de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Más adelante me referiré a algunas de las intervenciones en este debate.

³⁰ Una lectura reciente me lleva a pensar que la escritura filosófica aforística tiene origen en Epicuro (342, 341–270 a.C), pues en él se originan las colecciones de máximas llamadas *Logoi o logia* que fueron muy populares después entre los griegos. Valga anotar también que fue el iniciador del género filosófico epistolar. Cfr. Epicuro. Obras, traducción, estudio preliminar y notas de Monserrat Camps y Francesca Mestre. Altaya, Barcelona, 1994. pp. XVII–XVIII.

³¹ 347 de la edición de León Brunschvicg. Classiques Hachette, 1968.

³² 358.

³³ 294.

³⁴ 277.

³⁵ 206.

³⁶ 77. Traduzco *chiquenaude* por *capirotazo* y no por *papirotazo*, porque ese es el término correcto para “el golpe que se da, generalmente en la cabeza, haciendo resbalar con violencia, sobre la yema del pulgar, el envés de la última falange de otro dedo de la misma mano” (DRAE). En Colombia le decimos a lo mismo *papirotazo*.

³⁷ En el *El arte de insultar*, Antología preparada por J. Fernández y J. Mar–Domingo. Edaf (259), 2000, pp. 61–62.

³⁸ Op. Cit., p. 128.

³⁹ *Así hablaba Zaratrusta*, prólogo, § 2 al final.

Por supuesto que el primer pasaje donde se encuentra esta *constatación* es la *Gaya Ciencia* (1882). Heidegger tiene un comentario bastante lúcido y menciona algunos antecedentes. Cfr. M. Heidegger. *Sendas perdidas*. Editorial Losada, B.Aires, 1960, “La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”, pp. 175–223.

⁴⁰ *Tratatus lógico–philosophicus*, 7. vale anotar que este mutismo no es patológico sino una decisión tomada después de hablar mucho y muy bien.

⁴¹ AYER, Alfred J. *Wittgenstein*, Editorial Crítica, 1986[1985], p. 46. Una muestra de este error, el de atribuir la afirmación de Ramsey como crítica a Wittgenstein, se puede ver en una obra reciente de Nicholas Feran, *Zenón y la tortuga*. Grijalbo, Barcelona, 2003 [2001], p. 155. Por lo demás, la traducción del pasaje de Ramsey es espantosa: “lo que no puede decirse no puede decirse, y ni siquiera *anhelarse*”. Llamo la atención sobre esto porque hay un descuido de traductores y editores españoles en las traducciones de los autores ingleses y norteamericanos.

⁴² RAMSEY, Frank P. *The foundation of mathematics and logical essays*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965 [1931], IX, Last Papers (1929), B. *General propositions and causality*, p. 238.

⁴³ En *Lenguaje, comunicación y verdad*. Editorial Universidad del Valle, 1997, *El problema de la verdad*, §2, pp. 129–132, me refiero a esta historia.

⁴⁴ WRIGHT MILLS, C. *La imaginación sociológica*. F.C. Económica, 1961. Apéndice: sobre la artesanía intelectual, p. 232. Por supuesto que este estilo no es invento criollo. Para cerciorarse consúltese esta declaración de Heidegger que es algo más que una exageración: “sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito [*Reglas para la dirección del espíritu*], radicalmente parco, hasta en sus rincones más recónditos y fríos, está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna”. M. Heidegger. *La pregunta por la cosa*. La doctrina kantiana de los principios trascendentales. Editorial Alfa, B. Aires, 1975. p. 92.

⁴⁵ Lo que no se le tolera al filósofo profesional, sí se le perdona al literato, por ejemplo, este párrafo de H. Miller en *Trópico de cáncer* (cap. IX) “Se requiere más concentración de espíritu [en un corrector de pruebas] para descubrir una coma que falta, que para resumir la filosofía de Nietzsche”. A veces hasta se ve con simpatía esta declaración de Juan Manuel Roca que da a *El Tiempo* (25 de noviembre de 2003):

“soy un amante de la fragmentación, me gustan los aforismos, el pensamiento nietzscheano, la filosofía de Ciorán, que no es un discurso que se va desenrollando ordenadamente, sino, como es la vida moderna, que está hecha de momentos, de fragmentos, de sucesos.

Sin embargo, esta otra afirmación de un historiador de las ideas, a propósito del mismo Nietzsche, no debe desdeñarse: “Toda su obra es una serie de aforismos, y está llena de una cantidad poco común de lugares comunes”. Crane Brinton. *Las ideas y los hombres*. Historia del pensamiento de Occidente. Aguilar, 1966. p. 466.

Esto vale para el filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila. *Escolios a un texto implícito*, Selección, Villegas editores, 2001, de quien hay que reconocer algunos puntillismos lúcidos, pero quien, sin embargo, se cura en salud cuando nos dice que “la soledad es el laboratorio donde los lugares comunes se verifican” (p. 70), y “cuando un lugar común nos impresiona creemos tener una idea propia”.

⁴⁶ Op. Cit., p. 210. He modificado un poco la letra pero no el espíritu del pasaje de W. Mills, para adaptarlo a la especificidad de la filosofía.

⁴⁷ La segunda acepción del DRAE lo permite: “persona o animal que guía o acompaña a otra necesitada de ayuda”.

⁴⁸ Cfr. *Diccionario de lingüística* dirigido por Georges Mounin. Editorial Labor, Barcelona, 19082, p. 101.

El *Corpus*, según el mismo diccionario, es el “conjunto de enunciados escritos o registrados que se utiliza para la descripción lingüística”. El *corpus* siempre es *limitado*, es una muestra, en principio es intangible para evitar que el lingüista modifique los datos para confirmar *ad hoc* alguna teoría preconcebida, pero esto no excluye revisiones, limitadas en el tiempo, para verificar hechos o colmar lagunas. *Ibid.*, p. 48.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martín. *Sendas perdidas*, Ed. Losada, B. Aires, 1960. La sentencia de Anaximandro, pp. 269–312.

⁵⁰ Un personaje colombiano que leyó y “trivializó inescrupulosamente la filosofía de Heidegger y su metodología” es Daniel Ceballos Nieto, del que Rubén Sierra M., quien lo conoció bastante bien, dice “es un caso extremo de ese abuso y de esa trivialización cuando ofrece una interpretación heideggeriana de San Agustín, con la cual, al pretender adoptar para el español el recurso metodológico de las etimologías, se convierte en un modesto discípulo de San Isidoro de Sevilla”. Cfr. Rubén Sierra Mejía. *Ensayos filosóficos*. Instituto Colombiano de Cultura (Colección Autores Nacionales), 1978, p. 112.

Alguna vez el filósofo bolivariano Arango Ferrer me dijo que en manos de Ceballos Nieto, “aguardiente” fácilmente podía convertirse, por el juego etimológico, en aquel que “aguarda al ente”.

⁵¹ “Back to Presocratics”, en *Conjectures and refutations*, 4, pp. 136–165.

⁵² *El mundo de Parménides*. Ensayos sobre la ilustración presocrática. Paidós, Barcelona, 1999.

⁵³ NIZAN, Paul. *Les matérialistes de l’antiquité*, Maspero, Paris, 1968.

⁵⁴ Ha sido traducida por Juan David García Bacca. Universidad Central de Venezuela. Dirección de Cultura. Caracas, 1973. Hace unos años conocí esta joya por un regalo que me hizo el colega Renán Silva. Y puesto que es mejor que sobre la información, y no que falte, sugiero al lector la obra del marxista norteamericano George Novack. *The origins of materialisms*, Pathfinder Press, N. York, 1972, tercera edición [1965], que es una síntesis escolar del materialismo grecorromano desde los comienzos de la filosofía griega hasta el siglo II d. C. Tiene el sello del marxismo (trotskista) ilustrado norteamericano.

⁵⁵ Cfr. *Les catégories en histoire*, estudios publicados por Chaïm Perelman. Editions de l’Institut de Sociologie. Université de Bruxelles, 1969.

Godefroid Kurth, nos dice el autor del ensayo “Moyen age”, publicó en 1897 con título *¿Qu’est ce le moyen age?* en el que hace el planteamiento mencionado y negando que haya una Edad Media propiamente dicha. No hemos podido saber más de este personaje, porque no hay ninguna noticia de él en la *Enciclopedia Británica*, ni en otros diccionarios enciclopédicos consultados.

⁵⁶ Op. Cit. Ch. Perelman. “Sens y categories en Histoire”, pp. 144–145.

⁵⁷ Ibid., p. 146.

⁵⁸ Op. Cit., Claire Preaux. “Reflexions sur l’entité hellenistique”, pp. 17–25.

⁵⁹ Op. Cit., F. Vercauteren. “Le Moyen Age”, pp. 29–39.

⁶⁰ Op. Cit., François Masai. “La Notion de Renaissance. Equivoques et malentendus”, pp. 57–86.

⁶¹ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, I y II. Fondo de Cultura Económica, 1955.

⁶² MOSTERÍN, Jesús. *Historia de la Filosofía. La filosofía griega prearistotélica*. Alianza Editorial, Madrid, 1996.

En este fascículo no da ninguna explicación de por qué cambia la periodización; pero, quizás, algunas cosas que dice en el prólogo del 4—sobre Aristóteles—explica el hecho: Aristóteles es el primer filósofo sistemático y “fue fundador de casi todas las disciplinas filosóficas y de unas cuantas no filosóficas...”; era al mismo tiempo “lógico, metodólogo, crítico literario, experto en publicidad, físico, astrónomo, zoólogo, historiador, autoridad en derecho comparado y muchas cosas más. Si de pronto resucitase, probablemente se sentiría igualmente a gusto en cualquiera de las facultades de nuestra universidad, aunque —si tuviese que elegir— quizás prefiriese quedarse en la de biología”. Alianza Editorial, 1984, pp. 7–8.

De hecho, fue la obra enciclopédica de Aristóteles la que sirvió de base para la fundación de las universidades medievales. Cfr. Alexandre Koyré. *Estudios de Historia del pensamiento científico*. Siglo XXI, México, 1978 [1973, en francés] “Aristotelismo y platonismo en la Filosofía de la Edad Media”, sobre todo, pp. 21–22.

⁶³ FRAYLE, O.P. Guillermo. *Historia de la Filosofía II*; con el subtítulo que acabo de citar. B.A.C., Madrid, 1960.

⁶⁴ Platón aborda específicamente el tema de los sofistas en *Gorgias*, *Protágoras*, *Hippias Mayor* e *Hippias menor*, y, de manera ocasional, en muchos otros diálogos, p. ej., *La República*. Cfr. Eugène Dupréel. *Les sophistes*. Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. Editions de Griffon. Neuchatel, 1980 (reeditado después de 30 años de olvido). A esta obra siguieron otras del italiano. Mario Unter–Steiner. *I Sofisti*. Bruno Mondadori, Milan, 1996 (3ª edición) [1949] [1969] y Jacqueline Romilly. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Seix Borral, 1997 [1988].

⁶⁵ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, II*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977 (Traducción de W. Roces), p. 11.

⁶⁶ Op. Cit., p. 11.

⁶⁷ Op. Cit., p. 11.

⁶⁸ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison*, y *Principes de la philosophie ou Monadologie*, editados por A. Robinet. Presses Universitaires de France, Paris, 1954. *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Garnier–Flammarion, Paris, 1969.

La palabra *Teodicea* (Justicia o Justificación de Dios) es un invento de Leibniz y con este concepto se quiere justificar a Dios de la existencia del mal en el mundo. Algunos filósofos neoescolásticos de fines del siglo XIX y comienzos del XX lo adoptaron como parte de la Teología Natural.

⁶⁹ BLANCHÉ, Robert. *La logique et son histoire d'Aristote a Russell*. Armand Colin, Paris, 1970, pp. 202–204.

⁷⁰ RUSSELL, Bertrand. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, en B. Russell, Obras completas, tomo II. Aguilar, Madrid, 1973, pp. 159–375 [publicado en 1900].

⁷¹ COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz*, Paris, 1901 y *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, publicado por L. C, Paris, 1903.

⁷² Tomo la palabra devoción en su doble sentido *secular y religioso*: como “inclinación y afición muy especial” y “fervor religioso”.

⁷³ El diptongo *au* del francés es con frecuencia una transformación histórica de la sílaba *al*. Esto es lo que hace que a la lógica y la gramática de *A. Arnaud*—el mismo que objetó a Descartes y tuvo correspondencia con Leibniz—, se les llame *arnaldianas (arnaldiennes)*. De hecho, el adjetivo que usan los franceses del pensamiento de Foucault—donde todavía persiste de la *l*, puesto que la ortografía francesa es condenadamente arbitraria—, es *foucauldien (ne)*.

⁷⁴ Esta lectura fue —y sigue siendo popular— después de la publicación de *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo, Barcelona—México, 1973: La edición alemana es de 1969.

⁷⁵ Cfr. Jacques Derrida. *De la gramatología*, siglo XXI Argentina editores S.A, 1971 [1967] segunda parte: Naturaleza, Cultura, Escritura, pp. 127–397.

⁷⁶ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, I*. Fondo de Cultura Económica, México, 1955 [1833], pp. 258–276.

⁷⁷ Un filósofo alemán de estirpe popperiana, Hans Albert. *Tratado sobre la razón crítica*. Editorial Sur, B. Aires, 1973 [1968] (versión de Rafael Gutiérrez Girardot), p.223, nota 5.2, dice al respecto:

“Tenemos hoy una inflación de los planteamientos llamados trascendentales, sin que, en general, ni se haya explicado ni la peculiaridad de estos planteamientos, ni dado un punto de apoyo para la especie de posibles respuestas. Basta ya con una forma abierta de este modelo de pregunta: ¿Cómo es posible...?, colocando un concepto cualquiera para provocar la reacción de que tenemos a la vista una pregunta trascendental. Nombrando ciertas preguntas de esta especie como problemas trascendentales, logramos, en el mejor de los casos, que su solución se retrase porque ya mediante esta ordenación filosófica se está exento del esfuerzo de aplicar conocimientos y métodos científicos”.

⁷⁸ Aunque el DRAE trae como segunda acepción de prometer, “Asegurar la certeza de lo que se dice”, no es una expresión común entre nosotros. Así, por ejemplo, la expresión “Les prometo que me persigue” que he encontrado al menos tres veces en la traducción española de la obra *El hombre invisible* del inglés H.G. Wells—Ediciones Juan Garnica, Barcelona, 1987— me suena más a anglicismo.

Valga anotar finalmente, para que no queden dudas sobre el asunto, que Searle es muy cuidadoso en distinguir los actos ilocucionarios y los verbos ilocucionarios, cosa que no siempre logró hacer Austin.

⁷⁹ El traductor al español de *Mind, language and society; Philosophy in the real world*. Masterminds, N.York, 1999 [1998], Jesús Alborés, *Mente, lenguaje y sociedad*, Alianza Editorial, 2001, p. 134, traduce *vow* por *juramento* y lo pone al lado de las *promesas*, pero, aunque este verbo tiene ese significado derivado, su primera acepción es la de *hacer votos* (que tiene una connotación religiosa) y es *una promesa enfática y ritualizada* como lo es *jurídicamente el juramento*: una afirmación enfática. Sea esta obra otra ocasión para poner en alerta al lector con las ediciones y traducciones hispanas de nuestros precisos filósofos anglosajones.

⁸⁰ Searle reconoce la influencia de Wittgenstein como reto a su propia tradición.

⁸¹ Editado por The University of Chicago Press, 12ª edición, 1970. En el texto de Morris, la dimensión sintáctica aparece de tercera después de la semántica, pp. 6–7.

⁸² p. 7.

⁸³ Morris se deslinda de Watson y establece algunos matices, pero se reafirma en su conductismo.

⁸⁴ The University of Chicago Press, 1947, Supplement, E. *On some concepts of pragmatics*, pp. 248–250.

Antes había usado la expresión, tomada de Morris en *Introduction to semantics*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1942.

⁸⁵ Editada por John R. Searle, Ferenc Kiefer y Manfred Bierwisch. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1980.

⁸⁶ Op. Cit., p. IX.

⁸⁷ Op. Cit., pp. IX–X.

De Jerrold J. Katz, cfr. *Propositional structure and illocutionary force*. Crowell and Co, N. York, 1977.

La edición de Harvard University Press, 1980, es más conocida entre nosotros.

⁸⁸ Ibid., pp. IX y X.

⁸⁹ Los fenomenólogos, seguidores del último Husserl, las llamarían dentro de su tradición, *experiencia antepredicativa*.

⁹⁰ Ibid., X y XI.

⁹¹ Ibid., XI. Sería preciso mencionar otra, una cuarta tradición, que tiene origen también en Morris, cual es entender la *pragmática* en el sentido *retórico* pues la “retórica puede ser considerada como una forma temprana y restringida de la pragmática” (Op. Cit., p. 30), que al combinarse con la teoría de los actos lingüísticos, se convierte en el estudio de *los efectos perlocucionarios* que pueden lograrse mediante las emisiones lingüísticas.

⁹² El método de análisis de los *campos semánticos* (*sprachlichen feld*) fue elaborado por el alemán Jost Trier (1931); él permite mostrar que la articulación de una misma familia de nociones –o grupo de nociones *emparentadas*–, puede *variar* según *las lenguas* o los *estados* sucesivos de una misma lengua. Este método es uno de los desarrollos que muestran el *valor* del *enfoque estructuralista* del lenguaje, además de la fonología estructural de Troubetzkoi. Cfr. Stephen Ullman. *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*. Aguilar, Madrid, 1967 [1962]. Allí distingue entre los *campos asociativos* (idea de Ch. Bally) y el *campo semántico* propiamente dicho. Cfr. También John Lyons. *Structural semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*. Blackwell, Oxford, 1969 (cap. VII, el significado de techné, episteme y sophia, en Platón).

⁹³ *Philosophical writings of Peirce* seleccionados y editados por Justus Buchler, Dover, N. York, 1955 [1940], 11. *Adduction and induction*, pp. 150–156.

⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. UNAM; 1988 (traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines).

⁹⁵ Este coloquio fue publicado en *Ideas y valores*, números 66–67, abril de 1985. La ponencia que comento está en las pp. 5–20.

⁹⁶ Existen otros diccionarios de autores; uno de los más conocidos es el de Etienne Gilson. *Index scolastico cartésien*, que fue parte de su tesis doctoral, presentado en 1913, reeditado por Vrin, Paris, 1979.

La única falla del artículo del profesor Gutiérrez es que entre las 63 notas bibliográficas, no aparece mencionado el Lexikon de Eisler.

⁹⁷ P. ej, Jacques Derrida. *Limited Inc, a b c...* The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1977.

⁹⁸ Edición de Minit, 1980.

⁹⁹ Foucault, M. *La arqueología del saber*, siglo XXI, 1970 [1969], III–I “Definir el enunciado”, pp. 131–145.

Debo anotar que la presentación que hace Jacques Bouveresse de Searle es bastante buena. Cfr. *La parole malheureuse* De L’alchimie linguistique à la grammaire philosophique. Editions de Minit, 1971. Cap. VIII: Signification, actes propositionnels et actes illocutionaires, pp. 349–395.

No es extraño, puesto que él (en tanto discípulo de Jules Vuillemin y G. G. Granger), tiene un conocimiento directo y le tiene simpatía a la filosofía analítica. El caso de los lingüistas Ducrot y Récenati habría que estudiarlo por aparte.

Es curioso observar que en 1970, el lingüista Georges Mounin –un lingüista muy estructuralista, pero de una honradez a toda prueba– les llamaba la atención a pensadores como Cl. Lévi–Strauss, J. Lacan, R. Barthes, por su *uso abusivo* de la lingüística, cfr. *Introduction à la sémiologie*. Les éditions de Minit, Paris, 1970. En una obra posterior, *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid, 1979, cuya edición francesa es de 1975, le hace la misma reconención a L. Althusser y a P. Ricoeur.

¹⁰⁰ Cfr. Bryan Magee. *Los grandes filósofos*. Cátedra, Madrid, 1990 [1987], pp. 248–249. Debo anotar también que tempranamente había leído a Kierkegaard cuya lectura recomendaba a sus alumnos. Cfr. Amelia Valcárcel. *Ética contra Estética*. Grijalbo Mondadori, Barlona, 1998, pp 16–17. La autora remite a R. Rhees. Recuerdos de Wittgenstein. FCE, 1989 [1981].

¹⁰¹ Warnock, G. J. *Berkeley*. Pinguin Books, 1969, p. 16. También leyó a Newton, cuyo filósofo de referencia también era Locke.

¹⁰² Bréhier, Emile. *Histoire de la Philosophie*, 2 volúmenes publicados entre 1926 y 1930. Posteriormente ha habido varias ediciones revisadas y aumentadas. Hay traducción española.

¹⁰³ Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*, 9 volúmenes. Editorial Ariel, Barcelona, 1969–1984.

¹⁰⁴ Überweg, Friedrich. *Grundriss der Geschite der Philosophie*, 3 volúmenes publicados entre 1863 y 1866. La décima segunda edición es de 1923–1928 en 2 volúmenes. Una edición llamada “Nuevo Überweg”, producto de una trabajo de equipo, comenzó a publicarse en 1983.

¹⁰⁵ Frayle, O.P. Guillermo. *Historia de la Filosofía*, tres volúmenes. Publicados entre 1956 y 1966. Biblioteca de autores cristianos (B.A.C), Madrid.

¹⁰⁶ Según Ferrater Mora en su *Diccionario*, Diógenes Laercio en el Proemio (21) de su conocida obra –ya mencionada– habla del filósofo Potamón de Alejandría –63 a.C– 14 d.C– que hizo *una selección de los mejores opiniones de cada escuela*. Así introdujo lo que Diógenes Laercio llama *ekleketikh airesis*, es decir, escuela o secta “seleccionadora” (*ekleyein* es seleccionar, elegir, recoger).

¹⁰⁷ En el siglo XIX es conocido como filósofo ecléctico por antonomasia a Víctor Cousin (1792–1867) quien, agrega Ferrater, en el Discurso preliminar de su obra “De lo verdadero, de lo bello y del bien”; se define así: “No aconsejo, ciertamente, ese ciego sincretismo que perdió a la escuela de Alejandría y que intentaba aproximar por la fuerza los sistemas contrarios. Lo que recomiendo es un eclecticismo ilustrado que, juzgando con equidad e, inclusive, con benevolencia, todas las escuelas, les pida prestado lo que tienen de verdadero y elimine lo que tienen de falso. Puesto que el espíritu de partido nos ha dado tan mal resultado hasta el presente, ensayemos el espíritu de conciliación”. Por lo demás, el *eclecticismo* no es un *sincretismo* si entendemos a éste como la tendencia a fusionar elementos simplemente por el deseo de fusionarlos”.

Sobre la actitud de Leibniz, que es un poco diferente, cfr. André Robinet. *Leibniz et la racine de l'existence*. Editions Seghers (Philosophes de tous les temps), 1962, pp. 78–79.

¹⁰⁸ *The philosophy of Karl Popper, The library of living philosopher*, editado por A. Schilpp. Open Court, La Salle, Illinois, 1974, book II, Replies to my critics, pp. 978–977. Los subrayados son míos.

¹⁰⁹ Austin, J.L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona, 1990, Conferencia III, al final, p. 80. Subrayados míos.

¹¹⁰ Ducassé, Pierre. “Le Positivisme”, en *Tableau de la philosophie contemporaine, II, Histoire de la philosophie européenne*, de 1850 a 1957, editado por Alfred Weber y Denis Huisman., Editions Fishbacher, Paris, 1957, pp. 23–24. Subrayados míos.

¹¹¹ Cfr. *Lenguaje, comunicación y verdad*. Editorial Universidad del Valle, Cali, 1997, segundo ensayo “La lingüística cartesiana de Chomsky. Una reconstrucción *ad hoc*”, pp. 27–50.

¹¹² Pinker, Steven. *El instinto del lenguaje*, Alianza Editorial, 2001 [1994], pp. 22 y ss.

¹¹³ Cada vez más olvidada por los éxitos de la teoría.

¹¹⁴ *Experimentum crucis* es el nombre canónico que se le ha dado posteriormente. La expresión de Bacon es “*instantia crucis*”, *Novum Organum*, II, 36.

¹¹⁵ *Novum Organum*, I, XLVI.

¹¹⁶ Paidós. Barcelona, 1997 [1994].

¹¹⁷ En mi *Popper y la teoría de la verdad manifiesta*, en *Semana del Pensamiento Filosófico*, Popper: Los grandes debates del siglo XX. U.I.S., Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Bucaramanga, año 3– N° 3, octubre 2002, pp. 43–61, hago esta corrección que me permite dejar en claro como prohibición intelectual que “no debemos confundir el conocimiento con nuestra crasa ignorancia”.

Dejo sí en claro que mi interpretación popperiana de Pascal queda en pie, “hasta nuevas conjeturas”, ya que Pascal reconoce –por las razones que sabemos–, que la verdad no es manifiesta.

¹¹⁸ Cito la traducción francesa *Introduction à la Philosophie*. Librairie Plon, 1965, Apéndice II, pp. 161–163.

¹¹⁹ Recordemos que estas fueron las máximas de la lógica de sentido común que proponía E. Zuleta.

¹²⁰ Alguno de mis colegas consideraba que los “encuentros” (*rencontres*) era algo inédito, intraducible en el pensamiento “nomade” de Gilles Deleuze. Algo parecido pensaba de la “écriture rhizomatique”, hasta que otro colega le mostró en el libro de Botánica y Zoología del Hermano Daniel, *una raíz de yuca*, lo que, parece, le permitió entender la metáfora.

De hecho las lenguas ordinarias son *intertraducibles* con *mayor o menor esfuerzo*, pues “todo lo que uno puede querer decir, puede decirlo”. Una de las cosas que hay que abonarle a Ortega y Gasset y a su *Revista de Occidente*, es el hecho de haber dotado a la lengua española de un léxico filosófico.

Por lo demás las traducciones son *corregibles*. Mis colegas colombianos que hasta hace poco utilizaban el galicismo “develamiento” (del ser o de cualquier cosa), ahora escriben sin rubor *desvelamiento* que es una palabra castiza y una bella metáfora para los que *velan* y los que *duermen*.

¹²¹ Como irónicamente llamaban algunos de mis colegas historiadores de la pedagogía a lo que para ellos era un literal *vade mecum*.

¹²² Esta idea es ajena. Se encuentra en la *Metafísica* de Aristóteles, Libro 2º(a) 993ª, 30–33 y 993b, 1–18. “La investigación de la verdad es difícil, en un sentido, y fácil en otro. Esto lo prueba que no pueda alcanzarse adecuadamente, ni nunca estar totalmente alejado de ella. Cada filósofo tiene algo que decir sobre la naturaleza. En sí mismo este aporte, sin duda, no es nada o muy poco, pero el conjunto de todas las reflexiones produce resultados fecundos... No hay que dar las gracias tan sólo a aquellos cuyos puntos de vista compartimos, sino también a quienes han tratado los problemas con cierta superficialidad. También estos han contribuido con algo al saber: ejercitaron nuestro espíritu crítico...”. En el libro 3º(B), 1, 995ª, 21–39 y 995b, 1–4, compara Aristóteles la investigación filosófica con la del juez que escucha el alegato de la parte y de la contraparte.

¹²³ Ediciones Era, México, 1996 [1928].

¹²⁴ Editorial Cátedra, 1970, p. 281. cfr. Los pasajes siguientes de Magee y Dreyfus.

¹²⁵ Niemeyer Findlay, John. *Reexamen de Hegel*. Ediciones Grijalbo, Barcelona–México, 1969. Dice el autor en el prefacio:

“... quiero testimoniar mi gratitud a mis colegas de la Universidad de Londres A.J. Ayer y H.D. Lewis por sus sugerencias y críticas, y al profesor Ayer por haber sido el primero en animarme a escribir este libro”.

Este reconocimiento, o este otro de un egiptólogo–lingüística, sobre una recomendación de B. Russell, creo que son difíciles de encontrar en un filósofo francés o alemán, máxime cuando ese trabajo puede contribuir a desmoronar las bases de su propia idea del lenguaje:

“El impulso real para escribir este libro lo recibí del Doctor Bertrand Russell... A propósito de un intento un poco crudo de descripción y análisis de un artículo aceptado para la publicación... El Dr. Russell opinó de que los contenidos podían muy bien constituir el núcleo de un libro” A–Gardiner. *The theory of speech and language*. Oxford Clarendon Press, 1963, reimpresión de la 2ª Ed., de 1951; la primera es de 1932; *Acknowledgements*, p. IX.

¹²⁶ *Critique*. Jacques Bouveresse: Parcours d’un combatant. Agosto–Septiembre 1994. tomo L– N° 567–568, Anne Lewis–Loubignac. “La Première classe”, p. 555.

¹²⁷ Pero también hay ascetas, mártires y muchos que han preferido la pobreza y la exclusión por no renunciar a sus ideas.

¹²⁸ *Ideas y valores*, Agosto de 1997, N° 104.

¹²⁹ N° citado, p. 92.

¹³⁰ Jaspers, K. Op. Cit., pp. 182–184. *El oráculo se nos convierte en informante nativo* (el único informante nativo).

¹³¹ POPPER, Karl R. *Objective knowledge*. Oxford Clarendon Press, 1973 [1972], cap. 2., p. 41.

¹³² Recomendando a mis lectores meditar mucho el ensayo de Lisímaco Parra. *Trabajo filosófico y comunidad filosófica*, Ideas y Valores, n. 104 de 1997, que es su contribución al debate sobre la “filosofía por pedacitos”. Creo que pone el dedo en la llaga de muchas taras de nuestra cultura filosófica subdesarrollada. Cfr. pp. 67–78.

¹³³ Kant, I. *Crítica de la razón pura* (trad. De José del Perojo), Editorial Sopena, B. Aires, 1942. Introducción, IV, pp. 79–80. Cito esta edición porque la de la Editorial Losada, que fue la que leí en mi juventud hace años, pasó, con mi consentimiento, a otras manos.

¹³⁴ Kant, Immanuel. *Logique*. Vrin, Paris, 1970, traducción de L. Guillermit, § 36, p. 121.

¹³⁵ Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia moderna*, II. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 630–632.

¹³⁶ Newton, I. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Ed. Wolfers, p. 381 (es la citada por Cassirer).

¹³⁷ Voltaire. *Elementos de la filosofía de Newton*. Introducción, traducción y notas de Antonio La Fuente y Luis Carlos Arboleda. Editorial Universidad del Valle, 1996. Tercera parte, cap. XII. Conclusión. Allí dice Voltaire:

“1º. Existe un poder activo que imprime en todos los cuerpos una tendencia hacia los otros” y termina diciendo que la atracción es una de las muchas propiedades que conocemos de la materia –que aún tiene más propiedades de las que conocemos–, pp. 201–202.

Antes, en el Capítulo VII de la misma parte tercera, había afirmado: “... la gravedad no está tan sólo en la masa total de cada planeta, sino en cada parte de esta masa y, por lo tanto, que no existe un átomo de materia en el universo que no esté provisto de tal propiedad”. p. 172.

Sin embargo, Voltaire, siguió siendo consecuente con la idea de Newton, y, a su pesar, de Descartes, pues en sus *Diálogos de Evémero*, la última obra que escribió, reconoce que la atracción es una “fuerza oculta” o “cualidad oculta”, “el gran arquitecto del mundo nos ha permitido medir, calcular y pesar algunas de sus obras, pero no nos permite descubrir sus resortes primeros...; pero dudo que alguna vez pueda descubrirse cuál es la fuerza secreta que está detrás de Occidente a Oriente. Se calculará la caída de los cuerpos, pero ¿se encontrará la razón primitiva de la fuerza que les hace caer?” Comienzos del Quinto Diálogo y comienzos del Noveno.

¹³⁸ *Principios de la Filosofía*, III, 3: “Las cualidades sensibles sólo están en nosotros; en los cuerpos sólo hay movimientos y figuras que causan esos sentimientos”.

¹³⁹ *Principios*, IV, 187 y 179–198.

¹⁴⁰ Mersenne, A. 20 de abril de 1646. También *Sextas respuestas* (p. 88 y ss de la edición de Alquié). En éstas, Descartes se explaya en los inconvenientes de la noción (confusa) de pesantez.

¹⁴¹ Elizabeth, A. 21 de mayo de 1643, pp. 291–292 de la edición de Alquié.

¹⁴² *Principios*, III, 1. Cuando Descartes niega que podamos conocer los fines de la naturaleza, no afirma, sin embargo, que no existan; al contrario, los supone.

¹⁴³ *Principios*, III, 3, Esto lo explica a Chanut, 6 de junio de 1647.

¹⁴⁴ *Principios*, III, 2

¹⁴⁵ *Principios*, I, 28.

¹⁴⁶ *Principios*, IV, 188.

¹⁴⁷ *Principios*, IV, 203.

¹⁴⁸ *Principios*, IV, 188 y a X..., 1643..

¹⁴⁹ *Principios*, II, 64.

¹⁵⁰ *Principios*, II, 37.

¹⁵¹ Newton, Isaac. *Principios matemáticos de filosofía natural*. Estudio Preliminar y traducción [del latín] de Antonio Escohotado. Tecnos, Madrid, 1987. *Escolio general*, p. 621.

¹⁵² Op. Cit., loc. Cit., pp. 620–621.

¹⁵³ Koyré, Alexandre. *Etudes newtoniennes*. Editions Gallimard, 1968 [1964], pp. 86–242. cfr. Sobre todo, pp. 93 y 94.

¹⁵⁴ Cfr. Por ejemplo, Gaston Bachelord. *Le nouvel esprit sicientifique*. Presses Universitaires de France, 1973, cap. I, pp. 23–44.

¹⁵⁵ Mach, Ernest. *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*. Espasa Calpe, B. Aires, 1949, traducción de la 7ª Ed. alemana de 1883, pp. 163–165.

¹⁵⁶ El jansenismo está vinculado íntimamente con Port Royal. Tiene origen en Jansenio (Jansenius o Cornelis Jansen), profesor de Lovaina (1630) y obispos de Ypres (1636). Publicó una obra intitulada *Agustinus*, seu Doctrina sancti Agustini de humanae naturae sanitate aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Marsiliensis, hacia 1640. En ella Jansenio se opone a los “modernos pelagianos” que defendían una concepción “optimista” del hombre, y reducían o negaban el poder o eficacia de la gracia divina. Jansenio insistía en la corrupción del hombre por el pecado original. Estas ideas se ven claramente desarrolladas por Arnauld, Nicole y, sobretudo, por Pascal, y, como es obvio, tienen origen en San Agustín.

¹⁵⁷ Libro II, capítulo 3.

¹⁵⁸ *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alaguara, Madrid, 1997, p. 162.

¹⁵⁹ Op. Cit., p. 179.

¹⁶⁰ Descartes a Mersenne, 15 de noviembre de 1638, citada por G. Lewis, p. 1087 (Cfr. Más adelante).

¹⁶¹ Colvius, A. 14 de noviembre de 1638, Edición de F. Alquié, II, p. 282.

Los pasajes mencionados por Mersenne y Colvius son de *La ciudad de Dios*, Libro XI, capítulo XXVI.

Después de la publicación de las *Meditaciones*, diversos autores, p. ej. el padre Mesland (3 de mayo de 1644) y el mismo Arnauld (junio de 1644) vuelven sobre el asunto, con un nuevo pasaje de *Sobre la Trinidad*, libro X, pero Descartes guarda silencio.

¹⁶² Pascal, B. *De l'esprit de Géométrie, en Pensées et opuscules*, publicados por León Brunschvicq. Classiques Hachette, Paris, 1968, pp. 191–193.

¹⁶³ Blanchet, Léon. *Les Antécédents historiques du “je pense, donc je suis”*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1920.

¹⁶⁴ Op. Cit., p. 27.

¹⁶⁵ Por lo demás no es episódico, ni aislado, sino algo que es recurrente en las obras de San Agustín: *De libero arbitrio*, libro II, capítulo 3; *De civitate Dei*, Libro X, Capítulo 26; Los *Soliloquia*, Libro II, capítulo 1, y, sobre todo, *De Trinitate*, Libro X, capítulo 100, que son los pasajes que los diversos corresponsales señalaron a Descartes. Cfr. Op. Cit., p. 27. A éstos, E. Gilson agrega el de *De vita beata*, II; 2, 7 donde Agustín formula por primera vez “una forma reconocible del argumento que conducirá al *cogito* de Descartes”. cfr. Etienne Gilson. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin, Paris, 1944, tercera edición, [1928], pp. 53–55, y *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1967, tercera edición, [1930], pp. 194–196.

¹⁶⁶ Cfr. *Etudes sur le rôle...*, pp. 197–198.

¹⁶⁷ Op. Cit., *Apendices*, chap. Premier. *Descartes, Saint Augustin et Campanella*, pp. 264.

¹⁶⁸ Descartes, René. *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*. Vrin, Paris, 1967, Quinta edición, 1925, p. 297.

¹⁶⁹ Lewis, Geneviève. *Augustinisme et cartésianisme, en Augustinus Magister. Congrès internationale augustinien. Etudes Augustiniennes*, Paris, 1954, volúmen II, pp. 1.087–1.104.

¹⁷⁰ En el índice analítico de la edición minor de Brunschvicq aparecen varias referencias a San Agustín –casi todas de orden teológico. Cfr. *Op. Cit.*, p. 775.

G. Lewis señala, además, que Arnauld después de indicar el pasaje de *Libero arbitrio* en sus objeciones, sólo en 1648 cambia de libreto y menciona *De Trinitate*.

¹⁷¹ *Augustinisme et cartésianisme*, p. 1.087.

¹⁷² *Art. Cit.*, p. 1.104.

¹⁷³ Hintikka, Jaakko. *Cogito, ergo sum. Inferre or performace, en Descartes. A collection of critical essays* editada por Willis Doney. Mac Millan, London–Melbourne, 1968, pp. 108–139. Fue publicado originalmente en *The Philosophical Review*, vol, LXXI, n.1, enero de 1962, pp. 3–32.

¹⁷⁴ Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*, I–II: Aubier–Montaigne, Paris, 1968, 2ª edición [1953].

¹⁷⁵ Cfr. *Descartes ayer y hoy*. AC editores y Alego editores, 2002, Cali, capítulo 4.

¹⁷⁶ Gouhier, Henri. *La philosophie et ses publics* publicado en *Philosophie et méthode* éditions de l'Université de Bruxelles, 1974, pp. 61–74.

¹⁷⁷ Gouhier dice que es inútil insistir sobre la diversidad de formas literarias que ha tomado la comunicación filosófica. Pero, a pesar de ello, vale resaltar algunos: el *poema presocrático*, el *diario* (*El diario metafísico* de G. Marcel), el *catecismo* (*El catecismo positivista* de A. Comte), el *diálogo*, la *meditación* (*Las meditaciones cristianas* de Malebranche), el *Soliloquio* (San Agustín), la *entrevista* (*de Descartes con Burman*, o de *Pascal con el señor de Sacy*).

Llamo la atención sobre esto porque no todos los textos de un mismo autor tienen el mismo valor porque no tienen las mismas pretensiones. Recuerdo que en una defensa de tesis doctoral, el profesor Jacques Taminiaux le preguntó al doctorando, que citaba como bibliografía fundamental el “Materialismo y empiriocriticismo de Lenin”, sin él sabía “¿cuál era la diferencia entre una obra filosófica y un panfleto político?”.

¹⁷⁸ En el siglo XX, Paul Arthur Schilpp con su *Library of living philosophers* –Biblioteca de los filósofos vivientes– ha tratado de formalizar esta manera de comunicación filosófica. La Biblioteca, iniciada en 1939 (John Dewey), contiene una colección de ensayos críticos escritos por otros filósofos vivos y está seguida por una autobiografía intelectual del filósofo objeto de la obra, y por las *Replies* –Réplicas– del filósofo a sus críticos. La Biblioteca Pública del Departamento de Filosofía de la Universidad de Illinois. U.S.A.

¹⁷⁹ Además del artículo de Hintikka, sugiero leer mi “Cogito cartesiano: inferencia o actuación”, capítulo 5 de *Descartes ayer y hoy*, pp. 85–102.

¹⁸⁰ Mi idea es que “pensar” y “dudar” son verbos *mixtos* que sirven para hacer enunciados que *describen un acto y lo realizan*. Cfr. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*. USTA, Bogotá, 1988, pp. 90–91.

¹⁸¹ Cfr. J. Hintikka. Art. Cit., pp. 108–109, 122 y 130–131.

¹⁸² Cfr. Sin embargo, mis *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*, pp. 67–69. y *Breve tratado sobre la mentira*. Editorial Universidad del Valle, Cali, 2003 (2ª edición), pp. 36–38.

¹⁸³ GARCÍA–HERNÁNDEZ, Benjamín. *Descartes y Plauto*. Tecnos, Madrid, 1997.

¹⁸⁴ *Descartes ayer y hoy*, capítulo 9, pp. 185–211.

¹⁸⁵ *Descartes y Plauto*, p. 88.

¹⁸⁶ Op. Cit., p. 189.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 190.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 191.

LOS FILÓSOFOS Y LA SABIDURÍA POPULAR

He aquí otras variaciones del dicho kantiano que cito sin ninguna pretensión de exhaustividad; más bien es una invitación a completar –si es posible– el inventario y a crear nuevas variaciones, ya que la variación no es una repetición, y un buen molde con buenas masas es altamente innovador y un buen anfitrión del pensamiento, pero se requieren los dos porque, un molde solo, por bueno que sea, es..., y una masa sin... es amorfa.

- Según Alfred Ayer, para Ch. S. Peirce, “la inducción sin abducción es ciega; la abducción sin inducción es vacía”. *The origins of Pragmatics*. McMillan, 1974, p. 89.
- H. Lausberg considera que la retórica es una de las formas posibles de salir de la tajante oposición planteada por los lingüistas estructuralistas –y renovada por los generativistas– entre lengua y habla, ya que “una lengua sin habla está muerta; un habla sin lengua es inhumana”. Heinrich Lausberg. *Manual de retórica literaria*, I, Gredos, 1990. [1966], p 11.

“Considerando la filosofía y las ciencias como una unidad, los griegos sintieron lo que hoy día comprendemos claramente: que las ciencias sin la filosofía son un agregado sin unidad, un cuerpo sin alma, como dice Alfred Weber. Pero la filosofía sin las ciencias es un alma sin cuerpo”. Alfred Stern. *Problemas filosóficos de la Ciencia*. Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1976, pp. 15–16’.

Hace unos años encontré en el *Magazín Dominical* del periódico colombiano *El Espectador* del 27/02/1996, p. 4, la siguiente afirmación que calza a la perfección con el dicho kantiano: “La teoría sin la práctica es estéril; pero la práctica sin la teoría, a la larga, es un callejón sin salida desde el que no se puede salir [*Carrefour o cul-de-sac*]. El autor citado incluye una definición en broma: “Teoría es cuando se sabe todo pero nada funciona. Práctica es cuando todo funciona y nadie sabe por qué”.

Es difícil decir si la reflexión anterior del periódico tiene origen en Kant. O si, por el contrario, el *dictum* kantiano se ha originado en alguna expresión popular como la broma citada, que luego adquirió escalafón filosófico por el contexto en que se emplea. Este problema lo dejo abierto, anotando, sin embargo, que Kant no dudó en reflexionar sobre una expresión popular “sobre el dicho vulgar: eso puede ser correcto en teoría, pero, no sirve para la práctica”¹. En la misma *Crítica de la razón pura*, a propósito de la distinción entre la lógica formal y la lógica trascendental, y de los criterios formales y materiales de verdad, nos dice que su confusión conduce a aquella absurda situación en “que alguien ordena a un macho cabrío, y otro recoge el ordeño en un cedazo, como decían los antiguos”².

Esta situación debe tenerse en cuenta, porque no siempre los intérpretes –es decir nosotros–, discriminamos bien el origen popular de expresiones que, tomadas fuera del contexto, terminan significando “pensamientos profundos” propios de nuestros pensadores predilectos, cuando no son más que formas populares de decir, *dichos, refranes*.

Alguna vez le sugerí a uno de mis colegas que el fragmento de Heráclito “Los asnos prefieren el heno al oro”, no era más que eso, un proverbio popular griego, que dice mucho pero no más de lo que la sabiduría popular común puede querer decir³.

Menos conocido es el hecho de que las frases iniciales del *Discurso del método* de Descartes:

“El buen sentido es la cosa más bien repartida del mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto [de él] que incluso aquellos que son más difíciles de contentar en cualquier otra cosa, no acostumbran desear más del que tienen”, también es una expresión proverbial, como bien lo explica Etienne Gilson en su Comentario al *Discurso del método* –que sigue siendo un clásico a pesar de que fue escrito en 1925–⁴, pues ya se encuentra en los *Ensayos* de M. Montaigne, I, II, capítulo XVII, *Sobre la presunción*, y en el Padre Garasse⁵ quien a su vez lo atribuye a Platón⁶.

Sin embargo, a esta expresión proverbial con un cierto matiz irónico, Descartes le saca partido para convertirlo en principio de su filosofía (al menos *in nuce*), porque “no basta tener el buen sentido [sino que] lo principal es aplicarlo bien”, y pues al identificarlo con “*la capacidad* de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso”, nos enseña el “recto camino” que nos conducirá al “buen sentido” entendido como *logro* de la sabiduría.

Una curiosidad adicional de uso de un refrán popular para burlarse de su contendor intelectual es el que hace Hegel en la *Fenomenología del espíritu* para aludir a alguna de las filosofías de Schelling: en la noche shellingiana “todas las vacas son negras”, como traducía hace unos años un traductor –cuyo nombre no quiero citar–, el dicho popular alemán “bei Nacht sind alle kühe schwarz”; que bien traducido, mediante adaptación al genio de nuestra lengua castellana, sería “de noche todos los gatos son pardos”⁷.

Un uso nada burlón y, por el contrario, pedagógico de su pensamiento es el que hace Karl Popper para ilustrar su concepción de que las *leyes científicas* se pueden expresar bajo la forma de *prohibiciones*

—de que tal o cual cosa no puede suceder— y de que una buena teoría prohíbe determinadas cosas —y será mejor mientras más prohíba—; dichas leyes se pueden expresar bajo afirmaciones que tienen la forma del proverbio “you cannot carry water in a sieve”⁸.

Pedro Schwartz en su traducción española de Alianza Editorial, 1999, p. 75, vierte el refrán inglés de manera bien pintoresca: “no se puede coger agua en un cesto”, que corresponde casi bien al adagio latino “cribro aquam haurire”.

Pero, ¡alto! cesto es algo parecido, pero no es exactamente una criba o un tamiz.

Por otra parte, los autores del Diccionario mencionado hacen una traducción que no es la idea correcta, con la expresión “sacar agua de la arena” (p. 38). Se olvidan que en la página 34, habían mencionado un refrán antiguo, pero sobre medida: “Agua coge con [h] arnero, quien se cree de ligero”⁹.

Un uso didáctico igualmente es el que encontramos en J.L. Austin cuando, para enseñarnos que hay otras maneras de infringir las reglas del lenguaje, distintas de la contradicción, nos dice que:

“hay muchas otras maneras de matar a un gato que ahogándolo en manteca, pero este es el tipo de cosas (como lo indica ese proverbio inglés) que pasamos por alto. Hay más maneras de abusar del lenguaje que la de incurrir simplemente en contradicción”¹⁰.

Y para completar este panorama, vale decir que Perelman también recurre al proverbio para reforzar su idea de que cuando existen métodos fundados sobre la experiencia que permiten probar (*éprouver*) una afirmación y controlar su verdad, ninguna autoridad puede oponérseles: *un fait est plus respectable qu'un lord maire*¹¹.

Como colofón a este Apéndice I, debo anotar que la reflexión más extensa sobre esta sabiduría plebeya, condensada en dichos breves y sentenciosos, la hizo Leibniz, el último polígrafo de nuestra cultura occidental¹².

La ocasión se la proporcionó Locke en su *Ensayo* en el que se burla sin compasión de las llamadas *proposiciones frívolas*.

Puesto que mi íntimo contertulio Oflo da Zemog escribió sobre este mismo tópico –para otros propósitos, en otro contexto y para otro público–, me permito plagiarlo en lo pertinente para mi propósito actual¹³.

Locke parte de la idea de que las proposiciones de identidad, p. ej., “lo que es, es”, a veces puede servir para mostrar a un hombre lo absurdo que es el que, por medio de circunloquios o de términos equivocados, intente *negar*, mediante ejemplos particulares, la misma cosa de sí misma, porque nadie podrá desafiar de manera tan palmaria el sentido común, afirmando una contradicción; sin embargo, ninguna proposición de identidad enseña cosa alguna. Una persona ignorante puede pronunciar “millones de proposiciones de cuya verdad puede estar segura de manera infalible y, sin embargo, no saber nada en el mundo; por ejemplo “que un alma es alma”, “un espíritu es un espíritu”, “un fetiche es un fetiche,...”.

Emparentadas con las anteriores están aquellas proposiciones en que una parte de cualquier idea compleja se predica del todo, aquellas en se predica el género, de la especie, por ejemplo, la proposición “el plomo es un metal”. Aquí tampoco se le enseña nada a un hombre que conoce la idea compleja que el nombre significa, puesto que todas las ideas simples que forman la idea compleja significada por el término metal no son otra cosa que lo que ya antes comprendía con el nombre de plomo. Es igualmente frívolo predicar cualquier parte de la definición del término definido o afirmar una de las ideas simples de que está formada la idea compleja, como “el oro es fusible”, pues de qué sirve afirmar del nombre de oro lo que ya está comprendido en su significación; ¿no es verdad que esto es sólo un juego de palabras y con las palabras?

Frente a esta andanada contra las verdades de Perogrullo, la respuesta de Leibniz es muy lúcida. Él nos propone dejar de lado la discusión de los idénticos que sólo pueden ser estudiadas por la

función que cumplen en las demostraciones lógicas y matemáticas – y, ¡vaya! que sí la tienen de manera preeminente en la filosofía de Leibniz–, y limitarse al estudio de los *idénticos a medias*:

“Se descubrirá –dice Teófilo– que estos idénticos a medias tienen aún una función particular. Por ejemplo: *un hombre sabio es siempre un hombre*; esta proposición nos da a conocer que es mortal, que no es infalible, etc. Alguien tiene necesidad en el peligro de una bala de pistola y carece de plomo para fundirla en la forma requerida; un amigo le dice: acuérdesse que la *plata* (dinero) que usted tiene en la bolsa es *fusible*; este amigo no le enseñará una propiedad de la plata, pero le hará pensar en un uso que podrá hacer de ella, para tener balas de pistola en esta necesidad apremiante.”

“Una buena parte de las *verdades morales* y de las más bellas *sentencias* de los autores de estos asuntos, *muy a menudo no enseñan nada*, pero hacen pensar sobre lo que se sabe. Este Yambo senario de la tragedia latina *Cuivis potes accidere, quod cuiquam potest* que se podría expresar, aunque menos bellamente: lo que puede suceder a uno puede sucederle a cada uno, no hace sino recordarnos la condición humana, *quod nihil humani a nobis alienum putare debemus* (no debemos juzgar extraño a nosotros nada de lo que es humano). Esta regla de los jurisconsultos: *qui jure sui utitur, nemini facit injuriam* (quien hace uso de su derecho no perjudica a nadie). Sin embargo, tiene un uso muy bueno en ciertos casos y hace pensar en lo que es correcto. Por ejemplo, si alguien edificara una casa siguiendo los estatutos y usos y así quitase la visibilidad a su vecino, puede aducir esta regla si su vecino se queja”¹⁴.

Si quisiéramos seguir, podríamos pensar en los *epígrafes* y en las *referencias directas* a pensadores greco latinos, y más... pero este trabajo se lo cedo a los lectores que se interesen en el asunto, no sin antes sugerirles también un estudio de la *paratextualidad* en las obras filosóficas.

POST SCRIPTUM

Pero Heráclito no es el único. Sería de gran interés hacer un inventario de la presencia de esta sabiduría popular en otros filósofos. Por ahora me limito a mencionar un pasaje de Aristóteles –*Metafísica*, Libro a (Libro 2º 993b1–10)– donde nos compara la investigación de la verdad con el tiro al blanco: “La búsqueda de la verdad es, en parte, fácil y, en parte difícil. Prueba de ello es que nunca se alcanza totalmente, ni nunca se está completamente alejado de ella. Cada filósofo dice algo nuevo sobre la naturaleza. En sí mismo, este aporte no es nada o muy poco para la verdad, pero el conjunto de todas las reflexiones produce fecundos resultados. De tal manera ocurre con la verdad, algo así como lo que decimos en el proverbio *¿quién no clavará una saeta en una puerta?* Considerado así, esta búsqueda sería fácil. Pero el hecho de que podemos poseer una verdad en su conjunto y no alcanzar la parte precisa que buscamos, muestra la dificultad de la empresa”. La analogía señala que en el tiro al blanco es fácil alcanzar una superficie amplia, la puerta, pero mucho más difícil es alcanzar un punto determinado de la diana.

Merece anotarse que Aristóteles está en el origen de un refrán latino muy popular que aún sobrevive: *amicus Plato, sed magis amica veritas* (Platón es mi amigo, pero más amiga es la verdad), que el Estagirita expresa casi del mismo modo en la *Ética a Nicómano*, I, 4, 1096 a, 11–15, donde nos dice a propósito de la teoría de las Ideas y del Bien de Platón lo siguiente:

“... sin duda vale más emprender nuestro examen sobre el Bien tomado en general, y hacer una discusión sobre lo que se entiende por ello, aunque esta investigación se vuelva difícil por el hecho de que son los amigos los que han introducido la doctrina de las Ideas. Pero se admitirá quizás que es preferible, y es para nosotros una obligación, si queremos por lo menos salvaguardar la verdad, sacrificar incluso nuestros sentimientos

personales sobre todo cuando se es filósofo: Amamos la verdad y la amistad, pero para nosotros es un deber sagrado acordar la preferencia a la verdad”.

Este adagio tiene origen, a su vez, en Platón quien en *La República*, Libro décimo, 595a¹⁵, por medio de su vocero Sócrates, nos dice:

“... a pesar del cariño y el respeto que profeso desde niño por Homero y que va a contener mis palabras. Pues no me es posible dudar que Homero ha sido el primer maestro y el jefe de todos esos calificados poetas trágicos. Ahora bien: como el hombre no ha de recibir más honra que la verdad, diré simplemente lo que tengo que decir”.

Como se ve claramente, Aristóteles, al practicar esta jerarquización de dos valores heterogéneos (Platón y la verdad) no hace sino seguir el ejemplo de su maestro quien ya lo había practicado con Homero.

De igual manera, hace unos meses cuando tuve que releer a Descartes para unas charlas, me topé con estas dos nuevas joyas.

En las *Reglas*, concretamente en la regla XII, hacia el final, dice –uso la traducción francesa que publica Alquié, para que se vea el contraste–: “Mais vraiment, n’ont-ils pas l’air de prononcer des paroles magiques chargées d’une force occulte et dépassant la portée de l’esprit humain, ce qui disent que le *mouvement*, cette chose que chacun connaît parfaitement, *est l’acte d’un être en puissance, en tant qu’il est en puissance?* Qui donc comprend ces mots? Qui ignore ce que c’est le mouvement? Es qui n’avouerez pas que ces gens ont été chercher un noeud sur une tige de jonc?”¹⁶.

Esta última expresión corresponde al adagio latino citado en el texto original de las *Reglas* que completo con la otra parte del texto cartesiano para conservar el contexto –“*et quis non fatetur illos nodum in scirpo quaesivisse*”.

El traductor al francés nos dice que ha hecho la traducción literal a lo que equivale en el francés moderno, “*chercher midi à quatorze heures*” –buscar las doce del día a las dos de la tarde”, cuyo equivalente español es “buscarle tres pies al gato”.

La edición de la UNAM a cargo de L. Villoro, 1959, traduce la metáfora de los tres proverbios equivalentes a su significado literal: “Quién ignora que han ido a buscar dificultades donde no las hay” (p. 158).

La segunda perla la he encontrado en una carta a Huygens del 31 de julio 1641. Allí utiliza el proverbio latino “*Noli irritare caprones*” para referirse a la polémica candente que comenzaba a presentarse con los jesuitas¹⁷.

NOTAS

* Recientemente me he encontrado con esta nueva variación del *dictum* kantiano en una obra de Searle no muy vieja. Se trata de *Mente, lenguaje y sociedad* en el que, haciendo eco a las ideas de Austin y Berlin sobre qué es la filosofía –idea que expliqué en el primer ensayo de esta colección–, nos dice:

“El hecho de que no existan procedimientos universalmente aceptados para resolver problemas filosóficos, no quiere decir que todo valga, que se pueda decir cualquier cosa o que no existan estándares. Al contrario, precisamente la ausencia de cosas tales como métodos de laboratorio a los que recurrir obliga al filósofo a *grados aún mayores de claridad, rigor y precisión*. En filosofía no da sensibilidad original e imaginativa, por un lado, y puro rigor inteligente y lógico, por otro. *El rigor sin sensibilidad es vacío. La sensibilidad sin rigor no es más que mera palabrería*” (p. 142 de la edición española, p. 159 del texto inglés).

¹ Über den Gemeinspruch: “Das mag in der Theorie richtig, taugt aber nicht für die Praxis” (1973) *Gemeinspruch* puede, quizás, mejor traducirse como *adagio común*.

² Que es un dicho popular traído a colación en una discusión crucial en el pensamiento de Kant. Puesto que alguna vez traduje no muy literalmente el pasaje, helo aquí en la lengua tudesca que prefieren algunos: “...dab einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein sieb insterhält”, de la misma Introducción ya citada, III, B. 83.

³ Pero sin mucho éxito. También sugerí que otros fragmentos, por ejemplo, que el “arco es vida” es un *juego de palabras* en griego; y que el fragmento sobre “los chicos que dejaron lo que pescaron, y se llevaron lo que no pescaron” es una adivinanza popular cuya respuesta es que “pescaban piojos” (Esta historia reaparece en las Reglas de Descartes).

Por supuesto, no desconozco que ciertas *adivinanzas* o *enigmas* que para los griegos eran juegos o diversiones de banquetes se han convertido en terribles dolores de cabeza para filósofos y científicos, como las “paradojas” de Zenón de Elea, o, la paradoja del mentiroso, o el enigma del velado. Cfr Post Scriptum.

⁴ DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Texte et Commentaire par Etienne Gilson. Vrin, Paris, 1976 (quinta edición) [1925], pp. 83–84.

⁵ En *La Doctrine curieuse des Beaux Esprits de ce temps*, edición de 1923, Libro IX; p. 56.

⁶ Esta referencia de Garasse a Platón, nos dice Gilson, hasta el momento [1976] no se ha podido convalidar [n’a pu, jusqu’a présent, être authentifiée].

⁷ Cfr. G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (4ª reimpresión) [1966] [1807], p. 15.

Como cosa llamativa, en esta pesquisa sobre el *refranero filosófico* he descubierto que en alemán también existe uno análogo al nuestro, si es confiable el diccionario multilingüe de refranes que consulté y que es:

“bei nacht sind alle katzen grau”, y que corresponde muy bien al francés “La nuit tous les chats son gris”. Cfr *Diccionario de aforismos, proverbios y refranes*. Editorial Sintés, S.A. Barcelona, 1982 (Quinta edición) [1954], p. 480. A pesar de ser un diccionario, tiene descuidos ortográficos como veremos luego.

⁸ Karl R. Popper. *The poverty of Historicism*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961 [1957], p. 61.

⁹ La *h* falta en la transcripción del Diccionario.

¹⁰ *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Buenos Aires, 1971. Conferencias IV, pp. 91–92. No he podido encontrar un equivalente castellano a este refrán inglés “there are more ways of killing a cat than drawing it in butter”.

¹¹ *Le champs de l’argumentation*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 11. No he podido encontrar un equivalente español.

¹² LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Garnier-Flamarion, Paris, 1966. Libro IV, capítulo VIII, pp. 378–382. Recuérdese que esta obra inédita –quizás la más importante y rica de Leibniz–, es una respuesta al *Ensayo* de Locke en forma de diálogo –no muy bien logrado– entre los dos filósofos, bajo los pseudónimos de Teófilo (el primero) y Filaleto (el segundo).

En consecuencia, el capítulo en cuestión alude a John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1980, tomo 2, Libro IV, capítulo VIII, *Acerca de las proposiciones frívolas*, pp. 906–919.

¹³ Ofloida Noel Zemog. “Fulano y Perogrullo: Dos ilustres emigrantes anónimos al Nuevo Mundo”, en *Región*. Revista del Centro de Estudios Regionales, año 2/Nº 2, julio de 1994, pp. 93–104.

¹⁴ La traducción que cito es la de Zemog. Existe una buena traducción española en Porrúa, “Sepan cuantos...”, N. 321, 1977, pero el título no es afortunado: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*.

¹⁵ p. 827 de la edición de Aguilar. Madrid, 1974 [1966].

¹⁶ El último subrayado es mío.

¹⁷ No irrites los avispones.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

APÉNDICE II

WHITEHEAD Y LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL COMO NOTAS EN PIE DE PÁGINA A LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

La cita que he mencionado es recurrente en los libros y en los profesores de filosofía filoplatónicos. Recorriendo al azar algunas obras filosóficas de mi biblioteca, he encontrado tres referencias que traigo a colación.

La primera la tomo de una antología filosófica a *Modern introduction to metaphysics. Readings from classical and contemporary sources*, editada por D.A Drenen. The Free Press of Glencoe, 1964, p. 3.

“Western thought is a series of footnotes to Plato”, Whitehead asserts”.

La segunda la tomo de B. Delfgaauw. *La Filosofía del siglo XX*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965 [1957], p. 176:

“por cierto que también para Whitehead es toda la filosofía europea una mera sucesión de apuntes al texto de Platón”.

Y, por último, en Crane Brinton. *Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente*: Aguilar, 1966, p. 40:

“La importancia que Platón tiene dentro de la filosofía puede ser apreciada por la observación del difunto Alfred North Whitehead de que toda la filosofía occidental *posterior a dicho filósofo* no es más que una serie de glosas a los escritos de Platón”. (Subrayados míos)

Se me hace muy difícil decir cuántas veces he leído esta afirmación y la he escuchado de mis profesores y colegas.

Desde hace unos días para acá he tratado de averiguar qué es exactamente lo que dijo Whitehead, dónde lo dijo y en qué contexto lo dijo, pero no lo he logrado ni por mi cuenta, ni por conducto de otros amables informantes. Así que hace unos días decidí escribirle una nota de S.O.S a uno de mis pocos corresponsales extranjeros, Alfredo Gómez Müller, quien amablemente me transcribió el pasaje en inglés de *Process and reality* que reza así:

“The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas scattered through them”¹.

La traducción española dice:

“La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea es que ésta consiste en una serie de notas marginales a Platón. No me refiero al esquema sistemático de pensamiento que los investigadores extrajeron dudosamente de sus obras. Aludo a la riqueza de ideas generales esparcidas por ellas”².

A mis amigos filoplatónicos les sugiero meditar bien las líneas que siguen la cita canónica, p. ej, “la riqueza de las ideas generales

esparcidas por ellas”, que no son *pocas* como escuché recientemente de un profesor que implícitamente aludía a ella.

Y, por supuesto, que mediten el subrayado que le hice a la transcripción de Brinton: “la filosofía posterior a dicho filósofo”.

Y, por último, que mediten el hecho de que la afirmación de Whitehead *hasta cierto punto* es obvia porque Platón es el primer filósofo enciclopédico del que conservamos una obra más o menos completa.

Otra cosa quizás hubiera sucedido si la tradición nos hubiese conservado una obra más o menos completa de Demócrito de quien dice Diógenes Laercio que “era en la filosofía perito en cinco certámenes, pues era experimentado y hábil en la natural, moral, matemática, encíclica y en todas las artes”, y de quien menciona una enorme cantidad de obras, ninguna de las cuales se ha conservado³.

Bueno, pero dejemos este punto ahí.

Lo que sí quiero agregar es que mi pesquisa me condujo al ensayo que Ralph Waldo Emerson le consagró a Platón en su obra *Hombres representativos* que es una obra de 1850⁴, en la cual se hace un elogio algo desmesurado de la obra de Platón que dice así:

“Entre los libros, los de Platón son los únicos que cuentan con méritos suficientes para que pueda aplicárseles el homenaje que Omar rindió al Corán cuando dijo: “Quemad las bibliotecas, pues todo su valor se resume en ese libro”.

“Sus máximas contienen la cultura de las naciones, son la piedra angular de las escuelas, las fuentes de la literatura. Hay en ellas lógica, aritmética, gusto, simetría, poesía, lenguaje, retórica, ontología, moral y sabiduría prácticas. Nunca hubo especulaciones más amplias. Todo cuanto hoy se escribe y debate entre pensadores dimana de Platón, que hace grandes estragos en nuestra originalidad. Con él alcanzamos la cumbre de la montaña en que está enclavada la cantera de donde sacaron todos aquellos bloques. Él ha sido la Biblia de todos los hombres cultos durante veintidós siglos. Todos los hombres de talento que han dicho sucesivamente cosas bellas a sus generaciones mal dispuestas para oír las – Boecio, Rabelais, Erasmo, Bruno, Locke, Rousseau, Alfieri, Coleridge–, han sido

lectores de Platón que han trasladado a su lengua vernácula, ingeniosamente, las cosas buenas que han aprendido de él.

“Aun los hombres más grandes sufren cierta disminución por la desgracia (¿Puedo llamarla así?) de haber llegado después de este generalizador que agota todos los temas. San Agustín, Copérnico, Newton, Boehme, Swedenborg, Goethe, son igualmente sus deudores y no hacen otra cosa que glosar lo que aquel dijo, porque es justo atribuir al mayor generalizador todas las particularidad que pueden deducirse de su tesis”.

“Platón es la filosofía y la filosofía es Platón, gloria y afrenta del género humano al mismo tiempo, puesto que ni los sajones ni los latinos le han aventajado añadiendo idea alguna a sus categorías. No tuvo esposa ni hijos y, no obstante, todos los pensadores del mundo civilizado pueden considerarse como hijos suyos y son el fruto de su inteligencia”.

...

“Los escritos de Platón han preocupado a todas las escuelas, a todos los amantes del pensamiento, a todas las iglesias, a todos los poetas, siendo imposible pensar, a cierta altura, si no lo hacemos a través del prisma de sus escritos. Platón se interpone siempre entre la verdad y la inteligencia de los hombres, habiendo impreso su huella tanto en el lenguaje como en las primeras formas del pensamiento, marcándolos con su nombre y aplicándoles su sello propio y peculiar...”

“... El problema que tenemos que resolver es cómo llegó Platón a ser Europa y la filosofía y casi literatura”.

Y, paro de citar este homenaje desbordado de Emerson. En un anexo a sus ensayo intitulado *Platón: Nuevas lecturas* o *Platón según los últimos datos*, debe reconocer que esta “estrella fija” en el libro octavo de la *República* “arroja a nuestros ojos un poco de polvo matemático. Después de tan nobles superioridades lamento ver que permita la mentira a los gobernantes. Platón hace de la Providencia con los de clase humilde como a veces lo hace la gente con perros y sus gatos”⁵.

Valga esta última acotación para no excederse en loas como ésta que John Burnet pronunció mucho después de Emerson, y que dejo

a mi lector neoplatónico para que averigüe el lugar y el contexto en que el platónico la pronunció:

“He has been de source of all that is best and most important in our civilization”⁶.

Quizás sea mejor recurrir a un testimonio más reciente, mejor informado y más matizado, como este que es de uno de mis filósofos predilectos:

“La influencia, para bien o para mal, de la obra de Platón es inconmensurable. El pensamiento occidental puede decirse que ha sido platónico o antiplatónico, pero nunca se ha desentendido de Platón”⁷.

NOTAS

¹ Prentice Hall, 1980 [1929], p. 63.

² *Proceso y realidad*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1956, Segunda Parte, capítulo I, Sección I, pp. 67–68.

³ Op. Cit., pp. 458 y 462–463.

Valga anotar también que Whitehead en el Prefacio de la obra mencionada tiene el cuidado de decir:

“No hemos expuesto ninguna doctrina que no pueda citar en su defensa alguna aserción explícita de un filósofo de ese grupo de pensadores [fase del pensamiento filosófico que empezó en Descartes y terminó en Hume], o de uno de los dos fundadores de todo el pensamiento occidental, Platón y Aristóteles”, p. 9.

⁴ CARLYLE y EMERSON. *Los Héroes. Hombres representativos*. Editorial Cumbre, México, 1977, novena edición, pp. 249 y siguientes.

He consultado también a Edgar Lee Masters. *El pensamiento vivo de Emerson*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, 2ª edición [1940]. Los textos sobre Platón los cito de los dos, pero el último pasaje lo tomé del primero.

⁵ Hace unos días me encontré con esta perla en una obra de Harold J. Laski. *Fe, razón y civilización*. Editorial Abril, Buenos Aires, 1945 [Prefacio inglés de 1943]: "... y fue la comprensión de que Platón merecía la vigorosa condenación de Bacon lo que me puso en guardia contra lo que costaba sucumbir a la peligrosa atracción de su infinito encanto. Quizás me falte agregar –porque se trata cuando menos de un asunto de interés histórico– que cuando en cierta ocasión llamé la atención del señor juez Holmes sobre los pasajes de Bacon, me dijo que siendo estudiante del Colegio Superior de Harvard, habiéndole Emerson encontrado en sus habitaciones leyendo “La República”, le había llamado severamente la atención sobre las críticas de Bacon”, p. 10, cfr. También pp. 138–140.

El Holmes de que habla Laski es Oliver Wendell Holmes que con Peirce, James y Dewey constituyeron el pensamiento pragmatista norteamericano. Al respecto cfr. Louis Menand. *El club de los metafísicos*. Historia de las ideas en Norteamérica. Ediciones Destino, Barcelona, 2002 [2001] (Colección *Imago mundi*, volumen 15, passim).

⁶ “[Platón] ha sido la fuente de todo lo mejor y lo más importante de nuestra civilización”.

⁷ Karl Popper–Platón en *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, Aguilar, 1976, vol 8, p. 224.

APÉNDICE III

LA FILOSOFÍA (LATINOAMERICANA) DE LA LIBERACIÓN

En los comienzos de los 70, después del mayo/68 de Francia, la Primavera de Praga con Dubchec, que había sido precedida por la “guerra del campus” en Berkeley, en América Latina –sobre todo en las universidades– la agitación ideológica la producen las diversas sectas marxistas, incluida la de Marcuse, que tiene origen en la autodenominada “teoría crítica de la sociedad”.

Los cristianos católicos llamados de izquierda que ya habían sido incitados a la acción sociopolítica por las encíclicas de Juan XXIII y los documentos del Concilio Vaticano II, y acicateados por las ambiguas afirmaciones de L. Althusser de que “el marxismo no es un humanismo”, reorientaron su compromiso religioso hacia un cristianismo comprometido con las realidades terrestres y tomaron elementos de la metodología o “ciencia” marxista, siguiendo “la opción por los pobres” predicada por aquel Papa y aquel Concilio. Esta es la época en que los católicos de izquierda propugnan por una teología de la liberación –desarrollo especial de la teología de la muerte de Dios que en Europa había nacido de la teología protestante–, y en ella brillan Hélder Câmara y Leonardo Boff, en Brasil, pero que irradian en toda América Latina¹.

La realidad es que en septiembre de 1968, la segunda Conferencia General del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) reunida en Medellín (Colombia) había proclamado que:

“Es el mismo Dios, quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a *liberar* a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión”. Y agregan: “América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse de violencia institucionalizada... No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”².

En este contexto es en el que aparece la propuesta de Enrique Dussel, de filosofía de la liberación o, mejor, filosofía latinoamericana de la liberación, ya que él la sitúa geográficamente desde México hasta la Patagonia. Dussel había hecho estudios de filosofía en su país, Argentina, se doctoró en España bajo la tutoría de Javier Zubiri; posteriormente pasó a París donde estudió teología, en el Instituto Católico de París e Historia (historia eclesiástica) en la Sorbona.

La filosofía de la liberación de Dussel es la liberación (de la Latinoamérica periférica), del amo dominante de la metrópolis. Tal dominación se expresa en las filosofías de la totalidad, p. ej., en Hegel³ para quien todo lo real es racional y viceversa, pero donde no hay lugar para el *otro*, la *alteridad* que no cabe en la totalidad y, por lo mismo, no existe, o existe en dependencia del amo⁴, y esto por la simple razón de que el único *cogito* que hay en estas filosofías metropolitanas eurocéntricas es el *cogito* del dominador, del conquistador: “yo conquisto, luego...”⁵.

La verdad es que Dussel comienza presentándonos al Heidegger de *Ser y tiempo*, el ser en el mundo y su horizonte prerreflexivo, para agregar que a pesar de la apertura del hombre al mundo, el otro no

aparece. Es necesario esperar a E. Lévinas, quien introduce en el saber occidental la reflexión semita sobre la alteridad, sobre el *otro* irreductible a la totalidad, a mi totalidad.

La liberación consiste en tomar conciencia de lo que somos y confrontar al conquistador–dominador para lograr nuestro reconocimiento. Esta actitud genera una pedagogía de la liberación que se expresa en una ética, una política y una analéctica que es nuestro encuentro con el otro absoluto por la mediación de lo simbólico (aquí juega un papel clave el pensamiento de Ricoeur).

En síntesis, la filosofía de la liberación parece más bien un proyecto político cristiano derivado de la teología de la liberación que se *presenta* como *una filosofía* en la medida en que se construye a partir de *trozos o fragmentos* filosóficos tomados de Lévinas, Heidegger, Ricoeur, Hegel, Descartes y los grandes filósofos griegos. Es un centón, una colcha de retazos filosóficos que no hace ningún aporte ni a la teoría ni a la praxis filosófica.

Rubén Sierra que es un hombre medido en el uso del lenguaje crítico –al menos en su uso público–, rebasa la medida, y con razón, cuando nos dice que la filosofía latinoamericana fue “un embeleco que impuso Enrique Dussel en ciertas mentalidades ilusas con ínfulas de originalidad”⁶.

Y no es para menos, sobre todo, cuando uno lee el pretencioso párrafo final de la Introducción de Dussel en la que descalifica como sofista cualquier otra opción filosófica distinta de la latinoamericanista.

He aquí su juicio final:

“... la filosofía latinoamericana, o será una filosofía que piense el proceso de liberación, único proceso des–ideológico y real, o simplemente será una filosofía sofisticada y alienada, en el sentido de imitadora del centro y corroborante de la totalidad establecida que piensa ideológicamente lo irreal. Esta filosofía no puede morder la realidad y, en este caso, el filósofo no corre ningún riesgo porque no hace nada ni arriesga nada, ya que está fuera de la realidad.

Es el sofista que enseña sistemas ideológicas para vivir, pero no es el que vive proclamando la verdad”⁷.

Creo que pretensión tan *dogmática y excluyente* justifica la rudeza de la opinión de Sierra.

En mi propio lenguaje, el que he usado en este ensayo, me parece que la pretendida filosofía latinoamericana es una especie de *lingua franca 1*, un *sabir o pidgin filosófico*, es decir, una *lengua filosófica restringida, cuasi asintáctica* (es decir, nada coherente) de *léxico limitado* (es decir, de escaso contenido informativo) y para propósitos limitados y prácticos (elaboración de un pensamiento semi-secular para reevangelizar a Iberoamérica, que ahora parece fracasado).

Quizás algún día tengamos en América Latina una *lengua filosófica criolla*, es decir, una auténtica *lingua franca 2* anclada en nuestras culturas –En el Congreso Iberoamericano de Filosofía realizado en Caracas, en 1978, Mario Bunge propuso un plazo prudente de cien años para evaluar esa posibilidad–, pero esta lengua criolla, vehículo de auténtica cultura filosófica, no nacerá del *sabir* de la liberación sino de una asimilación profunda de la filosofía de los clásicos europeos –y sus descendientes norteamericanos. El trabajo filosófico en América Latina se ha profesionalizado⁸ y buenas muestras de ello se ven en México, Argentina, Venezuela, Costa Rica e, incluso, en Colombia, pero aún no aparece una obra notable que irrumpa en el ámbito mundial.

De todas maneras, si este trabajo se continúa y se constituye una *tradicón crítica* (aún muy incipiente o inexistente, como sucede en Colombia) quizás en dos o tres generaciones tengamos algo bueno. Para el caso colombiano, lo mejor que podemos hacer es contribuir a la formación y afianzamiento de esta tradición prácticamente inexistente.

Sin embargo, puesto que no todo ha de ser negativo, en nuestro país, la Universidad Santo Tomás de Aquino (USTA) que ha promovido esta llamada filosofía latinoamericana con congresos y publicaciones desde hace veinticinco años, terminó realizando un

trabajo importante –que quizás no estaba dentro de sus intenciones–, a saber, desarrollar la *historia de las ideas* en Colombia, campo que había sido casi borrado por la Nueva Historia con su insistencia en la historia socioeconómica. Pues bien, si la historia de las ideas o del pensamiento colombiano está en pleno auge, ello se debe, en buena parte, a todo el trabajo de excavación que hicieron los latinoamericanistas colombianos que, acuciados por cierta desesperación y por un explicable complejo de inferioridad, desempolvaron gran cantidad de obras desconocidas en donde circulan *ideas* políticas, jurídicas, científicas, religiosas, educativas y hasta filosóficas⁹.

Así sea un efecto no intencionado, debemos agradecerle a la USTA este empuje a la historia del pensamiento colombiano y también latinoamericano.

En cuanto a nuestro criollo filosófico, sigamos esperando. ¡Hay que tener fe!

NOTAS

¹ Germán Marquínez Argote, filósofo español y profesor de la Universidad Santo Tomás de Aquino, de Bogotá, publicó una antología de ensayos bajo el título *Filosofía de la religión*. Editorial El Búho, Bogotá, 1991. Entre los autores figuran L. Boff, Gustavo Gutiérrez, Franz J. Hinkelammert y, valga anotarlos, Enrique Dussel.

² El libro de Enrique D. Dussel que sirve de base a mis comentarios es *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1988 (3ª edición) (la edición original fue hecha en México en 1977). El texto del CELAM que cito, lo tomo de la Introducción a esta obra hecha por Germán Marquínez Argote, p. 16.

Recuérdese que por la misma época se formó en Colombia el grupo de obispos de Golconda, liderados por el obispo de Buenaventura Gerardo Valencia, que luego murió en un accidente aéreo que dejó muchas dudas. Recuérdese también que el sacerdote Camilo Torres Restrepo, tres años antes, había ingresado a la guerrilla del ELN, y fue “dado de baja” el 15 de febrero de 1966, y su ejemplo los siguieron dos religiosos españoles, el connotado “cura Pérez” y el padre Laín.

³ Esta concepción filosófica de la totalidad remonta a los griegos Aristóteles, Platón y Parménides quien da la base de esta exclusión: el ser es, el no ser (el otro, el bárbaro, etc.) no es.

⁴ Sin embargo, en la parte final de su ensayo cuando la liberación comienza con la negación del amo para lograr su posterior reconocimiento, Dussel recurre *implícitamente* a la dialéctica del amo y el siervo que Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu*.

⁵ Una muestra de la repercusión de los trabajos de Dussel en Colombia, se pueden encontrar en la obra de Germán Marquín Argote. *Metafísica desde Latinoamérica*. Universidad Santo Tomás (USTA), Bogotá, 1984. En la parte final, a manera de lectura complementaria, Marquín publica *Una lectura latinoamericana de Descartes*, pp. 285–303, que desarrolla las ideas dusselianas del “yo conquisto” y del “yo pienso”.

⁶ *Ciencia, filosofía y poesía*. Lecciones de los doctorados Honoris Causa 2001–2002. Danilo Cruz Vélez, Rubén Sierra Mejía, José Fernando Isaza, Carlos Enrique Ruiz. Universidad de Caldas, 2002.

⁷ Op. Cit., p. 204. Dussel atribuye parte de esta tajante afirmación a Augusto Salazar Bondy, pero, por lo que conozco de este filósofo peruano, creo esto pudo ser un “desvío pasajero” similar al que tuvo Francisco Miró Quesada, pero ambos, estoy seguro, en la mayor parte de sus trabajos han arado en los surcos de la gran tradición filosófica occidental.

⁸ Rubén Sierra Mejía usa una expresión más técnica que toma de Francisco Romero: “... Colombia ha logrado *normalizar* su actividad filosófica, lo que quiere decir que esta disciplina ha ingresado ‘en el común cauce cultural’ y que su cultivo es ya ‘una función ordinaria de la cultura’. Pero esta normalización no significa mayoría de edad”. “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX”, en *Ensayos Filosóficos*. Instituto Colombiano de Cultura (Colección Autores Nacionales), Bogotá, 1978, pp. 91–92.

Sin embargo, en su obra posterior *Apreciación de la filosofía analítica*, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1987, en el ensayo final, *Lo propio y lo extraño*. *Acerca de la Filosofía latinoamericana*, p. 128, introduce un concepto de Ernst H. Gombrich, el de naturalización que se refiere al proceso asimilativo, por parte de una cultura, de un autor o un pensamiento nacidos en un ámbito lingüístico distinto al suyo. No es una simple influencia, sino algo más, es el hecho de que ellos entren a ser parte integrante de esta nueva tradición cultural. Pues bien, eso es precisamente lo que nos falta: la naturalización de la filosofía, aunque la asimilación ha comenzado y parece irreversible.

⁹ En la entrevista con Roberto J. Salazar Ramos que introduce mi *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*, USTA, Bogotá, 1988 (Biblioteca Colombiana de Filosofía, N° 11), pp. 15–17, le había augurado –pero augurio no más atrevido que los del profeta Perogrullo–, que ese era el destino final de la filosofía latinoamericana; creo que sus seguidores de antaño ahora comparten este punto de vista.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

APÉNDICE FINAL

LA INVESTIGACIÓN SISTEMÁTICA E HISTÓRICA EN FILOSOFÍA

A partir de las hipótesis:

1. Es difícil disociar investigación sistemática e histórica en filosofía, y
2. una buena “lectura” de un filósofo (o problema filosófico) supone tres fases (Jaspers):
 - a) saber qué nos dice el filósofo (o cuál es el problema) – Conocimiento del texto
 - b) saber qué nos han dicho otros del filósofo (o problema) – Conocimiento de bibliografía auxiliar, y
 - c) saber qué pensamos nosotros del filósofo (o problema) y de lo que otros han dicho del filósofo (o problema) – Toma de posición crítica.

– *Puede considerarse como investigación en filosofía:*

- a) *Una nueva teoría filosófica original.*
- b) *Una lectura de un filósofo o problema filosófico a partir de una nueva perspectiva o de un nuevo punto de vista.*

- c) *Nuevos argumentos* en favor de una vieja teoría.
- d) *Respuestas nuevas a objeciones* hechas a viejas o nuevas teorías
- e) *Nuevas objeciones* a viejas o nuevas teorías.

–El valor de la investigación se evaluará en función:

- a) De la *novedad* de la nueva teoría, de su valor explicativo y/o de su capacidad para resolver problemas pendientes, y/o de unificar teorías o problemas, etc.
- b) De la *originalidad* de la nueva lectura, de su consistencia interna, de sus aportes en la comprensión del problema y/o filósofo, de su utilidad para entender dificultades no resueltas por otras lecturas, etc.
- c) y d) De la *calidad y originalidad* de los nuevos argumentos, y
- e) Nuevas objeciones y nuevas respuestas a objeciones.

NB 1– En cualquiera de los casos, los trabajos deberán tener consistencia interna, partir del *status quaestionis* y utilizar un aparato crítico de citas y/o bibliografía.

NB 2– El *status quaestionis*, la originalidad y la novedad deberán apreciarse en función de las limitaciones bibliográficas existentes en nuestro país y, en especial, en la Universidad del Valle.

No debe olvidarse que, aún en culturas donde el establecimiento de un *status quaestionis* es posible, en principio, los filósofos expresan con frecuencia que sus tesis son semejantes o iguales a las de tal o cual autor pero que las han descubierto “independientemente”.

En estos casos es preciso estudiar –para evaluar adecuadamente los trabajos– el desarrollo de una investigación y otra porque, aunque las tesis–conclusiones sean semejantes o iguales, el desarrollo investigativo que las justifica es

diferente. Y aquí radica la originalidad.

Esto sucede aún en las tesis más originales que, según la frase de W. James: “*comienzan como una herejía y terminan siendo un sombrero viejo*”, y la de Serres: “después de descubierta una idea” podemos remontar en la historia “hasta los aluviones del diluvio”.

Desde este punto de vista no es cierto que la “investigación comienza allí donde termina la erudición”. La erudición siempre es relativa a las limitaciones de una situación y de manera ideal nunca termina. En la práctica, el “corpus” siempre es limitado.

SISTEMATIZACIÓN DE CONOCIMIENTOS

La sistematización de conocimientos no es una noción clara en la Universidad del Valle. Ella puede entenderse como síntesis de doctrinas similares dispersas. Este trabajo, que puede tener sus grados, puede ir de *las síntesis didácticas* (material de clase) a las *síntesis originales* en razón de la originalidad del principio sintetizador y/o de la diversidad o heterogeneidad de las doctrinas sintetizadas. En este último caso, es una verdadera investigación según lo dijimos anteriormente.

La sistematización anterior tiene por contrapartida la des-sistematización. Este proceso –investigativo también– se vuelve importante cuando la sistematización es trivial o se ha trivializado. En este caso, lo importante es des-solidarizar doctrinas y ser más sensible a sus diferencias que a sus semejanzas.

Dentro de las *síntesis didácticas* hay también grados que van de las *dogmáticas hipótesis de tipologías* (diversas clases de “manuales” y “catecismos”), hasta los *buenos resúmenes, compendios o informes de lectura* de un(os) autor(es), que son (y deben ser) los materiales didácticos. Mientras que los primeros no deben considerarse ni siquiera como vulgarización (o como vulgarización, pero mala), los

segundos deben considerarse sistematización de conocimientos puesto que tratan de presentar las “grandes líneas de un pensamiento”, los problemas que lo han motivado, sus respuestas, y la pertinencia en el enfoque y en la solución. Cuando cumplen con las tres fases de una lectura –según Jaspers– (¿Qué nos dice el autor? ¿qué nos dicen otros del autor? y ¿qué decimos nosotros de lo que dice el autor y de lo que otros han dicho del autor?) se convierten en investigaciones. Pero en todo caso, los buenos resúmenes, compendios o informes, deben considerarse sistematización de conocimientos porque presuponen un conocimiento profundo del autor sistematizado.

TRADUCCIÓN(ES) DE OBRAS FILOSÓFICAS

La traducción no es un trabajo mecánico. Ella presupone un profundo conocimiento de la lengua y del autor traducidos, del estado sincrónico de la lengua traducida y de la cultura que se expresa a través de ella. Presupone, igualmente, el cotejo, la crítica y la corrección de otras traducciones a la misma lengua en que se traduce o a otras lenguas. Quien se haya enfrentado a la traducción de una obra literaria comprenderá el dicho italiano “traduttore traditore”, comprenderá que traducción es creación y, que a veces, la traducción–creación supera al original o, por lo menos, constituye una nueva obra. “La filología es una traducción” (dice Mounin), con él podríamos decir también que la traducción es una filología”. Y en filosofía esta filología es *explicación–dilucidación* de un texto a la luz de un contexto filosófico y cultural, y, también *interpretación*. Muchísimos debates filosóficos nacen de la traducción–explicación–interpretación. En el campo filosófico se aplica, más que en ningún otro campo, la expresión de Marouzeau: “la traduction est nécessairement un lutte”, lo que *traducido podría dar: tensión entre traición y fidelidad al texto*.

Así entendida la traducción, es un trabajo de investigación evaluable con criterios filosófico–filológicos.

RESEÑAS Y NOTAS CRÍTICAS

Las reseñas y notas críticas son reacciones no sistemáticas (aunque reflexivas) del lector ante obras o artículos recientemente aparecidos. Generalmente se centran en el análisis de su coherencia o incoherencia interna, su originalidad, sus vacíos, sus insuficiencias, sus pretensiones, sus ventajas, su interés, etc. Una buena reseña *presupone excelente conocimiento de la obra o artículo* y de su lógica e intención no siempre manifiesta. (—A este nivel deben considerarse *buena sistematización de conocimientos*). A veces las reseñas, cuando salen de la obra reseñada y pasan a hacer balances de la doctrina de un autor (evolución, explicación o cambio de perspectivas con relación a obras anteriores), y utilizan el aparato crítico, se vuelven *estudios*, que deben ser *evaluados como trabajos de investigación*.

N.B.: Con respecto a las notas críticas es frecuente, entre filósofos, la “crítica polémica”. Ella no desdice de los trabajos criticados. Entre filósofos es una distinción honorífica con el “otro”, criticar o ser criticado, y en el interior de la crítica se puede ver, a pesar de ella, el valor atribuido al trabajo.

TRABAJO DE DIVULGACIÓN (O VULGARIZACIÓN)

Sobre este tema tampoco tiene ideas claras la Universidad. Y la falta de claridad proviene de la falta de claridad con respecto a la *investigación filosófica* y a la *sistematización filosófica*. Generalmente se considera como sistematización lo que no es investigación y como divulgación lo que no es sistematización, pero a falta de criterios claros sobre lo que es la investigación, la clasificación termina haciéndose con base en el “volumen” de los trabajos y no de su “calidad”.

Si nos basamos en una hipótesis de Perelman sobre la *vulgarización científica* y la *formación o iniciación científica*, quizás podamos aclarar lo que es la vulgarización filosófica. Perelman parte del hecho de que *iniciarse en una ciencia* es aprender una terminología propia, unas técnicas de investigación, unos problemas específicos, e insertarse en una tradición que se trata de conocer para dominarla y poder, cuando sea del caso, eliminar sus imperfecciones. Por el contrario, quien vulgariza una ciencia no se propone formar a su auditorio, ni permitirle practicar la disciplina de la que habla. Él quiere únicamente hacer conocer los resultados, mostrar su interés, pero permaneciendo en el nivel de un pensamiento no-especializado. Su fin no es iniciar al auditorio, o hacerle conocer los arcanos de una disciplina, sino, por el contrario, quitar a la disciplina su carácter técnico y hacer conocer sus resultados en un lenguaje que es el de todo el mundo y que le quita a la ciencia su especificidad.

Sobre este modelo, o caricatura (?), de la distinción–iniciación–vulgarización, podemos tratar de pensar en nuestro problema.

Un primer punto es que la distinción entre investigación filosófica y divulgación de conocimientos filosóficos se hace con base en este criterio: son trabajos de investigación los que se dirigen al público de los iniciados, de los especialistas, de los pares; y son trabajos de divulgación los dirigidos al público de los ineptos, de los no especializados, en otros términos, del vulgo. Pero, si bien es correcto que toda argumentación se hace en función de un público (o auditorio), se corre el peligro de desvincular el trabajo de investigación de su público, mientras que la divulgación se define exclusivamente en función de él. Y, haciendo esto, nos olvidamos de las dificultades técnicas que debe vencer el filósofo vulgarizador y de los *conocimientos profundos que presupone toda* vulgarización. Cuando hablamos de vulgarización (o divulgación) pensamos en el público al que se dirige la argumentación filosófica, y nos *olvidamos del especialista* que vulgariza. No es lo mismo la vulgarización de la teoría de la Relatividad hecha por Einstein, que la hecha por Perico de los Palotes.

Y, en filosofía, piénsese en Kant divulgando la *Crítica de la razón pura* (obra filosófica difícil) en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (obra filosófica, también, difícil). Y, para no ir muy lejos, pensemos en la colección francesa “¿que sais-je?”, donde no hay obra de divulgación que no sea escrita por un especialista en la materia.

Donde quizás no funciona más nuestro modelo científico para comprender la vulgarización filosófica es cuando habla de que no quiere iniciar en los arcanos de la especialidad. La divulgación filosófica, y no trivialización, busca “estimular”, “encaminar”, “enganchar”, “convertir”, o como se quiera llamar, al no filósofo “hacia” (o “a”) la filosofía. Y, ella “estimula” y “sugiere” allí en las experiencias más “triviales” y “cotidianas” Esto se hace pensando en los “obstáculos”, “dificultades”, que, cree el filósofo, puede encontrar el principiante, y apreciados en función los “obstáculos” vividos personalmente o por otros. Las *introducciones* filosóficas, formas óptimas de divulgación (–iniciación) son casi siempre veladas autobiografías intelectuales.

Dejo a quien lea estas líneas el considerar si estas “novelas” representan producción intelectual y si tienen algún valor.

Por lo demás, nuestro modelo científico no permite entender la relación entre el lenguaje ordinario y el filosófico. La filosofía trata de ser un lenguaje técnico pero conserva toda la riqueza significativa del lenguaje ordinario. Ella se forma a partir de él y no contra él, como el lenguaje científico.

Nota final: Si he destacado los casos óptimos no es por pedantería, sino porque buscamos *normas*, y los casos óptimos pueden cumplir esta función normativa. A partir de ellos podemos especificar criterios de evaluación más o menos adecuados.



Universidad
del Valle

Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co

i S i g u e n o s !



programaeditorialunivalle