



Universidad Nacional de Salta
Facultad de Humanidades

CICLO DE INGRESO
UNIVERSITARIO 2019-2020

PROFESORADO Y LICENCIATURA EN FILOSOFÍA



AUTORIDADES

Decana: Catalina Bulliubasich

Secretaria Académica: María Eugenia Burgos

Secretaría Administrativa: Gabriela Caretta

Secretario técnico: Néstor Cruz

Coordinación General

Paula Martín

Equipo Docente

**Área de conocimiento disciplinar y de comprensión y
producción de textos**

Instructor docente: Carlos T. Elías

Tutor estudiantil: Facundo Tacacho

Área Orientación y tutoría:

Docente: Romina Analía Gauna

- **Contenidos del Área Disciplinar y de Comprensión y Producción de Textos**

Eje temático N°1: Acerca de la Filosofía y del filosofar.

Bibliografía:

- Camps, V. (2016). "Prólogo" en *Elogio de la duda*, España, Arpa ideas.
- Cerletti, A. y Kohan, W. (1996). *La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*, Universidad de Buenos Aires.
- Comte- Sponville, A. (2007). *Invitación a la filosofía*. Prólogo y Capítulo 12. Buenos Aires, Paidós.
- Gauna, Romina (2010). "Acerca de la centralidad de la pregunta en filosofía" en *Pensar en comunidades*. Salta, EUNSa.
- Jaspers, K. (1953). *La Filosofía*. Cap I-II. México: Fondo de Cultura Económica.

Material audiovisual:

-Sztajnszrajber, D. *Mentira la verdad. Filosofía a martillazos. La filosofía*.

<https://www.youtube.com/watch?v=dle4T14bkRQ>

Sztajnszrajber, D. *Facultad libre virtual. ¿Para qué sirve la filosofía?*

<https://www.youtube.com/watch?v=w075bvdMn54>

Eje temático N°2: Imágenes y metáforas del filósofo y la Filosofía.

Bibliografía:

- González Rios, J. (2014). "Introducción. Unas cuantas metáforas" en *¿Qué es filosofía? La potencia de una pregunta imposible*. Buenos Aires, Biblos.
- Piossek Prebisch, L. (2005). "Capítulo 1" en *El "filósofo topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje*. Tucumán, Ed.UNT.

Material audiovisual:

- Savater, F. *La aventura del pensamiento. Friedrich Nietzsche.*
<https://www.youtube.com/watch?v=5FzfeNnk4do>

Eje temático N°3: La Filosofía a través de la historia: problemas y preguntas.

Bibliografía:

- Agamben, G. (2008). *¿Qué es lo contemporáneo?*, s.r.
- Beraldi, G. (2013). "Introducción a "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula" y "Selección de textos anotada por G.B." en *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos.* Buenos Aires, Eudeba.
- Carpio, A (1988). "Capítulo II. Cambio y permanencia" y "Capítulo VIII. El racionalismo. Descartes" en *Principios de Filosofía: una introducción a su problemática.* Buenos Aires, Ed. Glauco.
- Kunzman, P.; Burkhard, F. P. y Wiedman, F. (1991). "Disciplinas de la filosofía" en *Atlas de Filosofía.* Madrid, Alianza.
- Méndez, J. R. (2016). "Razones históricas y estructurales de las relaciones entre la fe y la filosofía en la tardoantigüedad y el Medioevo" en *Stadium.*

Material audiovisual:

- *Heráclito y Parménides.* Partes 1, 2 y 3. Canal á. Parte 1:
<https://www.youtube.com/watch?v=7kP2y6ST1KY>, Parte 2:
<https://www.youtube.com/watch?v=PQ0xcenmM9g&t=3s> y parte 3:
<https://www.youtube.com/watch?v=HcsvavdeYr0>

- Sztajnszrajber, D. *Mentira la verdad IV: Descartes, Meditaciones metafísicas*.
<https://www.youtube.com/watch?v=QOsVHbLFdCA>

Eje temático N°4: Problemáticas sociales actuales en perspectiva filosófica: La criminalización de la pobreza.

Bibliografía:

- Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre; un desafío para la democracia*. Buenos Aires, Paidós.

Material audiovisual:

- Bregman, Rutger. *La Pobreza No es Falta de Carácter sino de Dinero*.
<https://www.youtube.com/watch?v=CGiw2f2KqJA>
- Cortina, Adela. *Aporofobia: El miedo a las personas pobres*.
<https://www.youtube.com/watch?v=ZODPxP68zT0>

Contenidos del área de Comprensión y Producción de Textos:

- Reconocimiento de ideas principales y secundarias.
- Estructura argumentativa de textos académicos.
- Características del texto filosófico.
- El resumen.
- La escritura como proceso.
- Informe de lectura.
- Citas bibliográficas.

Bibliografía:

- Barba López, D.; García Moriyón, F.; Parra Alonso, C.; Sainz Benitez de Lugo, L. (2007). "6,26; 16,23: Apropiarse de un texto" en *Diálogo Filosófico* Nº 69, pp. 455-478.
- Pérez, M y Correa, R (2017). *Cuando de investigar, argumentar y escribir se trata*. UNSa, Salta. En prensa.
- Rossi, M. J. (2013). "Presentación" en *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos*. Buenos Aires, Eudeba.

INVITACIÓN A LA FILOSOFÍA

Últimos títulos publicados:

39. A. Piscitelli, *Post-televisión*
40. J.-M. Terricabras, *Atrévete a pensar*
41. V. A. Frankl, *El hombre en busca del sentido último*
42. M.-F. Hirigoyen, *El acoso moral*
43. D. Tannen, *La cultura de la polémica*
44. M. Castañeda, *La experiencia homosexual*
45. S. Wise y L. Stanley, *El acoso sexual en la vida cotidiana*
46. J. Muñoz Redón, *El libro de las preguntas desconcertantes*
47. L. Terr, *El juego: por qué los adultos necesitan jugar*
48. R. J. Sternberg, *El triángulo del amor*
49. W. Ury, *Alcanzar la paz*
50. R. J. Sternberg, *La experiencia del amor*
51. J. Kagan, *Tres ideas seductoras*
52. I. D. Yalom, *Psicología y literatura*
53. E. Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*
54. R. S. Lazarus y B. N. Lazarus, *Pasión y razón*
55. J. Muñoz Redón, *Tomateo con filosofía*
56. S. Serrano, *Comprender la comunicación*
57. L. Mèro, *Los azares de la razón*
58. V. E. Frankl, *En el principio era el sentido*
59. R. Sheldrake, *De perros que saben que sus amos están camino de casa*
60. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*
61. N. Klein, *No logo*
62. S. Blackburn, *Pensar. Una invitación a la filosofía*
63. M. David-Ménard, *Todo el placer es mío*
64. A. Comte-Sponville, *La felicidad, desesperadamente*
65. J. Muñoz Redón, *El espíritu del éxtasis*
66. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*
67. M.-F. Hirigoyen, *El acoso moral en el trabajo*
68. A. Comte-Sponville, *El amor la soledad*
69. E. Galende, *Sexo y amor. Anhelos e incertidumbres de la intimidad actual*
70. A. Piscitelli, *Ciberculturas 2.0. En la era de las máquinas inteligentes*
71. A. Miller, *La madurez de Eva*
72. B. Bricout (comp.), *La mirada de Orfeo*
73. S. Blackburn, *Sobre la bondad*
74. A. Comte-Sponville, *Invitación a la filosofía*

Prólogo

*Filosofía: la doctrina y la práctica de la sabiduría
(no simple ciencia).*

KANT

Filosofar es pensar por uno mismo; pero nadie puede lograrlo verdaderamente sin apoyarse en el pensamiento de otros, especialmente en el de los grandes filósofos del pasado. La filosofía no es solamente una aventura; es también un trabajo que no puede llevarse a cabo sin esfuerzo, sin lecturas, sin herramientas. Los primeros pasos suelen ser arduos y desaniman a más de uno. Ésta es la razón por la que, durante los últimos años, he publicado unos «Cuadernos de filosofía». ¿En qué consistían? En una colección de iniciación a la filosofía: doce pequeños volúmenes que incluían, cada uno de ellos, una selección de unos cuarenta textos, normalmente muy breves, y que se abrían con una introducción de un par de páginas, en la que intentaba decir lo que me parecía esencial sobre tal o cual noción...

Estas doce introducciones, revisadas y considerablemente ampliadas, constituyen el presente volumen.

Su pretensión sigue siendo modesta: continúan siendo una iniciación, una especie de puerta de acceso, entre otras muchas posibles, a la filosofía. Pero, tras su lectura, es el lector quien debe descubrir por sí mismo las obras, algo que habrá de hacer tarde o temprano, y confeccionar, si así lo desea, su propia antología... Veinticinco siglos de filosofía constituyen un tesoro inagotable. Si este librito es capaz de animar a alguien a acercarse a él, si logra ayudarlo a deleitarse en él y a procurarle luces, entonces no habrá sido escrito en vano.

Por lo que respecta al público al que se dirige, en un principio yo pensaba fundamentalmente en los adolescentes, antes de descubrir, principalmente gracias al correo recibido, que su alcance era mucho mayor. De esta voluntad inicial, sin embargo, han quedado algunas cosas: la elección de ciertos ejemplos, de cierto punto de vista, de cierto tono; el énfasis puesto, en ocasiones, en tal o cual aspecto... El tuteo, al que no he podido resistirme, tiene la misma explicación —sin duda porque pensaba antes en mis propios hijos, que son adolescentes, que en mis alumnos o en mis estudiantes, a los que jamás he tuteado...—. Así como otros rasgos que, tras revisar el conjunto, no he creído necesario corregir. No hay una edad determinada para filosofar, pero los adolescentes, más que los adultos, necesitan ser guiados en esta tarea.

¿Qué es la filosofía? Me he extendido en el tema en muchas ocasiones, y vuelvo a hacerlo en el último de estos doce capítulos. La filosofía no es una ciencia, ni siquiera un conocimiento; no es un saber entre

otros: es una reflexión sobre los saberes disponibles. Por eso la filosofía no se aprende, decía Kant: sólo podemos aprender a filosofar. ¿Cómo? Filosofando nosotros mismos: preguntándonos por nuestro propio pensamiento, por el pensamiento de los demás, por el mundo, por la sociedad, por lo que la experiencia nos enseña, por lo que ésta nos oculta... Lo deseable es que, durante este camino, demos con las obras de tal o cual filósofo profesional. De ser así, pensemos mejor, con más fuerza, con mayor profundidad. Iremos más lejos y más rápidamente. Ese mismo filósofo profesional, ese autor, añadía Kant, «no hemos de considerarlo como el modelo del juicio, sino simplemente como una ocasión para realizar nosotros mismos un juicio sobre él, o incluso contra él». Nadie puede filosofar por nosotros. Obviamente, la filosofía tiene sus especialistas, sus profesionales, sus enseñantes. Pero la filosofía no es fundamentalmente una especialidad, ni un oficio, ni una disciplina universitaria: es una dimensión constitutiva de la existencia humana. Desde el momento en que somos seres dotados de vida y de razón, todos nosotros, inevitablemente, nos vemos confrontados con la tarea de articular entre sí estas dos facultades. Y ciertamente podemos razonar sin filosofar (en las ciencias, por ejemplo), vivir sin filosofar (en la ignorancia o en la pasión, por ejemplo). Pero, sin filosofar, no podemos en absoluto pensar nuestra vida y vivir nuestro pensamiento: la filosofía es precisamente esto.

La biología jamás enseñará a un biólogo cómo tiene que vivir, ni si hay que hacerlo, ni siquiera si hay que ser biólogo. Las ciencias humanas jamás nos en-

señalarán el valor de la humanidad, ni su propio valor. Por eso hay que filosofar: porque hay que reflexionar sobre lo que sabemos, sobre lo que vivimos, sobre lo que queremos y porque, para ello, ningún saber nos es suficiente ni nos dispensa de hacerlo. ¿El arte? ¿La religión? ¿La política? Son materias muy importantes, pero también ellas han de ser objeto de reflexión. Sin embargo desde el momento en que se reflexiona sobre alguna de ellas, a poco que esta reflexión adquiere cierta profundidad, se las trasciende, al menos en parte: en ese momento se ha puesto ya un pie en la filosofía. Que, a su vez, ésta haya de tomarse como objeto de reflexión, es algo que ningún filósofo pondrá en duda. Pero reflexionar sobre la filosofía no es salir de ella, es entrar en ella.

¿Por qué vía? Yo he seguido aquí la única que conocía verdaderamente, la de la filosofía occidental. Esto no significa que no haya otras. Filosofar es vivir con la razón, que es universal. ¿Cómo podría la filosofía ser exclusiva de alguien? Nadie ignora que existen otras tradiciones especulativas y espirituales, sobre todo en Oriente. Pero no es posible abarcarlo todo, y sería un tanto ridículo por mi parte aspirar a presentar pensamientos orientales que, en su mayoría, no conozco sino indirectamente. No creo en absoluto que la filosofía sea exclusivamente griega y occidental. Pero de lo que estoy totalmente convencido, como cualquiera, es de que, en Occidente y desde los griegos, existe una inmensa tradición filosófica, que es la nuestra, y es hacia ella, y en ella, adonde quisiera guiar a mi lector. La ambición de estas introducciones, en su brevedad, es ya desmesurada. Esto debería

excusar su carácter incompleto, que forma parte de su misma definición.

Vivir con la razón, decía anteriormente. Esto indica una dirección, que es la de la filosofía, pero no puede agotar su contenido. La filosofía es un preguntar radical, la búsqueda de la verdad total o última (y no, como en las ciencias, de tal o cual verdad particular); creación y utilización de conceptos (aunque esta práctica exista también en otras disciplinas); reflexividad (un volver del espíritu o de la razón sobre sí mismos: pensamiento del pensamiento), reflexión sobre la propia historia y sobre la de la humanidad; búsqueda de la mayor coherencia posible, de la mayor racionalidad posible (es el arte de la razón, si se quiere, pero que desemboca en un arte de vivir); es, en ocasiones, construcción de sistemas; es, siempre, elaboración de tesis, argumentos, teorías... Pero la filosofía es también, y quizá fundamentalmente, crítica de las ilusiones, de los prejuicios, de las ideologías. Toda filosofía es una lucha. ¿Sus armas? La razón. ¿Sus enemigos? La ignorancia, el fanatismo, el oscurantismo —o la filosofía de los demás—. ¿Sus aliados? Las ciencias. ¿Su objeto? La totalidad, con el hombre en su seno. O el hombre, pero en el seno de la totalidad. ¿Su meta? La sabiduría: la felicidad, pero en el seno de la verdad. Hay trabajo para rato, como suele decirse; tanto mejor: ¡los filósofos son gente muy dispuesta!

En la práctica, los temas de la filosofía son innumerables: nada humano o real le es ajeno. Esto no significa que todos ellos tengan la misma importancia. Kant, en un célebre pasaje de su «Lógica», resumía el ámbito de la filosofía en cuatro preguntas: ¿Qué pue-

do saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué es el hombre? «Las tres primeras preguntas se resumen en la última», subrayaba. Pero todas ellas desembocan, añadiría yo, en una quinta pregunta, que es sin duda, filosófica y humanamente, la cuestión principal: *¿Cómo he de vivir?* En cuanto se intenta dar una respuesta inteligente a esta pregunta, se está haciendo filosofía. Y como es imposible evitar planteársela, hemos de concluir que la única forma de sustraerse a la filosofía es la ignorancia o el oscurantismo.

¿Hemos de filosofar? Desde el momento en que nos planteamos esta pregunta —en cualquier caso desde que intentamos responder a ella con seriedad—, ya estamos filosofando. Esto no significa que la filosofía se reduzca a su propia interrogación, y todavía menos a su autojustificación. Pues también filosofamos, más o menos, bien o mal, cuando nos preguntamos (de forma a la vez racional y radical) por el mundo, por la humanidad, por la felicidad, por la justicia, por la libertad, por la muerte, por Dios, por el conocimiento... ¿Y quién podría renunciar a hacerlo? El ser humano es un animal filosofante: sólo puede renunciar a la filosofía renunciando a una parte de su humanidad.

Así pues, hemos de filosofar: hemos de pensar tanto como podamos, y mejor de lo que sepamos. ¿Con qué fin? Para lograr una vida más humana, más lúcida, más serena, más razonable, más feliz, más libre... Es lo que tradicionalmente denominamos sabiduría, que sería una felicidad sin ilusiones ni mentiras. ¿Podemos alcanzarla? Jamás por completo, sin duda. Pero esto

no impide que la busquemos, ni que nos aproximemos a ella. «La filosofía —escribe Kant— es para el hombre un esfuerzo por alcanzar la sabiduría, esfuerzo que nunca acaba.» Razón de más para ponernos ya a trabajar. Se trata de pensar mejor para vivir mejor. La filosofía es este trabajo; la sabiduría, este reposo.

¿Qué es la filosofía? Hay tantas respuestas, o casi tantas, como filósofos. Pero esto no impide que dichas respuestas coincidan o confluyan en lo esencial. Por mi parte, desde mis años de estudiante, siento debilidad por la respuesta de Epicuro: «La filosofía es una actividad que, mediante discursos y razonamientos, nos procura la vida feliz». Esto es definir la filosofía por su mayor logro (la sabiduría, la beatitud), y, aunque ese logro nunca sea completo, es mejor que encerrarla en sus fracasos. La felicidad es la meta; la filosofía, el camino. ¡Buen viaje a todos!

CAPÍTULO 12

La sabiduría

*Aunque podamos ser eruditos
por el saber de otro, sólo podemos
ser sabios por nuestra propia
sabiduría.*

MONTAIGNE

La etimología es bastante clara: *philosophia*, en griego, es el amor o la búsqueda de la sabiduría. Pero ¿qué es la sabiduría? ¿Un saber? Éste es el sentido habitual de la palabra, tanto en los griegos (*sophia*) como en los latinos (*sapientia*), y es lo que la mayoría de los filósofos, desde Heráclito, han confirmado continuamente. Ciertamente, tanto para Platón como para Spinoza, tanto para los estoicos como para Descartes o Kant, tanto para Epicuro como para Montaigne o Alain, la sabiduría tiene mucho que ver con el pensamiento, con la inteligencia, con el conocimiento, esto es, con determinado tipo de *saber*. Ahora bien, se trata de un saber muy particular, de un saber que ninguna ciencia expone, que ninguna demostración prueba, que ningún laboratorio puede comprobar o verificar, que ningún diploma acredita. Y es que no se trata de teoría, sino de práctica. No se trata de pruebas, sino de experien-

cia. No se trata de experimentos, sino de práctica. No se trata de ciencia, sino de vida.

En algunas ocasiones, los griegos opusieron la sabiduría teórica o contemplativa (*sophia*) a la sabiduría práctica (*phronesis*). Pero ambas son inseparables o, mejor dicho, la verdadera sabiduría sería su conjunción. La lengua francesa, que apenas las separa, lo expresa perfectamente. «Juzgar correctamente para obrar correctamente», decía Descartes, esto es la sabiduría. Es probable que unos estén mejor capacitados para la contemplación y otros para la acción. Pero ninguna facultad garantiza ser sabio: éstos deberán aprender a ver, aquéllos a querer. La inteligencia no basta. La cultura no basta. La habilidad no basta. «La sabiduría no puede ser ni una ciencia ni una técnica», subrayaba Aristóteles: se refiere menos a la verdad o a la eficacia que al bien, para sí mismo y para los demás. ¿Es un saber? Ciertamente. Pero un saber vivir.

Esto es lo que distingue a la sabiduría de la filosofía, que consistiría más bien en saber pensar. Pero la filosofía sólo tiene sentido en la medida en que nos acerca a la sabiduría: se trata de pensar correctamente para vivir rectamente, y sólo esto es verdaderamente filosofar. «La filosofía nos enseña a vivir», escribe Montaigne. ¿Acaso no sabemos vivir? Ciertamente: ¡necesitamos filosofar porque no somos sabios! La sabiduría es la meta; la filosofía, el camino.

Recordemos a Aragon: «Para aprender a vivir, ya es demasiado tarde...». Montaigne expresaba una idea similar («Se nos enseña a vivir cuando la vida ya ha pasado»), pero de forma más estimulante: de este modo el

autor de los *Ensayos* no expresaba tanto una fatalidad de la condición humana cuanto un error de educación, un error que podía y debía corregirse. ¿Por qué esperar para filosofar, si la vida no espera? «Cien escolares habrán contraído la viruela antes de llegar a la lección de Aristóteles sobre la templanza...», escribe maliciosamente Montaigne. ¿Acaso la viruela es cosa de la filosofía? No, ciertamente, en lo que respecta a su remedio o a su prevención. Pero sí lo es la sexualidad, y la prudencia, y el placer, y el amor, y la muerte... ¿Cómo iban a bastarnos la medicina o la profilaxis? «No mueres porque estás enfermo, mueres porque estás vivo», leemos en los *Ensayos*. Así pues, hemos de aprender a morir, aprender a vivir, y esto es propiamente la filosofía. «Se comete un grave error —continúa diciendo Montaigne— cuando se la presenta como inaccesible para los niños, y con un rostro enfadado, altivo y terrible. ¿Quién me la ha cambiado, quién le ha colocado esa máscara pálida y horrible? No hay nada más alegre, más jovial, y hasta me atrevería a decir juguetón.» Tanto peor para quienes confunden filosofía y erudición, rigor y aburrimiento, sabiduría y vanidad. El que la vida sea tan difícil, frágil, peligrosa y valiosa como efectivamente es, constituye una razón de más para filosofar lo antes posible («la infancia también tiene algo que aprender de ella, como las otras edades») o, dicho de otro modo, para aprender a vivir, en la medida de lo posible, *antes* de que sea demasiado tarde.

Para esto sirve la filosofía, y por eso puede ser útil a cualquier edad, al menos desde el momento en que se empieza a pensar y a dominar la propia lengua. Esos niños que estudian matemáticas, física, historia,

solfeo, ¿por qué han de privarse de la filosofía? Esos estudiantes que se preparan para convertirse en médicos o ingenieros, ¿por qué ya no estudian filosofía? Y esos adultos absortos en sus trabajos o en sus preocupaciones, ¿cuándo encontrarán tiempo para introducirse en ella, o para volver a ella? Es obvio que hemos de ganarnos la vida; pero esto no nos dispensa de vivirla. ¿Cómo vamos a hacerlo de forma inteligente sin tomarnos tiempo para reflexionar sobre ella, solos o en grupo, sin preguntarnos por ella, sin razonar, sin argumentar, de la forma más radical y más rigurosa posible, sin preocuparnos de lo que otros, más instruidos y más capacitados que la mayoría, han pensado de ella? Anteriormente, cuando hablaba del arte, he citado la observación de Malraux: «Es en los museos donde se aprende a pintar». Paralelamente, yo diría que es en los libros de filosofía donde se aprende a filosofar. Pero el fin no es la filosofía misma, ni aún menos escribir libros. El fin es una vida más lúcida, más libre, más feliz: más sabia. ¿Por qué no habríamos de poder progresar por esta vía? Montaigne, en «De la formación de los niños» (*Ensayos*, I, 26), cita la fórmula de Horacio que Kant convertirá en el lema de la Ilustración: «*Sapere aude, incipe: ¡Atrévete a saber, atrévete a ser sabio, empieza!*». ¿Por qué esperar más? ¿Por qué aplazar la felicidad? Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para filosofar, venía a decir Epicuro, pues nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ser feliz. Efectivamente. Pero, por esta misma razón, es evidente que lo mejor será que empecemos cuanto antes.

Pero ¿qué sabiduría? También aquí, como en todo, los filósofos discrepan. ¿Una sabiduría del placer, como en Epicuro? ¿Una sabiduría de la voluntad, como en los estoicos? ¿Una sabiduría del silencio, como en los escépticos? ¿Una sabiduría del conocimiento y del amor, como en Spinoza? ¿Una sabiduría del deber y de la esperanza, como en Kant? Corresponde a cada cual formarse una opinión al respecto, que podrá tomar de las distintas escuelas. Por eso hemos de filosofar: porque nadie puede pensar ni vivir por nosotros. Pero en lo que los filósofos sí están de acuerdo, al menos casi todos, es en la idea de que la sabiduría se reconoce en cierta felicidad, en cierta serenidad, digamos que en cierta paz interior, pero gozosa y lúcida, la cual no es posible sin un uso riguroso de la razón. Es lo contrario de la angustia, de la locura, de la desdicha. Por eso necesitamos la sabiduría. Por eso hemos de filosofar. Porque no sabemos vivir. Porque hemos de aprender. Porque la angustia, la locura o la desdicha nos amenazan constantemente.

«El mal más contrario a la sabiduría —escribía Alain— es la estupidez.» Esto nos dice, por oposición, hacia qué debemos tender: hacia una vida lo más *inteligente* posible. Pero la inteligencia no basta. Los libros no bastan. ¿De qué sirve pensar tanto, para vivir tan poco? ¿Cuánta inteligencia hay en las ciencias, en la economía, en la filosofía! Y cuánta estupidez suele haber en la vida de los científicos, de los hombres de negocios, de los filósofos... La inteligencia sólo se aproxima a la sabiduría en la medida en

que transforma nuestra existencia, la ilumina, la guía. No se trata de inventar sistemas filosóficos. No basta con saber manejar conceptos; éstos son solamente medios. El fin, el único fin, es pensar y vivir un poco mejor, o no tan mal.

Admirable fórmula de Marco Aurelio: «Si los dioses han deliberado sobre mí y sobre lo que ha de sucederme, lo han hecho sabiamente. Pero aunque no deliberasen sobre nada de lo que nos concierne o aunque no existieran, yo puedo deliberar sobre mí mismo y buscar lo que me es útil». La sabiduría no es la santidad. La filosofía no es ni una religión ni una moral. Lo que he de salvar es mi propia vida, no la de los demás. Lo que he de defender es mi propio interés, no el de Dios ni el de la humanidad. Éste es, al menos, el punto de partida. Es posible que, de camino, encuentre también a Dios, o a la humanidad. Pero no por ello voy a renunciar a esta vida que se me ha dado, ni a mi libertad, ni a mi lucidez, ni a mi felicidad.

¿Cómo he de vivir? Ésta es la cuestión con la que la filosofía se enfrenta desde su mismo inicio. La respuesta sería la sabiduría, pero una sabiduría encarnada, vivida, en acto: corresponde a cada cual inventar la suya. Éste es el punto en el que la ética, que es un arte de vivir, se distingue de la moral, que se refiere únicamente a nuestros deberes. Es evidente que ambas pueden y deben ir juntas: preguntarse cómo vivir, es también preguntarse qué lugar hemos de conceder a nuestros deberes. Pero no por ello dejan de ser distintas. La moral responde a la pregunta: «¿Qué debo

hacer?»; la ética, a la pregunta: «¿Cómo he de vivir?». La moral culmina en la virtud o en la santidad; la ética, en la sabiduría o en la felicidad. ¿No matar, no robar, no mentir? De acuerdo, ¿pero quién puede contentarse con esto? ¿Quién puede ver en esto una felicidad suficiente, una libertad suficiente, una salvación suficiente? «No coger el sida —me decía un amigo— no es un fin existencial suficiente.» Evidentemente, tenía razón. Pero tampoco lo es no matar, no robar o no mentir. Ningún «no» es suficiente, y por eso necesitamos la sabiduría: porque la moral no basta, porque el deber no basta, porque la virtud no basta. La moral ordena; pero ¿quién puede contentarse únicamente con obedecerla? La moral dice no, pero ¿quién puede contentarse únicamente con sus prohibiciones? El amor es más valioso. El conocimiento es más valioso. La libertad es más valiosa. Se trata de decir sí: sí a uno mismo, sí a los otros, sí al mundo, sí a todo, y esto es la sabiduría. «*Amor fati*», decía Nietzsche siguiendo a los estoicos: «No querer nada más que lo que es, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por los siglos de los siglos; no contentarse con soportar lo ineluctable, y aún menos ocultárselo —todo idealismo es una forma de engañarse ocultándose a sí mismo la necesidad—, sino amarlo».

Esto no impide la rebelión. Esto no impide la lucha. Decir sí al mundo es también decir sí a la propia rebelión, que es parte del mundo, a la propia acción, que es parte del mundo. Pensad en Camus o en Cavallès. ¿Transformar la realidad? Esto presupone conocerla. ¿Hacer realidad lo que todavía no es? Esto presupone trabajar con lo que es. Nadie puede actuar

de otra forma. Nadie puede avanzar de otra forma. La sabiduría no es una utopía. Ninguna utopía es sabia. No hemos de soñar el mundo, hemos de transformarlo. ¿La sabiduría? Es, fundamentalmente, cierta relación con la verdad y la acción, una lucidez que impulsa a la acción, un conocimiento en acto, y activo. Ver las cosas tal como son; saber lo que se quiere. No engañarse a uno mismo. No fingir. «No interpretar un papel trágico», decía Marco Aurelio. Conocer y aceptar. Comprender y transformar. Resistir y superar. Pues nadie puede afrontar más que aquello cuya existencia ha aceptado primero. ¿Cómo puede uno cuidarse, si primero no acepta que está enfermo? ¿Cómo puede combatir la injusticia, si primero no reconoce que existe? La realidad hay que tomarla o dejarla, y nadie puede transformarla si primero no la toma.

Es el espíritu del estoicismo: aceptar lo que no depende de nosotros; hacer lo que depende de nosotros. Es el espíritu del espinosismo: conocer, comprender, actuar. Es, también, el espíritu de los sabios orientales, por ejemplo de Prajnânpad: «Ver y aceptar lo que es, e inmediatamente, si es necesario, intentar cambiarlo». El sabio es un hombre de acción, mientras que normalmente nosotros sólo sabemos esperar y temblar. El sabio afronta lo que es, mientras que normalmente nosotros sólo sabemos esperar lo que todavía no es, y echar en falta lo que no es o lo que ya no es. Otra vez Prajnânpad: «Lo que acabó es ya pasado, no existe ahora. Lo que ha de llegar es futuro, no existe ahora. Entonces, ¿qué existe? Lo que es aquí y ahora. Nada más... Permaneced en el presente: ¡actudad, ac-

tuad, actudad!». Esto es vivir la vida, en vez de esperar vivirla. Y salvarse, en la medida en que seamos capaces de hacerlo, en lugar de esperar la salvación.

¿Qué es la sabiduría? El máximo de felicidad en el máximo de lucidez. Es la vida buena, como decían los griegos, pero una vida humana o, dicho de otro modo, responsable y digna. ¿Gozar? Sin duda. ¿Alegrarse? Tanto como se pueda. Pero no de cualquier forma. Pero no a cualquier precio. «Todo lo que da gozo es bueno», decía Spinoza; pero no todos los gozos son válidos. «Todo placer es un bien», decía Epicuro. Pero esto no significa que todos sean dignos de ser buscados, ni que todos sean aceptables. Por lo tanto, hemos de elegir, comparar las ventajas y desventajas, como decía también Epicuro, esto es, juzgar. Para esto sirve la sabiduría. Para esto sirve también, y por la misma razón, la filosofía. No se filosofa para pasar el tiempo, ni para lucirse, ni para jugar con conceptos: se filosofa para salvar la piel y el alma.

La sabiduría es esta salvación, pero no en otra vida, sino en ésta. ¿Somos capaces de acceder a ella? No completamente, sin duda. Pero ésta no es razón para renunciar a acercarnos a ella. Nadie es completamente sabio; pero ¿quién puede resignarse a estar completamente loco?

Si quieres avanzar, decían los estoicos, has de saber adónde vas. La sabiduría es el fin: la vida es el fin, pero una vida más feliz y más lúcida; la felicidad es el fin, pero una felicidad vivida en la verdad.

Pero no hagáis de la sabiduría un ideal más, una esperanza más, una utopía más, que nos separe de la rea-

lidad. La sabiduría no es otra vida que hayamos de esperar o alcanzar. Es la verdad de esta vida, que hemos de conocer y amar. ¿Porque es digna de ser amada? No necesariamente, ni siempre. Pero para que lo sea.

«El signo más claro de la sabiduría —decía Montaigne— es un gozo constante; el estado que procura es como el de las cosas situadas más allá de la luna: siempre sereno.» Asimismo, podría citar a Sócrates, a Epicuro («hemos de reír cuando filosofamos...»), a Descartes, a Spinoza, a Diderot o a Alain... Todos ellos han dicho que la sabiduría está del lado del placer, del gozo, de la acción, del amor. Y que la suerte no basta.

El sabio no ama más la vida porque sea más feliz que nosotros. Es más feliz porque la ama más.

Nosotros, que no somos sabios, que no somos más que aprendices de la sabiduría, esto es, filósofos, todavía hemos de aprender a vivir, a pensar, a amar. Nunca se acaba de aprender, y por eso necesitamos siempre filosofar.

Esto implica necesariamente esfuerzo, pero también gozo. «En todas las demás ocupaciones —escribía Epicuro—, el gozo sucede al trabajo realizado con esfuerzo; pero en la filosofía, el placer marcha al mismo ritmo que el conocimiento: no es después de aprender cuando gozamos de lo que sabemos, sino que aprender y gozar van juntos.»

Ten confianza: la verdad no es el final del camino; es el camino mismo.

Bibliografía

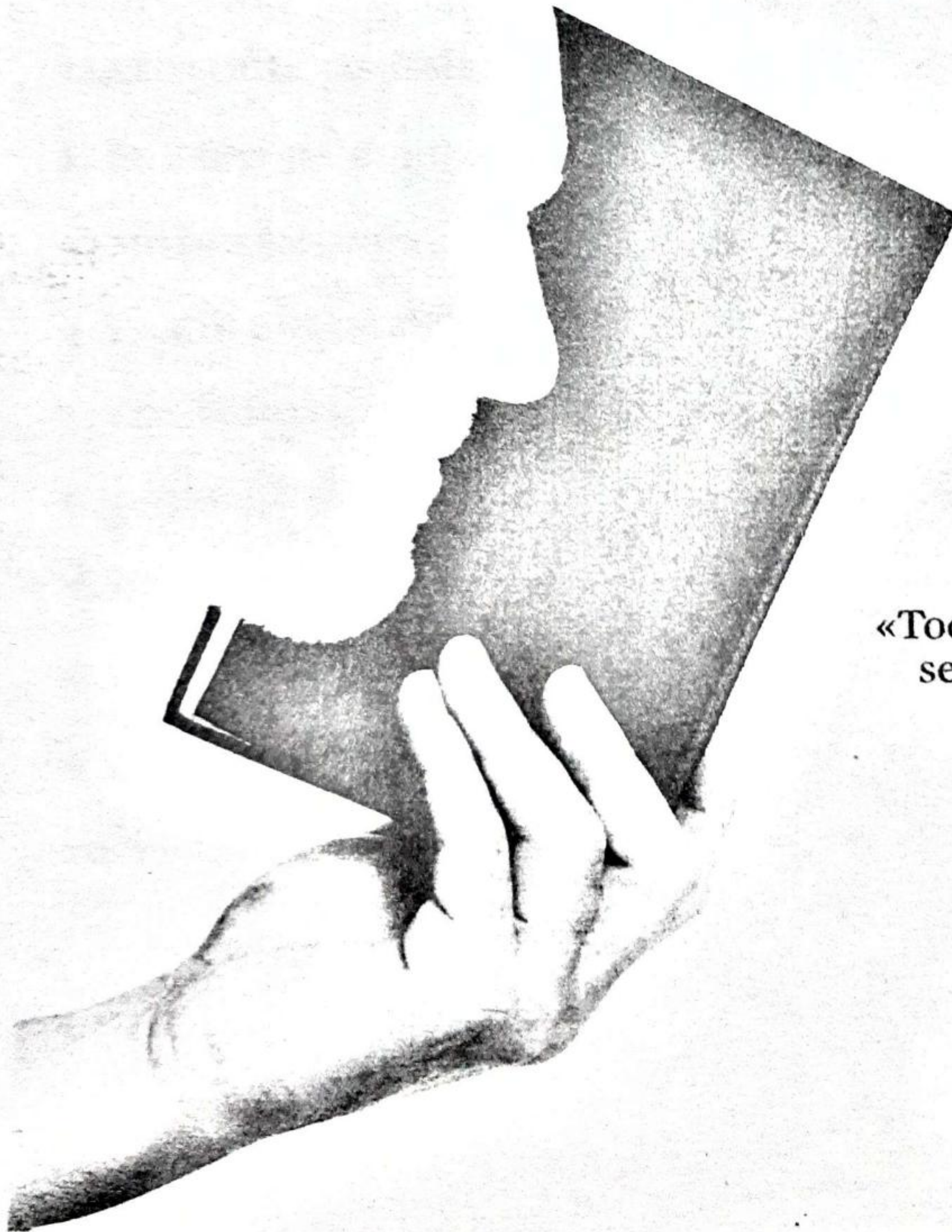
En este librito, que pretende ser una iniciación a la filosofía, he creído preferible renunciar a las notas a pie de página, que habrían sido necesariamente muy numerosas y que no habrían hecho sino sobrecargar inútilmente el conjunto. En la bibliografía que sigue, el lector encontrará, capítulo a capítulo, la mayoría de las obras a las que he aludido, aquellas que he utilizado o, sobre todo, aquellas que considero necesarias para proseguir la reflexión: no se trata tanto de referencias cuanto de consejos de lectura. Las ediciones citadas sólo tienen un valor orientativo (he dado prioridad, en la medida de lo posible, a las que están disponibles en formato de bolsillo). Finalmente, he marcado con un asterisco las obras más accesibles, las que creo que conviene leer primero, y con dos, en cambio, las más difíciles, que conviene guardar para el final. Las que no tienen asterisco presentan una dificultad

4^a
Edición

Camps

Elogio de la duda

Victoria Camps Elogio de la duda



«Todo lo que es podría ser de otra manera.»

2017

arpa

a

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
I. APOLOGÍA DE ISMENE	17
2. EL ASNO DE BURIDÁN	33
3. MODERÉMONOS	53
4. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD	71
5. LOS DOGMAS DE LA TRIBU	87
6. DEJAR DE PENSAR	103
7. DETERMINISMOS IDENTITARIOS	115
8. EL GUSTO POR LOS MATICES	129
9. LA FILOSOFÍA COMO FICCIÓN	147
10. EL DECLIVE DEL ENSAYO	163

PRÓLOGO

Vivimos en tiempos de extremismos, antagonismos y confrontaciones. A todos los niveles y en todos los ámbitos, pero sobre todo en el político. Una actitud que potencia a su gusto los escenarios mediáticos y que sube de tono gracias a la facilidad con que las redes sociales brindan la ocasión de apretar el gatillo contra cualquiera cuyo comportamiento o mera presencia incomoda. Cordura, sensatez, moderación, reflexión, son conceptos que se esgrimen de vez en cuando y apelan a una forma de vivir juntos más tranquila que la de estarse peleando por cualquier cosa, pero ser moderado carece de atractivo y no sirve para redactar titulares. En un clima como este, la duda ante lo que desconcierta y extraña, en lugar del exabrupto inmediato, sería una forma de reaccionar más saludable para todos. Tomarse un tiempo, pensarlo dos veces, dejar pasar unos días, antes de dar respuestas airadas.

John Carlin aludía a la cuestión en uno de sus artículos: «Me alegro de haber decidido tomarme unas vacaciones de Twitter a principios de mes. Me salvé de caer en la tentación de ventilar mis reacciones a tres noticias: la

del concejal madrileño de Podemos y su chiste sobre los judíos; la del Nobel inglés de la ciencia verborreando sobre las debilidades biológicas de las mujeres; la de la activista estadounidense blanca que se decía negra.» (“La turba tuitera”, *El País*, 2014). No hace falta decir que las noticias en cuestión perdieron interés con la misma rapidez con que se habían convertido en el tema más discutido durante unos cuantos días. Interés real no lo merecían ninguno de ellas, pero las redes sociales echaban humo y había que hacerse eco de las reacciones en toda la cadena mediática, más o menos seria.

Con estos mimbres, es lógico que no consigamos hacer nada de lo que decimos que habría que hacer: diálogo, buenas maneras, escuchar al otro, paciencia y razonamiento. Anteponer la duda a la reacción visceral. Es lo que trato de defender en este libro: la actitud dubitativa, no como parálisis de la acción, que también puede llegar a serlo, sino como ejercicio de reflexión, de ponderar los pros y los contras cuando las vísceras están a flor de piel. Uno de los valores que quiso transmitir el movimiento de los indignados, hace cuatro años, fue el tono amable y nada ruidoso de unas personas que se reunían y manifestaban para quejarse de casi todo y mostrar su aversión al modo de proceder de los poderosos. En Cataluña, los independentistas se enorgullecen de que una reivindicación tan extrema como la de la secesión se traduzca en manifestaciones de tono lúdico, donde todos ríen y se agarran de las manos en un gesto de cordialidad. La cordialidad es elogiada cuando se muestra, pero es la excepción, no la norma, por eso sorprende. Dan fe de ello las tertulias televisivas, los tuits, las campañas electorales, las sesiones

de los parlamentos y las declaraciones mediáticas de unos y otros. Al periodismo le gusta atizar la confrontación porque una información que no produce enfrentamiento no llama la atención. Los movimientos de los indignados, en principio tranquilos, han dado lugar a organizaciones y compromisos políticos que no eluden el extremismo, de derechas o de izquierdas. Francia, el Reino Unido, Holanda, Dinamarca, países referenciales por su ancestral apertura y tolerancia, se ven impotentes ante las adhesiones que concitan los partidos racistas que han ido apareciendo en la arena política. Y, sin llegar a extremos racistas, hay derivas populistas en Grecia, en Italia, en España, en Estados Unidos. El populismo viene a ser la manera actual de caer en la demagogia, lo que para los clásicos griegos era el signo evidente del deterioro de la democracia.

Creo que fue Bertrand Russell quien dijo que la filosofía es siempre un ejercicio de escepticismo. Aprender a dudar implica distanciarse de lo dado y poner en cuestión los tópicos y prejuicios, cuestionarse lo que se ofrece como incuestionable. No para rechazarlo sin más, pues eso vuelve a ser confrontación. Sino para examinarlo, analizarlo, razonarlo y decidir qué hacer con ello. Debería ser la actitud que acompañara al uso de la libertad, pues, como dijo mejor que nadie John Stuart Mill, no es libre el que se limita a sumarse a la corriente mayoritaria, sino el que examina antes si es una corriente interesante. La tiranía de la mayoría, según Alexis de Tocqueville, es uno de los peligros de la democracia, una amenaza a esa libertad individual que defendemos con tanta vehemencia frente a las «mordazas» que tratan de imponer los poderes públicos.

El pensamiento es dicotómico: nos movemos entre el bien y el mal, lo legal y lo ilegal, lo bello y lo feo, lo propio y lo ajeno. Las dicotomías sin matices son abstracciones, formas burdas de clasificar la realidad, inútiles y simplificadoras para examinar lo complejo. Es más fácil situarse en el sí o el no porque para hacerlo no hace falta dar argumentos. O soy independentista o soy unionista. De derechas o de izquierdas. Acepto o no acepto a los refugiados. Los matices suponen demasiado esfuerzo. La duda inquieta y es aguafiestas. Es como la pepita que escupo al morder una manzana, un estorbo para seguir mordiendo con tranquilidad.

En los escritos de los filósofos abundan las actitudes dubitativas y escépticas. Montaigne es el gran maestro en el tema, pero no es el único. Montaigne se nutre del escepticismo de los filósofos griegos. Vive en un siglo de cambio, que propicia la duda porque la época es desconcertante. Por eso no escribe grandes teorías, sino «ensayos», su visión particular de realidades que chocan con la nuestra y, al considerarlas y no rechazarlas sin más, siempre tienen la virtud de enseñar algo. Realidades prosaicas, no hace falta que sean trascendentes, para llamar la atención sobre algo que importa. El siglo XVI alumbra esta forma de pensar. En España, Francisco Sánchez se une al movimiento escéptico del que da cuenta en su obra más conocida, *Quod nihil scitur*. Ese punto de vista escéptico y dubitativo contribuirá a la gestación del individualismo moderno. Se cuestiona, por una parte, la autoridad religiosa para dar valor al juicio individual, lo que había llevado a Lutero a separarse de la iglesia católica. Se descubre América y lo que ha venido en llamarse

la «diversidad cultural». Paradójicamente, la afirmación del individuo como la perspectiva desde la que hay que pensar y razonar nace con el descubrimiento de un otro extraño, cuyas costumbres chocan y parecen irracionales. Montesquieu lo dirá claro con una sola pregunta: «¿Cómo se puede ser persa?»

Aprender a dudar es asumir la fragilidad y la contingencia de la condición humana que no nos hace autosuficientes. Por eso se inventó la democracia como la mejor forma de gobierno, porque obliga a contrastar opiniones y a escuchar al otro. Pero la necesidad de los otros no ha de impedir la afirmación de la propia individualidad, la madurez que consiste en ser autónomo y pensar por uno mismo y en no buscar para cualquier propósito el cobijo y la seguridad que proporciona el grupo. La libertad individual ha sido uno de los grandes logros de la modernidad. Saber utilizarla de forma que no vaya en detrimento de la vida en común y atreverse a utilizarla para ir a contracorriente es el cometido de la ética. Una ética que aspire a ser global tiene que apoyarse en la moderación como virtud básica, porque el saber es limitado y nadie tiene la razón en exclusiva.

Con la duda como norma ocurre algo similar a lo que ocurre con la tolerancia. Está bien tolerar lo que no nos gusta y nos incomoda, pero no todo es tolerable. Está bien dudar y calibrar las distintas posiciones, pero hasta cierto punto. No podemos dudar de todo ni empezar de cero a cada rato. Existe un núcleo de «verdades» cuya puesta en cuestión significa renunciar a los logros conseguidos por la humanidad a lo largo de los siglos. No todo se ha hecho mal y tiene que ser revisado. Por

vacías que parezcan, las grandes palabras nos dan pautas de conducta, fuerzan a razonar y explicar por qué la realidad es éticamente deficiente y no encaja en ellas. Contra los dogmas y los prejuicios, hay que esgrimir los valores ilustrados que pueden ser universales solo porque son abstractos. Para llevarlos a la práctica, hay que interpretarlos, lo que implica introducir una dosis de relativismo, otra forma de dudar. Sólo los fundamentalismos esgrimen valores absolutos, irreconciliables con otros valores igualmente importantes. Lo dijo muy claro Camus: «La justicia absoluta niega la libertad.»

Podría parecer que la actitud dubitativa que propugno tiene como objetivo fundamental poner en cuestión el entusiasmo con que algunos acogen las propuestas de transformación política, social e incluso individual auspiciados por el altermundialismo, las nuevas políticas podemitas, las pulsiones anarquizantes y los movimientos antisistema. Pienso que todas estas tendencias, a menudo descalificadas como populistas, no son sino la consecuencia de haber llegado a un *statu quo*, en el mejor de los casos, mediocre en cuanto a ambiciones de renovación y, en el peor, incongruente con esos principios ilustrados que las constituciones políticas de los Estados de derecho recogen como válidos. Han sido la precipitación, el dejarse arrastrar por las bonanzas económicas, la ausencia de autocontrol y de templanza lo que nos ha puesto ante un mundo en el que no queremos reconocernos. Ese mundo no surgió de la ponderación y el examen sobre lo que se debía hacer para el bien de todos, sino de la desmesura propiciada por mentes atolondradas y no reflexivas. Como hizo notar Josep M. Colomer en *La transición a*

la democracia: el modelo español, nuestra transición, que fue moderada y bastante ejemplar, contrasta con una realidad posterior en la que han predominado la concentración de poder, el partidismo, el corporativismo, el clientelismo, las imposiciones unilaterales y las decisiones excluyentes. Ni la moderación ni la prudencia han sido la norma de los últimos decenios, pero tampoco parecen servir de guía de las muchas regeneraciones que ahora se proponen. Si a la evolución de la política, precipitada y poco ponderada, cortoplacista y electoralista, le añadimos las costumbres, el *ethos*, que propician la economía de consumo, nos encontramos con una realidad en la que el factor característico es la complacencia con el *statu quo*, el no cuestionamiento de una manera de vivir que no incita a activar ningún mecanismo que se interrogue sobre el porqué de lo que hacemos.

A lo largo de las páginas que siguen, se comentan y utilizan muchas citas filosóficas. Por deformación profesional, me es difícil escribir sobre cualquier cosa sin echar mano de los filósofos, lo que más he estudiado y enseñado. Más allá de las rutinas del oficio, me gustaría ser capaz de dar cuenta de la utilidad de la filosofía para aprender a dudar y, en definitiva, para aprender a vivir. Acabo de citar a unos filósofos que se propusieron ese ejercicio en sus escritos. Junto a los ya citados, Sócrates, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hume, Nietzsche, Wittgenstein y otros menos conocidos, pero no menos dignos de atención, salpican e iluminan con su pensamiento lo que pretendo decir a lo largo del libro. Poner de manifiesto que la lectura de los clásicos, filósofos o no filósofos, nunca será una inconveniencia ni una pérdida de tiempo. Aunque

la cultura en general no es una garantía para vivir mejor ni tener planes de vida más razonables, despreciarla es carecer de armas para enfrentarse a la brutalidad que todos llevamos dentro. La filosofía, la literatura, el arte, la música, tienen la virtualidad de dejarnos perplejos, de sembrar el desconcierto allí donde todo parecía claro, de estimular la curiosidad hacia lo desconocido, de dar valor a las expresiones ajenas. En una palabra, de introducir complejidad en una existencia que, porque es humana, no puede ser simple.

No me hubiera decidido a dar forma a estas páginas para ser publicadas de no ser por el tesón y el estímulo de mi ex alumno y querido amigo, Joaquim Palau, que acaba de estrenar editorial. No son momentos propicios para embarcarse en empresas que anteponen el rendimiento cultural al crematístico y se atreven a recuperar algo tan decadente como el «ensayo de calidad». Mis mejores deseos y mi apoyo, con este ensayo menor, a un proyecto que sólo merece felicitaciones.

Sant Cugat del Vallès, febrero de 2016

crítico de todo conocimiento. De aquí que sin una duda radical, ningún verdadero filosofar. Pero lo decisivo es cómo y dónde se conquista a través de la duda misma el terreno de la certeza.

Y tercero. Entregado al conocimiento de los objetos del mundo, practicando la duda como la vía de la certeza, vivo entre y para las cosas, sin pensar en mí, en mis fines, mi dicha, mi salvación. Más bien estoy olvidado de mí y satisfecho de alcanzar semejantes conocimientos.

La cosa su vuelve otra cuando me doy cuenta de mí mismo en mi situación.

El estoico Epiciclo decía: "El origen de la filosofía es el percatarse de la propia debilidad e impotencia." ¿Cómo salir de la impotencia? La respuesta de Epicuro decía: considerando todo lo que no está en mi poder como indiferente para mí en su necesidad, y, por el contrario, poniendo en claro y en libertad por medio del pensamiento lo que reside en mí, a saber, la forma y el contenido de mis representaciones.

Cerciorémonos de nuestra humana situación. Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobreogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al destino, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas

situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía. En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al destino. Entonces sólo tenemos que habérmolas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: Llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser.

Pongámonos en claro nuestra humana situación de otro modo, como la desconfianza que merece todo ser mundanal. Nuestra ingenuidad toma el mundo por el ser pura y simplemente. Mientras somos felices, estamos jubilosos de nuestra fuerza, tenemos una confianza irreflexiva, no sabemos de otras cosas que las de nuestra inmediata circunstancia. En el dolor, en la flaqueza, en la impotencia nos desesperamos. Y una vez que hemos salido del trance y seguimos viviendo, nos dejamos deslizar de nuevo, olvidados de nosotros mismos, por la pendiente de la vida feliz.

Pero el hombre se vuelve prudente con semejantes experiencias. Las amenazas le empujan a asegurarse. La dominación de la naturaleza y la sociedad humana deben garantizar la existencia.

El hombre se apodera de la naturaleza para ponerla a su servicio, la ciencia y la técnica se encargan de hacerla digna de confianza.

Con todo, en plena dominación de la naturaleza subsiste lo incalculable y con ello la perpetua amenaza, y a la postre el fracaso en conjunto: no hay manera de acabar con el peso y la fatiga del trabajo, la vejez, la enfermedad y la muerte. Cuanto hay digno de confianza en la naturaleza dominada se limita a ser una parcela dentro del marco del todo indigno de ella.

Y el hombre se congrega en sociedad para poner límites y al cabo eliminar la lucha sin fin de todos contra todos; en la ayuda mutua quiere lograr la seguridad.

Pero también aquí subsiste el límite. Sólo allí donde los Estados se hallaran en situación de que cada ciudadano fuese para el otro tal como lo requiere la solidaridad absoluta, sólo allí podrían estar seguras en conjunto la justicia y la libertad. Pues sólo entonces si se le hace injusticia a alguien se oponen los demás como un solo hombre. Mas nunca ha sido así. Siempre es un círculo limitado de hombres, o bien son sólo individuos sueltos, los que se asisten realmente unos a otros en los casos más extremados, incluso en medio de la impotencia. No hay Estado, ni iglesia, ni sociedad que proteja absolutamente. Semejante protección fue la bella ilusión de tiempos tranquilos en los que permanecía velado el límite.

Pero en contra de esta total desconfianza que merece el mundo habla este otro hecho. En el mundo hay lo digno de fe, lo que despierta la confianza, hay el fondo en que todo se apoya: el hogar y la patria, los padres y los antepasados, los hermanos y los amigos, la esposa. Hay el fondo histórico de la tradición en la lengua materna, en la fe, en la obra de los pensadores, de los poetas y artistas.

Pero ni siquiera toda esta tradición da un albergue seguro, ni

siquiera ella da una confianza absoluta, pues tal como se adelanta hacia nosotros es toda ella obra humana; en ninguna parte del mundo está Dios. La tradición sigue siendo siempre, además, cuestionable. En todo momento tiene el hombre que descubrir, mirándose a sí mismo o sacándolo de su propio fondo, lo que es para él certeza, ser, confianza. Pero esa desconfianza que despierta todo ser mundanal es como un índice levantado. Un índice que prohíbe hallar satisfacción en el mundo, un índice que señala a algo distinto del mundo.

Las situaciones límites —la muerte, el destino, la culpa y la Desconfianza que despierta el mundo— me enseñan lo que es fracasar. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a la visión del cual no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente?

No nos basta el consejo del estoico, el retraerse al fondo de la propia libertad en la independencia del pensamiento. El estoico erraba al no ver con bastante radicalidad la impotencia del hombre. Desconoció la dependencia incluso del pensar, que en sí es vacío, está reducido a lo que se le da, y la posibilidad de la locura. El estoico nos deja sin consuelo en la mera independencia del pensamiento, porque a éste le falta todo contenido propio. Nos deja sin esperanzas, porque falla todo intento de superación espontánea e íntima, toda satisfacción lograda mediante una entrega amorosa y la esperanzada expectativa de lo posible.

Pero lo que quiere el estoico es auténtica filosofía. El origen de ésta que hay en las situaciones límites da el impulso fundamental que mueve a encontrar en el fracaso el camino que lleva al ser.

Es decisiva para el hombre la forma en que experimenta el

fracaso: el permanecerle oculto, dominándole al cabo sólo fácticamente, o bien el poder verlo sin velos y tenerlo presente como límite constante de la propia existencia, o bien el echar mano a soluciones y una tranquilidad ilusorias, o bien el aceptarlo honradamente en silencio ante lo indescifrable. La forma en que experimenta su fracaso es lo que determina en qué acabará el hombre.

En las situaciones límites, o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo evanescente ser mundanal. Hasta la desesperación se convierte por obra de su efectividad, de su ser posible en el mundo, en índice que señala, más allá de éste.

Dicho de otra manera: el hombre busca la salvación. Ésta se la brindan las grandes religiones universales de la salvación. La nota distintiva de éstas es el dar una garantía objetiva de la verdad y realidad de la salvación. El camino de ella conduce al acto de la conversión del individuo. Esto no puede darlo la filosofía. Y sin embargo, es todo filosofar un superar el mundo, algo análogo a la salvación.

Resumamos. El origen del filosofar reside en la admiración, en la duda, en la conciencia de estar perdido. En todo caso comienza el filosofar con una conmoción total del hombre y siempre trata de salir del estado de turbación hacia una meta.

Platón y Aristóteles partieron de la admiración en busca de la esencia del ser.

Descartes buscaba en medio de la serie sin fin de lo incierto la certeza imperiosa.

Los estoicos buscaban en medio de los dolores de la existencia

la paz del alma.

Cada uno de estos estados de turbación tiene su verdad, vestida históricamente en cada caso de las respectivas ideas y lenguaje. Apropiándonos históricamente éstos, avanzamos a través de ellos hasta los orígenes, aún presentes en nosotros.

El afán es de un suelo seguro, de la profundidad del ser, de eternizarse.

Pero quizá no es ninguno de estos orígenes el más original o el incondicional para nosotros. La patencia del ser para la admiración nos hace retener el aliento, pero nos tienta a sustraernos a los hombres y a caer presos de los hechizos de una pura metafísica. La certeza imperiosa tiene sus únicos dominios allí donde nos orientamos en el mundo por el saber científico. La imperturbabilidad del alma en el estoicismo sólo tiene valor para nosotros como actitud transitoria en el aprieto, como actitud salvadora ante la inminencia de la caída completa, pero en sí misma carece de contenido y de aliento.

Estos tres influyentes motivos —la admiración y el conocimiento, la duda y la certeza, el sentirse perdido y el encontrarse a sí mismo— no agotan lo que nos mueve a filosofar en la actualidad.

En estos tiempos, que representan el corte más radical de la historia, tiempos de una disolución inaudita y de posibilidades sólo oscuramente atisbadas, son sin duda válidos, pero no suficientes, los tres motivos expuestos hasta aquí. Estos motivos resultan subordinados a una condición, la de la comunicación entre los hombres.

En la historia ha habido hasta hoy una natural vinculación de hombre a hombre en comunidades dignas de confianza, en

instituciones y en un espíritu general. Hasta el solitario tenía, por decirlo así, un sostén en su soledad. La disolución actual es sensible sobre todo en el hecho de que los hombres cada vez se comprenden menos, se encuentran y se alejan corriendo unos de otros, mutuamente indiferentes, en el hecho de que ya no hay lealtad ni comunidad que sea incuestionable y digna de confianza.

En la actualidad se torna resueltamente decisiva una situación general que de hecho había existido siempre. Yo puedo hacerme uno con el prójimo en la verdad y no lo puedo; mi fe, justo cuando estoy seguro de mí, choca con otras fes; en algún punto límite sólo parece quedar la lucha sin esperanza por la unidad, una lucha sin más salida que la sumisión o la aniquilación; la flaqueza y la falta de energía hace a los hechos de fe o bien adherirse ciegamente o bien obstinarse tercamente. Nada de todo esto es accesorio ni inessential.

Todo ello podría pasar si hubiese para mí en el aislamiento una verdad con la que tener bastante. Ese dolor de la falta de comunicación y esa satisfacción peculiar de la comunicación auténtica no nos afectarían filosóficamente como lo hacen, si yo estuviera seguro de mí mismo en la absoluta soledad de la verdad. Pero yo sólo existo en compañía del prójimo; sólo, no soy nada.

Una comunicación que no se limite a ser de intelecto a intelecto, de espíritu a espíritu, sino que llegue a ser de existencia a existencia, tiene sólo por un simple medio todas las cosas y valores impersonales. Justificaciones y ataques son entonces medios, no para lograr poder, sino para acercarse. La lucha es una lucha amorosa en la que cada cual entrega al otro todas las armas. La certeza de ser propiamente sólo se da en esa comunicación en que la libertad está con la libertad en franco enfrentamiento en plena solidaridad, todo trato

con el prójimo es sólo preliminar, pero en el momento decisivo se exige mutuamente todo, se hacen preguntas radicales. Únicamente en la comunicación se realiza cualquier otra verdad; sólo en ella soy yo mismo, no limitándome a vivir, sino llenando de plenitud la vida. Dios sólo se manifiesta indirectamente y nunca independientemente del amor de hombre a hombre; la certeza imperiosa es particular y relativa, está subordinada al todo; el estoicismo se convierte en una actitud vacía y pétreo.

La fundamental actitud filosófica cuya expresión intelectual he expuesto a ustedes tiene su raíz en el estado de turbación producido por la ausencia de la comunicación, en el afán de una comunicación auténtica y en la posibilidad de una lucha amorosa que vincule en sus profundidades yo con yo.

Y este filosofar tiene al par sus raíces en aquellos tres estados de turbación filosóficos que pueden someterse todos a la condición de lo que signifiquen, sea como auxiliares o sea como enemigos, para la comunicación de hombre a hombre.

El origen de la filosofía está, pues, realmente en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límites, pero, en último término y encerrando en sí todo esto, en la voluntad de la comunicación propiamente tal. Así se muestra desde un principio ya en el hecho de que toda filosofía impulsa a la comunicación, se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación misma y ésta es indisoluble del ser verdad.

Únicamente en la comunicación se alcanza el fin de la filosofía, en el que está fundado en último término el sueño de todos los fines: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo.

La filosofía en la escuela

Camino para pensar su sentido

Alejandro A. Cerletti

Walter O. Kohan



Universidad de Buenos Aires

refiero. Me asombro del cielo *sea cual sea* su apariencia. Podríamos sentirnos inclinados a decir que me estoy asombrando de una tautología, es decir de que el cielo sea o no sea azul. Pero precisamente no tiene sentido afirmar que alguien se esté asombrando de una tautología.

[...]

Permitaseme reconsiderar, en primer lugar, nuestra primera experiencia de asombro ante la existencia del mundo describiéndola de una forma ligeramente diferente; todos sabemos lo que en la vida cotidiana podría denominarse un milagro. Evidentemente, es un acontecimiento de tal naturaleza que nunca hemos visto nada parecido a él. Supongan que este acontecimiento ha tenido lugar. Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esto sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar. Tan pronto como nos hubiéramos repuesto de la sorpresa, lo que yo sugeriría sería buscar un médico e investigar científicamente el caso y, si no fuera porque ello le produciría sufrimiento, le haría practicar una vivisección. ¿Dónde estaría entonces el milagro? Está claro que, en el momento que miráramos las cosas así, todo lo milagroso habría desaparecido; a menos que entendamos por este término simplemente un hecho que todavía no ha sido explicado por la ciencia, cosa que a su vez significa que no hemos conseguido agrupar este hecho con otros en un sistema científico. Esto muestra que es absurdo decir que la ciencia ha probado que no hay milagros. La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es de verlo como un milagro. Pueden ustedes imaginar el hecho que quieran y éste no será en sí milagroso en el sentido absoluto del término. Ahora nos damos cuenta de que hemos estado utilizando la palabra "milagro" tanto en el sentido absoluto como en el relativo. Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo -a pesar de no ser una proposición en el lenguaje- es la existencia del lenguaje mismo. Pero entonces, ¿qué significa tener conciencia de este milagro en ciertos momentos y en otros no? Todo lo que he dicho al trasladar la expresión de lo milagroso de una expresión *por medio del lenguaje* a la expresión *por la existencia del lenguaje*, todo lo que he dicho con ello es, una vez más, que no podemos expresar lo que queremos expresar y que todo lo que *decimos* sobre lo absolutamente milagroso sigue careciendo de sentido.

b. Un panorama actual

Toda filosofía reconoce, en su punto de partida, una experiencia y un campo de situaciones, un estado de cosas, un ser en el mundo. La filosofía se escenifica en el teatro del mundo. Los tiempos han diversificado la naturaleza de ese teatro, por lo tanto, han modificado la fuente y las condiciones que dan origen a la filosofía.

Este teatro ofrece actualmente un espectáculo al que asistimos entre atónitos y desengañados, entre fascinados e incrédulos. Pero esta realidad a la que asistimos como espectadores no termina de clausurar nuestras inquietudes más profundas, sino que suele instalar, por lo menos, una sospecha. Entre la sorpresa y el escepticismo se desliza un descontento o una molestia que abre interrogantes. Se origina una perturbación que genera curiosidad (¿por qué esto?). La filosofía, en tanto pensar crítico radical, aparece en estos días como fruto del reconocimiento de esta insatisfacción inquieta.

Este malestar frente al orden de las cosas (o al estado de cosas), el interrogante molesto sobre aquello que conforma y enmarca a la experiencia cotidiana, se muestran hoy en el origen del filosofar de manera acentuada. La percepción de que el orden y las interpretaciones predominantes del mundo tienen fisuras profundas que sistemáticamente se elude significar es la sensación primera de nuestra filosofía. La filosofía como crítica radical es la superación de la inmovilidad a que conduce la aceptación acrítica de esas percepciones e interpretaciones, la contemplación pasiva del estado de las cosas. Es la puesta en cuestión de los supuestos y fundamentos de estos ordenamientos, removiéndolos, movilizándolos, mostrando su contingencia y arbitrariedad.

Esta incomodidad seguramente ha estado en otros tiempos y en otras filosofías. La percibimos claramente, por ejemplo, en el Sócrates de los diálogos primeros o en el Foucault de las entrevistas; en el Platón de *La República* o en los aforismos de Nietzsche; en los fragmentos de Heráclito o en los que tuvieron que hacer escuela exiliados de Francfort. La diferencia de diagnósticos y respuestas no debe ocultar la similitud del origen: algo anda mal en la *pólis*. En aquéllas y en ésta, en toda *pólis*. Algo propio del vivir en una *pólis*, no importa cuál. Algo propio de nuestra condición de seres sociales y

de la imposibilidad de satisfacción o completitud que conlleva el *establecimiento* de un cierto orden. Hay algo que no puede ser (nunca) completado y satisfecho, algo que habita todo orden social, algo que despierta una molestia reconocida y puede originar el cuestionamiento filosófico.

El caso de los griegos es significativo por el origen apropiado. La reacción de un Heráclito, un Sócrates o un Platón frente a las *póleis* de su tiempo muestran a las claras que, a pesar del origen legado, no sólo por asombro han filosofado algunos griegos. Asomémosnos fugazmente al caso de Sócrates. Leamos la *Apología*. ¿Qué otra cosa sino molestia e insatisfacción dan origen a esa tarea "divina" de interrogar sin cesar a políticos, poetas y artesanos para mostrar la fragilidad de su saber (21b ss.)? ¿Qué otra cosa da origen al carácter irrenunciable de su filosofar entendido como la tarea de mostrar a sus ciudadanos el orden degradante de su escala de valores (29d-30c; 31b-c), aun bajo el riesgo de "morir varias veces" (30c)? ¿Qué otra cosa origina su *dictum* "una vida sin examen no merece ser vivida", como respuesta a la posibilidad de aceptar con calma y silencio el orden de lo dado (38a)? La filosofía de Sócrates, resulta notorio, surge y se nutre fundamentalmente de la molesta insatisfacción que le provoca el estado de las cosas imperante en la Atenas de su tiempo. Hay, entonces, algún trazo común en nuestro origen. Y también algo diferente.

Este carácter común en el origen de la filosofía puede comprenderse mejor atendiendo al carácter fundamentalmente "político", en su sentido etimológico, de toda experiencia humana. "Político" es un adjetivo que deriva del griego *pólis*. Cuando decimos *pólis*, decimos comunidad o marco social dador de sentido. Pero también decimos posibilidad de comprensión de la realidad, horizonte de significaciones y límite del pensar y el hacer. En tanto el ser humano es inconcebible sin una *pólis*, sin un marco comunitario o social -así también lo creían los antiguos griegos-, o sin un horizonte dador de sentido, toda filosofía es, en esta acepción específica, filosofía "política". Al menos, toda la filosofía de la historia occidental ha sido política en este sentido. El impulso primero de nuestra filosofía -y la de un Heráclito, un Sócrates o un Foucault- es el intento de superar la fijeza e inmovilidad que presenta cualquier orden establecido.

Hay algo de malestar o desconfianza ante un estado de cosas dado, dominante, potencialmente inalterable. Esta inquietud tiene un sentido radical, porque no se refiere a este o aquel estado de cosas, ni siquiera simplemente a la situación de un eventual sistema político o un Estado, sino que plantea la provisoriedad de cualquier estado de cosas, de todos ellos, ya sea en la política, en la ciencia, en el arte o en cualquiera de las construcciones sociales y culturales. La filosofía como pensamiento crítico radical asume una función destotalizadora del estado de las cosas, cuestiona la fijeza de lo dado y, a la vez, potencia nuevos sentidos. El disparador o el impulso a filosofar es consecuente con esta desconfianza o disconformidad "natural" frente a lo dado.

Ahora bien, esta insatisfacción que está en el origen de la filosofía -y que surge de una situación incómoda frente a los marcos de referencia- puede *situarse* ante cualquier estado de cosas, desde la totalidad de la realidad, o el ser -y será entonces metafísica-, hasta un ámbito parcial (por ejemplo, los medios masivos de comunicación o la institución educativa) -y será una forma de filosofía social- promoviendo la reflexión sistemática y una actitud crítica y creativa. Pero, en todos los casos, la filosofía, en tanto pensar crítico radical, reconoce un origen común en la sospecha y en la disconformidad productiva que despierta nuestra experiencia en un orden social compartido.

En suma, importa reconocer la diversidad en el origen. Si la filosofía emerge de un contexto social, el origen cambia cuando se modifica ese contexto. Entre los griegos predominó la percepción del origen en el asombro; heredero de la modernidad, fue posible reconocer otro origen de la filosofía, la duda; la Europa de entre guerras potenció las situaciones límites. En la actualidad, es posible extender y concentrar los orígenes del filosofar en la insatisfacción y el descontento frente a lo dado. Sin embargo, no pensamos en estos factores como un origen inédito -ni los transformamos en excluyentes-: Sócrates, como hemos visto, y otros filósofos, también originaron su filosofar en la insatisfacción frente al estado de cosas de su época. Cualquier aparente "origen" no es, obviamente, una condición suficiente para la filosofía o el filosofar, pero marca los detonantes de un tiempo y un lugar.

Desde sus inicios el pensamiento se ha nutrido de interrogantes que expresan asombro y duda (¿es posible?, ¿qué es?, ¿cómo?), pero también insatisfacción y rebeldía frente a las explicaciones e interpre-

taciones imperantes de lo que hay y de lo que es posible (¿por qué?). Si bien estos interrogantes son en gran medida compartidos con la inquietud científica, el último de manera preponderante expande las posibilidades del cuestionamiento filosófico. Preguntar, y en especial *re-preguntar*, tenazmente ¿por qué? configuran la expresión de un pensamiento y una actitud radical.

Con todo, el cuestionamiento filosófico está dado no tanto por una fórmula empleada en el preguntar sino por la actitud con la que se erigen las preguntas y por la actitud con la que se enfrentan las respuestas a esas preguntas. En un modo de preguntar y repreguntar se muestra más propiamente la filosofía. Incluso la pregunta filosófica se puede caracterizar por el tipo de respuesta que se espera de ella. Risieri Frondizi en relación con la pregunta "¿qué es la filosofía?", sostiene:

Por cierto que las palabras que constituyen la pregunta ¿qué es la filosofía?, esas cuatro palabras, no encierran en sí mismas un sentido filosófico. Quizá sea ésta una de las preguntas que está con más frecuencia en boca del profano. Cuando el profano pregunta ¿qué es la filosofía?, esa pregunta no tiene sentido filosófico. Adquiere un sentido filosófico cuando un nuevo significado enriquece su contenido. Y tal significado se nos revela en el tipo de respuesta que espera el hombre que se interroga. Aquí está -a mi juicio- la esencia del significado de una pregunta: el significado de una pregunta radica en el tipo de respuesta que espera quien se interroga. Veamos qué tipo de respuesta espera el hombre común, el profano, cuando se interroga sobre la esencia de la filosofía. Fácil es advertir que su pregunta no tiene significación filosófica porque él no espera una respuesta filosófica. ¿Qué espera un profano cuando se pregunta qué es la filosofía? Espera sencillamente que nosotros exhibamos la filosofía como se puede exhibir un vaso y digamos: ésta es la filosofía.

(Frondizi, R., "¿Qué es la filosofía?" (1947), en *Ensayos filosóficos*, México: FCE, 1986, p. 47.)

Lecturas

Texto 14

Lyotard, J.-F., "¿Por qué desear?", en *¿Por qué filosofar?* (primera de las cuatro conferencias dadas a los estudiantes de Propedéutica en la Sorbona, octubre-noviembre de 1964), trad. cast., Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1989, p. 79-99.

Es una costumbre de los filósofos iniciar su enseñanza mediante la pregunta ¿qué es la filosofía? Año tras año, en todos los lugares donde se enseña, los responsables de la filosofía se preguntan: ¿dónde se halla?, ¿qué es?. Freud coloca entre los actos fallidos el hecho de "no encontrar un objeto que se habla colocado en algún lugar". La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene cierta semejanza con un acto fallido. La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta. Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida cotidiana, una discontinuidad.

Al preguntarnos no "¿qué es filosofía?", sino "¿por qué filosofar?", colocamos el acento sobre la discontinuidad de la filosofía consigo misma, sobre la posibilidad para la filosofía de estar ausente. Para la mayoría de la gente, para la mayoría de ustedes, la filosofía está ausente de sus preocupaciones, de sus estudios, de su vida. Incluso para el mismo filósofo, si tiene necesidad de ser continuamente recordada, restablecida, es porque se hunde, porque se le escapa entre los dedos, porque se sumerge. ¿Por qué pues filosofar en vez de no filosofar? El adverbio interrogativo por qué designa, al menos mediante la palabra por de la que está formado, numerosos matices de complemento o atributo: pero esos matices se precipitan todos en el mismo agujero, el abierto por el valor interrogativo del adverbio. Éste dota a la cosa cuestionada de una posición admirable, a saber, que podría no ser lo que es o, sencillamente, no ser. "Por qué" lleva en sí mismo la destrucción de lo que cuestiona. En esta pregunta se admiten a la vez la presencia real de la cosa interrogada (tomamos la filosofía como un hecho, una realidad) y su ausencia posible, se dan a la luz la vida y la muerte de la filosofía, se la tiene y no se la tiene.

ACERCA DE LA CENTRALIDAD DE LA PREGUNTA EN FILOSOFÍA.

Romina Analía Gauna

“La filosofía, si no puede contestar tantas preguntas como desearíamos, tiene al menos el poder de hacer preguntas que aumentan el interés del mundo y muestran la extrañeza y el asombro que se esconden aun debajo de la superficie de las cosas más comunes de la vida diaria. La filosofía debe ser estudiada, no en honor a respuestas definitivas (...) sino en honor a sus preguntas” (Russell, B: 1959)

Reflexionar acerca de la importancia de la pregunta en filosofía, es una tarea que probablemente el filósofo debería realizar, sobre todo porque cuando nos introducimos en esta reflexión advertimos que las preguntas (filosóficas) ocupan un lugar central. Observamos así, que la pregunta inhiere a la filosofía, *“la pregunta, dicen Kohan y Cerletti, es a la filosofía como la brújula a la navegación, como el cincel a la escultura, como la masa a la demolición”* (Cerletti, A. y Kohan, W: 1996).

La centralidad de la pregunta en filosofía será el tema de indagación del presente trabajo que hunde sus raíces en la práctica de la enseñanza de la filosofía en la escuela media.

Para comenzar, podemos partir de la idea de que las preguntas en filosofía son un tipo de preguntas (filosóficas) que tienen ciertas particularidades que la caracterizan, en principio; preguntar implica, como en toda pregunta que se formula, (sea o no filosófica) una búsqueda de respuestas. Sin embargo en terreno filosófico hay un alto grado de probabilidad de que las respuestas sean cuestionadas, abriéndose así a la posibilidad de nuevos interrogantes.

Además, la interrogación filosófica tiene el rasgo distintivo de involucrar gradualmente a quien la formula, es decir, conduce lentamente a los sujetos filosofantes a la apropiación de aquello que en un primer momento era ajeno. Digamos que es un interrogar que nos va sumergiendo en la problematización de lo dado, llevándonos a transitar por el camino de las incertidumbres; señalándonos, de este modo, la inacababilidad de esta dinámica.

Por otra parte, el interrogar en filosofía implica además, poner de relieve el doble juego del saber y la ignorancia. Es una relación con el saber y la ignorancia, en el sentido de que

quien filosofa (profesor y estudiantes) asume en algún sentido su no- saber y por consiguiente, toma conciencia de que hay certezas que no tiene y cuestiones que en definitiva, ignora¹.

En consonancia con lo planteado hasta aquí, advertimos que la riqueza de la pregunta filosófica radica en la vehiculización al conocimiento precisamente cuando el sujeto que filosofa realiza una apropiación de la misma.

Para clarificar este proceso, diremos que cuando el profesor de filosofía pregunta filosóficamente, ese interrogante conlleva implícitamente un doble aspecto:

- Por un lado, preguntar implicará asumir que hay un horizonte de inquietud, de curiosidad e incertidumbre y necesidad de saber, acerca de un tema (o problema) filosófico en particular.

- Por otro lado, preguntar implica también, preguntar(se) sobre aquella cuestión.

A modo de ejemplo, señalamos que:

La pregunta acerca del ser humano, puede arrojar una serie de respuestas ciertas y definitivas, que impliquen un importante grado de certeza y dejen el asunto ahí; sin más: afirmando en forma taxativa: “He ahí el ser humano”. Punto, fin de la cuestión.

Sin embargo, hacerse esta pregunta en terreno filosófico, interrogarse sobre la condición humana apropiándose del interrogante (ahora, soy yo quién se pregunta acerca de mi propia condición humana), posiciona al que se interroga en un lugar central respecto de la cuestión y conlleva necesariamente hacia un camino de indagación propia y del mundo circundante.

Como señalamos antes, la pregunta filosófica tiene esa particularidad: conducirnos desde lo exterior a lo interior, de lo ajeno a lo propio.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿qué diferencia una pregunta común de una pregunta filosófica? ¿Qué es lo que reviste a un determinado interrogante de aquel carácter filosófico?.

Siguiendo a Cerletti, el carácter filosófico de una pregunta esta dado por *“la intencionalidad de quien pregunta. (...) Quien pregunta y (se) pregunta filosóficamente*

¹ La filosofía es “una cierta relación con el saber y su doble: la ignorancia” (KOHAN, W.:2008), es decir, concebimos a la filosofía como aquella relación con el saber a partir del cuál una serie de prácticas pueden desarrollarse.

interviene en el mundo y se sitúa subjetivamente en él” (Cerletti, A: 2008).

La pregunta filosófica conduce al pensamiento a poner en cuestión la realidad, a desnaturalizar “lo dado”, lo que aparece; interpela lo que *se dice* y devuelve al ser humano la responsabilidad de asumir un lugar en ese mundo del que (a veces) participa impersonalmente con una existencia inauténtica (Heidegger).

Sin embargo, es importante señalar que no siempre el interrogante filosófico es bienvenido, de acuerdo con la práctica de la enseñanza de la filosofía en la escuela media, advertimos que la problematización de cuestiones filosóficas a un oído que no está acostumbrado, “*molesta*”.

El planteo filosófico, nos lleva a pensar cuestiones que llenan de incertidumbre, que socavan el mundo de aparentes certezas y seguridades en el que nos manejamos, nos posicionan a los objetos cotidianos en el lugar de la extrañeza, nos colman de una insatisfacción profunda que deviene de la imposibilidad de dar cuenta en forma definitiva de aquello que se cuestiona.

La pregunta filosófica suele incomodar bastante porque obliga, en buena medida desnaturalizar el orden de las cosas, a pensar el interrogante pensándose quien se interroga, como sujeto y como parte de un mundo circundante; en suma, obliga a involucrarse, a comprometerse.

Pero, ¿qué es lo que se pregunta filosóficamente? Si lo que preguntamos es lo que los grandes filósofos se han interrogado, ¿qué sentido tiene preguntar lo mismo que otros filósofos preguntaron? ¿qué caso tiene “repetir” las grandes preguntas que recorren a la filosofía?, algunos sostienen que la filosofía intenta arrojar a las mismas preguntas, diferentes respuestas según el tiempo en que estas se formulen, de hecho a veces caemos en este tipo de consideraciones cuando presentamos un problema filosófico y a continuación una lista de posibles respuestas a la pregunta y a veces paseamos a lo largo de la historia de la filosofía para tratar de mostrar las respuestas “posibles” a dicho interrogante. Sin embargo, nos preguntamos con algo de extrañeza ¿es solo ésta la importancia de la pregunta? ¿Allí radica la genialidad de los que filosofan (y/o filosofaron)?

Ciertamente no, “*el genio de un filósofo no reside en dar una nueva respuesta para una vieja pregunta, sino en transformar todas las preguntas*” (Ryle, G: 1956).

Es decir, el filósofo no es alguien que únicamente “repite” los viejos interrogantes o

“inventa” desde la nada los problemas filosóficos; por el contrario, es un *re- creador* (Cerletti: 2008) de aquellos. Un re- creador en el sentido de que pone algo de sí en la formulación de los grandes cuestionamientos que se abrieron a la filosofía. “*Recrea*” actualizando, convirtiendo lo viejo en lo nuevo; conduciendo además la universalidad de aquellos a la formulación individual de quien se cuestiona involucrando (o pretendiendo involucrar) en este camino el pensamiento de todos (o de la mayoría) de los que asumen el ejercicio del pensar como un “*pensar con*”.

Ahora bien, esta dinámica ¿nos abre las puertas al filosofar? ¿Es, acaso este el aporte que el profesor de filosofía realiza cuando “*enseña (o dice enseñar) filosofía*”?

Filosofar, dice Cerletti, “*es el desafío de tener que dar cuenta permanentemente de una distancia o un vacío que no se termina de colmar*” (Cerletti:2008) quizás sea la inacababilidad de los interrogantes y la provisoriedad de las respuestas lo que nos mantiene abiertos al filosofar.

Para ir finalizando, pasaremos ahora a la ineludible consideración de la dificultad que se nos presenta a los profesores de filosofía que asumimos la centralidad de la pregunta filosófica como fundamental a nuestro quehacer y no solo como un simple recurso metodológico.

Nuestra pregunta es ¿cómo se puede generar el interés por problematizar para que la pregunta no sea asumida como una “incomodidad” o como cierta molestia, sino como inherente a nuestra práctica?

Nos aventuramos a pensar que seguramente el tránsito por la filosofía conducirá en algún momento al logro de una suerte de horizonte común entre los sujetos filosofantes.

Es decir que a través de este ejercicio de interrogar e interrogarse, en algún momento, se producirá aquel horizonte que tiene que ver con el desarrollo de una actitud cuestionadora y de sospecha, una actitud “crítica” propia del filosofar; que por otra parte, únicamente puede ser aprendida y enseñada si se la ejercita.

Esta actitud es la que está presente en el profesor que filosofa con los estudiantes, cuando exhibe aquel talante perseverante de preguntar, re preguntar, preguntarse, de re- crear las grandes cuestiones de filosofía y propiciar la vehiculización para la consiguiente apropiación de aquel interrogante.

Esta actitud, es la que se pone de manifiesto en el acto educativo de enseñar filosofía, no

como una colección de conceptos que suponen cierta adquisición de conocimientos, sino como aquello que “*está vinculado a la intención y actitud insistente del preguntar, del problematizar y de acuerdo con ello, en la búsqueda de respuestas*”. (Cerletti: 2008).

Para finalizar, volvemos a citar a B. Russell que expresa de algunos aspectos trabajados aquí:

“De hecho, el valor de la filosofía debe ser buscado en larga medida en su real incertidumbre. El hombre que no tiene ningún barniz de filosofía va por la vida prisionero de los prejuicios que derivan del sentido común, de las creencias habituales en su tiempo y en su país, y de las que se han desarrollado en su espíritu sin la cooperación ni el consentimiento deliberado de su razón. Para este hombre el mundo tiende a hacerse preciso, definido, obvio; los objetos habituales, no le suscitan problema alguno y las posibilidades no familiares son desdeñosamente rechazadas. Desde el momento que empezamos a filosofar hallamos, por el contrario, que aún los objetos más ordinarios conducen a problemas a los cuales solo podemos dar respuestas muy incompletas. La filosofía, aunque incapaz de decirnos con certeza cuál es la verdadera respuesta a las dudas que suscita, es capaz de sugerir diversas posibilidades que amplían nuestro pensamiento y nos libran de la tiranía de la costumbre. Así, al disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre lo que las cosas son, aumenta en alto grado nuestro conocimiento de lo que pueden ser; rechaza el dogmatismo algo arrogante de los que no se han introducido jamás en la región de la duda liberadora y guarda vivaz nuestro sentido de la admiración presentando los objetos familiares en un aspecto no familiar” (Russell, B.:1970)

BIBLIOGRAFÍA:

CERLETTI, A. y KOHAN, W. (1996). La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido. Universidad de Buenos Aires.

CERLETTI, A. (2008). Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político. Buenos Aires, Del Estante Editorial.

CERLETTI, A. (2008). La enseñanza de la filosofía como problema filosófico. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

CERLETTI, A. (2001). "Enseñanza de la filosofía, institución escolar y Estado". En: XI Congreso Nacional de Filosofía. Actas, Salta, Asociación Filosófica de la república Argentina / Escuela de Filosofía. Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Salta, tomo I, pp. 385-387.

KOHAN, W. (2008). Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

KOHAN, W. (2009). Sócrates: el enigma de enseñar. Buenos Aires, Editorial Bilblos.

OBIOLS, G. y FRASSINETI DE GALLO M. (1991). La enseñanza filosófica en la escuela secundaria, Buenos Aires, A-Z editora.

OBIOLS, G. y RABOSSO, E. (comp.). La filosofía y el filosofar. Problemas en su enseñanza, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

OBIOLS, G. y RABOSSO, E. (comp.) (2000). La enseñanza de la filosofía en debate. Coloquio internacional, Buenos Aires, Novedades Educativas.

OBIOLS, G. (2002). Una introducción a la enseñanza de la Filosofía, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

RYLE, G. (2005) El concepto de lo mental, Ed. Paidós.

RUSSELL, B. (1991) Los problemas de la Filosofía. Barcelona. Ed. Labor.

SALAZAR BONDY, Augusto (1987). Didáctica de la Filosofía, Lima, Ed. Universo S.A.

ISBN 978-987-691-247-1



9 789876 912471

JOSE GONZÁLEZ RÍOS

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

La potencia de una
pregunta imposible

La pregunta ¿qué es filosofía? ha sido formulada en idiomas y dialectos diversos desde sus orígenes hasta la actualidad. Innumerables son las respuestas que han buscado comprender la potencia de una pregunta imposible. De este modo se han ofrecido orientaciones para ingresar en lo propio de esta actividad de pensamiento a la que se da el nombre de "filosofía". Lo que puede afirmarse es que de su recorrido se desprende un continuo y muy fecundo desacuerdo acerca de qué es eso de "filosofía".

En este librito de buena intención se busca (qué otra cosa sería posible) construir un camino para comprender la actividad ciertamente desregulada y fronteriza que esconde la pregunta. El camino diseñado aquí es una cartografía cuya superficie se generará en el movimiento mismo de la reflexión, pues no hay mapa previo de un territorio ya constituido, sólo orientaciones que guiarán la búsqueda. En virtud de ello, el pensar se afirmará en el movimiento continuo de un naufragio. Y será en este devenir reflexivo de retorno sobre síntomas y malestares que se asimilan bajo la forma de problemas -expresados por medio de preguntas-, que se encontrará quizá por instantes, en respiraciones discontinuas, lo propio del oficio del filósofo.

José González Ríos. Licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador asistente en el Conicet. Actualmente es docente de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Dicta seminarios, cursos y conferencias en diversas instituciones. Entre 2005 y 2009 colaboró con el Ministerio de Educación de la Nación.

ADVERTENCIA

2. Entonaciones del problema del tiempo en la historia de la filosofía.....	61
3. El eterno retorno de lo mismo.....	72
4. Los tiempos en el tiempo.....	75
Actividades.....	79
Capítulo 4	
¿Libertad y necesidad?	85
1. ¿Libertad como conciencia de la necesidad?.....	85
2. Virtud y Fortuna.....	87
3. Un juego de dados: el azar.....	92
Actividades.....	100
Epílogo	103
Bibliografía	105

Éste no es un libro presuntuoso. De aquí que no promueva ni admiración ni distancia. Por el contrario, con austeridad busca la cercanía, la confianza, una cierta amistad con quien aborda su lectura. Quiere compartir algunas consideraciones en torno de una pregunta imposible. Pues al preguntar *qué es filosofía*, no se interroga por una cosa, una sustancia o un sustrato de cualidades que pueda ser definido y clausurado, sino más bien por la potencia creativa de una actividad de pensamiento indefinible, siempre abierta y convocante.

No es éste un libro dirigido a eruditos. Ellos lo saben siempre casi todo. No hay aquí extensas y ejemplares notas al pie, sino sólo referencias a los pocos textos que, como herramientas de un taller, hemos empleado para acompañar nuestro camino en la comprensión de este singular oficio del pensar. Del mismo modo, la bibliografía final es acotada y reúne sólo los títulos diseminados en los capítulos que la preceden. Con todo, si han resultado necesarias las remisiones a ciertas expresiones en otras lenguas, no como un ejercicio de vanidad por parte del autor, que sólo practica y entiende un castellano sencillo, sino porque a través de ellas pueden abrirse horizontes de sentido para la comprensión de los problemas que compartiremos.

Pero, sobre todo, éste no es un manual, una historia de la filosofía, un diccionario ni un catálogo de estampitas de pensadores ilustres. Adolece de la arrogancia de pretensiones pedagógicas, aun cuando pueda, en el mejor de los casos, resultar pedagógico. Las actividades que proponemos son solamente el estímulo para la práctica de un

oficio. No es un libro ni de información ni de consulta. Está escrito para ser leído por quien esté dispuesto a asistir a la invitación de una pregunta.

Introducción

UNAS CUANTAS METÁFORAS

Presentación

La pregunta ¿qué es filosofía? ha sido formulada en idiomas y dialectos diversos desde sus orígenes hasta la actualidad. Innumerables son las respuestas que han buscado comprender la potencia de una pregunta imposible. De este modo, se han ofrecido orientaciones para ingresar en lo propio de esta actividad de pensamiento a la que se da el nombre de "filosofía". Resultaría infructuoso exhibir un compendio de aquellas respuestas que en el devenir de la historia de la filosofía han acudido al llamado de la pregunta. Lo que sí puede afirmarse es que de su recorrido se desprende un continuo y muy fecundo desacuerdo acerca de qué es eso de "filosofía".

En este librito de buena intención se *busca* (qué otra cosa sería posible) construir un camino para comprender esta actividad ciertamente desregulada y frontieriza. Este camino diseñará una cartografía cuya superficie se generará en el movimiento mismo de la reflexión; pues no habrá mapa previo de un territorio ya constituido, sólo orientaciones que guiarán la búsqueda. En virtud de ello, el pensar nos afirmará en el movimiento continuo de un naufragio. Y en este devenir reflexivo de retorno sobre síntomas y malestares que se asimilan bajo la forma de problemas, —que se expresan por medio de preguntas— se encontrará quizá por instantes, en respiraciones discontinuas, lo propio del oficio del filosofar. En este sentido, Friedrich Nietzsche (1844-1900) en la interpretación que ofrece de sí en *Ecce homo* afirma:

Estar sentado el menor tiempo posible; no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo

nosotros movernos con libertad, a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne sedentaria —ya lo he dicho en otra ocasión— es el auténtico pecado contra el espíritu santo. (39)

En movimiento se componen, descomponen, funcionan, dejan de funcionar, los pensamientos que configuran la tarea del pensar filosófico, pues constituyen ellos mismos un género de movimiento, del que no puede darse de modo cierto y acabado una definición. Todo pensamiento en su fisonomía diseña una multiplicidad que en su devenir transmuta su naturaleza.

En cuanto a los problemas que se expresan a través de pensamientos, no se busca en esta invitación a la tarea del pensar filosófico disolverlos, juzgándolos como irreales, ilusorios, imposibles o bien irresolubles, sino más bien comprenderlos en su carácter problemático, esto es, como acontecimientos que convocan siempre, de modo abierto y plural, a un retorno reflexivo sobre ellos. Con ello se dará lugar a la comprensión de acontecimientos que anuncian el advenimiento de lo *imprevisto* y de lo *impensado* en el orden de lo cotidiano. Acontecimientos que abren caminos, desestructurando los ya existentes, vigentes y conocidos. El oficio del filósofo exhortará en este punto a sustraerse del orden establecido de las cosas. Por ello invitamos a un tránsito crítico y reflexivo en aquel movimiento sin entrada y sin salida que, desde ahora, tomará el nombre de *filosofía*.

1. El lecho de Procusto

La tarea del pensar, que reflexiona sobre el pensar mismo, se inicia en medio del movimiento, asumiendo el des-orden, rehuyendo simultáneamente a todo principio y a todo fin explicativo. Se abre lugar, tiene lugar, cuando la cosa, de modo imperceptible, ya se ha iniciado. "Cosa", dado que tanto en castellano como en latín (*res*), y aun en el uso filosófico de la palabra, expresa un acontecimiento indefinido.

En virtud de ello, se comienza por cualquier lado. Por qué no, con unas cuantas metáforas, que no son concebidas aquí como meros recursos ilustrativos del lenguaje sino como sus elementos primordiales, como las formas más informes del lenguaje. A través de ellas el movimiento del pensar naufraga con sutiles orientaciones. Y como

el mito es una especie de la metáfora, son convocados un par de relatos procedentes de la mitología griega, pues con ella se asiste a uno de los orígenes más remotos del pensamiento filosófico. Estos mitos ofrecerán una primera orientación respecto de qué sea o bien qué no sea eso de "filosofía".

Puede rememorarle así, en primer lugar, la fortuna que corrían las víctimas de aquel rufián griego conocido con el apodo de Procusto, hijo de Poseidón, dios de los mares y de los océanos. Su morada se situaba en las proximidades de la ciudad griega de Eleusis, en la que se celebraban misteriosos ritos dedicados a las diosas Deméter y su hija Perséfone. Allí Procusto recibía a todos aquellos que buscaban refugio y alojamiento. Y una vez instalados y narcotizados, los obligaba a acostarse sobre un oxidado lecho. Si el cuerpo excedía los límites de aquél, entonces les cercenaba sus extremidades hasta que finalmente el tamaño del cuerpo se adecuaba al del lecho. Pero si los cuerpos de aquellos desventurados eran más pequeños que los límites de su lecho, entonces los maniataba y estiraba hasta cubrir la superficie. Se cuenta que cuando el héroe griego Teseo alcanzó su mansión, sometió a Procusto a la misma pena, siguiendo el orden singular del *derecho casuístico*.

A partir de este relato, se acuñó la expresión "lecho de Procusto" para indicar la imposición de una palabra, un concepto o una estructura determinada y determinante a un acontecimiento, mutilando de este modo su apertura e indeterminación. Por eso, se advertirá que desde el inicio se ha evitado someter a la tarea del pensar filosófico a un conjunto de definiciones que den respuesta a la pregunta "¿qué es filosofía?". Pues así se cercenaría la potencia y la apertura que respira en el acontecimiento indiscifrable de aquella pregunta. De aquí que con "filosofía" se indica una práctica de pensamiento que continuamente busca liberarse a sí misma de toda definición conclusiva. Pues son inalcanzables, incognoscibles e inexpressables los modos en que opera el cuerpo de pensamiento filosófico.

Con todo, a través de esta transitoria liberación de los grilletes del "lecho de Procusto" no se confina la tarea del pensar a una infructuosa perplejidad e incertidumbre que aquiete su movimiento. Por el contrario, el movimiento incesante del pensar alcanza la comprensión de uno de sus componentes decisivos: el esfuerzo continuo por evitar toda definición o determinación que resulte conclusiva y clausure de ese modo la incesante búsqueda que mueve la tarea del pensar.

Critón: —[...] ¿Encontrasteis el arte que buscabais o no lo encontrasteis?

Sócrates: —¿Y dónde encontrarlo [...], querido? Éramos más bien ridículos: como los chiquillos persiguiendo alondras. Creíamos a cada momento estar a punto de aferrar uno de esos conocimientos y siempre, sin embargo, se nos escabullía. ¿Para qué repetirte las muchas cosas que se dijeron? Arriba-mos, por último, al arte regio y examinándolo a fondo, para ver si era aquel que produce la felicidad, he aquí que, como si hubiéramos caído en un laberinto, creyendo que habíamos alcanzado su fin, nos hallamos, en cambio, después de haber dado una vuelta para no llevármolo por delante, con que estamos de nuevo en el punto de partida de nuestra indagación y en las mismas condiciones que al principio de nuestra búsqueda. (242-243)

El laberinto minoico, el laberinto diseñado por la razón, aparece como una estructura geométrica elaborada para dominar al Minotauro, que en este contexto expresa la animalidad, es decir, aquello mismo que escapa a la razón. En este sentido, el filósofo italiano Giorgio Colli (1917-1979) en su precioso libro *El nacimiento de la filosofía* afirma:

Así que el Laberinto se presenta como creación humana, del artista y del inventor, del hombre de conocimiento, del individuo apolíneo, pero al servicio de Dionisos, del animal-dios. Minos es el brazo secular de esa divinidad bestial. La forma geométrica del Laberinto, con su insondable complejidad, inventada por un juego extraño y perverso del intelecto, alude a una perdición, a un peligro mortal que acecha al hombre, cuando se arriesga a enfrentarse al dios-animal. Dionisos hace construir al hombre una trampa en la que éste perecerá, precisamente cuando cree ilusoriamente que está atacando al dios. Más adelante tendremos ocasión de hablar del enigma, que es el equivalente en la esfera apolínea de lo que el Laberinto es en la esfera dionisíaca: el conflicto hombre-dios, que en su aspecto visual aparece representado simbólicamente por el Laberinto, en su transposición interior y abstracta encuentra su símbolo en el enigma. Pero, como arquetipo, como fenómeno primordial, el Laberinto no puede prefigurarse otra cosa que el logos, la razón. ¿Qué otra cosa, sino el logos, es un producto del hombre, en que el hombre se pierde, se arruina? (24)

Esta cita no sólo expresa mejor la consideración anterior sino que también descubre la tensión entre estos dos impulsos, el de lo apolí-

neo y el de lo *ousiático*, en el interior de la actividad de pensamiento. Esto es, aquel que procede del Dios griego Apolo, el dios solar, el que resplandece, que en este contexto es símbolo de la razón, de la vida consciente, del orden que se desprende de los principios de la razón, de los que se sirve Dédalo para su artificio. Y aquel otro que proviene del dios griego Dionisos que, contrariamente a Apolo, expresa, entre otras, la animalidad, la vida inconsciente, el desorden que adviene cuando el orden y la armonía impuestos por la razón se resquebrajan, como un sueño, en nombre de fuerzas más primitivas y originarias, cuando lo impensado irrumpe sobre lo pensado, cuando la animalidad se abre camino ante el orden de lo racional, cuando la contradicción agrieta la identidad.

Tal situación, por cierto, da lugar a la presentación de otra forma de laberinto: uno en el que la tensión entre lo racional y lo animal no es desplazado sino integrado. Bajo esta nueva imagen de laberinto, que bien se dibuja en la metáfora botánica de un rizoma, se expresa la conciencia de los alcances limitados de la labor de la razón a la vez que la extensión de la tarea del pensar filosófico. El pensamiento filosófico se vuelve como una suerte de *rizomá*, esto es, un tubérculo subterráneo que se ramifica ilimitadamente sin la remisión a una raíz principal. Gilles Deleuze (1925-1995) y Félix Guattari (1930-1992) en su introducción a *Mil mesetas* (1980), el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, proponen el rizoma como una metáfora para expresar el entramado del pensamiento:

Un rizoma como tronco subterráneo se distingue absolutamente de las raíces y raicillas. Los bulbos, los tubérculos son rizomas. Las plantas de raíz o raicillas pueden ser rizomorfas para todos los demás efectos: es cuestión de saber si la botánica, en su especificidad, no es totalmente rizomórfica. Hay animales que lo son, bajo su forma de manada, las ratas son rizomas. Las madrigueras lo son bajo todas sus funciones de hábitat, de previsión, de desplazamiento, de evasión y de rura. El rizoma en sí mismo tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos, hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos. Cuando las ratas se deslizan unas bajo otras. En el rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y el grama, la mala hierba. (15-16)

Con esta nueva metáfora de laberinto podemos representarnos la tarea del pensar filosófico como un cuerpo en el que no se da una conexión jerárquica entre los elementos. El rizoma no tiene ni límites ni fronteras; por tanto, su superficie es indeterminada, pues va creando

y generando su temporalidad y espacialidad. Le ahí que se trate de una superficie que continuamente modifica su forma y naturaleza. Así, en un rizoma cualquier componente podría ser principio o centro, en tanto no hay remisión a una raíz principal. Todos los tubérculos son del mismo modo principios, a la vez que ninguno de ellos lo es de modo jerárquico. Sin embargo, aunque no exista una jerarquía en los rizomas, hay relaciones de intensidad, diferencias, repulsiones y atracciones, entre sus elementos. La red rizomática es una red dinámica donde no hay jerarquías como en la estructura de la metáfora del árbol, en la cual todo se remite a la raíz principal. Un rizoma es una multiplicidad, una composición en la que circulan y conviven componentes de diversas precedencias. Con ello, la razón aparece aquí como un elemento, entre otros, de la tarea del pensar filosófico.

3. Un círculo infinito cuyo centro está en todas partes: los problemas en filosofía

La metáfora del rizoma es afín a otra que, desde los griegos hasta la actualidad, ha ofrecido una cierta orientación al pensamiento. Según ella lo real, sea esto lo que fuere, es concebido como un círculo infinito. En virtud de su infinitud, niega todo límite, término o medida. Por ello, su centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. El filósofo presocrático Jenófanes de Colofón (580/70 - 475/66 a.C.), a quien dediqué mi primer estudio monográfico como estudiante, se sirvió de la metáfora para contradecir a los dioses homéricos, más precisamente su pluralidad y sus atributos antropomórficos. Pero fue el incierto Hermes Trismegisto quien, en uno de sus tratados, el *Asclepius*, dio nueva vida a la metáfora. Ella fue recogida por una tradición minoritaria, y ciertamente marginal, en la historia de la filosofía, de la que participan Alain de Lille, el anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos*, Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Blaise Pascal y Peter Sloterdijk, entre otros.

Ahora bien, si se concibe cada uno de los problemas que han convalidado a la reflexión filosófica para su comprensión como un círculo infinito, podrá afirmarse que el centro o precisión del problema está en todas partes y en ninguna. De aquí que los distintos pensadores puedan ser concebidos como los ilimitados radios que expresan el problema, cada uno bajo la condición de su perspectiva. A su vez, cada uno de estos puntos de vista, que corresponde a los caminos trazados por cada filósofo, es irreductible a los otros. Cada uno de los *radios-filósofos* expresa de modo particular e irrepetible una pers-

pectiva sobre el problema a partir del centro que ha ponderado como tal, pues el centro podría ser al mismo tiempo cualquier otro, toda vez que está en todas partes y en ninguna.

Esto permite concebir la historia de la filosofía como un proceso no necesariamente progresivo de *problemas*, como un entramado de cuestiones que se ponen delante, como lo indica el prefijo *pro-*, que comparten las palabras *proyecto*, *progenie*, *procreación*, etc.; como si la filosofía fuese una suerte de fevor por la degustación de problemas, y cada uno de los pensadores, catadores de aquéllos. Los filósofos son, en este sentido, los nombres o los síntomas determinados en los que respira un problema en su historia. En *De la gramatología*, el filósofo argentino Jacques Derrida (1980-2004) afirma lo siguiente:

Los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican identidades ni causas. Sería una ligereza pensar que "Descartes", "Leibniz", "Rousseau", "Hegel", etc., son nombres de autores, los nombres de autores de movimientos o desplazamientos que designamos así.

El valor indicativo que les atribuimos es ante todo el nombre de un problema. Si nos autorizamos provisoriamente a considerar esa estructura histórica fijando nuestra atención sobre textos de tipo filosófico o literario, no es para reconocer en ellos el origen, la causa o el equilibrio de la estructura (del problema). (131)

Por ejemplo, durante toda la historia de la filosofía, desde los primeros griegos hasta nosotros, se ha reflexionado en torno de la pregunta acerca de qué cosa es aquello que denominamos real o realidad. Apoyados en la imagen anterior, afirmáramos que este problema es en sí mismo inaprensible e irresoluble. Sólo tenemos acceso a las miradas o perspectivas que Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Derrida, entre muchos otros, han presentado en sus obras.

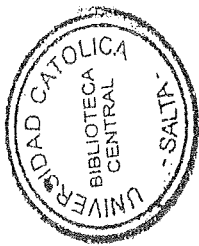
Ahora bien, de esta imagen del círculo, cuyo centro está en todas partes, es lícito desprender una consecuencia cierta. Cada uno de los radios está a la misma distancia del centro y cada una de esas distancias es indisoluble por la otra. Esto nos hace pensar en que si Platón y Kant, por hacer mención de dos ilustres, expresan cada uno bajo su propia perspectiva el problema de lo real, que en sí es como un círculo infinito, eso quiere decir que no ha habido progreso o evolución en la historia de la filosofía. ¿Cómo puede ser esto posible? Desde el punto de vista de esta metáfora, es necesario responder de modo negativo. De aquí que en el caso de la historia de la filosofía no

El "filósofo topo"

Sobre Nietzsche y el lenguaje

Lucía Piossek Prebisch

↓
Tucumán, 1988
Procesado en el autor



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Tucumán

bre todo para evitar repeticiones inútiles y fastidiosas. Pero en lo relativo a lo esencial, mantienen su forma original.

Agradezco aquí en especial a la Alexander von Humboldt-Stiftung que, con la proverbial generosidad para con sus ex-becarios, proporcionó para mi trabajo profesional bibliografía especializada sobre el tema; agradezco a mis antiguos estudiantes de "Filosofía contemporánea" por su atención siempre estimulante; agradezco a Rolo Maris por la lectura invalorable de los textos, y a Lucía Zucchi por la pulcra tarea de corrección y diagramación.

L.P.P.
Yerba Buena,
marzo de 2005

Actualidad de un inactual

"Plato amicus sed..."
(Epigrafe a las *Lecciones
sobre Platón*, 1871-79)

1.

Intentar una presentación introductoria y a la vez sintética del pensamiento de un filósofo no es una tarea sencilla. Y menos en un caso como el de Nietzsche, un pensador totalmente atípico en su tiempo.

Para empezar, Nietzsche rompió de tal modo con los estilos a que nos tenía habituados el filosofar occidental, que en círculos académicos se le ha negado, hasta hace un tiempo,¹ la calidad de filósofo. Nietzsche fue consciente desde muy joven de esa ruptura frente a la tradición: entre los años 1870/71, calificó su propia filosofía de "platonismo invertido" ("Meine Philosophie ein *umgedrehter Platonismus...*").² Escribió además tanto sobre tan variados temas, que pareciera faltar en su obra esa unidad fundamental, esa

¹ Esto se aplica en especial a los países de habla inglesa, según lo atestiguara ya John T. Wilcox, en *Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor, 1974.

² La afirmación transcrita se halla en III/4, 19 [135] de la edición Collin-Montinari, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, De Gruyter, Berlin-New York, desde 1967.

“única” idea obsesiva que, según dijera Heidegger, diferenciaría a un pensador de un mero periodista. Hay un apasionamiento tan seductor en todo cuanto dice, que la adhesión o el rechazo igualmente apasionados se imponen desde un primer momento, y dificultan en más de un lector la claridad del juicio y la sobriedad de la apreciación. Cuando, siendo casi adolescente profesor de Basilea, se ocupaba del estilo de los filósofos de la antigua Grecia, se sorprendía ante el modo de exposición de Aristóteles, sin parangón después en Occidente por el total despojamiento de elementos estéticos y sugestivos. Y aunque él pensara con el rigor de Aristóteles, expresaba sin embargo su pensamiento de un modo totalmente distinto. En el Prefacio de 1886 a *La gaya ciencia*, dijo de su propio estilo:

No somos libres los filósofos de separar el alma del cuerpo, ni menos libres de separar el alma del espíritu. No somos ranas pensantes, no somos aparatos objetivadores y registradores con las entrañas en refrigeración; tenemos siempre que dar a luz nuestros pensamientos, y damos maternalmente nuestra sangre, nuestro corazón, nuestra fogosidad, nuestra alegría, nuestra pasión, nuestro tormento, nuestra conciencia, nuestra fatalidad.

También rechazó conscientemente, y fundado en razones, el modo de exponer su pensamiento en la forma de sistema. Se expresó en muy diversos estilos; hallamos en él el tratado, como en *El origen de la tragedia*; la poesía, como en los *Lieder del Príncipe Vogelfrei*; el escrito de corte panfletario, sobre todo

en algunas de las últimas obras; y también esa especie, inclasificable, de V Evangelio, que, a juicio de su autor debía ser *Así hablaba Zarathustra*. Pero por sobre todo está el aforismo, esa forma breve que aprieta y sugiere —según declaraciones del autor— el contenido de todo un libro en muy pocas palabras, escogidas, trabajadas y pulidas al modo de un escrupuloso artifice. Tenía razón Karl Löwith al observar que, aun en las obras no escritas de modo aforístico, el modo de pensar aforístico está siempre presente. Y el aforismo exige un tipo de lectura, por así decirlo, microcópica en la que la interpretación ha de tener un papel preponderante, y un tipo especial de ponderación y de visión de conjunto, a fin de no cometer el error de lectura que ya el mismo Nietzsche temía para sus escritos, es decir, proceder como los soldados que tras una batalla ganada entran a una ciudad para saquearla, apropiándose de algunas cosas y ensuciando, confundiendo y ultrajando lo restante.

¿Y qué decir de las repeticiones? ¿Aun cuando no se tenga en consideración la obra póstuma, en las que las repeticiones son parte del taller de un pensador? Alguien ha señalado que las repeticiones son tantas que, a medida que uno se adentra en el conocimiento de las obras de Nietzsche, la primera impresión de chisporroteante miscelánea de ideas va dejando paso a la impresión inversa de monotonía. En un escritor corriente se puede aplicar el criterio de que las ideas que más se repiten son las más importantes. Pero no en el caso de Nietzsche. En la obra publicada por él mismo, es muy escaso lo que nos informa acerca de sus ideas centrales: voluntad de poder, super-

hombre, eterno retorno de lo mismo.

¿Y del modo encubierto de comunicar los pensamientos más queridos? El procedimiento platónico de la expresión indirecta es también nietszcheano. El autor pone generalmente lo más importante en boca de otros: o de seres extraños como esa especie de gnomo del aforismo 341 de *La gaya ciencia*, primera comunicación del eterno retorno, o de seres simbólicos como la Vida, o de Zarathustra. (Estos modos extremos de precaución y preservación nos recuerdan la extrema minucia con que algunas plantas preservan sus semillas.)

Siguiendo con la mención de algunas de las dificultades para comprender y exponer a este pensador, habría que mencionar la tentación, siempre al acecho —desde Lou Salomé y Elizabeth Förster-Nietzsche, las primeras biógrafas de Nietzsche, hasta la biografía intelectual de un Rüdiger Safranski— de explicar el contenido del pensamiento haciendo pasar a un primer plano la seductora historia personal su autor. El abuso de este procedimiento justificó en buena parte las reacciones en su momento de Heidegger o de Fink, que eliminaron en absoluto el recurso a lo biográfico.

Tentación no menos peligrosa es interpretar a Nietzsche de modo tremendista y grandilocuente. De exagerar y crisar los elementos dramáticos que están, por cierto, en la obra misma. Por eso hay quienes³ propugnaron hace ya bastante tiempo un

³ Como H. Wein, "Nietzsche ohne Zarathustra. Der kritische Aufklärer", en *Nietzsche Studien, Internationale Jahresbuch für die Nietzsche-Forschung*, ed. M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel, Band I, De Gruyter, Berlin, 1972.

"Nietzsche ohne Zarathustra" [Un Nietzsche sin Zarathustra], una *Entkitschung*, un Nietzsche sin la grandilocuencia del siglo XIX, y más a la medida del siglo XX; muy próximo al Marx desenmascarador de las ideologías.

Un tratamiento especial merecería el problema de las contradicciones. Recordemos que Jaspers, en su obra ya clásica sobre el pensador que nos ocupa, afirmó que, prácticamente sobre cada cuestión, pueden encontrarse en Nietzsche dos afirmaciones inversas.⁴

Y como si esto fuera poco, existe una "leyenda" nietszcheana, en torno sobre todo a la publicación de los escritos póstumos, los que constituyen más de las dos terceras partes de la totalidad de la obra. ¿Qué intención habría movido a los primeros editores, Peter Gast y Elizabeth Förster-Nietzsche, a elegir unos fragmentos y no otros para confeccionar la *Voluntad de poder*? ¿En qué medida, si esa obra no salió tal cual de manos de su autor, puede tomarse, como durante mucho tiempo, y especialmente en el caso de Heidegger, a la *Voluntad de poder* como la obra definitiva y fundamental? ¿Será cierto —como lo denunció con gran escándalo Karl Schlechta hacia mediados del XX— que el Nietzsche-Archiv fue durante mucho tiempo un centro de falsificación deliberada y antisemita de la obra nietszcheana?

Pero la dificultad mayor para comprender a Nietzsche es la que él mismo señaló repetidamente: su *inactualidad*, su condición de *unzeitgemäss*.

⁴ En su *Nietzsche*, trad. española e Introducción de Emilio Estiú, Sudamericana, Bs. Aires, 1963.

Nietzsche no habría encajado dentro del mundo de su tiempo. Y no por no comprender a su tiempo, sino porque su tiempo no podía entenderlo. Es verdad que no aclaró qué significaba en el fondo para él una obra o un pensador inactual. Por eso tenemos que esforzarnos por deducirlo a partir de los contextos en que la idea aflora.

Para Nietzsche, actual no es simplemente la obra de pensamiento que aborda esos temas llamados de "palpitante actualidad". Condición básica para que la obra de un pensador sea actual es el estar de acuerdo con *creencias* y *supuestos* compartidos por los hombres de la cultura y de la época en que tal obra aparece. Una obra actual tiene, pues, que arraigar en un suelo, o subsuelo, de creencias y supuestos compartidos, y tenidos por verdaderos. Eso garantiza la comprensión de una obra por parte de sus contemporáneos, y puede hacer de ella una obra actual, hija de su tiempo. A tal subsuelo de creencias tenidas por verdaderas sin fundamentación, lo designa Nietzsche generalmente con una palabra que da lugar a más de un equívoco: *moral*. Kant, por ejemplo, con su obra crítica habría sido perfectamente actual, "hijo de su tiempo" porque su propósito central —así se lo destaca en *Aurora*— fue apuntalar, fundamentar el majestuoso edificio de la moral existente. Podría decirse que en la obra "actual" el lector encuentra "en acto", manifiesto, expresado, algo que ya de antemano sabía en potencia y deseaba, esperaba que se lo hicieran explícito.

Nietzsche comete lo peor contra la actualidad de su obra: su obra arremete justo contra ese subsuelo de creencias. Pero no por inactual se interpreta a sí mis-

mo fuera del tiempo: simplemente ha "llegado antes de tiempo", es "un póstumo". Lo anima la confianza de que llegará, inexorable, la actualidad para su obra de inactual.

Algunos hombres nacen póstumos [...] Algún día habrá necesidad de instituciones donde se viva y se enseñe como yo quiero vivir y enseñar. Acaso también se crearán cátedras especiales para la interpretación de *Zarathustra*. Pero estaría en completa contradicción conmigo mismo si hubiese ya ojos y oídos alerta para mis verdades: que hoy no se me escuche, que hoy no se quiera aprender nada de mí, no sólo es comprensible sino que me parece justo.

Con este tono de soberbia confianza en sus verdades Nietzsche se califica a sí mismo de "póstumo", en ese capítulo de *Ecce homo*, que lleva por título no menos soberbio "Por qué escribo tan buenos libros". Podría pensarse que esta declaración respondía a una actitud rencorosa a raíz de la falta de éxito inmediato del *Zarathustra*. Para la 4ª parte de ese "evangelio del porvenir" —como su autor le llamaba— tuvo que hacer una edición privada de 40 volúmenes, de los cuales sólo llegó a enviar siete. Pero la impresión de ser un inactual fue en Nietzsche temprana y constante. Es por demás significativo el uso reiterado del adjetivo inactual, intespestivo, *unzeitgemäss*, en títulos de libros y en diferentes contextos de sus escritos. En una carta a su amigo Overbeck, de 1887, dice, refiriéndose a su propio pensamiento: "Todo esto pertenece a una generación que ninguno de nosotros dos vivirá probablemente..."

2.

En un intento de síntesis por "apresar" a Nietzsche, no obstante las dificultades y riesgos de una empresa semejante, puedo distinguir en él al menos *tres conceptos de filosofía*, a cada uno de los cuales creo lícito hacer corresponder una especial imagen de filósofo y un diferente matiz de la noción de inactualidad:

1. la filosofía como ejercicio de una visión suprahistórica, concepto al que corresponde la imagen del filósofo-pájaro;
2. la filosofía como desmitificación, como arte de desconfiar, concepto al que corresponde la imagen del filósofo-topo;
3. la filosofía como preparación para la vida y como tentativa de recuperación del mundo sensible, concepto al que corresponde la imagen del filósofo-artista.

Según la primera concepción, el filósofo, como un pájaro, sobrevuela su tiempo y lo ve comprendido dentro de un amplísimo proceso histórico iniciado con Platón y después cimentado con el Cristianismo. Pero el pájaro nietzscheano no es como el búho de Hegel que levantaba el vuelo al atardecer, cuando ya la acción del día estaba cumplida y para dar testimonio de lo sido. El ave de Nietzsche mira también hacia atrás, es cierto, pero aguza sobre todo su vista hacia lo por venir, y, a partir de síntomas casi imperceptibles en el presente, descubre con seguridad la marcha de un proceso que habrá de cumplirse de un modo necesario.

[...] el que aquí os dirige la palabra —leemos en un fragmento póstumo de la década del '80 recogido en la *Voluntad de poder*— no ha hecho hasta ahora sino reflexionar: como filósofo y solitario por instinto, que encuentra su provecho en la vida apartada, en la paciencia, en el aplazamiento y el retardo; como un espíritu temerario, que ya se ha extraviado no pocas veces en el laberinto del porvenir; como pájaro profeta que mira hacia atrás cuando relata lo que ha de ocurrir [...]

El filósofo-pájaro se siente un inactual porque ve algo que los otros no ven. Padece la inactualidad como una fatalidad, como un exceso de lucidez, de clarividencia, de un ver que trasciende el presente histórico. El precio de esa visión lúcida y anticipadora es la soledad. Muchas veces el filósofo-pájaro hubiera deseado cerrar los ojos y no ver. Por eso, en *Así hablaba Zarathustra*, en la "Canción nocturna" sobre las fuentes de Roma, leemos algo que nos trae de inmediato reminiscencias del Evangelio de San Juan:

Yo soy luz : ¡ay, no ser noche! ¡Pero esto es mi soledad: estar ceñido de luz!

¡Ay, no ser sombra y tiniebla! ¡Cómo querría yo saciarme en el seno de la luz!

"Pero vivo encerrado en mi propia luz, bebiéndome yo mismo las llamas que de mí brotan! [...]

Es de noche: ¡ay, por qué soy luz! ¡Y sed de tinieblas! ¡Y soledad!

El pájaro nietzscheano, antes de relatar claramente lo visto en su vuelo suprahistórico, pidió a sus lecto-

res que ejercitaran los ojos para ver a distancia. En el aforismo 21 del primer tomo de *Humano, demasiado humano*,⁵ propuso, con ese fin, hacer un experimento intelectual. El experimento se asemeja, por una parte, a los que llevan a cabo los químicos cuando quieren saber en su laboratorio qué ocurre con un compuesto si se elimina uno de los componentes esenciales. (En esta obra hay frecuentes referencias al proceder de los químicos, y no sólo en el aforismo que abre la obra: "Química de los conceptos y de los sentimientos") Y, por otra parte, la propuesta nietzscheana me hace recordar otro venerable experimento intelectual dentro de la historia de la filosofía: al de Platón en el diálogo *Parménides*, donde el viejo Parménides desafía al joven Aristóteles a examinar qué ocurriría si no existiera la idea de Uno, y qué consecuencias se derivarían, para el pensar, de tal hipótesis. Lo que Nietzsche pide es que, de ese compuesto que es el mundo europeo de su tiempo, eliminemos el mundo metafísico, el más allá, en que Platón había situado las Ideas y los valores eternos, inmutables, modelos de las cosas y seres de nuestro mundo, y normas imperecederas y absolutas de la verdad, la belleza, la bondad y la acción justa. Dimensión trascendente a la que más tarde el Cristianismo concibió como el lugar de Dios y el destino final del alma virtuosa. Ese más allá platónico-cristiano es el mundo metafísico que Nietzsche nos pide que suprimamos a modo de experimento. El objetivo

⁵ Aforismo señalado por Karl Ulmer como centro unificador de esa compleja obra que es *Humano, demasiado humano*, en *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*, Franke Verlag, Bern, 1962.

es aguzar la vista, como un águila, para poder prever las consecuencias futuras de una tal eliminación. Que la prueba sea difícil y riesgosa, nos lo dice otro aforismo, el 13 del volumen II de *Humano, demasiado humano*, al comparar al filósofo experimentador con un químico.

Es imposible evitar el riesgo que corre el químico, que puede quemarse o envenenarse durante sus experimentos.

El mencionado aforismo 21 dice así:

Supongamos válido por una vez el punto de partida esceptico: suponiendo que no hubiera otro mundo, un mundo metafísico, y que nos resultarían inservibles todas las explicaciones que, a partir de la metafísica, damos de éste nuestro único mundo conocido, ¿con qué ojos veríamos entonces a los hombres y a las cosas? [...] Pues es muy posible, si nos atenemos a la probabilidad histórica, que alguna vez los hombres lleguen a ser totalmente escépticos en este sentido; por eso la pregunta: ¿cómo se configurará entonces la sociedad humana bajo la influencia de este modo de pensar?

Poco tiempo después, esta propuesta de experimento se transforma en la rotunda afirmación de un hecho: se está desmoronando la interpretación platónico-cristiana del mundo. La prueba de ello es que la creencia en un mundo trascendente ya no está realmente viva en la acción de los hombres. El filósofo-pájaro ha encontrado también el nombre para tal hecho histórico: *el nihilismo*. Y comienza entonces a relatar lo visto:

Lo que voy a relatar —nos dice un póstumo recogido en el Prólogo de la *Voluntad de poder*— es la historia de los próximos dos siglos. Yo describo lo que viene, lo que no podrá ocurrir de otra manera: *la irrupción del nihilismo*. Esta historia ya puede ahora ser contada, pues se trata de un proceso necesario. Este porvenir habla en cientos de siglos; este destino se anuncia por todas partes; para esta música del porvenir los oídos ya están aguzados. Toda nuestra cultura europea se agita, desde hace largo tiempo, con una tortura tensa que aumenta cada diez años como si quisiera desencadenar una catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al final de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar...

En cambio, el que aquí toma la palabra, no ha hecho hasta ahora nada más que reflexionar [...]

Y ¿qué es el nihilismo? Nietzsche nos lo dice unas veces de modo conceptual y otras de un modo dramático:

Qué significa el nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizan*. Falta la finalidad, falta la respuesta al "por qué".

dice un fragmento póstumo que lleva el n. 2 en la *Voluntad de poder*.

Y como Dios viene a ser para el cristiano el nombre del mundo metafísico, el hecho del nihilismo es descrito en estos dramáticos términos en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, tan conocido pero tan ineludible, que me permito transcribir aquí casi en su totalidad:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!"? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. "¿Es que se ha perdido?", dijo uno. "¿Se ha extraviado como un niño?", dijo otro." ¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?"— así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. "¿A dónde se ha ido Dios?", gritó, "¡Yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado — vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche, y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? — también los dioses se descomponen ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos — ¿quién nos lavará esta sangre?

¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para parecer dignos de semejante grandeza? ¡Nunca hubo un hecho más grande - y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!

Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: también éstos callaron y lo miraron extrañados. Finalmente lanzó él su lámpara al suelo, que saltó en pedazos y se apagó. "Llego muy temprano [...] Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella - ¡y sin embargo ellos mismos lo han hecho!"⁶

Mientras tanto, desde las últimas décadas del siglo XIX hasta nuestros días, el sistema de creencias y supuestos, todavía vigentes en época de Nietzsche, ha dejado de ser tenido por verdadero sin fundamentación. Se ha vuelto cuestionable y cuestionado. *Por eso el filósofo-pájaro se ha hecho actual*. Su diagnóstico del nihilismo es un lugar común; dice a los hombres de nuestro tiempo lo que éstos querían que se les dijera. Ninguna reflexión filosófica verdaderamente seria ha podido soslayarlo. La novela y el teatro y el cine de nuestros días multiplican la imagen del hombre perdido en medio de un mundo inhóspito, mudo y desmantelado del aforismo 125 de *La gaya*

⁶ Con una única modificación, cito por la traducción de José Jara, *La ciencia jovial*, Monte Avila, Venezuela, 1992.

ciencia. Piénsese sin más en dos testimonios señeros de mediados del siglo XX: el Mersault de *El extranjero* de Camus, y en los personajes de Kafka.

3.

Dije que Nietzsche concibe también a *la filosofía como actividad desmitificadora*, y que la imagen correspondiente del filósofo es la del *topo* (*Maulwurf*). Me ha sorprendido siempre que, con relación a esta imagen del topo, no se haya destacado con más claridad un aspecto más de la inversión nietzscheana del platonismo. Nietzsche no sólo ha invertido las principales tesis platónicas, sino también, a mi modo de ver, su principal metáfora: la de la caverna.

Platón había concebido al filósofo como aquel hombre —en la *República*— que logra con gran esfuerzo escapar de una oscura caverna subterránea; que tiene que acostumbrar sus ojos a la luz para poder ver allí fuera una verdad que habrá de llevar luego como liberadora a los todavía cautivos bajo tierra. La metáfora platónica del ascenso desde lo oscuro hacia la luz ha perdurado en toda la filosofía de Occidente, tal vez hasta Nietzsche.

En el Prólogo tardío a *Aurora* se nos presenta la contrametafora platónica de la siguiente forma:

En este libro uno ve en acción a un "ser subterráneo", a alguien que taladra, cava, socava. Si uno tiene ojos para ese trabajo en las profundidades, ve cómo él avanza lentamente, con circunspección, y con una dulce inflexibili-

dad, sin que se noten demasiado las miserias que trae aparejadas una larga privación de luz y de aire [...] Por cierto que volverá; pero no le preguntéis qué quiere allí abajo, él mismo os lo dirá. [...] Uno olvida totalmente el callar cuando, como él, se ha estado totalmente solo y se ha sido un topo.

En efecto, mis pacientes amigos, quiero decirlos aquí, en este prefacio tardío, lo que me propuse allí abajo... ¡Pero no creáis que pretendo embarcaros en la misma y riesgosa empresa! ¡Ni siquiera en la misma soledad! Pues el que transita por estos singulares caminos no encuentra a nadie... Nadie viene en su ayuda... Entonces empecé algo que no debería ser cosa de todo el mundo: bajé a las profundidades, hice un agujero en el fondo, comencé a examinar y minar una antigua *confianza* (*Vertrauen*) sobre la cual nosotros, filósofos, debimos construir desde hace un par de milenios como sobre el fundamento más seguro, aun cuando todos los edificios se hayan desplomado hasta ahora. Comencé a minar nuestra *confianza en la moral*.

Si nos mantenemos en lo afirmado antes: que una obra de pensamiento es "actual" si arraiga en un suelo o subsuelo de creencias y supuestos compartidos, el filósofo-topo Nietzsche destruye precisamente tal subsuelo —llámeselo un sistema de creencias, *Weltanschauung*, moral—; ese subsuelo que garantizaría la comprensión de su obra por los contemporáneos.

La *Weltanschauung* a que me refiero es la platónico-cristiana, a la que el filósofo-pájaro había visto en fatal proceso de deterioro. El filósofo-topo juzga

que la tarea no es restaurar la todavía algo vigente pero desgastada concepción del mundo, sino, por el contrario, contribuir, mediante una acción desmitificadora, desenmascaradora, a acelerar el proceso de inevitable derrumbe. "Las tentativas de eludir el nihilismo sin trasmutar los valores conducen al problema a un estado agudo", leemos en un fragmento incluido en la *Voluntad de poder*. Es preciso mostrar, pues, mediante un trabajo comparable al de un arqueólogo, un químico, un "genealogista", que los grandes valores e ideales no comandan desde un mundo trascendente, sino que se han constituido en un momento de la historia, y que tienen un origen humano, demasiado humano, y muy a menudo un origen en el resentimiento y no en una actitud afirmativa de una vida ascendente. Obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *Genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal*, *Anticristo*, *El ocaso de los ídolos*, nos muestran al topo en su labor subterránea, en un trabajo que quizá podría denominarse, al modo kantiano, "crítica de la facultad de valorar".

Yo querría señalar sólo un aspecto de ese trabajo del filósofo-topo, en que éste aplica la punta de su taladro al examen de la razón, una de las grandes "ficciones" de Occidente. En un postumo de 1887 se afirma a modo de pregunta: "¿No es acaso deber de toda filosofía examinar las creencias o supuestos sobre los que descansa el movimiento de la razón"? Ésta, la razón, al interpretar el devenir y convertirlo en "ser", estabiliza lo cambiante y simplifica lo múltiple, según los puntos de vista de la permanencia y la unidad.

Comienza por suponer la existencia de un *yo*, como sujeto o *hypokeímenon* privilegiado, *uno* en medio de la multiplicidad e *idéntico* en medio del incesante cambio. Pues bien, el filósofo-topo quiere convencernos de que el *yo* es sólo una fantasía, y de que, no obstante ello, ha sido el fundamento de toda la metafísica tradicional. En otro póstumo del año 1887 insiste en que el *yo* es sólo una "ficción" útil para la vida, y para ello sitúa la crítica sobre el *plano del lenguaje*.⁷ Sobre este punto insiste el presente volumen.

El blanco inmediato de tal crítica desmitificadora parecería ser Descartes, y su célebre descubrimiento del *yo* pensante como primera realidad evidente. Pero lo cierto es que el topo lleva más lejos su galería subterránea y concluye descubriendo que Descartes no hizo sino dar expresión filosófica a una ya muy antigua creencia popular acuñada en el lenguaje corriente, muchísimo antes de que comenzaran a pensar los filósofos. El topo afirma que Descartes fue muy superficial en su duda, pues dudó de todo, menos del lenguaje y sus estructuras gramaticales. Descartes revela al *filósofo-topo* que en el *cogito*, *ergo sum* el pensamiento fue vehiculado por el lenguaje vulgar.

En *El sofista* Platón descubre y revela por primera vez una estructura gramatical que, según Nietzsche, siglos después traicionaría a Descartes: es decir, la estructura según la cual, para que haya *logos*, un enunciado con sentido, deben necesariamente combinarse

⁷ En este mismo volumen en "Lenguaje y pensamiento en póstumos de la juventud y del año '85", trato con detenimiento este tema.

las dos clases de signos con que nos referimos a lo que es, vale decir, las acciones o verbos, y los nombres y sustantivos. De modo que es una ley estructural del *logos*, o lenguaje, que a una acción deba corresponder necesariamente un agente. Según esto, lo descubierto por Descartes habría sido una acción; la atribución, en cambio, de un agente a tal acción habría respondido sólo a un inveterado hábito gramatical.⁸

El filósofo-topo rompe entonces nada menos que la confianza en la pureza contemplativa de la teoría. El pensamiento —además de ser sólo un instrumento al servicio de la vida— está irremisiblemente condicionado por el lenguaje constituido en una época de prejuicios ingenuos. La importancia central de la crítica al *yo* como ficción útil para la vida puede sospecharse si reparamos en que, según Nietzsche, el *yo* ha sido el modelo según el cual se han constituido los otros conceptos tradicionales de la metafísica, tales como sustancia, accidente, causa, etc. (En otro pasaje de la obra póstuma, se pregunta dónde, como un apun-tador de teatro, no les ha soplado el lenguaje a los pobres filósofos...)

Hay que reconocer que como filósofo-topo, Nietzsche, junto con Marx, proporcionó al siglo XX

⁸ Cf. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Ns.*, V. Klostermann, Frankfurt, 1968, esp. "Ns. Stellung zur überlieferten Metaphysik". También Karl Schlechta, "N. über den Glauben an die Grammatik", en *Nietzsche Studien*, Band I, 1972. T. Bönning, "Metaphysik und Sprache beim frühen Nietzsche", en *Nietzsche Studien*, Band 15, 1986; Lutz Ellrich, "Rhetorik und Metaphysik", en *Nietzsche Studien*, Band 23, 1994.

una de las más poderosas armas intelectuales. Es en cuanto topo que se lo coteja por un lado con Freud y por otro con el Marx de la *Entlarvung* de las ideologías, como claro representante de una "hermenéutica de la sospecha" (Ricoeur). Tampoco del topo —ya lo señalamos con respecto al pájaro— puede prescindir el filósofo actual. Por ejemplo, escribió Foucault en *Las palabras y las cosas*, que sólo a fines del siglo XIX, con Nietzsche, el lenguaje ha entrado directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento, como tema de una reflexión radical; que ahora, en ese espacio filosófico-filológico abierto por Nietzsche, el lenguaje surge para el investigador actual con toda su densidad y su multiplicidad enigmática. Igualmente en las críticas a la "modernidad" de últimas décadas, la presencia de Nietzsche es indudable: en especial en la línea de pensamiento de Habermas, de Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, Vattimo, Guattari.

4.

Llegamos finalmente a la tercera concepción de la filosofía: *la filosofía como preparación para la vida y como intento de recuperación del mundo sensible*, a la que corresponde esta vez la imagen del *filósofo-artista*.

Por contraste, de modo *espontáneo*, surge aquí el recuerdo del diálogo *Fedón*, en que Platón definió a la filosofía como "preparación para la muerte". Y es que, en efecto, creo que éste es un aspecto más de la inversión nietzscheana del platonismo. El *Fedón* es uno de los diálogos más conocidos y conmovedores:

Allí se narra la muerte de Sócrates y las horas que la precedieron. Sócrates debe tranquilizar a sus desconsolados discípulos, y lo hace de esta manera: "La filosofía —les dice— es una preparación para la muerte". Y si la muerte es la separación definitiva de alma y cuerpo, ¿no es acaso tal separación lo que ha anhelado siempre el filósofo? ¿No ha sido acaso la constante inquietud y el tenaz esfuerzo del filósofo aislar el pensamiento de todos los trastornos de las pasiones y los sentidos engañosos? El alma pensante, si es que tiene una realidad inmortal, una vez separada del cuerpo por la muerte, podrá dedicarse por entero, sin que el cuerpo y sus sentidos la turben, al puro y luminoso ejercicio del pensamiento.

Pues bien, Nietzsche juzga que esta idea socrático-platónica de la filosofía dio su tónica a toda la filosofía de Occidente, que fue además la tónica del Cristianismo, poniendo así su impronta durante 2000 años en la *Weltanschauung* del hombre occidental.

Tal sobreestimación del ascetismo como negación del cuerpo y los sentidos habría desvalorizado también el mundo en que vivimos haciendo de él una mera apariencia, tan sólo lugar de tránsito de un *homo viator* en camino a la patria verdadera y definitiva. Pues bien, al perder vigencia la creencia en un mundo suprasensible, metafísico, este mundo sensible en que transurre nuestra vida se muestra como "una cosa sin valor". Porque su valor era un valor relativo con respecto a una dimensión absoluta. Y desaparecida esta dimensión absoluta, este mundo ¿aparencia de qué realidad sería?, ¿tránsito hacia dónde? Recordemos que según una de las metáforas del aforismo 125 de *La gaya ciencia*, al sobrevenir el nihilismo, la "muerte

de Dios", fue como si se hubieran cortado los lazos que unían esta tierra con su sol.

De ahí que una tarea de la filosofía para Nietzsche haya sido la de recuperar el valor del mundo sensible, el único que a su juicio nos queda, a fin de que la vida humana en él tenga sentido. *Es el urgente problema que le plantea el nihilismo.*

Entre los grandes representantes de la tradición — filósofos, religiosos, moralistas— Nietzsche busca sosten para cumplir este propósito, y no lo encuentra. Todos ellos han significado una huida del mundo de los sentidos; han despreciado al cuerpo como envoltura molesta y perecedera del espíritu; han temido al tiempo y su transcurrir, y se han vengado restándole realidad al momento presente y desvalorizándolo frente a una inexistente eternidad. Sin embargo, un tipo humano se salva, y le sirve en delante de ejemplo en esta insólita empresa de recuperación del mundo: es el artista.

En lo fundamental —nos dice un póstumo incluido en la *Voluntad de poder*— doy más razón a los artistas que a todos los filósofos que han existido hasta ahora: los artistas no han perdido la pista en que transcorre la vida, han amado las cosas de "este mundo"; han amado los sentidos. Tratar de desvalorizar los sentidos me parece una incompreensión o una enfermedad o un tratamiento curativo, cuando no una hipocresía o un autoengaño. Yo deseo para mí mismo y para todos los que viven, o deberían vivir, sin las angustias de una conciencia puritana, una espiritualización⁹ y un despliegue cada vez más rico de

⁹ Interesante Patrick Wotling, "Der Weg zu den Grundproblemen".

sus sentidos. Nosotros queremos agradecer a los sentidos por su finura, su plenitud (*Fülle*), su fuerza, y les ofrecemos, en cambio, lo mejor que tenemos de espíritu. ¡Qué nos importan las calumnias sacerdotales y metafísicas de los sentidos! Ya no necesitamos más esta calumnia. Señal de que un hombre está bien constituido es que, como Goethe, se apegue con un gozo y una cordialidad cada vez mayores a las "cosas de este mundo"...

El artista pues, al que no hay que entender en el sentido estrecho de las "bellas artes", ese creador y productor de formas nuevas a partir de un trato amoroso y gozoso con la materia de este mundo, es para Nietzsche el fenómeno donde, en la forma más transparente, se manifiesta la esencia misma del mundo, esa energía incesantemente productora y destructora de formas que recibe el nombre de *Wille zur Macht* y encuentra su símbolo final en Dionisos.

El artista es el que más ha amado la vida y el momento presente, y los mil matices de colores, formas y sonidos. "Tenemos el arte a fin de no perecer por la verdad". Por eso es que en esta filosofía que anhela recuperar el valor del mundo sensible, a fin de que en él la vida no sólo se mantenga sino que se acreciente al máximo, el que está en acción no es ya el filósofo-pájaro, ni el filósofo-topo, sino el filósofo-artista. No creo equivocarme si digo que la palabra final de Nietzsche sobre la pauta para la creación de nuevos valores es precisamente ese sentimiento de arrollado-

Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche", en *Nietzsche Studien*, Band 26, 1997 esp., "La psychologie contre la morale: la théorie de la spiritualisation".

ra vitalidad, pujanza, plenitud que precede oscuramente a toda verdadera creación y la acompaña a lo largo de su cumplimiento. Es la *alegría*, *Freude*. En este estado tónico, estimulante, y no en la compasión, depresivo, está para Nietzsche la piedra de toque de la conducta para consigo mismo y para con los demás. El aforismo 589 del libro I de *Humano, demasiado humano*, dice:

“El primer pensamiento del día”: El mejor medio de iniciar el día es: al despertarse pensar en si uno no puede, por lo menos a un ser humano, darle alegría. Si esto pudiera valer como reemplazo (*Ersatz*) de la costumbre religiosa de orar, el prójimo saldría ganando con el cambio.

Y en fragmentos póstumos nos quiere comunicar, resumidamente, lo siguiente: Vive de tal modo, que tu vivir el momento presente te produzca tal sentimiento de plenitud y alegría que desees que se repita eternamente. Porque mientras el dolor dice “pasa y termina, la alegría de vivir quiere eternidad, la pro-funda eternidad”.

Con la alegría como *Stimmung* privilegiada tronca precisamente la idea nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, la idea que con mayor dificultad y mayor número de máscaras se abría paso en la obra publicada en vida del autor. Con este pensamiento del eterno retorno Nietzsche se sintió más inactual que nunca en una época que concebía el tiempo como una línea de progreso indefinido. Era para Nietzsche “el pensamiento de los pensamientos”.

Para el pensamiento más poderoso —nos dice un póstumo— se necesitan milenios—, durante mucho, mucho tiempo

po, ha de ser insignificante e impotente...

Para este pensamiento no queremos 30 años de trompetas y pífanos y luego una eternidad de silencio mortal, como les ha ocurrido a otros pensamientos célebres.

¿Qué decir, para finalizar, de la actualidad del filósofo-artista? La idea del eterno retorno, tal cual Nietzsche la formulara, evidentemente no es actual, sin desmedro de que sus estudiosos la consideren ahora seriamente como elemento fundamental de la obra nietzscheana.

Pero el *filósofo-artista* está vivo en el rechazo a esas filosofías de la historia que hacen del presente un *medio* para el logro de una posible felicidad futura. Ya había cobrado vida en versos como éste de René Char: “La obsesión de la cosecha y la indiferencia por la historia son las dos extremidades de mi arco”. O en esta afirmación de Camus: “La verdadera generosidad con el porvenir es dar todo y lo mejor al presente”.

El filósofo-artista de Nietzsche es también actual, difusamente actual, casi sin rostro, en la sacudida que, sobre todo desde Max Scheler, se ha producido en la conciencia del cristiano al obligarlo a revisar el sentido de su ascetismo y eliminar algunas de las raíces espurias del mismo en el resentimiento.¹⁰

Nietzsche quería, a fin de que se produjera un tipo humano superior, fundar una nueva moral sobre el es-

¹⁰ Aquí se cuenta buena parte de la llamada “teología de la muerte de Dios”, con los nombres entre muchos otros de Bernhard Welte, Eugen Biser, Paul Valadier. En Argentina se puede mencionar como intérpretes de un Nietzsche de importancia religiosa a Vicente Fatone,

el libro de los nietzscheanos...

tado privilegiado y estimulante de la alegría de sentirse vivo, corpóreo, sensitivo, hecho de la misma materia del mundo. Recuerdo aquí brevemente su concepto de moral. La moral, no una determinada, es absolutamente necesaria para el hombre, animal inconcluso. La moral es el ordenamiento jerárquico de los instintos e impulsos del hombre, a fin de que éste no perezca a causa de sus contradicciones. Pues bien, la pregunta que nos plantean las experiencias de nuestro tiempo es: ¿puede este solo sentimiento estimulante, sin más, ser la pauta para una moral de la convivencia? ¿Puede, a la vez que contribuye a la grandeza del tipo humano individual, impedir que en la sociedad humana los hombres perezcan a causa de sus contradicciones? Hacia mediados del siglo XX, la pregunta de Camus en *El hombre rebelde* se planteó precisamente a raíz de la ambigüedad de la solución nietzscheana: "Es posible, lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos, encontrar la regla de una conducta?" O como se pregunta Tarrou en *La peste* cuan-

"Nietzsche y el problema religioso", en *Temas de mística y religión*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1963, y Víctor Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, Sudamericana, Bs. Aires, 1969. También a Héctor D. Mandrioni, en *Sobre el amor y el poder*, Nuevos Esquemas, Buenos Aires, 1983, en el capítulo IV, "El amor subordinado al poder", donde se dice que Nietzsche "actuó como eficaz correctivo, obligando a una toma de conciencia más honda y más purificada de la moral evangélica", pág. 153. Más recientemente Laura Laíseca, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana de Nietzsche*, Biblos, Buenos Aires, 2001. Si bien procedente de otra línea filosófica: el "posmodernismo", por su gran difusión en el mundo de habla española habría que mencionar los últimos tramos de la obra de Gianni Vattimo, referidos a una religión "débil".

do una noche se sincera con el Dr. Rieux. "Vea Dr., lo único que en este momento me inquieta es lo siguiente: ¿cómo es posible ser un santo sin Dios?"

Porque aquí, *más aún que en el caso de pájaro y del topo, la actualidad de Nietzsche*, inquietante, estimulante, desconcertante, va en continuo aumento. Nuestro tiempo, con todo lo negativo, destructivo, vigoroso, promisorio, nihilista, contradictorio que tiene es, precisamente, nietzscheano. Por eso, hoy se *escucha* más a Nietzsche que en su propia época; es evidente. Es difícil encontrar un sector de las humanidades en que no se lo tenga en cuenta. Además de su insoslayable presencia en la filosofía y en las ciencias humanas de nuestros días, es imposible negar que también gran parte del teatro, del cine, de la novela, de la poesía actuales, inclusive de grandes propuestas pedagógicas en vistas a la formación de un hombre planetario, están impregnadas de su diagnóstico de pájaro, de su crítica de topo, de su intento de recuperación del mundo.

Pero ¿quién nos garantiza que *hoy* se comprenda mejor a este "fenómeno de increíble complejidad y plenitud" como lo llamó Thomas Mann? Sobre todo cuando Nietzsche mismo dijo en *El ocaso de los idolos*:

Hombres póstumos —yo, por ejemplo— son peor comprendidos que los que se ajustan a su tiempo, pero más escuchados. Dicho de modo más estricto: nosotros, los póstumos, jamás seremos comprendidos, y de ahí nuestra autoridad...

CAPÍTULO II

CAMBIO Y PERMANENCIA

1. *Devenir e inmutabilidad*

Se dijo que, al aplicar el principio de razón al conjunto de todo lo que es, se planteaba el problema metafísico, es decir, el problema relativo al fundamento de los entes en totalidad; también se dijo que a este problema se han dado las respuestas más diversas (cf. Cap. I, § 5). Ahora bien, entre esa variedad hay dos doctrinas capitales, y justamente en los comienzos mismos del filosofar griego, que constituyen como dos modelos primordiales, y a la vez contrapuestos, que han determinado de manera decisiva todo el pensamiento ulterior -el cual, en este sentido, puede describirse como serie de posibles compromisos o transacciones entre aquellos dos modelos.

Lo que movió a los griegos a filosofar fue el asombro (cf. Cap. I, § 4), y ese asombro fue ante todo asombro por el *cambio*, es decir, por el hecho de que las cosas pasen del ser al no-ser y viceversa. Un árbol, por ejemplo, gracias a ese cambio que se llama crecimiento, pasa de *ser* pequeño, y, por tanto, *no ser* grande, a *ser* grande y *no ser* pequeño. Y el cambio o devenir se manifiesta en múltiples fenómenos del universo: en el cambio de las estaciones -posición del sol, transformaciones de la vegetación, etc.-; en el desarrollo del embrión hasta llegar al individuo adulto; en el nacimiento y en la muerte, y, en general, en la aparición y desaparición de las cosas. Ante tal espectáculo los griegos se preguntaron: ¿Qué es esto del cambio? ¿Por qué lo hay y qué significa? ¿Es que no hay más que cambio, que todo es cambio? ¿O que más bien el cambio es cambio de algo que en su último fundamento no cambia, es decir, de algo permanente? ¿O será el cambio en definitiva mera apariencia, una ilusión?

Pues bien, un filósofo, Heráclito, afirma que el fundamento de todo está en el cambio incesante; que *el ente deviene*, que todo se transforma, en un proceso de continuo nacimiento y destrucción al que nada escapa. El otro, al contrario, Parménides, enseña que el fundamento de todo es el ente inmutable, único y permanente; que *el ente "es"*, simplemente, sin cambio ni transformación ninguna.

2. *Heráclito: el fuego*

Heráclito vivió hacia comienzos del siglo V a.C entre 544/1 y 484/1, y era natural de Efeso, ciudad de la Jonia, en la costa occidental del Asia Menor. Como de los demás filósofos anteriores a Platón, no nos quedan de aquél más que fragmentos de sus obras, lo cual constituye ya una dificultad para su estudio.¹ Más con ella se enlaza otra, en cierto

¹ Los fragmentos de los presocráticos, junto con los testimonios antiguos acerca de ellos, se encuentran reunidos, y acompañados por su traducción (alemana), en los *Fragmente der Vorsokratiker [Fragmentos de los presocráticos]*, de HERMANN DIELS (1848-1922), obra publicada por primera vez en Berlín, 1903. Aquí hemos utilizado la 6ª edición, realizada por W. Kranz, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951 edición a la que corresponde la numeración de los fragmentos, según es corriente hacerlo.

modo más grave, porque depende, no de circunstancias exteriores, sino del pensamiento mismo del filósofo, de la dificultad de su propia doctrina y de su expresión, que le valieron el sobrenombre que le dieran los antiguos: ὁ Σκταίνοϛ "el Oscuro".

Heráclito expresó del modo más vigoroso, y con gran riqueza de metáforas, la idea de que la realidad no es sino devenir, incesante transformación: "todo fluye", "todo pasa y nada permanece", son frases que Platón atribuye a los heraclitianos.² Heráclito se vale de numerosas imágenes, la más famosa de las cuales compara la realidad con el curso de un río: "no podemos bañarnos dos veces en el mismo río" (frag. 91), porque cuando regresamos a él sus aguas, continuamente renovadas, ya son otras, y hasta su lecho y sus riberas se han transformado, de manera que no hay identidad estricta entre el río del primer momento y el de nuestro regreso a él. El río de Heráclito simboliza entonces el cambio perpetuo de todas las cosas. Por tanto lo substancial, lo que tiene cierta consistencia fija, no la puede tener sino en apariencia; todo lo que se ofrece como permanente es nada más que una ilusión que encubre un cambio tan lento que resulta difícil de percibir, como el que secretamente corroe las montañas, por ejemplo, o un bloque de mármol. Y lo que se dice de cada cosa individual, vale para la totalidad, para el mundo entero, que es un perenne hacerse y deshacerse. El fragmento 30 reza:

Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida.

La palabra griega que se traduce por "mundo" es *cosmos* (κόσμος) término que no sólo significaba el universo, sino tenía también el sentido de "adorno", "ornamento", "arreglo",³ "orden", y no cualquier orden, sino el orden armonioso, equilibrado, bello. Esto quiere decir que al llamar "cosmos" al mundo, los griegos, a través de su lengua -porque todo lenguaje implica una determinada forma de encarar la realidad-, pensaban el mundo como una totalidad ordenada, armónica, hermosa: el mundo era para ellos la armonía, la disposición ordenada de todas y cada una de las cosas⁴ desde siempre y para siempre. - Las representaciones mítico-religiosas hablaban de un origen del mundo (no a partir de la nada, como en la creencia judeo-cristiana, sino) a partir del caos o "apertura" primordial que la divinidad o divinidades ordenaban (Hesíodo, cf. arriba. Cap. I, § 4). En declarada oposición, Heráclito sostiene que el cosmos no es obra de los dioses, ni mucho menos, naturalmente, de los hombres; por el contrario, el mundo "siempre fue, es y será", es decir, es eterno, de duración infinita, desde siempre y para siempre, con lo cual Heráclito fue "el primero en presentar en Grecia un concepto de eternidad que es infinidad temporal del ser"⁵ -El cosmos es además único: "el mismo para todos", y con esta idea de su unicidad niega Heráclito la pluralidad de los mundos.

Pero, ¿en qué consiste el mundo, cuál es su fundamento, lo que lo hace ser tal como es? Heráclito afirma que es "fuego siempre vivo". Respecto del significado que le diera el filósofo al fuego, caben dos interpretaciones diferentes, que en el fondo no son incompatibles. -En primer lugar se puede pensar que "fuego" designa el principio o fundamento (ἀρχή) de todas las cosas, como especie de "material" primordial del que todo está hecho (equivalente entonces al "agua" de Tales, cf. Cap. I § 4). "El camino hacia arriba y el camino hacia abajo, uno y el mismo camino", se lee en el fragmento 60, lo cual se referiría al proceso por el cual se generan todas las cosas del fuego y por el cual todas retornan a él; el camino hacia abajo sería el proceso de "condensación" por el cual del

² Cratilo 440 o y 402 a.

³ De la cual deriva "cosmética".

⁴ Concepción que, probablemente, no es la que evoca hoy en nosotros el vocablo "mundo".

⁵ R. MONDOLFO *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, trad. esp. México Siglo XXI 1966. p. 225.

fuego proviene el mar (el agua) y de éste la tierra; el proceso inverso es el camino hacia lo alto, que por "rarefacción" lleva de la tierra al mar y del mar al fuego. En segundo lugar, puede pensarse que "fuego" sea una metáfora, una imagen del cambio incesante que domina toda la realidad, elegido como símbolo porque, entre todas las cosas y procesos que se nos ofrecen a la percepción, no hay ninguno donde el cambio se manifieste de manera tan patente como en el fuego: la llama que arde es cambio continuo, y cuanto más quieta parece estar, tanto más rápido es el proceso de combustión (cuando chisporrotea, por el contrario, es más lento). Fácil es comprender, sin embargo, que ambas interpretaciones del "fuego" no son necesariamente excluyentes: el fuego bien pudo haber sido para Heráclito símbolo del cambio, y a la vez motor y sustancia del mismo. En cuanto al calificativo de "siempre vivo" que se le aplica al fuego, significa, no sólo la eternidad del mundo, ya señalada, sino también que esa "sustancia" que es el fuego la piensa Heráclito como algo animado (hilozoísmo), quizás aun de índole psíquica; el fuego es un principio generador, autoformador y autoordenador, immanente a todas las cosas.⁶

3. Heráclito: el logos

El fragmento 30 concluye diciendo que el fuego, que es el mundo, se enciende y se apaga "según medida" (μετρα). Esta expresión indica que el cambio de que se trata está sometido a un cierto ritmo alterno -como, por ejemplo, el ritmo cíclico de las estaciones, o el del nacimiento y la muerte-. Aquí se encuentra, junto a la del fuego, la otra idea fundamental de Heráclito -quizá-, de seguir a ciertos intérpretes, su tema capital.⁷ En efecto, tanto como el cambio le preocupa a Heráclito la "medida" de ese cambio, la regla o norma a que ese devenir está sujeto. El cambio no es cambio puro, por así decirlo, sin orden ni concierto -lo cual sería por lo demás impensable-, sino un cambio que sigue ciertas pautas. Con lo cual aparece por primera vez -si no con entera claridad, al menos prefigurado- el concepto de lo que luego se llamará *ley científica*, y que Heráclito denomina Dike (Justicia) y *logos*.

Esa "ley" o norma la piensa Heráclito como ritmo u oscilación entre opuestos; y en otro de sus célebres fragmentos se lee que "la guerra de todas las cosas es padre, de todas las cosas es rey" (fr. 53). "Guerra", *pólemos* (πολεμος) no es sino un nuevo nombre para el cambio. Heráclito la llama "padre" y "rey"⁸ vale decir, la considera aquello que genera, aquello de donde las cosas se originan, y a la vez lo que manda, gobierna o domina sobre ellas. Éstos son, precisamente, los dos sentidos principales de la palabra *αρχη*, *arjé*, que suele traducirse por "fundamento" o "principio" (cf. supra, Cap. I, § 4), porque el fundamento de todos los entes se lo piensa como aquel algo primordial de que todos provienen, del que dependen y por el que están dominados, pues les impone su ley. El término "guerra" pone de relieve en la noción de cambio un matiz que no es difícil comprender: la guerra supone siempre enemigos, contrarios, y según ya sabemos (cf. § 1) el cambio implica el par de opuestos ser y no-ser, como si fuesen contendientes o contrincantes. En efecto, Heráclito concibió lo absoluto como proceso dialéctico, según observaba Hegel:⁹ "dialéctico", porque en ese proceso se realiza la unidad de los

⁶ Cf. *op. cit.* p. 249.

⁷ Cf. G.S.KIRK - J.E.RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge At the University Press, 1964, p. 187.

⁸ La palabra *πολεμος*, "guerra" es en griego de género masculino.

⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [Lecciones sobre la historia de la filosofía]* en *Werke* (Obras, ed. Glockner), XIII, p. 328. La dialéctica, entonces tiene su origen más remoto en Heráclito, y cuando Hegel, en el siglo pasado, vuelve a poner en circulación, por así decirlo, éste concepto filosófico, no

opuestos, la *coincidentia oppositorum* [coincidencia de los opuestos], según se dirá mucho después. Porque toda cosa, en su incesante cambio, reúne en sí determinaciones opuestas, es y no es, es hecha y deshecha, destruida y rehecha.

Es preciso saber que la guerra es común [a todas las cosas], y [qué] la justicia [es] discordia, y que todas las cosas ocurren según discordia y necesidad.¹⁰ Que la guerra es "común" a todas las cosas, significa una vez más que constituye el principio universal que todo lo domina, pues "todas las cosas ocurren o se generan según la discordia"; y ello acontece inexorablemente ("según necesidad"). La unidad de los contrarios la insinúa la frase de acuerdo con la cual "la justicia es discordia", que a la vez insiste en que la "le," (la justicia) es la lucha.

De la identidad de los contrarios aduce Heráclito numerosos ejemplos, entre ellos los siguientes, que no requieren mayor comentario:

El mar es el agua más pura y la más sucia, para los peces potable y saludable, para los hombres impotable y deletérea.¹¹ Los cerdos gozan del fango más que del agua pura.¹²

Estos pasajes, y otros similares, enseñan que los opuestos, sin dejar de serlo, no son nada separado de modo absoluto, sino más bien momentos alternos y complementarios de un solo dinamismo -de una unidad superior que los engloba y domina, a saber, la guerra. En comprenderlo reside la sabiduría:

Uno es lo sabio: llegar al saber de que todas las cosas están gobernadas por todas.¹³

En efecto:

Las cosas, consideradas juntamente, son un todo y no son un todo, convergentes y divergentes, acordes y discordes; de todas las cosas resulta uno y de uno todas las cosas.¹⁴

La "guerra" no significa entonces -se lo ve ahora con más claridad- desorden, sino, por el contrario, una armonía: la que de una pluralidad de cosas y acontecimientos discordantes hace el cosmos *único*, bello y ordenado, y que no es sino el mundo mismo como armonía que incesantemente se construye a sí mismo- "es sabio convenir en que todo es uno" (frag. 50).

Dijimos más arriba que a esta especie de ley que todo lo domina le da Heráclito, entre otros nombres, el de *logos*, λογος. Es éste un término fundamental, muy rico en significados, que los diccionarios suelen reducir a tres principales: a) palabra, dicho, discurso; b) relación, proporción; y c) razón, inteligencia, concepto. Y de todo ello hay resonancias en Heráclito: el *logos dice (a)* cuál es la *relación* entre las cosas (*b*), su comportamiento, que expresa un cierto orden *inteligible* (*c*) inmanente al mundo. Pero el sentido primero, primordial, de λογος, parece ser más bien el de "reunión". El *logos*, en efecto, la unidad de los contrarios, reúne todas las cosas, puesto que las armoniza y de la multiplicidad inagotable de ellas constituye o forma el mundo único. Y si se quiere ir más a fondo, podrá decirse que en definitiva aquello en que están propiamente reunidos los

cesa de referirse al efesio como a su antecedente y lejano maestro: "Aquí vemos tierra: no hay ninguna proposición de Heráclito que yo no haya recogido en mi *Lógica*" *loc. cit.* Cf. *infra*, Cap. XI.

¹⁰ Frag. 80

¹¹ Frag. 61

¹² Frag. 13; cf. frag. 60 citado *supra*.

¹³ Frag. 41

¹⁴ Frag. 10

entes, en lo que todos coinciden o acuerdan, es en que *son*: lo que reúne es el *ser*, y *λογος*; nombra entonces el ser de los entes.¹⁵ El *logos*, pues, entendido como el ser en tanto dador de unidad, es el fundamento de todo, que todo traspasa y domina.

4. Parménides: el ente y sus caracteres

Parménides nació, según se supone, hacia los años 515 a 510 a.C. en la ciudad de Elea, colonia griega del sur de Italia; entre 490 y 475 escribió un poema didáctico, en hexámetros, conocido bajo el título *De la naturaleza*, del que se conserva el proemio, alrededor, quizás, de los nueve décimos de la primera parte, y muy poco de la última, de mucha menor importancia filosófica; pues la doctrina que lo ha hecho célebre se encuentra en la primera. Su teoría, según se adelantó (§ 1), representa la antítesis de la de Heráclito.¹⁶

Parménides es el primer filósofo que procede con total rigor racional, convencido de que únicamente con el pensamiento -no con los sentidos- puede alcanzarse la verdad y de que todo lo que se aparte de aquél no puede ser sino error; sólo lo (racionalmente) pensado "es", y, a la inversa, lo que es, responde rigurosamente al pensamiento:

Pues lo mismo es pensar y ser,

según afirma el fragmento 3. El pensar no puede ser sino pensar del ente: no hay posibilidad de alcanzar el ser sino mediante la razón. "La posibilidad de concebir algo (concebibilidad) (y, en consecuencia, la posibilidad de expresarlo) es criterio y prueba de la realidad de lo que es concebido (y expresado) porque solamente lo real puede concebirse (y expresarse) y lo irreal no puede concebirse (ni expresarse). Con lo cual Parménides llega a expresar, no sólo que pensar una cosa equivale a pensarla existente, sino también que la pensabilidad de una cosa prueba su existencia; porque si sólo lo real es pensable, lo pensado resulta necesariamente real".¹⁷ Lo repite el frag. 8 (verso 34): "Y lo mismo es pensar y aquello por lo cual hay pensamiento". El pensar sólo es tal pensar para el ser.

Parménides comienza por colocarse ante la alternativa más amplia que pueda uno enfrentar (la filosofía, dijimos, es el saber más amplio, cf. Cap. I, § 3), ante las dos máximas posibilidades pensables: o hay algo, algo es, es decir, hay *ente* -o bien no hay *nada*:

Ahora bien, yo te diré,¹⁸ y tú escucha atentamente mis palabras, qué caminos de investigación son los únicos pensables: uno [que dice] que es y que no puede no *aer*, es el sendero de la persuasión -pues acompaña la Verdad-; el otro [que dice] que no es y que es necesario que no sea, y he de decirte que éste es un sendero impracticable.¹⁹

¹⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *¿Qué es eso de filosofía?*, trad. esp. A. P. CARPIO, Buenos Aires, Sur, 1960, p. 28.

¹⁶ Éste es, al menos, el enfoque tradicional de la cuestión.

¹⁷ R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1942, tomo I, p. 79.

¹⁸ A semejanza de los poemas homéricos, que comienzan invocando a la "diosa", o de Hesíodo que invoca a las musas (cf. Cap. I, § 4), en el poema de Parménides es una diosa quien le comunica a éste la doctrina en forma de "revelación". En muchos otros detalles trasparece este carácter "religioso" del poema, y ello es particularmente notable en quien pasa por ser el primer "racionalista" de la historia de la filosofía. Cf. § 6.

¹⁹ Frag. 2 vers. 1-6.

Es evidente que no puede haber posibilidad de más alcance que la que se plantea en esta disyuntiva: la más amplia porque dentro de ella cae *todo* absolutamente (la filosofía se ocupa de la totalidad), inclusive la nada, que aparece en el segundo miembro de la alternativa. De manera que

La decisión consiste en esto:
o es o no es.²⁰

O lo uno o lo otro; pero sin que quepa una tercera posibilidad (cf. principio de tercero excluido).

Ahora bien, es asimismo evidente que la segunda posibilidad enunciada -que no sea nada- es un absurdo; porque decir "no hay nada" es como afirmar que "lo que hay es la nada", que "la nada es", o, en otras palabras, que "el no-ente es": esto es claramente contradictorio, y por tanto debe rechazarse (principio de contradicción):

porque el no-ente no lo puedes pensar -pues no es posible-, ni lo puedes expresar.²¹

Por ende es preciso concluir afirmando decisivamente el primer miembro de la alternativa, es decir, que "es". Pero si hay algo, si algo "es", a ese algo se lo llamará *ente* (cf. Cap. I, § 1). Entonces *el ente es necesario*.

Es necesario decir y pensar que el ente es; pues le es propio ser,²² mientras que no le es a la nada; es lo que te ordeno considerar,²²

dice la diosa; porque afirmar que "el ente no es" es una evidente contradicción.

De manera que

Sólo queda pronunciarse por el camino [de investigación] que dice que es; por éste hay indicios en gran número.²³

Entre estos indicios, signos o caracteres del ente, nos limitamos a señalar que el ente es único, inmutable, inmóvil, inengendrado, imperecedero, intemporal, e indivisible.

El ente es *único*. Porque si no, sería múltiple, o, para suponer el caso más simple, habría dos entes. Ahora bien, si hubiese dos entes, tendría que haber una diferencia entre ambos, puesto que si no se diferenciaban en nada no serían dos, sino uno solo (cf. Cap. I, § 1, principio de los indiscernibles). Pero lo que se diferencia del ente, es lo que no es ente, esto es, el no-ente, la nada. Mas como la nada no es nada, resulta que no puede haber diferencia algún» y no puede haber en consecuencia sino un solo ente.²⁴

El ente es *inmutable*, es decir, no está sometido al cambio, en ninguna de sus formas (cf. Cap. VI, § 5) -"permaneciendo el mismo en el mismo estado, reposa en sí mismo" (frag. 8, vers. 23)-, porque cualquier tipo de cambio supondría que el ente se

²⁰ Frag. 8, vers. 15-16.

²¹ Frag. 2, vers. 7-8.

²² Frag. 6, vers. 1-2.

²³ Frag. 8, vers. 1-3.

²⁴ Los eruditos discuten sobre si Parménides afirmó que el ente es "uno" o no. Aquí se sigue la interpretación de Teofrasto y la demostración que éste aduce (según Simplicio, *Phys.* 115, II, en Diels-Kranz A 28). Respecto de las argumentaciones siguientes, en parte se las simplifica, en parte se completa lo que Parménides explícitamente dice.

transformase en algo diferente; pero como lo diferente del ente es el no-ente, y el no-ente es la nada, y la nada no es nada, el ente no puede cambiar.

Tómese la forma más simple de cambio, lo que se llama cambio de lugar o movimiento local, el traslado de un sitio a otro. Para moverse, el ente necesitaría un espacio donde desplazarse. Este espacio o lugar debiera ser diferente del ente; pero como lo diferente del ente es el no-ente, la nada, no puede haber espacio ninguno donde el ente se mueva. El ente, pues, es *inmóvil*.²⁵

De la inmutabilidad resulta también que el ente carece de origen, que es *inengendrado*.

En efecto, ¿qué origen le buscarás? ¿Cómo y de dónde su crecimiento? Del no ente no te permitiré que digas ni que pienses, pues no se puede ni decir ni pensar que no es.²⁶

El razonamiento es en esencia siempre el mismo. Si el ente hubiera tenido origen, hubiese tenido que ser engendrado o producido, o bien por lo que es, por el ente, lo cual es imposible, puesto que ya es; o bien por algo diferente del ente. Pero como lo diferente del ente es el no-ente, la nada, no hay nada que pueda haberlo originado; por consiguiente, es ingenerado.

Y encarando la cuestión por el otro lado -ahora no respecto del origen, sino - de su fin-, es preciso sostener que el ente nunca puede dejar de ser, que el ente es *imperecedero*: "así como es ingenerado es también imperecedero" (frag. 8, vers. 3). Porque si el ente se destruyese, si dejase de ser, entonces sería el no-ente, la nada; y como esto, según ya se sabe, es absurdo, es necesario eliminar la posibilidad de la desaparición del ente, tanto como la de su generación:

inmóvil en el límite de poderosas ligaduras, es sin principio ni fin, desde que generación y destrucción han sido lanzadas bien lejos y las ha expulsado la verdadera creencia.²⁷

El ente es además *intemporal*. En tanto que Heráclito pensaba la eternidad como infinita duración a través del tiempo (cf. p. 21), Parménides piensa la eternidad del ente como eternidad *supratemporal*, como constante presencia, como eterno presente,²⁸ o, quizás más exactamente, como in-temporalidad.

Jamás era ni será, puesto que es ahora todo a la vez.²⁹

Carece de significado hablar de pasado o de futuro respecto del ente; decir "fue" o "será" implica duración a través del tiempo. "Sólo puede usarse el presente 'es', porque no hay proceso ninguno de devenir que comience en un tiempo y termine en otro, durante el cual pudiésemos decir que todavía no es por completo, pero que habrá de serlo en el futuro".³⁰ Decir "fue" o "será", y, en general, hablar del tiempo, supone un proceso de devenir a través del cual el ente dura; pero el ente es pleno y completo, y por tanto no tiene sentido aplicarle determinaciones temporales: simplemente "es", como constante presencia más allá o independientemente de todo tiempo posible, en una especie de presente sin duración ninguna.

²⁵ Cf. Platón, *Teeteto* 180 e.

²⁶ Frag. 8, vers. 6-9.

²⁷ Frag. 8, vers. 26-28. Esas "ligaduras" no son sino los principios ontológicos.

²⁸ Cf. R. MONDOLFO *Heráclito* cit., p. 225.

²⁹ Frag. 8, vers. 5.

³⁰ F. M. CORNFORD *Plato and Parménides* (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), p. 38.

El ente, por último, es *indivisible*.

Ni siquiera es divisible, pues es todo del mismo modo.
 No hay en parte alguna un algo más de ente que pueda impedir
 (la continuidad,
³¹
 ni un algo menos, sino que es todo lleno de ente.

En el ente, en efecto, no hay "diferencias" -porque lo diferente del ente, repitamos, es el no-ente-, sino que es todo y simplemente ente, de modo perfectamente "continuo", sin "interrupciones" entre algo que fuera menos y algo que fuera más. Y si no hay diferencias, no es posible dividirlo, puesto que toda división se la hace según partes diferentes.

5. Parménides: impugnación del mundo sensible

Pero si el ente es uno, inmutable, inmóvil, etc., ¿qué pasa entonces con el mundo sensible, con las cosas que vemos, oímos y palpamos -qué pasa con las mesas, las flores, las montañas, el mar, y con nosotros mismos, que somos muchos, y no uno, y que nacimos y cambiamos a cada instante y que habremos de morir? Parménides no transige con nada de ello, puesto que se ha demostrado que sólo el ente es; por tanto,

todos los que los mortales han establecido, convencidos de su verdad:
 generación y perecer, ser y no ser, cambio de lugar y mutación del brillante color.³²

Todas las cosas sensibles y sus propiedades todas -movimiento, nacimiento, color, etc.- no son más que ilusión, vana apariencia, nada verdaderamente real, sino fantasmas verbales en los que sólo pueden creer quienes, en lugar de marchar por el camino de la verdad, andan perdidos por el camino de la mera "opinión" (δοξα), vericuetos³³

por el cual mortales que nada saben
 van errando bicéfalos: ya que la incapacidad en sus
 pechos dirige la errante mente, y por aquí y por allá son arrastrados,
 sordos al par que ciegos, idiotizados, muchedumbre de insensatos,
 para quienes el ser y el no ser son lo mismo,
 y no son lo mismo, para quienes el sendero de todas las cosas es reversible.³⁴

Los hombres en general -los hombres corrientes tanto como los filósofos-, apoyándose, no en el "pensar" (νοειν), sino en la mera "opinión" (δοξα), en lo que les "parece", coinciden en creer en la realidad del mundo sensible, mundo de diversidad en que todo es y no es. Pero entonces carecen de saber firme, en el fondo son víctimas de la más total ignorancia, y van arrastrados de un lado hacia otro, sin rumbo fijo, porque están perdidos, desde el momento en que para ellos "el ser y el no ser son lo mismo / y no son lo mismo". En efecto, "creen que lo que es puede cambiar y devenir lo que *no* era antes. Ser y no ser son lo mismo en cuanto que ambos se encuentran en todo hecho; y sin embargo es obvio que son opuestos y por tanto, en sentido más exacto, no son lo

³¹ Frag. 8, vers. 22-24.

³² Frag. 8, vers. 38-41

³³ No se trata del segundo camino señalado en el frag. 2 mencionado más arriba, sino de una "combinación de los dos", como especie de compromiso entre ambos. cf. KIRK-RAVEN, *op. cit.*, p. 271.

³⁴ Frag. 8 vers. 4-9.

mismo".³⁵ A esos hombres Parménides los llama "bicéfalos" justamente porque unen ser y no ser, que son inconciliables. Y en cuanto a la expresión "el sendero de todas las cosas es reversible", puede bien referirse a Heráclito, que sostenía que cada cosa se convierte en su opuesta (cf. § 3); y en general todo el pasaje puede interpretarse como crítica, no sólo a los "mortales" indistintamente, sino además a Heráclito en especial.

Sin embargo -se objetará sin duda-, ¿no vemos acaso movimientos, como el paso de un automóvil por la calle, o el vuelo de una paloma? En efecto, los "vemos", vale decir, tenemos de ellos una percepción, un conocimiento sensible. Pero justamente Parménides enseña que el conocimiento sensible es falaz, que no es más que pura "opinión" engañosa, ilusión, ignorancia en suma. No debe escucharse más que la enseñanza del pensamiento, que demuestra -no simplemente afirma, sino *demuestra*-, tal como se vio (§ 4), que el ente es inmóvil, etc. Y a quien dijera que es insensato rechazar el testimonio de los sentidos, se encargará de responderle un discípulo de Parménides, Zenón, quien mostrará que lo absurdo son las consecuencias que se desprenden de suponer la realidad del movimiento (cf. Cap. III, § § 6 y 7).

6. El descubrimiento de la razón

Quien por primera vez entra en contacto con el pensamiento de Parménides, no puede dejar de sentirse desconcertado, y de inmediato tiende a preguntar: "Pero, ¿qué es este ente de que Parménides habla?", porque se figura que lo dicho no es más que parte de lo que hay que decir, que no son sino aclaraciones previas, a las que falta el término natural, que se encontraría diciendo "el ente es esto o lo otro" -quizá la materia, o el espíritu, o Dios, etc. Y bien, es preciso afirmar de inmediato que tal planteo y tal pregunta son inadecuados;³⁶ no debe buscarse nada "más allá" de las palabras de Parménides -y son esas palabras, por otro lado, las que han influido decisivamente en la historia del pensamiento humano.

Pero -se insistirá-, ¿qué significa entonces lo que Parménides dice? ¿Se trata de un juego? En todo caso, sería un altísimo juego intelectual; pero en realidad no hay juego ninguno, sino que se trata de decir qué es el ente, lo que es -se trata simplemente de decir esto: que es necesario, inmóvil, etc. Ello -¡qué duda cabe!- es muy abstracto, es el máximo de la abstracción o aun del pensamiento vacío. Pero sea de ello lo que fuere, y sea cual fuere nuestra opinión al respecto, es menester intentar hacerse cargo de la inmensa fuerza de espíritu, de la enorme capacidad intelectual que se precisa para pensar de tal manera *por primera vez en la historia* del hombre. Y la cuestión reside, según parece, en que sólo estas abstracciones pueden predicarse del ente, porque cualquier otra cosa que se dijera de él, significaría confundirlo con las cosas sensibles, de las que Parménides lo separa tajantemente. El ente de Parménides es justamente tal abstracción, este colmo de la abstracción, si se quiere decirlo así, y esto es lo que hay que esforzarse por comprender porque en ello reside la impercedera gloria de este pensador -"enérgico, vehemente espíritu que lucha con el ser para captarlo y expresarlo", según dice Hegel.³⁷

Con Parménides comenzó el filosofar propiamente dicho,³⁸ y con ello se echa de ver la elevación al reino de lo ideal. *Un hombre se libera de todas las representaciones y*

³⁵ KIRK-RAVEN, *op. cit.*, p. 272.

³⁶ Por lo menos, éste es el punto de vista en que aquí nos colocamos y que nos parece el más adecuado para una introducción a la filosofía. Es preciso advertir, con todo, que no faltan otras interpretaciones: materialista, idealista, teológica, etc.

³⁷ *WWXIII*, 293.

³⁸ Téngase en cuenta que HEGEL, en su *Historia de la filosofía*, estudia a Parménides antes de Heráclito.

opiniones, les niega toda verdad, y dice que sólo la necesidad, el ser, es lo verdadero. Este comienzo por cierto es todavía borroso e indeterminado; no puede aclararse más lo que allí yace; pero precisamente esta aclaración es el desarrollo de la filosofía misma, el cual aquí no existe todavía.³⁹

Hegel enseña que con Parménides se inicia la filosofía en el sentido más propio de la palabra porque sólo con Parménides el pensamiento se ciñe a lo ideal o racional. Los filósofos anteriores -Tales y otros como Anaximandro, Anaxímenes, los pitagóricos-, no habían alcanzado aún el pensamiento en toda su pureza, y por ello afirmaban como fundamento el agua, por ejemplo, es decir, algo todavía físico, sensible, ligado al mundo de las percepciones y representaciones. Con Parménides, en cambio, el pensamiento se libera de todo ello y se atiene sólo a sí mismo, al dominio del concepto, y rechaza todo lo que tenga origen en lo sensible y en las "opiniones" de los hombres, que se nutren de lo sensible. Hegel señala lo abstracto, lo "indeterminado" de la especulación parmenídea, pero a la vez observa que ello es lo propio del comienzo, y que cualquier aclaración y determinación de ese inicio corresponderá al desarrollo ulterior de la filosofía, de su proceso de paulatina constitución a lo largo de la historia (cf. Cap. XI, § 17) -pronto se verá cómo ya Platón establece un cierto intermedio entre el ser y el no-ser (Cap. V, § 3).

En la medida en que descalifica el conocimiento sensible y se atiene única y exclusivamente a lo que enseña el pensar, la razón, puede decirse que Parménides es el primer *racionalista*⁴⁰ de la historia, y el más decidido y extremo de todos ellos -tanto, que el rigor y consecuencia con que procede, su "racionalidad" incondicionada, es lo que sorprende, hasta el punto de parecer tocar el extremo de la extravagancia. Sin embargo es preciso corregir de inmediato tal impresión tomando conciencia del hecho de que la reflexión de Parménides, por más extraña que pueda parecer, representa históricamente nada menos que el momento en que el nombre *descubre la razón*; la importancia del descubrimiento, el entusiasmo ocasionado por él, pueden explicar las consecuencias tan extremas y unilaterales que Parménides saca.

Afirmar que Parménides descubrió la razón, significa en este contexto dos cosas. De un lado, que fue el primero en darse cuenta de que hay un conocimiento -el conocimiento racional- necesario y universal,⁴¹ a diferencia del conocimiento empírico o sensible, que es contingente y particular.⁴² De otro lado, significa que enunció por primera vez los tres primeros principios ontológicos: el principio de identidad (lo que es, es; o: el ente es), el de contradicción (el ente no puede no-ser), y el de tercero excluido (o es o no es). Si se reflexiona en que la lógica, que estudia las estructuras del pensamiento y, en

³⁹ HEGEL, *WW* XIII. 296-297.

⁴⁰ "Racionalismo" es la teoría que sostiene que el conocimiento válido sólo se logra mediante la razón (cf. Cap. VIII. espec. § 13), y en general la denominación se aplica con mayor propiedad dentro del dominio de la filosofía moderna (Descartes, Spinoza, Leibniz), por oposición al "empirismo" (Bacon, Locke, Hume). Ahora bien, es importante no olvidar, por lo que a Parménides se refiere, el carácter "religioso" de su poema; cf. nota 18.

⁴¹ "Necesario" es un conocimiento cuando su negación es imposible o contradictoria: por ejemplo, $2 + 2 = 4$, o bien: si $a = b$, y $b = c$, luego $a = c$; se trata de algo que *tiene que ser* así y no puede ser de otra manera.- Se llama "universal" un conocimiento cuando vale para todos los casos, cuando no tiene excepción; por ejemplo, "todos los cuerpos son extensos", porque no hay ningún cuerpo que no lo sea, es decir, que no ocupe lugar. Cf. más adelante. Cap. X, § 7.

⁴² "Contingente" (que se opone a "necesario") es un conocimiento que afirma que algo es así, simplemente, pero que no es forzoso que lo sea. esto es, que su negación no implica contradicción; por ejemplo, "el agua hierve a 100° C", porque de hecho efectivamente el agua hierve a tal temperatura, pero es perfectamente pensable que hirviese a cualquier otra-"Particular" es un conocimiento que se refiere (no a todos los casos posibles, sino) sólo a un número determinado de casos; y ello es propio de todo conocimiento empírico, porque es imposible observar todos los casos. Si se dice, por ejemplo, "todos los gatos son blancos, negros o pardos", este juicio, a pesar del empleo de la palabra "todos", no es en realidad universal, porque queda abierta la posibilidad de que haya, haya habido o vaya a haber, gatos verdes, que no hayan sido observados.

especial, el razonamiento correcto, comienza con estos principios,⁴³ en que la matemática -que pasa por ser la más racional de todas las ciencias-supone que todo número (o todo conjunto) es idéntico a sí mismo y supone el principio de tercero excluido en las demostraciones por el absurdo; si se piensa en general que cuando una demostración (en cualquier ciencia, o aun a veces dentro de la vida diaria) contiene una contradicción es por ello solo irremediabilmente falsa -si se tiene en cuenta todo esto, se comprenderá aun mejor la inmensa importancia de Parménides al haber logrado formular los principios fundamentales de la razón, echando así luz sobre ella, sobre las bases de todo conocimiento científico en general, y sobre la naturaleza misma del hombre, si es que éste se define por poseer esa facultad que llamamos "razón". Con Parménides, entonces, nos encontramos con algo que no sólo tiene interés para la filosofía; sino con un *acontecimiento histórico* cuya importancia difícilmente puede exagerarse.⁴⁴

Ello no quiere decir, naturalmente, que antes de Parménides nadie hubiese empleado la razón o realizado inferencias correctas; es obvio que muchísimos hombres, antes de él, habían pensado racionalmente. Pero una cosa es usar la razón, y otra muy diferente reflexionar sobre la razón y los principios que la constituyen -tan distinto como es usar los ojos, y conocer la anatomía y fisiología del ojo. Y como ocurre que aquellos principios constituyen temas que se aprenden ya en la escuela secundaria o en cualquier manual de lógica elemental, nos pueden dar la impresión de ser algo tan fácil de conocer que cualquiera los puede descubrir por sí solo (cf. Cap. III, § 5); sin embargo, fue preciso que la humanidad atravesara innumerables experiencias y que surgiera un genio tan poderoso como Parménides para que tal descubrimiento aconteciera. Sólo haciendo el esfuerzo por tratar de colocarnos imaginativamente hacia comienzos del siglo V a.C., una época en que nadie lo había alcanzado aún, se estará quizás en condiciones de apreciar debidamente la enorme magnitud del descubrimiento de este filósofo.

7. La ejemplaridad de Heráclito y Parménides

Se eligió a Heráclito y Parménides (cf. § 1) porque ilustran dos modos antitéticos de considerar el fundamento de los entes, porque representan dos posibilidades extremas de enfocar la realidad: o bien como algo dinámico, en continuo cambio, donde lo real es *devenir*, transformación incesante, formación y desintegración irrestañable de todas las cosas, sin que nada permanezca inmutable (a no ser la ley misma del cambio) -o bien como algo absolutamente estático, fijo, inmóvil, donde lo verdaderamente real es lo *permanente*, el ente que es presencia constante.

Ahora bien -y aquí reside lo ejemplar de aquellos dos grandes pensadores-, ocurre que *cualquier otro* modo de considerar la realidad no consistirá más que en diferentes maneras de combinar aquellos dos puntos de vista opuestos. Porque, según parece, no se puede pensar la realidad satisfactoriamente (a no ser que se excluya su aspecto

⁴³ La lógica clásica; en la llamada "lógica moderna" el planteo puede ser diferente.

⁴⁴ Si se piensa en la distancia que separa los conocimientos más abstractos y especulativos de las matemáticas -como, por ejemplo, la noción de un espacio curvo-, y cómo, no obstante, con el tiempo encuentran sentido y aplicaciones en el terreno de la física -por ejemplo, en la física relativista-, y con ello, a su vez, se logran aplicaciones "prácticas" -como el empleo de la energía nuclear-, se comprenderá mejor la importancia del descubrimiento de Parménides, y, en especial, de todo lo que en filosofía pueda parecer meramente "abstracto" y "alejado de la realidad", según suele decirse. El conocimiento de los principios de la razón es la base de la lógica y de las matemáticas, y éstas, a su vez, han permitido el desarrollo de las computadoras, v. gr. Estas observaciones tienen por fin mostrar lo superficial que suelen ser las apreciaciones acerca de la "utilidad" o "inutilidad" de tales o cuales estudios o investigaciones -fuera de que el criterio de la "utilidad" no puede sustentarse a sí mismo, porque lo útil implica siempre algo para lo que sirve, y que a su vez ya no es útil (cf. Cap. XV, § 2).

empírico) sin tener en cuenta, por un lado, que hay cosas que *cambian*, y, por el otro, sin pensar que en la realidad ha de haber también *algo permanente*, puesto que para pensar hay que establecer relaciones, y las relaciones no pueden establecerse si no hay constancias, semejanzas, identidades. De manera que todas las demás teorías posibles se reducirían, en el fondo, a una combinación más o menos armoniosa o afortunada de estas dos posiciones extremas.

A manera de ejemplo, considérese la teoría atómica clásica, expuesta en la antigüedad por Demócrito, filósofo de la segunda mitad del siglo V a.C. Esta teoría sostiene que el mundo material⁴⁵ cambia constantemente: las cosas se mueven, se generan, se agrandan o empequeñecen, desaparecen; pero todas estas formas de cambio no consisten más que en el cambio de lugar de los átomos: algo se agranda, por ejemplo, porque se le agregan átomos que estaban en otro lugar, o desaparece porque se disgrega el conjunto de átomos de que estaba formado. Pero los átomos mismos, por su lado, aparte del cambio de lugar, no experimentan ninguna otra forma de cambio, sino que cada uno de ellos es permanente, indivisible,⁴⁶ inengendrado, imperecedero, características todas del ente parmenídeo. Sin embargo, la realidad material en su conjunto -debido al movimiento de los átomos en el espacio vacío, a la constante combinación y separación de unos y otros- es cambio continuo. La teoría atómica, pues, vista según esta perspectiva, resulta ser una ingeniosa combinación de Heráclito y Parménides. De modo tal que estos dos filósofos señalan los dos grandes caminos -antitéticos y a la vez complementarios- por los que hay que transitar para pensar la realidad, y nos los señalan con la grandiosidad y pureza del gran inicio del pensar occidental, del que constituyen los dos grandes maestros y modelos.

8. Segunda caracterización de la filosofía: la filosofía como el saber más profundo

Lo dicho en este capítulo, y lo que en el anterior se había adelantado (Cap. I, § 4), muestra que una de las tareas de la filosofía, y según muchos pensadores *la* tarea central suya, es la que corresponde a la metafísica: buscar el fundamento último de todos los entes, lo que a veces también se llama ente supremo (ὄν α κροτάτον), *summum ens*). Ese fundamento no es nada que se revele de modo inmediato; de otra manera no surgiría la pregunta "¿cuál es el fundamento?", sino que, sencillamente, ya de antemano se tendría la respuesta. Pero "la naturaleza [es decir, el fundamento de todos los entes] gusta ocultarse", según sentencia Heráclito (frag. 123), y la tarea del hombre -el "animal metafísico"- consiste justamente en desocultarlo (cf. Cap. XIV, § 11 y § 20).

La actitud metafísica puede describirse, desde este punto de vista, como una *inversión* de la actitud propia de la vida diaria. Corrientemente, en efecto, no nos ocupamos de la totalidad del ente ni de su fundamento, sino de tales o cuales entes *determinados* -los que determina la preocupación dominante en cada caso: el comerciante se ocupa de la marcha de su negocio, el médico de sus enfermos, el cartero de la entrega de la correspondencia, etc. Entre esos entes el hombre por lo común vive perdido (cf. Cap. XIV, § 16). Hegel afirmó que, en relación con el sentido común, con la actitud de la vida diaria, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.⁴⁷ No interesa aquí explicar el significado exacto de esta expresión; basta con señalar que mientras el sentido común se atiene al aspecto inmediato que las cosas presentan, a su superficie, por así

⁴⁵ Para Demócrito, también la realidad psíquica es de orden material, sólo que constituida por átomos más sutiles que los otros.

⁴⁶ Téngase en cuenta que "átomos" ($\alpha\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$) significa literalmente "sin parte, "indivisible", y que nos estamos refiriendo a la teoría atómica *clásica*, no a la actual.

⁴⁷ "Über das Wesen der philosophischen Kritik" [Sobre la esencia de la crítica filosófica], *WWV*, XVI, 45.

decirlo, la filosofía en cambio se ocupa del mundo, de la totalidad del ente, para verlo por su revés, si se nos permite la expresión; para buscar su fondo último, su fundamento. El filósofo toma esa especie de gigantesco tapiz que es el universo, y lo da vuelta para tratar de discernir su trama secreta y su no menos secreto tejedor.

Puede por tanto intentarse una segunda caracterización de la filosofía (cf. la primera, Cap. I, § 3) diciendo que la filosofía es *el saber más profundo*, porque se dirige al "fondo" o fundamento del ente en totalidad, aquello sobre lo cual éste se apoya y de lo que depende. Las preguntas y los temas filosóficos son entonces, entre todas las preguntas y temas posibles, los más fundamentales o profundos, desde el momento en que se refieren a aquello que es condición de *todo* lo demás. Con lo cual se encuentra en relación algo indicado ya antes (Cap. I, § 3): todo tipo de saber científico tiene siempre un alcance limitado -la física se ciñe a los fenómenos físicos, la economía a los económicos, la psicología a los psíquicos, etc.-, en tanto que el alcance o radio de la filosofía es total, puesto que su tema es el fundamento de *todo* ente -aquello, pues, en que reside la *unidad* última de los entes en cuanto tales- y sin el cual no habría ni entes físicos, ni económicos, ni psíquicos, y por tanto no habría ni física, ni economía, ni psicología... ni tampoco filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*. Libro I, Cap. II, iv, y Cap. IV. ii
R. MONDOLFO, *Heráclito*, México, Siglo XXI, 1966.
G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*. Caps. VI y X.
F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides* (London, Routledge & Kegan Paul, 1954), Chap. II
W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, §§ 18 y 19. *Los filósofos presocráticos I*, citado en la bibliografía del cap. anterior.
A. GÓMEZ-LOBO, *Parmenides*, texto griego, traducción y comentario, Buenos Aires. Charcas, 1985. *Los filósofos presocráticos II*, cit. en la bibliografía del cap. anterior.

CAPÍTULO VIII

EL RACIONALISMO. DESCARTES

1. La nueva época y la crítica al pensamiento medieval

El primer período de los tiempos modernos, el Renacimiento -*grosso modo*, los siglos XV y XVI- se caracteriza ante todo por ser una época de crítica al pasado inmediato, es decir a la Edad Media. En efecto, el Renacimiento indica el momento en que el hombre occidental se ha desembarazado de la confianza en las creencias fundamentales sobre las que había vivido el mundo medieval. Para señalar un único aspecto de la cuestión, de por sí solo suficientemente revelador, baste indicar que lo característico de la concepción medieval del mundo residía en su constante referencia al más allá, en su interés dominante por la salvación del hombre (cf. Cap. VII, § 3), lo cual llevaba consigo un cierto desprecio, o, por lo menos, descuido, hacia este mundo terreno; se trata, diríamos (simplificando mucho, naturalmente, porque toda época histórica encierra multitud de fenómenos y matices), de una concepción *religiosa* del mundo y de la vida, centrada o dirigida, pues, hacia la divinidad (*teocentrismo*) -se señaló (cf. Cap. VII, § 7) cómo la obra intelectual más perfecta de la Edad Media, la *Suma teológica*, gira toda ella en torno de Dios. El Renacimiento, en cambio, vuelve su mirada hacia este mundo, hacia la naturaleza (*naturalismo*). Para advertirlo no hay más que pensar en el amplio desarrollo que a partir de entonces ganan las ciencias de la naturaleza, como, por ejemplo, la anatomía humana con la obra de Vesalio (1543). O bien puede compararse el arte medieval con el renacentista para que el contraste salte inmediatamente a los ojos, no sólo por lo que se refiere a los temas, sino sobre todo por el tratamiento de los mismos: obsérvese solamente la importancia que la nueva época concede al cuerpo humano, en el que se deleita morosamente, en tanto el artista del Medioevo lo olvidaba tras los ropajes que ocultaban su forma, para prestar atención casi tan sólo a la expresión del rostro. Por oposición al carácter religioso de la época anterior, la del Renacimiento es una concepción del mundo esencialmente profana.

Pero si bien en el plano artístico y literario, y, en general, en el terreno de la vida inmediata, el hombre renacentista pisa suelo nuevo y desenvuelve con decisión nuevas formas de existencia (política, social, económica, moral), no ocurre lo mismo desde el punto de vista filosófico y científico. Es cierto que el Renacimiento es la época de Copérnico, y que la ciencia realiza ya notables avances; pero la verdad es que ciencia y filosofía -que van a estar muy estrechamente ligadas hasta fines del siglo XVIII- sólo cobran auténtico vigor y originalidad, al fundamentarse sobre bases esencialmente nuevas, con el siglo XVII, que representa la madurez de la Edad Moderna: el siglo de Descartes y Bacon, de Spinoza y Hobbes, de Galileo, Kepler y Leibniz. El Renacimiento es casi estéril desde el punto de vista filosófico; el mismo carácter arrebatado, febril, agitado, de la vida renacentista lo explica; es una época de crisis (cf. Cap. IV, § 2), no sólo de crítica al pasado inmediato. Las viejas creencias están prácticamente muertas y urge reemplazarlas -y, de alguna manera, se las reemplaza en la vida activa y en las imágenes que el arte elabora, pero no se consigue llevar al plano del concepto la nueva intuición del mundo que se agita, más o menos informe, detrás de esa vida y ese arte. Quizás

Tercer
Mora. S. XVI al XVIII

exagerando podría decirse que, sobre todo en lo que se refiere a la actividad filosófica, el Renacimiento en buena medida es época de fracasos. La época tiene clara conciencia de que los contenidos y modos del saber medieval son insuficientes, los critica y rechaza pero por su cuenta no es capaz de inaugurar nuevos caminos; es en este campo una época de ensayos y tanteos, de búsquedas infructuosas, de confusión y fermento, no de logros firmes y sólidos. De allí que unas veces intente renovar la antigüedad, reeditar los pensadores antiguos (neoplatonismo), o tienda en otras ocasiones a precipitarse en el escepticismo: Sánchez (1551-1623), Montaigne (1533-1592). En una palabra, entonces, es época de transición, especie de preparación de lo que luego advendrá con el siglo XVII.

2. El problema del método

El Renacimiento, y luego el siglo XVII, sintieron el problema fundamentalmente como cuestión concerniente al método de la filosofía y de la ciencia. Por ello su crítica al saber medieval la centran en este tema: el método de conocimiento dominante en la Edad Media -sobre todo, tal como los hombres modernos la ven, a través de las formas más decadentes de la escolástica- es un método inútil, ineficaz, que impide cualquier progreso científico. Por tanto, es preciso formularse dos preguntas: primero, cuáles son las fallas del método criticado, y segundo, qué ofrece la Edad Moderna en su reemplazo. De lo segundo nos ocuparemos al exponer a Descartes; pero antes se dirá unas pocas palabras sobre la primera cuestión.

Siempre simplificando mucho las cosas, puede decirse que el modo de proceder escolástico se caracteriza por el criterio de autoridad, el verbalismo y la silogística.

a) El pensamiento medieval reconocía como valedero y decisivo el llamado *criterio de autoridad*, es decir, se admitía que lo dicho por ciertas autoridades -la Biblia, la Iglesia, Aristóteles- era verdad por el solo hecho de que tales autoridades lo afirmasen; que ciertos libros, o ciertos autores o instituciones no podían equivocarse, de manera que bastaría citarlos para enunciar la verdad, eximiéndose de cualquier explicación o crítica ulterior. Para referir hechos concretos: cuando Copérnico publicó su *De revolutionibus orbium caelestium* {*Acerca de las revoluciones de las esferas celestes*}, en 1543, donde enunciaba la tesis según la cual la tierra gira alrededor del sol (heliocentrismo), se le objetó que la teoría era falsa porque en la Biblia (Josué X, 12-13) está dicho que Josué mandó detener al sol, y si lo mandó detener, quiere decir que es el sol el que se mueve, y no la tierra. Y en 1616 la Iglesia condenó la obra de Copérnico, declarando el Santo Oficio:

La opinión de que el sol está inmóvil en el centro del universo es loca, filosóficamente falsa y herética, como contraria a las Sagradas Escrituras. La opinión de que la Tierra no ocupa el centro del universo y experimenta una rotación diaria es filosóficamente falsa y, al menos, una creencia errónea.¹

De manera semejante, ya bien entrado el siglo XVII, un astrónomo jesuita, el P. Scheiner, observó las manchas solares (que había descubierto Galileo), y al comunicar lo que había visto a su provincial, éste le escribió diciendo:

¹ Cit. por R. MOUSNIER, *Los siglos XVII y XVIII*, trad. esp., Barcelona, Destino, 1959 Tomo IV de la *Historia general de las civilizaciones*, de M. CROUZET, p. 241. Cf. respecto de Galileo, R. TATON, *Histoire générale des sciences*, Paris. Presses Universitaires de France, 1958, tomo II, p. 287.

He leído varias veces las obras de mi Aristóteles y os puedo asegurar que no he encontrado nada semejante. Retiraos, hijo mío, tranquilizaos y tened la seguridad de que se trata de defectos de vuestros cristales o de vuestros ojos lo que habéis tomado por manchas del sol.²

En efecto, según Aristóteles el sol estaba constituido por el éter, un elemento incorruptible, es decir, no susceptible de cambio ninguno, como no fuese el movimiento local (cf. Cap. VI, § 6, n. 22), y por tanto incapaz de tener "manchas". Los aristotélicos dirían, refiriéndose a las observaciones de Scheiner y Galileo, que no era posible imaginar "opinión más errónea que la que coloca basura en el ojo del mundo, creado por Dios para ser la antorcha del Universo."³ Galileo se lamentaba, en carta a Kepler del 19 de agosto de 1610, de que "los filósofos de más prestigio de la misma Universidad de Padua, *aspidis pertinacia repleti* [llenos de la obstinación de la víbora], no quisieran ni aunque fuese contemplar el cielo a través de su telescopio",⁴ temerosos de ser víctimas de quién sabe qué magia por obra de tan diabólico instrumento. -(Todo esto puede parecer ingenuo o ridículo, además de "superado", y presumirse que hoy día, en la era de la ciencia y de la técnica, nos encontramos libres de tales "prejuicios". La reflexión más ligera, sin embargo, descubriría las propias "supersticiones" de nuestra época. ¿Cuántas veces no se cita a Freud, o a Marx, o a Heidegger, o al Partido (sea el que fuere) como instancia decisiva de verdad y para dispensarnos de pensar por cuenta propia? Cf. Cap. V, § 13, y Cap. XIV, §§ 10 y 16).

b) Al calificar de verbalista al método escolástico, quiere decirse que frecuentemente se enredaba en meras discusiones de palabras, en vez de ir a las cosas mismas, o que con solo vocablos o distinciones verbales pretendía resolver problemas que, o eran falsos, problemas carentes de importancia, o en realidad sólo pueden solucionarse mediante la observación o cualquier otro procedimiento objetivo. Para ilustrar este punto puede recordarse la escena final de *El enfermo imaginario*, de Moliere, porque aunque esta obra es de 1673, refleja perfectamente bien el modo de pensamiento que se critica y que todavía entonces persistía en los ambientes universitarios. La escena representa el examen final de un estudiante de medicina, a quien uno de los integrantes del tribunal dirige la siguiente pregunta:

Si me autoriza el señor Presidente⁵
y tantos doctos doctores,
y asistentes ilustres,
a este muy sabio bachiller,
a quien estimo y honro,
le preguntaré la causa y razón por la cual el
opio hace dormir.

A lo que el bachiller responde muy ufano:

Este docto doctor
me pregunta la causa y razón por la cual
el opio hace dormir.
A lo cual respondo: porque en él está
la virtud dormitiva,
cuya naturaleza consiste

² R. MOUSNIER, *loc. cit.*

³ Cf. *loc. cit.*

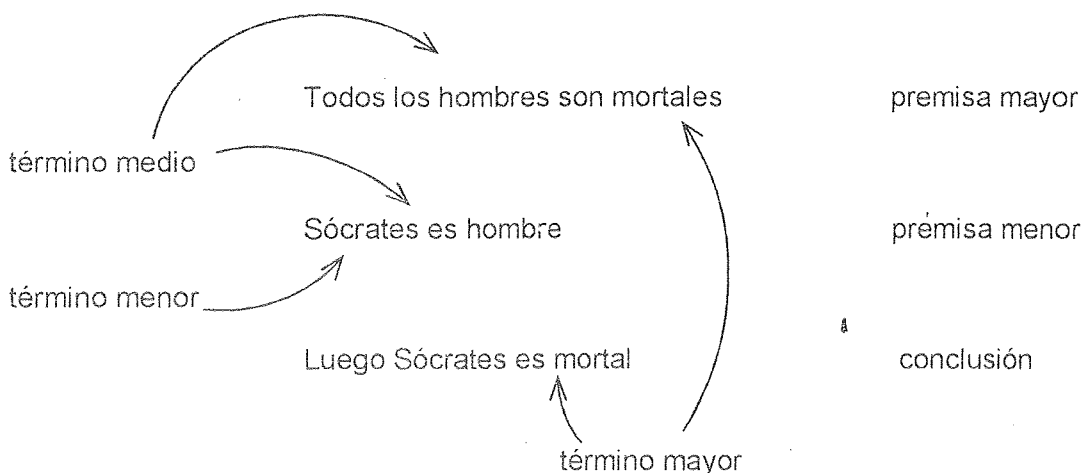
⁴ G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, parte IV, 1: *Letá cartesiana*, Bari, Laterza, 1946. p. 59.

⁵ La escena está escrita en un latín absurdo, mechado de vocablos franceses "latinizados", con lo que también se burla Moliere del mal latín entonces corriente en las universidades.

en adormecer los sentidos.

El coro entusiasmado aprueba sus palabras y lo declara digno⁴ de entrar en "el docto cuerpo" o corporación de los médicos. Se aprecia entonces claramente en qué consiste el verbalismo: decir que el opio hace dormir porque posee la virtud dormitiva, no significa más que afirmar que el opio hace dormir porque hace dormir;⁶ no se ha enunciado en rigor absolutamente nada más, el conocimiento no ha avanzado ni aumentado lo más mínimo, sino que lo único que se ha hecho es introducir nuevas palabras o expresiones, pero de idéntico significado.

c) La ciencia y la filosofía escolásticas se valieron en gran medida del *silogismo*. Es éste un razonamiento deductivo constituido por tres proposiciones o juicios (es decir, afirmaciones o negaciones) tales que, dados los dos primeros -llamados premisas-, el tercero -llamado conclusión- resulta necesariamente de aquellos dos. Por ejemplo: 1) Todos los hombres son mortales; 2) Sócrates es hombre; 3) luego Sócrates es mortal. Está claro que de 1) y 2) se desprende necesariamente 3). -Todo silogismo consta de tres términos o palabras principales -en el ejemplo: hombre, mortal y Sócrates. Se llama término mayor el que aparece como predicado de la conclusión (aquí, "mortal"); menor, el que se desempeña como sujeto de la conclusión ("Sócrates"); y el que aparece en ambas premisas pero no en la conclusión ("hombre"), se lo denomina término medio, justamente porque su función consiste en establecer el enlace entre los dos términos extremos (el mayor y el menor). La premisa que contiene el término mayor se denomina premisa mayor ("todos los hombres son mortales"); la que contiene al término menor, premisa menor ("Sócrates es hombre").



Pues bien, lo que se objeta al silogismo es que con él en realidad no se amplía el saber de manera ninguna, porque lo que dice la conclusión ya está dicho y sabido, aunque sea de manera implícita, en el punto de partida, en la premisa mayor; pues al

⁶ Contra lo que pudiera suponerse, no hay ni en la pregunta ni en la respuesta ninguna exageración por parte de Moliere. Se conservan documentos universitarios de la época con cuestiones y respuestas semejantes; por ejemplo, que "el estómago digiere porque tiene la virtud concoctriz (digestiva)" (cit. por R. de Messières en su ed. de *Le malade imaginaire*, Paris. Larousse, 1941, p. 92). Un contemporáneo de Pascal afirmaba que el vino embriaga porque tiene una virtud embriagante (cf. S. DAVAL - B. GUILLEMAIN, *Filosofía de las ciencias*, trad. esp. (Buenos Aires. El Ateneo, 1964), pp. 60-61.

afirmar "todos los hombres son mortales", es obvio que entre ellos figura ya Sócrates, de modo que la conclusión no hace más que explicitar o aclarar lo que decía la premisa mayor. Y es obvio también que si el punto de partida es falso, el silogismo funcionará igualmente bien, como si se dijese: "Todos los hombres son negros; Sócrates es hombre; luego Sócrates es negro", sin que el silogismo mismo proporcione forma ninguna de saber si lo afirmado en la premisa mayor es verdadero o no lo es.

El silogismo, pues, no permite determinar la verdad de los conocimientos; puede tener valor como método de exposición, es decir, para presentar ordenadamente verdades ya sabidas, y en tal sentido tenía su legitimidad para la Edad Media en cuanto que para ésta las verdades ya le estaban dadas -por las Escrituras o por Aristóteles. Pero no puede servir como fuente para obtener *nuevos* conocimientos, que es lo que los tiempos modernos exigen; *no* es un método para el *descubrimiento* de nuevas verdades, no es *ars inveniendi* (arte de descubrimiento), como entonces se decía. La nueva época pretende acabar con las discusiones meramente verbales y proporcionar un método que permita ir a las cosas mismas, y de modo tal que cada individuo pueda lograr el conocimiento, por su propia cuenta y sin recurso a ninguna autoridad, como no sea la que brota de la razón humana misma.

Sobre el fondo de esta época y de estas críticas es preciso situar a Descartes.

Descartes

3. La filosofía de la desconfianza

Renato Descartes (1596-1650) fue notable no sólo como filósofo, sino también como hombre de ciencia (no habría más que recordar algunos descubrimientos suyos: la geometría analítica, las leyes de refracción de la luz, su aproximación a la formulación de la ley de inercia, etc.).

Como filósofo, interesa ante todo caracterizar el "radicalismo" que singulariza su pensamiento. La palabra "radicalismo" mienta "raíces", es decir, la tendencia que se orienta hacia las verdaderas y profundas "raíces" de algo, hacia los fundamentos últimos. La filosofía cartesiana se ofrece ante todo como el más tenaz y sostenido esfuerzo, en cualquier dominio de que se trate, por alcanzar el último fondo, los principios postreros de las cosas.

En efecto, Descartes vive, con una intensidad desconocida antes de él, aun en pleno Renacimiento, el hecho de la pluralidad y diversidad de los sistemas filosóficos, el hecho de que los filósofos no se han puesto jamás de acuerdo, la circunstancia de que la filosofía, a pesar de haberse empeñado en ella los más grandes espíritus de la humanidad, no ha conseguido solucionar ninguno de sus problemas:

ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, no hay nada en ella que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, dudoso.⁷

Y es esto lo que Descartes no puede soportar: lo dudoso, lo simplemente verosímil. El conocimiento, o ha de ser absolutamente seguro, o ha de ser abandonado como

⁷ *Discurso del método* 1 parte, AT VI, 8; en *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe. ⁵1943 (que en lo sucesivo se citará GM), p. 33. (La sigla AT se refiere a las *Oeuvres complètes* de Descartes, editadas por Ch. Adam y P. Tannery, Paris, 1897 ss., indicándose a continuación el volumen y la página. Las *Obras escogidas* de Descartes, selección y trad. de E. de Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, reproducen sobre el margen la paginación de AT).

teóricamente insuficiente. Descartes vive, con una lucidez y hondura que nadie había alcanzado antes de él, el "fracaso" de más de veinte siglos de esfuerzos filosóficos; y se propone, con decisión e intrepidez también incomparables, dar término definitivamente, de una vez por todas, a tal estado de cosas y fundar el saber sobre bases cuya firmeza esté más allá de toda sospecha. Desde este punto de vista, entonces, en un primer momento, su pensamiento puede caracterizarse como filosofía de la desconfianza, dada la posición que asume frente a todo aquel esfuerzo secular de la filosofía que parece no haber conducido a nada, y por las precauciones que tomará para evitar la repetición de tales "fracasos". Porque hasta ahora la filosofía no ha hecho sino fracasar -viene a decir el pensador francés-, por tanto es forzoso -no renovar a los pensadores antiguos, sobre la verdad de cuyos escritos hay tantas dudas como sobre la de los escolásticos, sino -empezar totalmente de nuevo, como si antes nadie hubiese hecho filosofía. En este sentido puede apreciarse cómo Descartes es un nuevo hombre -el primer hombre moderno (Ortega), el hombre que "aparece inmediatamente después de los antiguos".⁸ Y como nuevo hombre que se dispone a filosofar, tiene que comenzar a filosofar, vale decir, iniciar radicalmente el filosofar como si antes de él nadie hubiera filosofado. Es esta actitud lo que confiere al pensamiento cartesiano su imperecedera grandeza. Hegel dijo que Descartes es un héroe porque tomó las cosas por el comienzo.

Metodología
metafísica

4. La duda metódica

Ahora bien, esta actitud crítica frente al pasado no significa que Descartes haga tabla rasa de él y se dedique tan sólo al uso de sus facultades de conocimiento, que olvide toda la filosofía anterior y se ponga simplemente a filosofar por cuenta propia. Por el contrario, ese pasado encierra al menos una enseñanza, implícita en sus fracasos: la de que debemos cuidarnos de no caer en el error, la de que debemos también ser críticos respecto de nosotros mismos, y no sólo del pasado. De este modo, el radicalismo cartesiano se manifiesta ante todo -por lo que ahora interesa- como preocupación por evitar el error. Mas ello no le lleva a la construcción de una mera teoría del error, sino a algo mucho más fundamental, mucho más hondo: a la *duda metódica*.

Precaución

La duda metódica no significa dudar simplemente, como mero ejercicio más o menos cómodo, elegante o ingenioso. Tampoco significa la destructiva y estéril duda del escéptico sistemático, parálisis de la inteligencia (cf. Cap. I, § 6 a). Por el contrario, para Descartes se trata es de hacer de la duda un método, convertir la duda en el método. Pero, ¿qué significa esto?

Duda
como
método

Descartes no se conforma con conocimientos más o menos probables, ni aun con los que "parezcan" ciertos. En efecto, para evitar los errores, o, en términos aun más generales, las incertidumbres en que hasta ahora se ha incurrido, el radicalismo quiere alcanzar un saber absolutamente cierto, cuya verdad sea tan firme que esté más allá de toda posible duda; no que Descartes meramente busque el conocimiento verdadero, porque es obvio que nadie busca el falso, sino que busca un conocimiento absolutamente cierto. Descartes quiere estar absolutamente seguro de la verdad de sus conocimientos, y en plan de búsqueda radical, no puede aceptar lo dudoso, lo sospechoso de error; ni siquiera puede admitir lo dubitable, aquello en que la duda simplemente "pueda" hincarse: sino que sólo dará por válido lo que sea absolutamente cierto. Por lo cual, y con apariencia de paradoja, emprende Descartes el camino de la duda. Porque, ¿cuál es, en efecto, la manera más segura de encontrar algo absolutamente seguro, si es que lo hay? Pues ello no puede consistir sino en dudar de todo, para ver si dudando de todo, y aun

Verdad
categoría

⁸ O. Hamelin, *El sistema de Descartes* (trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1949), p. 18.

forzando la duda hasta sus mismos límites, queda algo que se resista a ella. No lo sabemos aún, pero quizá lo haya; y, de todos modos, conviene ensayar este camino, porque al fin de cuentas, si no lo hubiera, por lo menos sobre esto estaríamos absolutamente ciertos -acerca de que, en tal caso, no hay nada que sea absolutamente cierto-; y con ello el ideal de que la filosofía se ha nutrido desde sus orígenes, la idea de un saber o de una ciencia absolutamente últimos, se vendrá abajo definitivamente, y ya no se nos ocurrirá nunca más gastar estériles esfuerzos en su vana búsqueda.

Las *Meditaciones metafísicas* se inician con estas palabras:

Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.⁹

El método cartesiano consiste entonces, inicialmente, en emplear la duda para ver si hay algo capaz de resistirla -aun a la duda más exagerada- y que sea, entonces, *absolutamente cierto*. La duda es, pues, *metódica*, es decir, que se la emplea como instrumento o camino para llegar a la verdad,¹⁰ y no para quedarse en ella, a la manera de los escépticos. Es, en segundo lugar, *universal*, porque habrá de aplicarse a todo sin excepción, porque nada deberá excluirse de ella, hasta no llegar al caso justamente de que resulte imposible la duda. Y en tercer lugar la duda es, por lo mismo, *hiperbólica*, si así puede decirse, porque será llevada hasta su último extremo, hasta su última exageración, forzada al máximo posible, según veremos.

El carácter metódico de la duda lo expresa Descartes en las siguientes líneas:

estamos apartados del conocimiento de la verdad por numerosos prejuicios de los que creemos no podemos librarnos de otro modo que empeñándonos, una vez en la vida, en dudar de todas aquellas cosas en las que hallemos una sospecha, aun mínima, de incertidumbre.¹¹

Más todavía, inclusive las que son meramente dudosas deben tenerse por falsas:

también será útil tener por falsas aquellas de que dudaremos, a fin de hallar tanto más claramente qué sea lo más cierto y fácil de conocerse.¹²

Es decir que deben darse por erróneas aun aquellas cosas en que pueda suponerse la más mínima posibilidad de duda, porque de tal modo procederemos, según nuestro plan, de la manera más radical, apartando vigorosamente el espíritu de todo lo que pueda engañarlo, para no aceptar más que lo absolutamente indubitable.

En cuanto a la universalidad de la duda, ello no significa que a mis opiniones vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero

⁹ *Meditaciones metafísicas*, I meditación, AT IX, 13; GM p. 95.

¹⁰ La palabra "método" (μεθοδος), compuesto de οδος, "camino", significa la vía o camino que se emprende para buscar o investigar algo.

¹¹ *Los principios de la filosofía*, I parte, § 1 (trad. G. Halperin, Buenos Aires, Losada, 1951). AT VIII, 5.

¹² *op. cit.* I, S 2 (trad. cit.), AT VIII, 5.

Característica
de la
Duda.

mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas.¹³

El número de opiniones o conocimientos es prácticamente infinito, y naturalmente no se terminaría nunca si se quisiera examinarlos uno por uno. Pero se logrará igualmente el propósito de introducir la duda en ellos si se la dirige, no a los conocimientos mismos en particular, sino a los principios o fundamentos sobre que esos conocimientos se apoyan, lo que es lo mismo, a las facultades de conocimiento gracias a las cuales se los ha adquirido. Según Descartes, entonces, debe retrotraerse el saber a sus fundamentos. Y puesto que las facultades de conocimiento no son sino los sentidos y la razón, la marcha del proceso de la duda queda trazada: se deberá hacer primero la crítica del saber sensible, y luego la del saber racional.

5. Crítica del saber sensible

Acercas del conocimiento sensible, Descartes apunta dos argumentos para probar que debe ser puesto en duda: el primero se funda en las ilusiones de los sentidos; el segundo, en los sueños.

a) Debemos dudar del conocimiento sensible

porque hemos descubierto que los sentidos a veces yerran, y es propio de la prudencia no confiar jamás demasiado en aquellos que nos engañaron alguna vez.¹⁴

En efecto, si alguien manifiestamente nos ha engañado en alguna ocasión, por ejemplo en materia de negocios, sería necio fiarse de él en el futuro; la única actitud prudente será la de desconfiarle. Pues bien, cosa parecida ocurre con nuestros sentidos, pues se sabe perfectamente bien que en muchos casos nos engañan (cf. Cap. I, § 6). Por lo tanto, las "cosas sensibles" resultan dudosas, no podemos saber si los sentidos no nos engañan también en todos los casos; por lo menos, *no es seguro que no nos engañen*, y, en consecuencia, según el plan que el método ha impuesto, de dar por falso todo lo dudoso, se deberá desechar el saber que los sentidos proporcionan.

b) Sin embargo, cabe argumentar que si bien puede admitirse que los sentidos nos engañan acerca de cosas muy distantes, como una torre en la lejanía, o acerca de objetos difícilmente perceptibles, como una partícula muy pequeña que intentamos observar sin instrumentos adecuados, sin embargo hay muchas cosas

de las que no puede razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos [los sentidos]; como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras cosas por el estilo.¹⁵

Parece que si quisiera dudar de algo tan patente como de que estoy ahora escribiendo, correría el riesgo de que se me confundiera con esos locos que, por ejemplo, creen ser reyes o generales. Descartes, con todo, replica:

¹³ *Medit.* 1, AT IX, 14; GM 96.

¹⁴ *Princip.* I, § 4 (trad. cit.), AT VIII, 6.

¹⁵ *Medit.* I, AT IX, 14.GM96.

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces menos verosímiles que esos insensatos [los dementes] cuando velan.¹⁶

Y así sucede que alguna vez, en sueños, me he imaginado estar como ahora despierto y escribiendo, cuando en realidad estaba dormido y acostado:

si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.¹⁷

En efecto -y esto es aquí lo decisivo- no tenemos (por lo menos hasta donde hemos llegado) ningún "indicio cierto", ningún "signo" seguro o criterio que nos permita establecer cuándo estamos despiertos y cuándo dormidos: no hay posibilidad ninguna de distinguir con absoluta seguridad el sueño de la vigilia.¹⁸

De estos dos argumentos resulta entonces que todo conocimiento sensible es dudoso.

6. Crítica del conocimiento racional

Con respecto al conocimiento racional, Descartes enuncia también dos argumentos:

1) El primero no tiene quizá gran valor teórico, no es quizá decisivo, pero sirve ya, al menos, para insinuar el segundo:

puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos [es decir, razonamientos incorrectos], juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas.¹⁹

En la matemática, la más "racional" de las ciencias, al parecer, hay sin embargo la posibilidad de equivocarse; aun respecto de una operación relativamente sencilla, como una suma, cabe la posibilidad del error. Por tanto, cabe también la posibilidad, por más remota que ésta sea, de que *todos* los argumentos racionales sean falaces, de que todo conocimiento racional sea falso.

2) El argumento anterior, sin embargo, no es todavía suficiente, porque, aun adjudicándole validez, atañe propiamente a los "razonamientos", vale decir, a los "procesos", por así decir, relativamente complejos, de nuestro pensamiento; se refiere a

¹⁶ loc. cit.

¹⁷ *Medit.* I, AT IX. 15; GM pp. 96-97.

¹⁸ Para las necesidades de la vida diaria, y aun con grado altísimo de probabilidad, todos sabemos cuándo estamos despiertos. Pero recuérdese que Descartes busca un conocimiento *absolutamente seguro*, y desde este punto de vista su argumentación parece inatacable; porque si se arguyera, para tomar una reflexión trivial, que "para saber si se está despierto basta con pellizcarse", en seguida habría que objetar que no sabemos si tal criterio está formulado en sueños, en cuyo caso carecería de valor, ni tampoco si el pellizco nos lo damos en sueños o en estado de vigilia.

¹⁹ *Discurso.* IV parte. AT VI, 32, GM p. 50.

los procesos discursivos.²⁰ Pero los razonamientos o procesos discursivos se apoyan en ciertos "principios", como, por ejemplo, que "todo objeto es idéntico a sí mismo", o "el todo es mayor que la parte". Ahora bien, estos "principios" mismos del conocimiento racional, no son conocidos de manera discursiva, sino "intuitivamente", es decir, sin que nuestro pensamiento "discurra", sino de modo inmediato, por simple "inspección del espíritu".²¹ Siendo esto así, ¿podrá dudarse también de estos principios? Es evidente que el argumento anterior no puede aplicarse a este caso. Por lo cual Descartes entonces propone un segundo argumento, el famoso argumento del "genio maligno".

Supondré [...] que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme.²²

Puede efectivamente imaginarse que exista un genio o especie de dios, muy poderoso a la vez que muy perverso, que nos haya hecho de forma tal que siempre nos equivoquemos; que haya construido de tal manera el espíritu humano que siempre, por más seguros que estemos de dar en la verdad, caigamos sin embargo en el error; o que esté por así decir detrás de cada uno de nuestros actos o pensamientos para torcerlos deliberadamente y sumirnos en el error, haciéndonos creer, por ejemplo, que $1 + 1 = 2$, siendo ello falso.

Es justamente a este argumento al que se aludió más arriba cuando se habló del "hiperbolismo" de la duda cartesiana. Y este argumento hay que entenderlo rectamente, en su verdadero sentido. Descartes no dice, como es natural, que *haya* efectivamente tal genio maligno. Pero lo que importa notar es que por ahora no tenemos ninguna razón para suponer que no lo haya; es, por consiguiente, *una posibilidad*, por más remota o descabellada que parezca ser. Y puesto que la duda, según nuestro plan, debe llevarse hasta su límite mismo, si lo tiene, si incluso hay que forzarla, si en verdad se quiere llegar a un conocimiento absolutamente indubitable, resulta entonces que la hipótesis del genio maligno debe ser tomada en cuenta, justamente porque *representa el punto máximo de la duda*, el último extremo a que la duda puede llegar.

Sucede entonces que también el saber racional se vuelve dudoso. Con lo cual se ve con toda claridad como Descartes lleva la reflexión crítica a una hondura mucho mayor que aquella a donde había llegado Sócrates, por ejemplo, para quien en el fondo la racionalidad no era problema. Por el contrario, para Descartes la razón misma se hace problema, y una de sus tareas será justamente la de tratar de fundamentar la razón, el saber racional.

Llegados a este punto, nuestro espíritu se encuentra tan cargado de dudas, tan perplejo, que en realidad parece como que ya no puede hacer ni pensar nada más. Y el mismo Descartes lo dice:

como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quedome tan sorprendido, que no puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie.²³

²⁰ Se distinguen dos *modos* de conocimiento. Uno inmediato, directo, que se llama *intuición*, y que puede referirse tanto a objetos sensibles (por ejemplo, el color de esta hoja de papel se lo conoce al verlo, directamente, intuitivamente), cuanto a objetos "rationales" o "ideales" (v. gr. cuando pienso que 2 es mayor que 1). El conocimiento *discursivo*, en cambio, es mediato, indirecto, porque consta de dos o más pasos o momentos; por ejemplo: "todos los triángulos son figuras, luego algunas figuras son triángulos", o bien un silogismo (cf. § 2, c). También el conocimiento discursivo puede referirse a objetos sensibles, como en el silogismo mencionado, o a objetos ideales, como en el ejemplo de los triángulos o en cualquier argumentación matemática.

²¹ *Medit. II*, AT IX, 25; GM p. 107.

²² *Medit. I*, AT IX, 17; GM p. 99.

Es el mismo estado de ánimo, aunque radicalizado, con que nos encontrábamos al cabo del proceso de la refutación socrática (cf. Cap. IV, § 6) y en el momento de la liberación del preso de la caverna platónica (cf. Cap. V, § 12, a). Lo compara Descartes con la situación del que ha caído en aguas profundas y queda tan alejado de la superficie como del fondo: donde la superficie puede simbolizar el dominio del saber vulgar, la existencia cotidiana, y el fondo el fundamento absolutamente firme que se busca y hacia el cual se encamina el filósofo. Por ello la situación de éste es tan singularmente incómoda, comparada con la existencia vulgar (cf. Cap. V, § 13).

7. El cogito

Sin embargo, en el preciso momento en que la duda llega al extremo, se convierte en su opuesto, en conocimiento absolutamente cierto:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando qué esta verdad: "yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.²⁴

En efecto, aunque suponga que el genio maligno existe y ejerce su maléfico poder sobre mí, yo mismo tengo que existir o ser, porque de otro modo no podría siquiera ser engañado:

No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña [el genio maligno], y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: "yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.²⁵

De manera que esta afirmación famosa: *cogito, ergo sum* (pienso, luego soy), no puede ya ser puesta en duda, por más que a ésta la forcemos. Por ende, nos encontramos aquí con una verdad absoluta, esto es, absolutamente cierta, absolutamente indubitable, que es justamente lo que nos habíamos propuesto buscar. El *cogito*, pues, constituye el "primer principio" de la filosofía: primer/ desde el punto de vista gnoseológico y metodológico, en la medida en que constituye el primer conocimiento seguro, el fundamento de cualquier otra verdad y el punto de partida para construir todo el edificio de la filosofía y del saber en general; y primero también desde el punto de vista ontológico, porque me pone en presencia del primer ente indudablemente existente -que soy yo mismo en tanto pienso.

La manera como Descartes enuncia a veces su principio -"pienso, luego soy"- podría hacer pensar que se tratase aquí de un conocimiento *discursivo*, o, con más precisión, de un silogismo abreviado (entimema), cuya fórmula completa sería: "todos los entes que piensan son; yo pienso; luego yo soy". Sin embargo, esto sería un error, y el mismo Descartes previno contra tal interpretación: porque, en efecto, si se tratase de un silogismo, tendríamos que conocer primero la premisa mayor ("todos los entes que piensan son"), es decir, tendría que saberse que hay otros entes existentes aparte de mí,

²³ *Medit. II. AT IX, 18; GM p. 101.*

²⁴ *Disc. IV. AT VI, 32; GM pp. 50-51.*

²⁵ *Medit. II. AT IX, 19; GM p. 102.*

cosa que, en función de la duda metódica, hasta este momento no sabemos. El *cogito* es, en cambio, un conocimiento *intuitivo*, esto es, se lo conoce de modo inmediato, directo, y no merced a una premisa mayor de la que se lo deduzca: no tenemos más que reflexionar sobre el *cogito* para darnos cuenta, en el mismo, de su verdad. Por ello Descartes prefiere formular su principio de esta otra manera: "pienso, soy", o simplemente "soy" ("existo"), donde, al no aparecer la conjunción "luego", se muestra más patentemente el carácter de inmediatez del principio y la identidad que aquí se da entre el pensar y el ser.

8. El criterio de verdad

Una afirmación es verdadera cuando lo que ella afirma coincide con el objeto a que se refiere; si digo "la puerta está abierta", y efectivamente hay una puerta y está abierta, lo afirmado será verdadero. El "criterio" de verdad es la nota, rasgo o carácter mediante el cual se reconoce que una afirmación es verdadera, o que nos permite distinguir un conocimiento verdadero de uno falso.

Ahora bien, como con el *cogito* hemos hallado un conocimiento indudablemente verdadero, Descartes nos dice que en él se hallará también el *criterio* de la verdad, la característica merced a la cual se lo reconoce como verdadero sin duda ninguna.

Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición: "yo pienso, luego soy", no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas.²⁶

Una proposición (afirmación o negación), entonces, sabremos que es verdadera cuando sea clara y distinta o, en una palabra, evidente. Para comprender mejor lo que se acaba de decir, es preciso referirnos a las reglas o preceptos del método.

9. Las reglas del método

Los procedimientos metódicos que Descartes ha seguido hasta aquí, y los que seguirá luego, se encuentran resumidos en el *Discurso del método*, Uparte, y estudiados con mayor extensión en las *Reglas para la dirección del espíritu*.

La Regla IV de esta última obra explica qué entiende Descartes por método:

Por método entiendo [un conjunto de] reglas ciertas y fáciles, observando exactamente las cuales nadie tomará jamás lo falso por verdadero y llegará, sin fatigarse con inútiles esfuerzos del espíritu, sino aumentando progresivamente su saber, al conocimiento verdadero de todo aquello de que sea capaz.²⁷

En la segunda parte del *Discurso* enuncia Descartes cuatro reglas o preceptos, que condensan todo su pensamiento metodológico. El primero de estos preceptos, el de la *evidencia*, exige:

²⁶ Disc. IV, AT VI, 33; GM p. 51.

²⁷ Reglas para la dirección del espíritu IV, AT X, 37 1-372.

Discurso del
Método

no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.²⁸

Según esto, se debe admitir como verdadero un conocimiento sólo en caso de que sea *evidente*, esto es, cuando no se pueda dudar de él, cuando no haya "ninguna ocasión de ponerlo en duda". La *evidencia* tiene dos caracteres: la claridad y la distinción. Un conocimiento es *claro* cuando "está presente y manifiesto a un espíritu atento",²⁹ es decir, cuando la idea misma a que me refiero se muestra directamente al espíritu, está inmediatamente presente ante este; por ejemplo, en el momento en que tengo un dolor, este dolor es algo claro, en tanto que si el dolor desaparece, y meramente tengo un recuerdo de él, tendré un conocimiento "oscuro". Si además en este conocimiento de algo no hay nada que no le pertenezca a ese algo, el conocimiento será *distinto*; por ejemplo, "el triángulo es una figura de tres lados"; el dolor, en cambio, que ahora me atormenta, pero del que no sé la causa, o cuya causa la confundo, será un conocimiento "confuso", así como sería confuso pensar que "el triángulo es una figura", puesto que entonces se lo confundiría con el cuadrado, el rectángulo y demás figuras que no son triángulos. De manera que "claro" se opone a "oscuro" y "distinto" a "confuso". Y se ve también que todo conocimiento distinto tiene que ser a la vez claro, pero que un conocimiento claro tanto puede ser distinto cuanto confuso.

Además, el precepto ordena guardarnos de dos fuertes propensiones de nuestro espíritu: la precipitación y la prevención. La *precipitación* consiste en afirmar o negar algo antes de haber llegado a la evidencia. La *prevención* equivale a los prejuicios, y en general a todos los conocimientos, falsos o verdaderos, que nos han llegado por tradición, educación, factores sociales, etc. y no por la evidencia; pero nada que no hayamos examinado con nuestra propia razón, nada que nos venga de fuera de ella, puede ser válido, sino sólo aquello que hayamos conquistado mediante nuestro propio esfuerzo y según los principios del método.

Esta regla de la evidencia encuentra su confirmación, y a la vez su fuente, en el *cogito*, porque, justamente, el que este sea un conocimiento indubitable se lo reconoce en la circunstancia de que es evidente.

Pero si la evidencia es rasgo o criterio de la verdad, no sabemos aún cómo hacer para encontrar conocimientos evidentes; ello lo va a enseñar la segunda regla. En efecto, ésta ordena:

dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.³⁰

La *regla del análisis* pues, nos dice que, cuando nos ocupamos de cualquier problema o dificultad o cuestión compleja, se lo debe dividir, analizar, y seguir con la división hasta el momento, justamente, en que se llegue a algo evidente; de modo que la división es a la vez el procedimiento para alcanzar la evidencia.

Pero si nos quedásemos aquí, en el puro momento analítico, divisorio, no se alcanzaría un auténtico conocimiento, por lo menos en la mayoría de los casos, porque no tendríamos ante nosotros sino una serie de miembros aislados, inconexos (*disiecta membra*); como si al hacer el estudio anatómico del hombre, por ejemplo, nos

²⁸ Disc. II, AT VI. 18; GM p. 41.

²⁹ Princ. I, § 45, AT VIII. 22.

³⁰ Disc. II, AT VI. 18; GM p. 41.

quedásemos con el solo estudio de los distintos huesos, músculos, etc., separadamente considerados; este estudio es, sin duda, necesario, pero requiere complementarse con el estudio de la relación recíproca de aquellas distintas partes y con la visión de conjunto. Esto es lo que prescribe la *regla de la síntesis* (procedimiento que Descartes llama también "deducción", aunque dándole a este término un significado que se aparta del corriente), o del orden:

conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.³¹

Esto significa que en todo conocimiento se debe partir siempre de lo más sencillo, y de allí proceder hacia lo más complicado, siempre según un orden: así, para volver a nuestro ejemplo anterior, empezaríamos estableciendo la relación entre unos huesos y otros, luego con los músculos, etc., hasta llegar a recomponer la fábrica entera del organismo humano -todo ello por orden, y nos sorprendería y confundiría, v. gr., que se saltase, digamos, del estudio del fémur al del hígado y de éste al músculo deltoides, sorpresa y confusión que resultarían, justamente, de que no se ha seguido en tal caso un orden racional, porque cada tema no estaría sistemáticamente ligado y fundado en los anteriores. Descartes dice además que hay que suponer "un orden [aun] entre los [conocimientos] que no se preceden naturalmente": en anatomía se estudia primero el sistema óseo, luego el muscular, etc., sin que esto signifique que en la naturaleza se haya constituido primero el esqueleto, después los músculos, etc.

Por fin, el cuarto precepto establece:
hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.³²

Este precepto, que puede llamarse *regla de la enumeración*, exige examinar con cuidado la cuestión estudiada para ver si no hay algún tema o aspecto que se haya pasado por alto, sea en el momento analítico (segunda regla) o en el sintético (tercera). Puede ocurrir, por ejemplo, que en un razonamiento matemático se haya saltado un paso, por inadvertencia o precipitación; o que al analizar un organismo vivo se haya olvidado el examen de un órgano suyo: en cualquiera de estos casos habríamos omitido algo, y por tanto el conjunto del conocimiento presentaría una falla. Nuestro espíritu no puede abarcar todas las cosas a la vez, sino que marcha paso a paso; en la demostración de un teorema, v. gr., se capta sucesivamente cada uno de los pasos, y los anteriores los vamos confiando a la memoria: la regla de la enumeración, entonces, exige que se haga todas las revisiones necesarias hasta llegar a la certeza de que no se ha omitido ningún miembro del razonamiento.

10. La "cosa" pensante. Las ideas innatas

³¹ Disc. II, AT VI, 18-19; GM p. 41. Es preciso seguir un orden porque si no quedaríamos ante una mera serie inconexa de datos, casual o caprichosa, en tanto que la razón de por sí exige el orden -y hasta podría decirse que en ello reside la esencia de la razón: "Todo el método consiste en el orden y disposición de los objetos a los que debemos dirigir la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad", dice la quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu* (TX, 379; en *Obras escogidas*, ed. cit., p. 52).

³² Disc. II, AT VI, 19; GM p. 41.

Hemos dicho que podemos dudar de todo, menos de que, en tanto pienso, soy. Pero, ¿qué soy yo?

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, [...] conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.³³

Según Descartes, entonces, yo soy una sustancia o *cosa pensante* (*res cogitans*), vale decir, una cosa cuya propiedad fundamental, esencial, definitoria, consiste en pensar. Pero es preciso observar que Descartes emplea los términos "pensar" y "pensamiento" en un sentido mucho más amplio que aquel en que los empleamos usualmente; "pensar" es para él prácticamente sinónimo de toda actividad psíquica consciente:

¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente.³⁴

Además afirma Descartes que este yo o cosa pensante, o alma, es independiente del cuerpo, y más fácil de conocer que éste, pues, en efecto, no sé aún si tengo cuerpo o no (esto es todavía algo dudoso según el método que se sigue), pero en cambio la existencia de mi alma o yo (el *cogito*) es absolutamente indubitable. De mi cuerpo no tengo conocimiento directo, sino indirecto, a través de mis vivencias -sensaciones, dolores, etc.-, que no son, ellas mismas, nada corporal, sino "pensamientos" en el sentido de Descartes, es decir, modos de la sustancia pensante, sus estados o manifestaciones.

Entre los pensamientos hay algunos que tienen singular importancia, y que Descartes llama "ideas":

Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios.³⁵

De manera que pensamientos como el de "hombre", "triángulo", "cosa", etc., Descartes (para diferenciarlos de otros, como por ejemplo un dolor, una pasión, etc.) los llama *ideas*, y afirma que éstas son como imágenes de las cosas, es decir, especie de cuadros o "fotografías" (si se nos permite el anacronismo), representantes (representaciones) mentales de las cosas.

Las ideas se subdividen en innatas, adventicias y facticias. Las *adventicias* son aquellas que parecen venirnos del exterior, mediante los sentidos, como las ideas de rojo, amargo, etc. Las *facticias* son las que nosotros mismos elaboramos mediante la imaginación, como la idea de centauro o la de quimera. Por último, las ideas *innatas* son aquellas que el alma trae consigo, como constituyendo su patrimonio original, con total independencia de la experiencia. De éstas, unas representan cosas o propiedades de cosas (como las ideas de Dios, alma, círculo, mayor, menor, etc.); y otras las llama Descartes axiomas o verdades eternas, y son proposiciones como "el todo es mayor que la parte", "nada puede ser y no ser al mismo tiempo" (principio de contradicción), "de la nada no resulta nada" (principio de causalidad), etc. Con ideas innatas trabaja

³³ Disc. IV. AT VI, 32-33; GM p. 5 l.

³⁴ *Medit.* II, AT IX, 22; GM p. 104. Cf. *Princ.* I, § 9; AT. VII § 7 s.

³⁵ *Medit.* III. AT IX. 29; GM p. 111.

propriadamente la razón, tal como ocurre, por ejemplo, en el conocimiento matemático; y de ellas sostiene Descartes que, si nos atenemos rigurosamente a las reglas del método, ya establecidas, nos proporcionarán siempre un conocimiento evidente, absolutamente seguro.

Sin embargo, surge una dificultad. Porque si bien es cierto que el genio maligno no puede burlarnos acerca del *cogito*, puede en cambio muy bien engañarnos acerca de cualquier otro conocimiento por más evidente que parezca; en otras palabras, podría ocurrir, según antes se dijo, que el genio maligno nos hubiese hecho deliberadamente con una razón -es decir, con un equipo de ideas innatas- torcida, deforme, incapaz de conocer nada. Para no quedarnos detenidos en este punto, entonces, si queremos llevar nuestro conocimiento más allá de la sola afirmación del *cogito* (quedarnos en él significaría caer en el "solipsismo")³⁶ y salir de la inmanencia de la conciencia, es preciso buscar la forma de eliminar por completo la hipótesis del genio maligno. Esto lo va a lograr Descartes mediante la demostración de la existencia de Dios.

11. Existencia y veracidad de Dios

Vamos a referirnos sólo a dos de las tres pruebas mediante las cuales Descartes pretende demostrar la existencia de Dios (y la primera, además, se la simplificará porque su exposición puntual exigiría desarrollos que van más allá de los límites de este libro). Ambas pruebas tienen el mismo punto de partida: la *idea* de Dios, es decir, la idea de un ente perfecto (idea que tengo independientemente de que yo crea en Su existencia o no).

Pues bien -dice, esquemáticamente, la primera prueba-, esa idea de Dios que yo tengo ha de haber sido producida por algo o alguien, necesita una causa, porque de la nada, nada sale. Esa causa, además, no puede serla yo, porque yo soy imperfecto (la prueba está en que dudo), y lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto, ya que en tal caso habría falta de proporción entre la causa y el efecto, y el efecto no puede ser nunca mayor que la causa. Es preciso entonces que esa idea me la haya puesto alguien más perfecto que yo, a saber, Dios. Por tanto, Dios existe.

La segunda es la prueba a la que Kant dio el nombre de *argumento mitológico*. Tengo la idea de un ente perfecto. Ahora bien, siendo este ente perfecto, no le puede faltar nada, porque si le faltase algo no sería perfecto; por tanto, tiene que existir, porque si no existiese le faltaría la existencia, sería "inexistente", y es evidente que esto sería una imperfección. En la esencia o concepto de Dios se encuentra, como una nota suya que *no* le puede faltar, la de existir; de modo semejante a como en el concepto de triángulo se encuentra necesariamente incluido el que la suma de sus ángulos interiores sea igual a dos rectos:

encuentro manifiestamente que es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia, como de la esencia de un triángulo rectilíneo el que la magnitud de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un Dios, esto es, un ser sumamente perfecto a quien faltare la existencia, esto es, a quien faltare una perfección, que en concebir una montaña sin valle.³⁷

O bien, como dice sintéticamente en otro lugar, "la existencia necesaria y eterna está comprendida en la idea de un ser enteramente perfecto".³⁸ (Cf. Cap. X, § 20).

³⁶ El *solipsismo* es la teoría según la cual lo único que puede conocerse (o existe) es mi yo: "solus ipse", "solo (yo) mismo".

³⁷ *Medit.* V. AT IX. 52: CM p. 133.

³⁸ *Princ.* I, § 14. AT VIII. 10.

Ahora bien. Dios, que es una substancia pensante infinita (a diferencia de mí, que soy substancia finita), y que es perfecto, no puede ser engañoso, no puede ser mentiroso, sino eminentemente veraz; si nos ha hecho, pues, con nuestra razón y las ideas innatas, esto quiere decir que esta razón y estas ideas son instrumentos válidos para el conocimiento. De manera que la *veracidad de Dios* es la *garantía* y fundamento de la verdad del conocimiento evidente, claro y distinto. Y si nos equivocamos, como de hecho sucede frecuentemente, ello no ocurre por culpa de Dios, que nos ha hecho tan perfectos cuanto puedan serlo entes finitos como nosotros, sino por nuestra propia culpa, porque nos apresuramos a juzgar antes de haber llegado al conocimiento claro y distinto o nos dejamos llevar por los prejuicios (cf. regla de la evidencia).

Se ve, entonces, que Dios no ocupa un lugar accesorio en el sistema cartesiano, sino que representa un gozne fundamentalísimo del mismo: porque significa el único camino posible para soslayar la hipótesis del genio maligno. Sin demostrar la existencia de Dios no podríamos tener ningún conocimiento cierto fuera del conocimiento del *cogito*; de manera que el único modo de avanzar más allá del "yo pienso" reside en la demostración de la existencia de un Ser Perfecto, que no nos engaña y que nos garantiza el valor de todo conocimiento claro y distinto.

Puede objetarse que aquí hay un círculo: se demuestra la existencia de Dios mediante un argumento que vale porque es evidente, de un lado; y por el otro se sostiene que el conocimiento evidente es verdadero porque Dios lo garantiza. Pero, en todo caso, se trataría de saber si se encuentra aquí un círculo vicioso, o si más bien es un círculo "virtuoso", si así puede decirse: el primero significa un defecto de la argumentación, que debió ser evitado; el segundo, en cambio, respondería a la estructura misma de las cosas de que se trata, y que por tanto hay que respetar.

12. La substancia extensa

Por último se plantea el problema de saber si, además de la substancia pensante infinita (Dios), y de las substancias pensantes finitas (los diferentes yoés), existe algo más. La argumentación de Descartes, en la *Meditación* sexta, puede resumirse de la siguiente manera.

Encuentro en mí la facultad de cambiar de lugar, de colocarme en diversas posiciones, etc. El movimiento supone algo que se mueve, y sólo es concebible si hay una substancia espacial a la cual se halle unido. Por ende, los movimientos "deben pertenecer a una substancia corpórea o extensa, y no a una substancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto hay contenida cierta suerte de extensión, mas no de inteligencia"³⁹ -pues según se estableció, la substancia pensante "no necesita, para ser, de lugar alguno",⁴⁰ sino que es puro pensamiento o actividad psíquica sin extensión.

Por otra parte, es imposible dudar de que tengo sensaciones, i.e., de que tengo la facultad de recibir ideas de cosas sensibles (sean verdaderas o no); dicho con otras palabras, entre mis ideas encuentro las llamadas adventicias (§ 1Q), las referentes a mi cuerpo y al mundo exterior: ideas de color, sabor, dureza, calor, etc. La cuestión consiste en saber si son sólo puras ideas, o si corresponden a algo realmente existente.

Esas ideas han de tener una causa, algo que las produzca. Esa causa no puedo ser yo, desde el momento en que aquella receptividad "no presupone mi pensamiento"⁴¹: yo no soy consciente de producirlas, sino que las recibo pasivamente, incluso contra mi

³⁹ *Medit.* VI. AT IX, 62; GM. p. 143.

⁴⁰ *Disc.* IV. cit. nota 33

⁴¹ *Medit.* VI, AT IX. 63; GM, p. 143.

voluntad, como impuestas de fuera. Por tanto, habrán de ser efecto de una "substancia diferente de mí".⁴² Pero, ¿cuál es ésta?

Siento además en mí fuerte inclinación a creer que las ideas adventicias parten de las cosas corporales",⁴³ es decir, a considerar que los cuerpos son sus causas. Esta inclinación natural ha sido puesta en mí por Dios. Y como Éste no es engañador, sino eminentemente veraz (§ 11), "hay que concluir que existen cosas corporales".⁴⁴

Sin embargo, esto no significa que las percepciones sensibles sean fiel reflejo de las cosas corporales, pues en muchos casos la percepción es oscura y confusa. Mas de todos modos "es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos".⁴⁵ Sólo las propiedades geométricas, las llamadas cualidades *primarias*.⁴⁶ son con seguridad propias de la *res extensa*, con lo cual Descartes se convierte en uno de los fundadores de la física moderna.

De este modo encontramos una nueva substancia junto a la pensante: la *res extensa*, que así se la llama porque su carácter esencial es la extensión, el ocupar lugar. La extensión -que es el único aspecto del mundo exterior que se me ofrece con claridad y distinción- equivale a la corporeidad, a la materia, de modo que para Descartes coinciden materia y extensión (en otros términos. no hay para él espacio vacío).

13. El racionalismo

A manera de balance de la anterior exposición de Descartes, y a la vez para poner claramente de manifiesto aquellos aspectos sobre los cuales habrá de centrarse la crítica ulterior, y especialmente la empirista, se tratará ahora de fijar algunos de los principales caracteres del racionalismo y los supuestos sobre los que reposa. Ello es tanto más importante cuanto que el empirismo es fundamentalmente un movimiento polémico, un movimiento de oposición, cuyo objeto de crítica y lucha es, justamente, el racionalismo. Esta polémica entre racionalismo y empirismo, además, tiene enorme importancia en nuestra cultura pues imprime un sello característico a la historia europea de los siglos XVII y XVIII.

Según el *racionalismo*, el verdadero conocimiento es el conocimiento necesario y universal, el que se logra con la sola y exclusiva ayuda de la razón, sin recurso ninguno de la experiencia ni de los sentidos. Uno de los reproches que tanto Descartes cuanto Spinoza (1632-1677) dirigen a la filosofía anterior, se funda en que ésta no supo atenerse a la pura razón y frecuentemente mezcló nociones puramente racionales con otras que tienen su origen en la imaginación -primera fuente de confusión para el pensamiento y, por tanto, primera fuente de error. Aquello en que debe fijarse la atención, de modo exclusivo, no son las figuras ni las imágenes que pasan por nuestra mente, sino solamente los conceptos -las ideas innatas-, tal como ocurre en las matemáticas, que son siempre para el racionalismo el modelo e ideal de todo conocimiento. Spinoza, el gran continuador de Descartes, puso a su obra fundamental el título de *Ético demostrada a la*

⁴² loc. cit.

⁴³ *Medit.* VI, AT IX. 63: GM. p. 144.

⁴⁴ loc. cit.

⁴⁵ loc. cit.

⁴⁶ Las cualidades *primarias* son objetivas, como la figura, el movimiento, etc., y se perciben mediante dos o más sentidos; las *secundarias* -color, sonido, etc.- son subjetivas, es decir, relativas al sujeto percipiente. La física moderna -a diferencia de la antigua y medieval- consiste en una reducción de las secundarias a las primarias, es decir, de lo cualitativo a lo cuantitativo.

manera geométrica (1677); y este libro, que en rigor es un tratado de metafísica, está escrito tal como lo están los libros de geometría: parte de ciertas definiciones, luego enuncia algunos axiomas, más tarde establece algunos teoremas sencillos que se demuestran en función de las definiciones y axiomas, después desarrolla teoremas más complicados, con sus corolarios, hasta darnos una visión completa de la realidad, todo ello siguiendo el mismo procedimiento.

La matemática procede valiéndose sólo de conceptos; no se puede, por ejemplo, "imaginar" un punto geométrico, puesto que, según su definición, si bien es algo que ocupa una posición en el espacio, carece de magnitud, y esto es algo de lo que no podemos hacernos ninguna imagen, ninguna "figura" mental -pero que sí puede muy bien "pensarse". Si se comprende el significado de los conceptos de triángulo, línea recta, etc., por ejemplo, nos veremos forzados intelectualmente a aceptar las conclusiones que de ello se desprenden, cualesquiera sean las figuras -necesariamente imperfectas- que se dibujen en la pizarra o las imágenes -igualmente inadecuadas- con que se acompañe nuestro pensamiento, que pueden ser además variadísimas, sin que ello afecte en modo alguno al conocimiento geométrico.

Idea clara y distinta es justamente aquella idea cuyo significado se lo concibe en función de ella misma, de su definición, de su esencia, y no de la imagen o imágenes particulares que la pueden acompañar. El triángulo de que se ocupó la geometría es "una figura de tres lados" -independientemente de las dimensiones y demás características que tengan las figuras concretas que, sólo para ilustración o ayuda, puedan dibujarse. Y de la misma manera como el concepto de figura de tres ángulos está lógicamente ligado con la idea de figura de tres lados, del mismo modo -según el racionalismo- el concepto de Dios, por ejemplo, está lógicamente conectado con la idea de omnipotencia (o, en el caso del argumento ontológico, con la idea de existencia). Se tendrá entonces una idea clara y distinta de Dios, por ejemplo, en la medida en que no se recurra a ninguna imagen -como podría ser, quizá, la que sugiere un cuadro en que se representa a Dios como un noble anciano que desde lo alto rige la marcha del universo-, sino en tanto nos atengamos rigurosamente a lo que su concepto (idea) encierra: por ejemplo, omnipotencia, omnisciencia, bondad suma, etc., todo lo cual se reconoce cuando el conocimiento es evidente. De este modo Spinoza puede definir a Dios diciendo: "Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita",⁴⁷ definición en la cual todo elemento imaginativo, cualquier concepción vulgar o antropomórfica, están radicalmente eliminados.

Pues bien, el racionalismo está persuadido de que, así como en las matemáticas, partiendo de puros conceptos (los de punto, línea, etc.), se llega a los conocimientos más complicados, y ello de modo universal y necesario, de la misma manera en filosofía se podría conocer toda la realidad, *deducirla*, aun en sus aspectos más secretos y profundos, en su esencia, y de manera necesaria y universal, con sólo tomar la precaución de emplear el mismo método que usan las matemáticas, es decir, partir de axiomas y puros conceptos, rigurosamente definidos, sin ningún recurso a la experiencia, e inferir a partir de aquellos conceptos lo que de ellos se desprende lógicamente.⁴⁸

14. *Supuestos del racionalismo*

⁴⁷ *Ética*, parte I, definición VI.

⁴⁸ Cf. S. HAMPSHIRE. *Spinoza* (Hardmonsworth, Penguin, 1962), pp. 18 ss., de donde se han tomado algunos giros y enfoques para este §.

Sin embargo, bien puede formularse una grave pregunta: ¿cómo es posible que la razón por sí sola conozca la realidad, incluso en su aspecto más fundamental (su aspecto metafísico), y nada menos que a Dios mismo? Desde esta perspectiva, el racionalismo reposa sobre varios supuestos, que no siempre ha logrado volvérselos explícitos a sí mismo. De tales presunciones, nos vamos a referir aquí a tres.

En primer lugar, si el racionalismo tiene la pretensión de conocer la realidad con la sola razón, ello se basa en el supuesto de que la realidad misma tenga una estructura racional, que sea afín a la razón, transparente para la razón -por lo menos en su fundamento. Se piensa entonces que la verdadera estructura de las cosas, más allá de las apariencias o fenómenos que nos dan los sentidos, es racional, vale decir que tiene un fondo o trasfondo inteligible o nouménico que constituye el verdadero ser de las cosas (cf. el mundo de las ideas en Platón, las formas en Aristóteles, etc.); por tanto, que entre la estructura de esa realidad y la de nuestra razón hay un riguroso paralelismo, correspondencia o afinidad. Por ello Descartes afirma que la idea es la cosa misma en tanto pensada; y Spinoza sostiene que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas".⁴⁹

En segundo lugar, ¿qué es entonces para el racionalismo la razón?, ¿cuál es la estructura de ésta, cómo está organizada? Es obvio que la razón de que el racionalismo habla no tiene nada que ver con aquello de que pueda hablarnos la psicología, porque, sencillamente, la psicología es ciencia empírica, y la razón no debe nada a la experiencia, según los racionalistas, sino que es una facultad independiente de ésta, y por ello sus conceptos -triángulo, Dios, alma, igualdad- no los encontramos, ni podemos encontrarlos, en la experiencia. La razón es una facultad de conocer innata, dotada de ese repertorio de conceptos (ideas innatas) a que ya nos hemos referido.⁵⁰

Pero todo esto descubre el tercer supuesto; porque, en efecto, ¿qué garantía se tiene de que el conocimiento que proporciona la razón sea válido? Recuérdese que la hipótesis del genio maligno nos hizo dudar también de la razón; y enfocada en función de la perspectiva en que ahora nos encontramos, aquella hipótesis significa la posible irracionalidad de lo real. Sabemos también la respuesta de Descartes: Dios es quien nos ha creado -no un genio maligno-, y en Su infinita bondad y veracidad no puede querer engañarnos.⁵¹

Entre las ideas innatas, hay dos que en el racionalismo desempeñan función esencialísima, como bases o fundamentos de su metafísica y gnoseología: los conceptos de *substancia* y *causalidad*. Por lo que se refiere a este último, se ha visto que la primera demostración de la existencia de Dios, en Descartes, se apoya en la relación de causalidad; y, en términos más generales, puede agregarse que la causalidad representa una relación necesaria de nuestro pensamiento y de las cosas, que Descartes afirma es un axioma o verdad eterna ("de nada no se sigue nada") y que Spinoza identifica sin más con la razón ("causa o razón").⁵²

En cuanto al concepto de *substancia*, es de importancia capital, puesto que la substancia representa para el racionalismo el modo de ser fundamental y primario: todo lo que es, o es cosa, o es propiedad o característica de alguna cosa. Mi propio ser es el ser de una cosa -una substancia pensante finita-; y Dios, substancia pensante infinita, sabemos ya el importantísimo papel que desempeña en el sistema cartesiano (garantía de la validez del conocimiento claro y distinto).

⁴⁹ *Ética* II, proposición VII.

⁵⁰ DESCARTES llega al extremo de decir que el niño, ya al nacer, "tiene en sí las ideas de Dios, de sí mismo", etc., y que "si fuera liberado de las ataduras del cuerpo las encontraría en sí" (carta a Hyperaspistes, agosto de 1641. AT III, 424; en *Obras escogidas*, ed. cit., p. 395).

⁵¹ Cf. *Princ.* 1 §§ 29 y 30, AT VIII. 16-17.

⁵² *Ética* I, proposición XI dem. aliter (si bien Spinoza otorga al término "causa" un significado más lato que el usual).

es la anarquía: Platón propone un sistema, Aristóteles otro, Descartes un tercero, sin que parezca que aquí las disputas vayan jamás a tener término posible (cf. Cap. I, § 5).

BIBLIOGRAFÍA

El lector puede comprender con relativa facilidad la mayor parte de las obras de Descartes. Se recomienda empezar con la lectura del *Discurso del método* y de las *Meditaciones metafísicas* (traducidas, y reunidas en un solo volumen, con introducción y notas de M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Colección Austral, varias ediciones). Las *Obras escogidas* (selección y trad. de E. de Olaso y T. Zwanck), Buenos Aires, Charcas, 1980, reúnen, además de escritos primerizos, *Reglas para la dirección del espíritu*, *Discurso del método*, *Meditaciones metafísicas*, la primera parte de *Los principios de la filosofía*, y 160 páginas de correspondencia.

Sobre Descartes pueden consultarse:

- O. HAMELIN, *El sistema de Descartes*, trad. csp., Buenos Aires, Losada, 1949.
J. de. D. VIAL LARRAÍN. *La metafísica cartesiana*. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1971.
E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, trad. csp., México, Fondo de Cultura Económica, 1953 (tomo I. pp. 447-513).
M. GUEROOLT, *Descartes selon l'ordre des raisons*. París. Aubier. 1953 (2 tomos).
L. J. BECK, *The Method of Descartes*. Oxford, At the Clarendon Press. 1964.
L. J. BLEK, *The Metaphysics of Descartes*. Oxford, At the Clarendon Press, 1967.

¿Qué es lo contemporáneo?* - Giorgio Agamben

La pregunta que quisiera apuntar al comienzo de este [texto] es: “¿De quién y de qué somos contemporáneos? Y, ante todo, ¿qué significa ser contemporáneos?” Una primera y provisoria indicación para orientar nuestra búsqueda hacia una respuesta nos llega de Nietzsche. Justamente en uno de sus cursos en el Collège de France, Roland Barthes la resume de esta manera: “Lo contemporáneo es lo intempestivo”. En 1874, Friedrich Nietzsche, un joven filósofo que había trabajado hasta ese momento con textos griegos y dos años antes había alcanzado una inesperada fama con *El nacimiento de la tragedia*, publica las *Unzeitgemässe Betrachtungen*, las “Consideraciones intempestivas”, con las que quiere hacer las cuentas con su tiempo, tomar posición con respecto al presente. “Esta consideración es intempestiva”, así se lee al principio de la segunda “Consideración”, pues trata de “entender como un mal, un inconveniente y un defecto algo de lo que la época está orgullosa, es decir, su cultura histórica, pues yo pienso que todos somos devorados por la fiebre de la historia pero por lo menos tendríamos que darnos cuenta”. Nietzsche coloca su pretensión de “actualidad”, “su contemporaneidad” con respecto al presente, dentro de una falta de conexión, en un desfase. Pertenece verdaderamente a su tiempo, es realmente contemporáneo aquel que no coincide perfectamente con él ni se adapta a sus pretensiones, y es por ello, en este sentido, no actual; pero, justamente por ello, justamente a través de esta diferencia y de este anacronismo, él es capaz más que los demás de percibir y entender su tiempo.

Esta falta de coincidencia, este intervalo no significa, obviamente, que contemporáneo sea aquel que vive en otro tiempo, un nostálgico que está mejor en la Atenas de Pericles o en el París de Robespierre y del marqués de Sade que en la ciudad o en el tiempo en el que le tocó vivir. Un hombre inteligente puede odiar su tiempo, pero de todas maneras sabe que pertenece a él irrevocablemente, sabe que no puede huir a su tiempo.

La contemporaneidad es esa relación singular con el propio tiempo, que se adhiere a él pero, a la vez, toma distancia de éste; más específicamente, ella es esa relación con el tiempo que se adhiere a él a través de un desfase y un anacronismo. Aquellos que coinciden completamente con la época, que concuerdan en cualquier punto con ella, no son contemporáneos pues, justamente por ello, no logran verla, no pueden mantener fija la mirada sobre ella.

•••

En 1923, Osip Mandelštam escribe una poesía que titula “El siglo” (aunque la palabra rusa vek significa también “época”). Ella contiene no una reflexión sobre el siglo, sino sobre la relación entre el poeta y su tiempo, es decir, sobre la contemporaneidad. No el “siglo”, sino, según las palabras que abren el primer verso, “mi siglo” (vek moi):

Siglo mío, mi bestia, ¿quién podrá/
mirarte a los ojos/ y unir con su sangre/
las vértebras de dos siglos?

El poeta, quien tenía que pagar su contemporaneidad con la vida, es aquel que debe tener fija la mirada en los ojos de su siglo-bestia, unir con su sangre la espalda despedazada de

su tiempo. Los dos siglos, los dos tiempos no son solamente, como fue sugerido, el siglo XIX y el XX, sino también, y ante todo el tiempo de la vida del individuo (recuerden que la palabra latina *saeculum* significa en sus orígenes el tiempo de la vida) y el tiempo histórico colectivo, que llamamos, en este caso, el siglo XX, cuya espalda —aprendemos en la última estrofa de la poesía— está despedazada. El poeta, en cuanto contemporáneo, representa esta fractura, es lo que impide al tiempo formarse y, a la vez, la sangre que debe suturar la ruptura. El paralelismo entre el tiempo —y las vértebras— de la criatura y el tiempo —y las vértebras— del siglo constituye uno de los temas esenciales de la poesía:

Hasta que vive la criatura/ debe llevar sus propias vértebras,/ los flujos bromean/ con la invisible columna vertebral./ Como tierno, infantil cartílago/ es el siglo neonato de la tierra.

El otro gran tema —también éste, como el anterior, una imagen de la contemporaneidad — es el de las vértebras despedazadas del siglo y de su unión, que es obra del individuo (en este caso, del poeta):

Para liberar al siglo de las cadenas/ para dar inicio al nuevo mundo/ se necesita reunir con la flauta/ las rodillas nudosas de los días.

Se puede probar con la siguiente estrofa, la que cierra el poema, que se trata de una labor irrealizable —o, incluso paradójica—. No sólo la época-bestia tiene las vértebras despedazadas, sino también *vek*, el siglo que apenas nació, con un gesto imposible para quien tiene la espalda rota, quiere voltearse hacia atrás, contemplar las propias huellas y, de este modo, muestra su rostro demente:

Pero está despedazada tu columna/ mi estupendo y pobre siglo./ Con una sonrisa insensata/ como un bestia alguna vez flexible/ te volteas hacia atrás, débil y cruel/ a contemplar tus huellas.

• • •

El poeta —el contemporáneo— debe tener fija la mirada en su tiempo. ¿Pero qué es lo que ve quien observa su tiempo, la sonrisa demente de su siglo? En este punto quisiera proponerles una segunda definición de la contemporaneidad: contemporáneo es aquel que tiene la mirada fija en su tiempo, para percibir no la luz sino la oscuridad. Todos los tiempos son, para quien experimenta la contemporaneidad, oscuros. Contemporáneo es, justamente, aquel que sabe ver esta oscuridad, y que es capaz de escribir mojando la pluma en las tinieblas del presente. ¿Pero qué significa “ver las tinieblas”, “percibir la oscuridad”?

Una primera respuesta nos la sugiere la neurofisiología de la visión. ¿Qué nos pasa cuando nos encontramos en un ambiente en el que no hay luz, o cuando cerramos los ojos? ¿Qué es la oscuridad que vemos en ese momento? Los neurofisiólogos nos dicen que la ausencia de luz desinhibe una serie de células periféricas de la retina, llamadas justamente *off-cells*, que entran en actividad y producen esa particular especie de visión que llamamos oscuridad. Por lo tanto, la oscuridad no es un concepto exclusivo, la simple ausencia de luz, algo como una no-visión, sino el resultado de la actividad de las *off-cells*, un producto de nuestra retina. Esto significa, si regresamos ahora a nuestra tesis sobre la oscuridad de la contemporaneidad, que percibir esta oscuridad no es una forma de inercia o de pasividad, sino implica una actividad y una habilidad particular, que, en nuestro

caso, corresponden a neutralizar las luces que provienen de la época para descubrir sus tinieblas, su oscuridad especial, que, sin embargo, no se puede separar de esas luces.

Puede decirse contemporáneo sólo aquel que no se deja cegar por las luces del siglo y que logra distinguir en ellas la parte de la sombra, su íntima oscuridad. Sin embargo, con todo ello, no hemos logrado todavía responder a nuestra pregunta. ¿Por qué el lograr percibir las tinieblas que provienen de la época tendría que interesarnos? ¿No es quizá la oscuridad una experiencia anónima y por definición impenetrable, algo que no está dirigido a nosotros y que no puede, por eso mismo, correspondernos? Al contrario, el contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le corresponde y no deja de interpelarlo, algo que, más que otra luz se dirige directa y especialmente a él. Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro el haz de tinieblas que proviene de su tiempo.

•••

En el firmamento que observamos en la noche, las estrellas resplandecen rodeadas por una espesa oscuridad. Dado que en el universo hay un número infinito de galaxias y de cuerpos luminosos, la oscuridad que vemos en el cielo es algo que, según los expertos, necesita de una explicación. Es justamente de la explicación que la astrofísica contemporánea da de esta oscuridad de lo que quisiera hablarles en este momento. En el universo en expansión, las galaxias más remotas se alejan de nosotros a una velocidad tan fuerte que su luz no logra alcanzarnos. Lo que percibimos como la oscuridad del cielo, es esta luz que viaja a una gran velocidad hacia nosotros y, sin embargo, no puede alcanzarnos pues las galaxias de las que proviene se alejan a una velocidad superior a la de la luz.

Percibir en la oscuridad del presente esta luz que trata de alcanzarnos y no puede hacerlo, esto significa ser contemporáneos. Por ello los contemporáneos son raros. Y por eso, ser contemporáneos es, ante todo, una cuestión de valor: pues significa ser capaces no sólo de tener la mirada fija en la oscuridad de la época, sino incluso percibir en esa oscuridad una luz que, dirigida hacia nosotros, se aleja infinitamente. Es decir, una cosa más: ser puntuales a una cita a la que sólo se puede faltar.

Es por ello que el presente que percibe la contemporaneidad tiene las vértebras rotas. En efecto, nuestro tiempo, el presente no es solamente el más lejano: no puede de ninguna manera alcanzarnos. Su espalda está despedazada y nosotros nos mantenemos exactamente en el punto de la fractura. A pesar de todo, por esto somos contemporáneos a él. Entiendan bien que la cita que está en cuestión con la contemporaneidad no tiene lugar sólo en el tiempo cronológico: está en el tiempo cronológico, algo que es necesario y que lo transforma. Y esta urgencia es la inconveniencia, el anacronismo que nos permite comprender nuestro tiempo en la forma de un “demasiado pronto”, que es también un “demasiado tarde”, de un “ya” que es, incluso, un “no aún”. Y, al mismo tiempo, reconocer en las tinieblas del presente la luz que, sin que jamás pueda alcanzarnos, está perennemente en viaje hacia nosotros.

•••

La contemporaneidad se inscribe en el presente y lo marca, ante todo, como arcaico, y sólo quien percibe en lo más moderno y reciente los indicios y las marcas de lo arcaico puede ser contemporáneo. Arcaico significa: cercano al arké, es decir, al origen. Pero el origen no está situado sólo en un pasado cronológico, él es contemporáneo al devenir

histórico y no cesa de actuar en éste, de la misma manera que el embrión sigue actuando en los tejidos del organismo maduro y el niño en la vida psíquica del adulto. La división y, al mismo tiempo, la cercanía, que definen la contemporaneidad tienen su fundamento en esta cercanía con el origen, que en ningún punto late con tanta fuerza como en el presente. Quien ha visto por primera vez, llegando al amanecer por mar, los rascacielos de Nueva York, rápidamente percibe esta facies arcaica del presente, esta proximidad con las ruinas cuyas imágenes atemporales del 11 de septiembre hicieron evidentes a todos.

Los historiadores de la literatura y del arte saben que entre lo arcaico y lo moderno hay una cita secreta, y no sólo porque, justamente, las formas más arcaicas parecen ejercer sobre el presente una fascinación particular, sino más bien porque la llave de lo moderno está escondida en lo inmemorial y en lo prehistórico. Así el mundo antiguo, al llegar a su fin, se vuelve, para reencontrarse, con sus inicios; la vanguardia, que se perdió en el tiempo, persigue lo primitivo y lo arcaico. Es en este sentido que se puede decir que la vía de entrada al presente tiene necesariamente la forma de una arqueología. Que, sin embargo, no retrocede a un pasado remoto, sino a lo que en el presente no podemos vivir de ninguna manera, y al permanecer sin vivir, es incesantemente absorbido, hacia el origen, sin que se pueda alcanzar jamás. Dado que el presente no es otra cosa más que lo no-vivido de todo lo vivido y lo que impide el acceso al presente es justamente la masa de lo que, por alguna razón (su carácter traumático, su demasiada cercanía), no logramos vivir en él. El cuidado puesto a esto no-vivido es la vida del contemporáneo. Y ser contemporáneos significa, en este sentido, regresar a un presente en el que nunca hemos estado.

•••

Aquellos que han intentado reflexionar sobre la contemporaneidad, lo pudieron hacer sólo con la condición de dividirla en varios tiempos, de introducir en el tiempo una des-homogeneidad esencial. Quien puede decir: “mi tiempo” divide al tiempo, inscribe en él una cesura y una discontinuidad: y, sin embargo, justamente a través de esta cesura, de esta interpolación del presente en la homogeneidad inerte del tiempo lineal, el contemporáneo pone en obra una relación especial entre los tiempos. Si, como vimos, es el contemporáneo el que despedazó las vértebras de su tiempo (o, más bien, percibió la falla, o el punto de ruptura). Él hace de esta fractura el lugar de una cita y de un encuentro entre los tiempos y las generaciones. Nada más ejemplar, en este sentido, que el gesto de Pablo, en el momento en el que lleva a cabo y anuncia a sus hermanos la contemporaneidad por excelencia: el tiempo mesiánico: el ser contemporáneos del Mesías, y que llama justamente el “tiempo-de ahora” (ho nyn cairos). No sólo este tiempo es cronológicamente indeterminado (la parusía, el regreso de Cristo, que señala el fin, es verdadero y está cercano, pero es incalculable) sino que él tiene la singular capacidad de poner en relación consigo mismo cada instante del pasado, de hacer de cada momento o episodio de la narración bíblica una profecía o una prefiguración (typos es el término que Pablo prefiere) del presente (así Adán, a través del cual la humanidad recibió la muerte y el pecado, es “tipo” o figura del Mesías, que lleva a los hombres hacia la redención y hacia la vida).

Esto significa que el contemporáneo no es sólo aquel que, percibiendo la oscuridad del presente, comprende la luz incierta; es también aquel que, dividiendo e interpolando el tiempo, es capaz de transformarlo y de ponerlo en relación con los demás tiempos, de leer de forma inédita la historia, de “citarla” según una necesidad que no proviene de ninguna manera de su arbitrio sino de una exigencia a la que él no puede responder. Es como si esa invisible luz que es la oscuridad del presente proyectara su sombra sobre el pasado y

éste, tocado por este haz de sombra, adquiriera la capacidad de responder a las tinieblas del presente. Algo más o menos semejante debía tener en mente Michael Foucault cuando escribía que sus investigaciones históricas sobre el pasado son solamente la sombra de su interrogación teórica del presente. Y W. Benjamin, cuando escribía que el índice histórico contenido en las imágenes del pasado muestra que ellas alcanzarán su legibilidad sólo en un determinado momento de su historia. Es de nuestra capacidad de escuchar esa exigencia y esa sombra, de ser contemporáneos no sólo de nuestro siglo y del “presente” sino también de sus figuras en los textos y en los documentos del pasado, que dependerán el éxito o fracaso de nuestro seminario.

*Este texto, inédito en español, fue leído en el curso de Filosofía Teorética que se llevó a cabo en la Facultad de Artes y Diseño de Venecia entre 2006 y 2007.

* Traducción: Verónica Nájera

Homo sacer fue la trilogía con la que el pensador italiano se colocó en un lugar prominente de la filosofía política contemporánea, aunque en su obra también confluyen ensayos sobre literatura, lingüística, derecho, teología, estética y metafísica. Alumno de Martin Heidegger entre 1966 y 1968, Giorgio Agamben (Roma, 1942) dirigió la edición italiana de las Obras completas de Walter Benjamin, y desde 2003 es profesor de estética en la Università de Venecia. Sus títulos más recientes son El reino y la gloria (2007) y Signatura rerum. Sobre el método (2008), en los que extiende el análisis de la soberanía política hacia las cuestiones económicas y gubernamentales.

RELECTURAS

Claves hermenéuticas para la
comprensión de textos filosóficos

María José Rossi
Adrián Bertorello
compiladores

Gastón Beraldi
Adrián Bertorello
Lucas Bidon-Chanal
Nicolás Fernández Muriano
Alejandra González
Sabrina González
Alberto Merlo
María José Rossi
autores-

 *Peudeba*

Relecturas : claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos /
María José Rossi ... [et.al.] ; compilado por María José Rossi y Adrián
Bertorello. - 1a ed. 1a reimp. - Buenos Aires : Eudeba, 2013.
320 p. ; 24x18 cm.

ISBN 978-950-23-2117-2

1. Filosofía. I. Rossi, María José II. Rossi, María José, comp. III.
Bertorello, Adrián, comp.

CDD 190



Eudeba

Universidad de Buenos Aires

Primera edición: noviembre de 2012

Primera edición, primera reimpresión: agosto de 2013

© 2012

Editorial Universitaria de Buenos Aires

Sociedad de Economía Mixta

Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires

Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202

www.eudeba.com.ar

Diseño de tapa: *Troopers*

Corrección y composición general: Eudeba

Impreso en Argentina.

Hecho el depósito que establece la ley 11.723



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, por María José Rossi.....	9
I. PLATÓN, ENTRE LO VISIBLE Y LO PENSABLE	17
I.I. Introducción, por Nicolás Fernández Muriano.....	19
I.II. Selección de textos anotada por N.F.M.....	35
II. METAFÍSICA, ÉTICA Y POLÍTICA EN ARISTÓTELES	59
II.I. Introducción a la <i>Metafísica</i> , por Adrián Bertorello	61
II.II. Selección de textos anotada por Alberto Merlo	67
II.III. Introducción a <i>Ética Nicomáquea</i> , por Gastón Beraldi.....	81
II.IV. Selección de textos anotada por G.B.	85
II.V. Introducción a la <i>Política</i> , por María José Rossi.....	101
II.VI. Selección de textos anotada por M.J.R.....	105
III. MEMORIA, IDENTIDAD Y PERSONA EN AGUSTÍN DE HIPONA	111
III.I. Introducción a las <i>Confesiones</i> , por Alejandra González	113
III.II. Selección de textos anotada por A.G.	117
IV. DESCARTES O EL SUEÑO DE LA RAZÓN	129
IV.I. Introducción al <i>Discurso del método</i> y a las <i>Meditaciones metafísicas</i> , por Lucas Bidon-Chanal	131
IV.II. Selección y traducción de textos anotada por L.B.C.	143
V. EL MICROSCOPIO DE HUME Y EL RECURSO A LA IMAGINACIÓN	159
V.I. Introducción a <i>La Investigación sobre el conocimiento humano</i> , por Gastón Beraldi y María José Rossi.....	161
V.II. Selección y traducción de textos anotada por G.B. y M.J.R.....	169
VI. EL TRIBUNAL DE LA RAZÓN Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN IMMANUEL KANT.....	177
VI.I. Introducción a la <i>Crítica de la razón pura</i> , por María José Rossi.....	179
VI.II. Selección de textos anotada por M.J.R.....	189

VI.III. Acerca de la <i>Crítica del juicio</i> , por Lucas Bidon-Chanal	199
VI.IV. La ética: <i>Crítica de la razón práctica</i> , por Alejandra González	203
VI.V. Selección de textos anotada por A.G.	207
VI.VI. La filosofía de la historia, por Sabrina González.....	211
VI.VII. Selección de textos anotada por S.G.	215
VII. LÓGICA, FENOMENOLOGÍA Y POLÍTICA EN G. W. HEGEL.....	229
VII.I. Introducción, por María José Rossi	
VIII. LENGUAJE, HISTORIA Y FICCIÓN EN FRIEDRICH NIETZSCHE	259
VIII.I. Introducción a <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> , por María José Rossi	261
VIII.II. Selección de textos anotada por M.J.R.	265
VIII.III. Introducción a "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", por Gastón Beraldi	277
VIII.IV. Selección de textos anotada por G.B.	281
IX. LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y EL PROBLEMA DEL MUNDO EN MARTIN HEIDEGGER	285
IX.I. Introducción: las tradiciones filosóficas del pensamiento heideggeriano, por Adrián Bertorello	287
IX.II. Selección y traducción de textos anotada por A.B.	299
ACERCA DE LOS AUTORES.....	313

VIII.III INTRODUCCIÓN A “CÓMO EL ‘MUNDO VERDADERO’ ACABÓ CONVIRTIÉNDOSE EN UNA FÁBULA”

Por Gastón Beraldi

“Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”, de F. Nietzsche, corresponde a un capítulo del *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, publicado en 1888. Andrés Sánchez Pascual, traductor al español y comentarista del texto para la edición citada, sostiene que este capítulo puede considerarse una apretada “historia de la filosofía” que se presenta a través de la contraposición entre “mundo verdadero” y “mundo aparente”. Los estudios en torno al origen de este texto indican que el libro *El mundo real y el mundo aparente* (1882), de G. Teichmüller, podría ser la fuente que tomó Nietzsche para la construcción de esta “historia de la filosofía”. Ello queda atestiguado en una tarjeta postal que Nietzsche le envió desde Génova a su amigo Overbeck en 1883, donde daba cuenta de la lectura de la obra de Teichmüller.¹⁸ Sin embargo, otras versiones sostienen que la obra de Teichmüller sólo suministró el título, mientras que el contenido está ligado a una lectura de los años sesenta: *Historia del materialismo*, de Friedrich Lange, aparecida en 1886 y leída ese mismo año, como lo atestigua la misiva enviada por Nietzsche a Von Gersdorff.¹⁹

Marco hermenéutico del texto

Este texto puede considerarse un resumen de la historia de la filosofía. Sin embargo, la contraposición entre “mundo verdadero” y “mundo aparente” tiene como marco hermenéutico el lugar donde Nietzsche pretende situar al lector, que es precisamente el de la historia de un error. El filósofo prusiano pretende que cuando su lector aborde este texto lea la historia de la filosofía en clave de la historia de un error. ¿Cuál es ese error? El error es lo que se ha considerado históricamente en la filosofía “mundo verdadero”.

El texto está organizado en seis etapas. Cada uno de los momentos históricos referidos, especialmente los primeros cinco, contiene algo común y algo que cambia. Lo que cambia es la máscara, mientras que lo común es la valorización que se otorga a cada uno de los fundamentos: cambia el nombre, pero la identidad ontológica persiste. En efecto, la metáfora nietzscheana de

18. Cfr. Sánchez Pascual en F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998, p. 157.

19. Cfr. M. Ferraris: *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000, p. 23.

“máscara” es una noción que, como las de “fábula” y “ropaje”, alude a un cambio apariencial sobre una permanencia sustancial o ideal. “Idea”, “Dios”, “imperativo categórico”, etc., son todas nociones que en el fondo son lo mismo: todas ellas representan una verdad absoluta, universal, trascendente e incommovible y operan como fundamento supremo. A todas ellas Nietzsche las denomina *Theós*, dado que operan como dioses. *Theós* es entonces el nombre para el fundamento de todo sistema filosófico. Sin embargo, hay un cambio de máscara que cada vez se va haciendo más sutil. Mediante nuevas ficciones se produce un alejamiento cada vez mayor de lo real.²⁰

En *Diálogo con Nietzsche*, Vattimo indica que las distintas etapas de este proceso corresponden a la caída de las ataduras, a la caída de los fundamentos, de los *Theós*, a la muerte de Dios.²¹ Se pregunta, ¿cómo ha sido posible que el mundo verdadero, fundamentalmente el de las ideas platónicas, se convierta en fábula? Esto ocurre porque desde el comienzo no era otra cosa que fábula. La crítica al concepto de verdad como evidencia es uno de los cimientos más constantes y significativos de la especulación de Nietzsche. En efecto, ya en su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de 1873, define las líneas fundamentales de su crítica al concepto de verdad como evidencia. La primera convención es creer en la objetividad de los objetos; creer que, al conocer, el mundo se da como un espectáculo totalmente traducible a esquemas lógicos. Pero en realidad lo que se llama verdad no es más que la adecuación de nuestros discursos a ciertas reglas universales aceptadas en un determinado mundo. Que la claridad, dice Nietzsche, deba ser un certificado de verdad es una ingenuidad. Habría que sospechar que la claridad, el orden y la simplicidad son justamente el signo de que estamos frente a algo falso, un puro producto de la imaginación.²²

Algunas nociones centrales

Las dos ideas centrales para abordar y comprender este texto son las de “verdad como error útil” y “verdad como error inútil”. Pero antes de dar cuenta de esta diferencia es necesario ver brevemente qué entiende Nietzsche por “verdad”.

En su *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze sostiene que históricamente la verdad ha sido siempre planteada como esencia, como Dios, como instancia suprema. De lo que se trata es de poner en duda el *valor* de la verdad. El concepto de “valor” en Nietzsche es sumamente significativo, ya que, en última instancia, nuestra interpretación del mundo depende del modo en que valoremos, es decir, del punto de vista desde el cual conferimos valor a las cosas, a los actos, a las personas.

20. Cfr. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Buenos Aires, Miluno, 2008.

21. Esta expresión, que se ha vuelto sumamente famosa formulada como “Dios ha muerto”, es de una relevancia fundamental en el pensamiento nietzscheano en tanto se convierte en el hilo conductor para interpretar la historia de Occidente como historia de la decadencia, procede pero con un sentido levemente diferente de una de las fuentes en las que ha abrevado Nietzsche. Mainländer, en *La filosofía de la redención*, de 1876, ya decía: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo”. Pero ya cerca de 1870 Nietzsche había encontrado el motivo de la “muerte de Dios” en una afirmación de Plutarco, “el gran Pan ha muerto”, radicalizándola luego en “todos los dioses deben morir” y finalmente en *La gaya ciencia* (1882): “Dios ha muerto” (F. Volpi: *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 49 y 58-59).

22. G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 67-70.

Nietzsche se pregunta qué significa la verdad como concepto, no las falsas pretensiones de la verdad, sino la verdad en sí y como ideal. No en sentido moral, sino extramoral: el que corresponde al ámbito de la ontología y, en última instancia, al del lenguaje.²³ El concepto de verdad caracteriza un mundo como verídico: "...un mundo verídico supone un hombre verídico al que se dirige como a su centro. ¿Quién es este hombre verídico? ¿Qué quiere?...".²⁴ Lo que quiere es no ser engañado, lo cual supone que el propio mundo sea ya verídico. Pero además no quiere engañar, y eso incluye no querer engañarse a sí mismo. Sabemos que la vida tiende a confundir, a engañar, pero el que quiere la verdad (que es conceptual, ideal) hace de la vida un error. Y quien hace de la vida un error lo que pretende es sistematizar, organizar (matemática, científica, deductiva y/o conceptualmente) la vida. De esta manera, quien así juzga opone el conocimiento a la vida; opone al mundo otro mundo, un ultramundo. "El que quiere otro mundo, otra vida, quiere algo más profundo: 'la vida contra la vida'. Quiere que la vida se haga virtuosa, que se corrija y corrija la apariencia, que sirva de paso al otro mundo. Quiere que la vida reniegue de sí misma y se vuelva contra sí misma...".²⁵ Pero la vida es informulable, inclasificable, y si la razón pretende asirla, organizarla, sistematizarla y encuadrarla dentro del marco de lo racional, lo que pretende, en definitiva, es matarla, hacer de la vida un concepto, algo no vital. Esto es para Nietzsche "nihilismo".

En el término nihilismo –concepto clave de la filosofía nietzscheana– *nihil* no significa "no-ser" sino "valor de nada": la vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La depreciación supone una ficción: se falsea y se deprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción.²⁶ ¿Qué quiere decir "nihilismo" es también una pregunta que se hace el propio Nietzsche: "Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al '¿para qué?'; ¿qué significa el nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizaron".²⁷ Desvalorización que ya se inicia con el platonismo. El nihilismo puede ser definido entonces como la "falta de sentido" que surge cuando se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al "¿para qué?" de la vida y del ser. A lo largo de la historia, los valores tradicionales que debían dar respuesta al "¿para qué?" pierden su valor. Nietzsche anticipa el advenimiento del nihilismo como un movimiento imparable que es el *pathos* (sentimiento) de la época: aquel en el cual el hombre se atreve a una crítica de los valores en general. Pero asimismo este advenimiento es necesario porque debemos primero vivir el nihilismo para darnos cuenta propiamente de cuál fue el valor de esos "valores".²⁸

A diferencia de cualquier nihilismo, en Nietzsche filosofar tiene un carácter transformador, y en ese sentido es posible sostener que su filosofía es una filosofía práctica, está concebida para

23. Cfr. Nietzsche, *op. cit.*, 2008.

24. G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 135.

25. Deleuze, *op. cit.*, pp. 134-138.

26. *Ibid.*, pp. 207-209.

27. F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, Berlín-München, De Gruyter-dtv, 1988, Vol. XII, p. 350, citado por Volpi, *op. cit.*, p. 59.

28. Volpi, *op. cit.*, pp. 59-60.

la acción. No está pensada como una teoría sino como una praxis, tanto del individuo como de la historia.

Finalmente, reconocer que la verdad es un error es reconocer que no hay verdades últimas: la verdad es una creación y una interpretación a partir de una valoración. Sólo hay interpretaciones posibles de la realidad. El criterio para diferenciar las interpretaciones es la utilidad y la inutilidad para la vida. Las verdades metafísicas (universales) son errores inútiles porque no sirven para la vida, mientras que las verdades que se forjan temporariamente son útiles para la vida. En este caso, la verdad sigue siendo un error porque no hay verdades absolutas, sin embargo, este tipo de verdad es útil para la vida, sirve para crear.

VIII.IV SELECCIÓN DE TEXTOS

anotada por G.B.

“Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”

*Historia de un error*²⁹

El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad”).³⁰

El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *se convierte en una mujer*, se hace cristiana...)³¹

29. Vattimo indica que en las ideas nietzscheanas de nihilismo y voluntad de poder se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos objetivos. En este texto Nietzsche recorre las etapas de esta consumación (G. Vattimo: *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 23).

30. La filosofía griega creyó colocar la verdad del mundo en un más allá metafísico, el mundo de las Ideas de Platón, que, con su precisión y estabilidad, debían garantizar la posibilidad de conocer rigurosamente las cosas cambiantes y mutables de la experiencia cotidiana (Vattimo, *op. cit.*, 1996, p. 24). La posibilidad de acceso al mundo verdadero (el *topos* –lugar-ámbito– inteligible) exige cumplir con ciertos requisitos y sólo unos los alcanzan; sólo el sabio, el piadoso y el virtuoso pueden acceder a la verdad, mientras que quienes no los hayan alcanzado permanecerán en el mundo de las sombras, en el mundo de las apariencias, el *topos* visible o sensible. Este “Mundo de las Ideas” es el ámbito de la verdad, de lo universal, de lo incorruptible, lo imperecedero, lo absoluto. La Idea platónica toma, para Nietzsche, la figura de un *Theós*, de un Dios, ya que pasa a ser una instancia suprema, superior, y a regir la forma en que los antiguos se debían dirigir en el mundo, su forma de actuar, sus costumbres. Esa Idea pasa a ser el centro de su vida y de su valoración moral.

31. La Idea platónica se hace ahora más inalcanzable y más sutil: cambia de ropaje, de máscara. Ese *Theós* llamado Idea pasa ahora a llamarse Dios. Se abre la fractura entre mundo ideal y mundo sensible desde el momento en que el acceso a la verdad es una *promesa* al virtuoso y al sabio; se da sólo en un ultramundo, en un trasmundo, de ahí que sea inasequible, inalcanzable. El ámbito de la apariencia se degrada y desvaloriza.

El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)³²

El mundo verdadero ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del Positivismo.)³³

El acceso a la verdad es una cuestión de *espera*, de esperanza, porque es prometido al sabio, al piadoso y al virtuoso, al que hace penitencia, y por ello es una esperanza consoladora. De esta manera, el acceso a esa verdad, a ese "mundo verdadero", se hace más inaprensible aún, pues depende de haber accedido al reino de los cielos del cristianismo.

32. El descubrimiento kantiano de que el mundo de la experiencia está constituido por la intervención del sujeto humano implica que sin las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento sólo hay una "cosa en sí" de la que no sabemos nada salvo que no podemos negar que exista. La *Crítica de la razón pura* de Kant marca el límite de aquello que es posible conocer, límite que está dado por lo fenoménico; más allá de los fenómenos (*phaíno*: aparecer, mostrarse, verse) no es posible el acceso al conocimiento, con lo cual las ideas de *Dios*, *Mundo* y *Alma* no son pasibles de conocimiento humano. Ya no es posible alcanzar el conocimiento del mundo verdadero. Sin embargo, que esas ideas no sean accesibles al conocimiento, por corresponder a entes de carácter metafísico, no significa que no sea posible pensarlas. Si bien no es posible conocer lo absoluto, tenemos un cierto contacto con él. Y ese contacto se da a través de la conciencia moral, es decir, la conciencia de lo que debemos y no debemos hacer. La conciencia moral es la presencia de lo absoluto en el hombre. En tanto es posible de pensar, obliga. La ética kantiana funda su imperativo categórico en la conciencia del deber. Así, una vez más, Nietzsche muestra cómo ese *Theós* cobra otra forma, otro nombre, y si bien no es demostrable, es obligante. Por tal motivo, al final, entre paréntesis, afirma: "...el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y del escepticismo...". La figura del Sol en Platón se corresponde en el paradigma de la línea dividida con lo que denomina el hijo del Bien. El Sol es en el *topos* visible lo que el Bien es en el inteligible, es decir, fundamento ontológico, gnoseológico y teleológico. Aquí, el "imperativo categórico" kantiano cobra la forma de un hijo de la Idea, de una sombra de la Idea, pero visto con ojos escépticos, por ello no es demostrable, como sí lo era para Platón a través de la virtud y la sabiduría, y para el cristianismo, a través de la penitencia y la esperanza. Ahora, con Kant, sólo es pensable, pero en tanto pensable, posible y obligante. Por ello, es la Idea, platónica, pero sublimizada. Un nuevo ropaje, un nuevo disfraz, puesto ahora por el königsberguense (Kant).

33. Con este pasaje se ponen en duda todas las afirmaciones anteriores: la de la Idea como verdad, la de Dios como verdad y la del imperativo categórico como verdad. La verdad (metafísica, absoluta, irrefutable, inmovible, indubitable) no ha sido alcanzada aún y, declarada su incognoscibilidad, quizá nunca se la alcance. Es el positivismo el que viene a poner en duda la posibilidad de alcanzarla. Si bien Nietzsche no hace expresa alusión al positivismo de su fundador, sino al positivismo en general, la ley de los tres estadios de Comte (teológico, metafísico y positivo) permite mostrar los cambios de actitud asumidos por el hombre en cada período histórico. La llegada al período positivo es la llegada a una fase de renuncia a todo lo trascendente y que, como teoría del conocimiento, se niega a admitir otra realidad que no sean los hechos y a investigar otra cosa que no sean las relaciones entre los hechos, profesando su profunda aversión a la metafísica. El pensamiento toma conciencia de que lo que es verdaderamente real es el hecho "positivo", esto es, el dato verificado por la ciencia; pero como la verificación es, precisamente, una actividad del sujeto humano, la realidad del mundo se identifica con aquello que viene producido por la ciencia y por la tecnología. No hay ya ningún "mundo verdadero", o mejor, la verdad se reduce totalmente a lo "puesto" por el hombre (Vattimo, *op. cit.*, 1996, p. 24).

El “mundo verdadero”, una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente*, una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)³⁴

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra].)³⁵

34. La afirmación “El mundo verdadero” está ahora puesta entre comillas, dada la duda que pesa sobre él en la fase histórica anterior. En tanto ha sido abolido, queda en estado de suspenso. Es la consumación del momento anterior. Este quinto momento no constituye sino un desarrollo del positivismo de la fase precedente. Una vez desaparecido su carácter vinculante, el mundo verdadero se muestra superfluo. La verdad (Idea, Dios, Imperativo Categórico) que la historia del pensamiento occidental profesaba es una verdad inútil, porque no sirve para nada, ni consuela ni redime ni obliga y, por lo tanto, hay que eliminarla. ¿Qué queda ahora en el lugar vacío en que estaba el ideal? ¿Cuál es el sentido del mundo sensible? Se vuelve necesario un último paso donde se culmine la tarea destructiva (Volpi, *op. cit.*, p. 62).

35. “Abolir el mundo aparente” significa eliminar el modo como lo sensible es visto desde la perspectiva del platonismo, es decir, quitarle el carácter de apariencia, eliminar el malentendido platónico y abrir la vía a una nueva concepción de lo sensible. Y esto no es hacer platonismo invertido, sino salir del horizonte del platonismo-nihilismo, de la dicotomía ontológica (Volpi, *op. cit.*, pp. 62-63). En la misma dirección, en “Historia de un error”, Derrida indica que Nietzsche parece proceder a una simple inversión que consistiría en dar la vuelta a las proposiciones platónicas (Derrida: “Historia de un error”, en *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981, p. 182). Pero la oposición que se prestaba a la inversión es suprimida: “¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”, dice el fragmento. La novedad no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la sustancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de jerarquía (Derrida, *op. cit.*, p. 182); en otras palabras: justamente porque no se puede hablar de un mundo verdadero superior al de las apariencias, desaparece el aparente, dado que un fenómeno que no se contraponga a un noúmeno no es una apariencia, sino que se constituye en referente último y ontológico de la realidad. En ese sentido, la liquidación del platonismo y de toda la filosofía posterior hasta Kant es una tesis que sólo tiene sentido en un marco positivista, tal como observa Ferraris (*op. cit.*, p. 21).

La referencia a “la sombra más corta” es una clara alusión a Platón y a su *Alegoría de la caverna*; el “mediodía”, por su parte, constituye uno de los símbolos de la filosofía nietzscheana. El último plan trazado por Nietzsche para el libro cuarto de *La voluntad de poder* se habría intitulado “El gran mediodía” si no fuese que la obra fue luego desechada (Sánchez Pascual en Nietzsche, *op. cit.*, 1998, p. 158). Estos dos símbolos (sombra-mediodía) representarían la distinción entre la filosofía crítica y la filosofía afirmativa nietzscheana. La filosofía afirmativa se constituye a partir de su filosofía crítica, ya que no sólo pretende mostrar la historia de un error y eliminar los distintos *Theós*, sino todo un modo de hacer filosofía. El Espíritu Libre es algo útil, sirve para crear. A pesar de la destrucción de los distintos *Theós*, se torna necesaria la creación, se torna necesaria la “filosofía afirmativa”. Se puede pensar en la falta de fundamentos (*Theós*), pero cuando tengo que actuar necesito un fundamento mínimo o provisorio para ordenar la acción. Se hace necesaria entonces la creación de sentidos. De esta manera, la figura del Espíritu Libre deviene en el “Filósofo artista” o en el “Superhombre” y la tarea de éste, como filosofía afirmativa, es la creación de nuevos sentidos a partir de la destrucción de los grandes valores universales. La filosofía afirmativa nietzscheana es el nuevo camino para pensar el sentido, por eso el “INCIPIIT ZARATHUSTRA”, el comienzo de Zarathustra, el filósofo artista, una filosofía creativa. También la filosofía de la historia de occidente ha creado fábulas, pero lo que hicieron con ellas es convertirlas en una verdad absoluta y trascendental, olvidando el momento creativo. En cambio, las fábulas que propone Nietzsche son provisionales, y tener conciencia de su creación elimina la posibilidad de pensarlas como un fundamento

Fuentes

Nietzsche, Friedrich: "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

Bibliografía citada

Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994. Traducción de Carmen Artal.

Derrida, Jacques: "Historia de un error", en *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981. Traducción de M. Arranz Lázaro.

Ferraris, Maurizio: *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000. Traducción de C. del Olmo-C. Rendueles.

Nietzsche, Friedrich: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Buenos Aires, Miluno, 2008. Traducción de A. Tzveibel.

Vattimo, Gianni: *Crear que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996. Traducción de Carmen Revilla.

— *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós, 2002. Traducción de Carmen Revilla.

Volpi, Franco: *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005. Traducción de C. del Rosso - A. Vigo.

fuerte, absoluto, incommovible y trascendente, como una verdad trascendente y, como diría Vattimo, violenta. Es asumir la filosofía o la concepción filosófica como filosofía creativa, como una filosofía perspectivista. Es asumir que la filosofía no puede ser más que una interpretación de lo real.

Fuentes

Nietzsche, Friedrich: "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

Bibliografía citada

- Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994. Traducción de Carmen Artal.
- Derrida, Jacques: "Historia de un error", en *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981. Traducción de M. Arranz Lázaro.
- Ferraris, Maurizio: *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000. Traducción de C. del Olmo-C. Rendueles.
- Nietzsche, Friedrich: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Buenos Aires, Miluno, 2008. Traducción de A. Tzveibel.
- Vattimo, Gianni: *Crear que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996. Traducción de Carmen Revilla.
- *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós, 2002. Traducción de Carmen Revilla.
- Volpi, Franco: *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005. Traducción de C. del Rosso - A. Vigo.

fuerte, absoluto, inmovible y trascendente, como una verdad trascendente y, como diría Vattimo, violenta. Es asumir la filosofía o la concepción filosófica como filosofía creativa, como una filosofía perspectivista. Es asumir que la filosofía no puede ser más que una interpretación de lo real.

ATLAS

DE FILOSOFIA

ALIANZA
ATLAS

Título original:

dtv - Atlas zur Philosophie. Tafeln und Texte.

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1991 Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG. München, Germany

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1997

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf.: 393 88 88

ISBN: 84-206-6214-3

Depósito legal: M. 41.433-1997

Impreso en Lavel. Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)

Printed in Spain

Acerca de este libro	5	Humanismo	
Prólogo	7	Filosofía italiana	96
Abreviaturas utilizadas	9	Teorías políticas y del derecho; la Reforma	98
Introducción	10		100
Disciplinas de la filosofía	12	Ilustración	
Filosofía oriental		Visión general	102
Visión general	14	Racionalismo I / Descartes I	104
India I / Upanishad; sistemas ortodoxos I	16	Racionalismo II / Descartes II	106
India II / Sistemas ortodoxos II	18	Racionalismo III / Spinoza I	108
India III / Jainismo; budismo	20	Racionalismo IV / Spinoza II	110
China I / Confucianismo; escuela Yin-yang	22	Racionalismo V / Leibniz I	112
China II / Taoísmo; motismo	24	Racionalismo VI / Leibniz II; Wolff	114
Antiguo Oriente	26	Empirismo I / Hobbes	116
Antigüedad		Empirismo II / Locke I	118
Visión general	28	Empirismo III / Locke II	120
Presocráticos I	30	Empirismo IV / Berkeley	122
Presocráticos II	32	Empirismo V / Hume I	124
Sofistas	34	Empirismo VI / Hume II; A. Smith	126
Sócrates	36	Ilustración francesa I / Pascal; Voltaire	128
Platón I: Teoría de las ideas	38	Ilustración francesa II / Montesquieu; Vico	130
Platón II: Teoría del conocimiento, dialéctica	40	Ilustración francesa III / Rousseau	132
Platón III: Antropología, ética	42	Idealismo alemán	
Platón IV: Teoría política	44	Visión general	134
Aristóteles I: Lógica	46	Kant I / Crítica de la razón pura I	136
Aristóteles II: Metafísica	48	Kant II / Crítica de la razón pura II	138
Aristóteles III: Psicología, ética	50	Kant III / Crítica de la razón pura III	140
Aristóteles IV: Política, poética	52	Kant IV / Crítica de la razón práctica	142
Estoicismo I / Lógica, física	54	Kant V / Crítica del juicio	144
Estoicismo II / Ética	56	Fichte I	146
Epicuro	58	Fichte II; Schleiermacher	148
Escepticismo; eclecticismo	60	Schelling	150
Neoplatonismo	62	Hegel I	152
Edad Media		Hegel II	154
Visión general	64	Hegel III	156
Patrística	66	Siglo XIX	
San Agustín I	68	Visión general	158
San Agustín II	70	Schopenhauer	160
Escolástica temprana I / Juan Escoto Erígena;		Kierkegaard	162
San Anselmo de Canterbury	72	Positivismo	164
Escolástica temprana II / Problema de los		Hegelianos de izquierda	166
universales; Pedro Abelardo	74	Marx I / Engels	168
Filosofía árabe	76	Marx II	170
Alta escolástica I / Roger Bacon;		Pragmatismo	172
San Buenaventura; Ramón Llull	78	Neokantismo; Metafísica inductiva	174
Alta escolástica II / San Alberto Magno; Santo		Nietzsche I	176
Tomás de Aquino I	80	Nietzsche II	178
Alta escolástica III / Santo Tomás de Aquino II	82	Dilthey	180
Alta escolástica IV / Santo Tomás de Aquino III	84	Siglo XX	
Alta escolástica V / Duns Escoto; Meister Eckhart	86	Visión general	182
Escolástica tardía / Guillermo de Occam	88	Ciencia natural I / Física	184
Nicolás de Cusa	90	Ciencia natural II / Biología I	186
Renacimiento		Ciencia natural III / Biología II	188
Visión general	92	Filosofía de la vida	190
Ciencia natural; Francis Bacon	94	Fenomenología I / Husserl I	192
		Fenomenología II / Husserl II; Merleau-Ponty	194
		Fenomenología III / Scheler	196
		Filosofía de la existencia I / Jaspers	198

4 Índice

Filosofía de la existencia II / Sartre	200	Teoría crítica	226
Filosofía de la existencia III / Camus; Marcel	202	Racionalismo crítico	228
Heidegger I	204	Antropología; estructuralismo	230
Heidegger II	206	Bibliografía	
Lógica moderna I	208	Bibliografía en español	233
Lógica moderna II	210	Literatura secundaria en alemán	241
Wittgenstein I	212	Referencias de las ilustraciones	242
Wittgenstein II	214	Índices	
Filosofía analítica I	216	Índice de nombres	243
Filosofía analítica II	218	Índice de conceptos	245
Filosofía analítica III	220		
Nicolai Hartmann; Whitehead	222		
Marxismo	224		

En la filosofía se pueden delimitar áreas independientes (**disciplinas**) según el planteamiento específico de las cuestiones y según el ámbito de los objetos a considerar.

Antropología

El esfuerzo por el conocimiento de la naturaleza del hombre es uno de los problemas básicos de la filosofía. El intento de definir lo humano en general le sirve al hombre para su autoconocimiento y para aclarar su posición en el mundo (en comparación quizá con el resto de la naturaleza animada), y cobra su importancia práctica tanto en la plena autorrealización del individuo como en la construcción de una sociedad digna y humana.

Ética

Las cuestiones fundamentales de la ética se refieren al bien que debe determinar la actitud y el actuar del hombre. Su objetivo es mostrar de manera metodológicamente correcta los fundamentos para un comportamiento, una vida y una convivencia justos, racionales y plenos. En la ética los principios y las argumentaciones pretenden ser universalmente válidos y racionalmente comprensibles, sin apelar a autoridades externas ni a convenciones, por lo que ocupa una posición crítica de orden superior respecto a la moral vigente.

La tarea de la *meta-ética* es de nuevo el autoanálisis de lo que hay tanto detrás de la forma lingüística como de la función de las expresiones éticas.

Estética

La estética trata de la definición general de lo bello y las formas de su representación en las artes y en la naturaleza, además de sus efectos sobre los receptores. Según sea la orientación inicial, la estética puede situarse en la pura función descriptiva o bien en la normativa. Junto a una teoría de las artes mismas se discuten cuestiones acerca de los juicios estéticos y del sentir y la vivencia estéticos. En la nueva estética se encuentran también ramificaciones hacia la teoría de la información y el análisis del lenguaje.

Metafísica y ontología

Desde Aristóteles se las entiende como «filosofía primera» en tanto que se preguntan por las primeras causas y principios del ente en cuanto ente; sus campos temáticos son:

El ser mismo (*ontología*), el ser divino (*teología filosófica*), el alma (*psicología*) y la relación de los entes en la totalidad (*cosmología*).

Lógica

Es la teoría del pensar ordenado y argumentativo. La *lógica formal clásica* se divide en doctrina de los elementos (término, juicio, conclusión) y en doctrina del método (procedimientos de investigación y demostración).

La *lógica moderna* aspira a maximizar la formalización y la matematización. Trabaja con cálculos lógicos que constituyen un sistema de signos (símbolos) con sus correspondientes reglas operativas. Y por otro lado conoce sistemas polivalentes en los que las afirmaciones pueden asumir matices más allá de los valores de verdad «verdadero / falso».

Teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia

Es la teoría de las condiciones, de la esencia y de los límites del conocimiento. Investiga la relación del conocimiento con respecto a su sujeto, a su objeto y a su contenido.

La *filosofía de la ciencia* se ocupa de los presupuestos y fundamentos del conocimiento en las ciencias particulares, esclareciendo sus métodos, principios, conceptos y fines, además de someterlos a un examen crítico.

Filosofía del lenguaje

La filosofía del lenguaje reflexiona sobre el origen, evolución, significado y función del lenguaje.

El análisis lingüístico que prevalece desde WITTGENSTEIN se divide en dos direcciones. La de un lenguaje ideal que intenta crear un lenguaje de alta precisión lógica con la ayuda de la crítica del lenguaje y la formalización, para corresponder a las exigencias de las ciencias exactas. Y, por el contrario, la de la «filosofía del lenguaje ordinario» en la que se analiza el lenguaje en su uso y significado original y cotidiano.

Por lo demás existen también una serie de materias interdisciplinarias.

La *filosofía de la historia* intenta abarcar e interpretar la esencia, el sentido y el transcurso de la historia, además de comprender al hombre en su historicidad.

La *filosofía de la religión* cuestiona la esencia del fenómeno religioso, discute su función para el hombre y la sociedad, además de someterlo a crítica si hubiere lugar.

El tema de la *filosofía de la naturaleza* es la interpretación y explicación de la naturaleza en su totalidad, lo cual históricamente también corresponde a la investigación de las ciencias naturales.

La *filosofía del derecho* se ocupa de la cuestión de los fundamentos del derecho, y particularmente de la cuestión de si existe un ordenamiento normativo superior a partir del cual se puede deducir el derecho positivo (p. ej. el derecho natural).

La *filosofía social* y la *filosofía política* consideran la constitución, función y sentido del Estado y de la sociedad. El hombre se comprende como un ser social cuya autorrealización se lleva a cabo en la comunidad. Especialmente en la actualidad esta disciplina incluye una crítica de las condiciones de vida en las modernas sociedades industriales.

Adela Cortina

Aporofobia, el rechazo al pobre

Un desafío para la democracia



Adela Cortina

Aporofobia, el rechazo al pobre

Un desafío para la democracia

1.ª edición, mayo de 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Adela Cortina Orts, 2017

© de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U., 2017

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3338-5

Fotocomposición: Fotocomposición gama, sl

Depósito legal: B. 7.865-2017

Impresión y encuadernación en Huertas Industrias Gráficas, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

SUMARIO

<i>Introducción</i>	11
1. Una lacra sin nombre	17
1. De la xenofobia a la aporofobia	17
2. Historia de un término	22
2. Los delitos de odio al pobre	29
1. La clave del odio: ¿el que desprecia o el despreciado?	29
2. Delitos de odio, discurso del odio: dos patologías sociales	30
3. La fábula del lobo y el cordero	33
4. Estado y sociedad civil, una cooperación necesaria.	39
5. El pobre es, en cada caso, el que no resulta rentable	42
3. El discurso del odio	45
1. Un debate ineludible	45
2. ¿Libertad de expresión o derecho a la autoestima?	46
3. La construcción de una democracia radical.	49
4. Miseria del discurso del odio	54
5. La libertad se construye desde el respeto activo	58
4. Nuestro cerebro es aporóforo	61
1. Tenemos un sueño	61
2. Un abismo entre declaraciones y realizaciones	63
3. Tres versiones del mal radical	65
4. Las neurociencias entran en acción	67
5. El mito del auriga	69

6. Somos biológicamente xenófobos.	72
7. Breve historia del cerebro xenófobo	75
8. Aporofobia: los excluidos	76
5. Conciencia y reputación	83
1. La necesidad de educar la conciencia	83
2. El anillo de Giges	84
3. El origen biológico de la conciencia moral	87
4. El sentimiento de vergüenza y la agresión moralista	89
5. El Jardín del Edén natural.	90
6. ¿Qué dice la voz de la conciencia?	91
7. La fuerza de la reputación	93
8. Educar para la autonomía y la compasión.	95
6. Biomejora moral	103
1. El problema de la motivación moral	103
2. El nuevo Frankenstein.	105
3. Transhumanistas y bioconservadores	106
4. Biomejora moral sin daño a terceros	110
5. Un imperativo ético	111
6. ¿Es realmente un camino prometedor?	117
7. Erradicar la pobreza, reducir la desigualdad	125
1. El pobre en la Sociedad del Intercambio	125
2. ¿Es un deber de justicia erradicar la pobreza económica?	127
3. La pobreza es falta de libertad.	128
4. La pobreza es evitable	130
5. No sólo proteger a la sociedad, sino sobre todo empoderar a las personas	134
6. ¿Limosna o justicia?	137
7. El derecho a una vida en libertad	138
8. Reducir la desigualdad. Propuestas para el siglo XXI	141
8. Hospitalidad cosmopolita	149
1. La crisis de asilo y refugio	149
2. Un signo de civilización	152
3. Una virtud de la convivencia	154

4. La hospitalidad como derecho y como deber	156
5. Acogida: una exigencia ética incondicionada	163
6. Lo urgente y lo importante	165
7. Hospitalidad cosmopolita: justicia y compasión	166
<i>Bibliografía</i>	169
<i>Notas</i>	185

Capítulo 1

UNA LACRA SIN NOMBRE

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre le llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.¹

1. DE LA XENOFOBIA A LA APOROFOBIA

Al comienzo de esa novela extraordinaria que es *Cien años de soledad*, Gabriel García Márquez recrea el escenario del libro del Génesis, pero en esta ocasión no lo sitúa entre los ríos Tigris y Éufrates, en el Jardín del Edén, sino en Macondo, la aldea colombiana en que transcurre la historia de la familia Buendía. Y, como en el texto bíblico, cuenta que en el origen de los tiempos muchas cosas carecían de nombre, por eso para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.

Ciertamente, la historia humana consiste, al menos en cierta medida, en ir poniendo nombres a las cosas para incorporarlas al mundo humano del diálogo, la conciencia y la reflexión, al ser de la palabra y la escritura, sin las que esas cosas no son parte nuestra. Sobre todo, porque las casas de barro y cañabrava y las piedras pulidas del río pueden señalarse con el dedo, pero ¿cómo mencionar las realidades personales y sociales para poder reconocerlas, si no tienen un cuerpo físico?

Es imposible indicar con el dedo la democracia, la libertad, la conciencia, el totalitarismo, la belleza, la hospitalidad o el capitalis-

mo financiero; como es imposible señalar físicamente la xenofobia, el racismo, la misoginia, la homofobia, la cristianofobia o la islamofobia. Por eso, estas realidades sociales necesitan nombres que nos permitan reconocerlas para saber de su existencia, para poder analizarlas y tomar posición ante ellas. En caso contrario, si permanecen en la bruma del anonimato, pueden actuar con la fuerza de una ideología, entendida en un sentido de la palabra cercano al que Marx le dio: como una visión deformada y deformante de la realidad, que destilan la clase dominante o los grupos dominantes en ese tiempo y contexto para seguir manteniendo su dominación. La ideología, cuanto más silenciosa, más efectiva, porque ni siquiera se puede denunciar. Distorsiona la realidad ocultándola, envolviéndola en el manto de la invisibilidad, haciendo imposible distinguir los perfiles de las cosas. De ahí que la historia consista, al menos en cierta medida, en poner nombres a las cosas, tanto a las que pueden señalarse con el dedo como, sobre todo, a las que no pueden señalarse porque forman parte de la trama de nuestra realidad social, no del mundo físico.

Así ha ocurrido con la xenofobia o el racismo, tan viejos como la humanidad misma, que ya cuentan con un nombre con el que poder criticarlos. Lo peculiar de este tipo de fobias es que no son producto de una historia personal de odio hacia una persona determinada con la que se han vivido malas experiencias, sea a través de la propia historia o de la historia de los antepasados, sino que se trata de algo más extraño. Se trata de la animadversión hacia determinadas personas, a las que las más de las veces no se conoce, porque gozan de la característica propia de un grupo determinado, que quien experimenta la fobia considera temible o despreciable, o ambas cosas a la vez.

En todos los casos, quien desprecia asume una actitud de superioridad con respecto al otro, considera que su etnia, raza, tendencia sexual o creencia —sea religiosa o atea— es superior y que, por lo tanto, el rechazo del otro está legitimado. Éste es un punto clave en el mundo de las fobias grupales: la convicción de que existe una relación de asimetría, de que la raza, etnia, orientación sexual, creencia religiosa o atea del que desprecia es superior a la de quien es objeto de su rechazo. Por eso se consideran legitimados para ata-

carle de obra y de palabra, que, a fin de cuentas, es también una manera de actuar.

En esta tarea de legitimar opciones vitales más que dudosas tiene un papel importante nuestro cerebro interpretador, que se apresura a tejer una historia tranquilizadora para poder permanecer en equilibrio. Y esta interpretación de la superioridad es una de las que más funcionan en la vida cotidiana, aunque esa presunta superioridad no tenga realmente la menor base biológica ni cultural.

Como veremos en el próximo capítulo, en los países democráticos, que se pronuncian a favor de la igualdad en dignidad de todos los seres humanos, reconocer los casos de xenofobia, racismo, homofobia y maltrato, y combatirlos, es ya una tarea que corresponde al Derecho y a la policía, y es una tarea bien ardua, no sólo porque rara vez se denuncian los delitos o las incidencias de odio, ni tampoco porque no existe preparación suficiente para gestionarlos. Es verdad que en todos esos casos resulta enormemente difícil discernir cuándo la soflama que se lanza contra un determinado grupo, de una forma u otra, es un discurso que incurre en delito de odio, que debe estar legalmente tipificado y debe ser castigado por incitar al odio, y cuándo es un caso de libertad de expresión. Pero lo peor de todo es que abundan los partidos políticos que apuestan por el discurso xenófobo como seña de identidad y como incentivo para ganar votos. Y, desgraciadamente, les da buen resultado, sobre todo en épocas de crisis, cuando echar mano de un chivo expiatorio resulta muy rentable para quienes no tienen nada positivo que ofrecer.

Sin duda, las actitudes xenófobas y racistas, que son tan viejas como la humanidad, sólo en algún momento histórico fueron reconocidas como tales, sólo en algún momento las gentes pudieron señalarlas con el dedo de su nombre y evaluarlas desde la perspectiva de otra realidad social, que es el compromiso con el respeto a la dignidad humana. Es imposible respetar a las personas concretas y a la vez atacar a algunas de ellas por el simple hecho de pertenecer a un grupo, sea de palabra o de obra, porque la palabra no invita únicamente a la acción de violar la dignidad personal, sino que a la vez es ella misma una acción.

Sin embargo, y a pesar de que el termómetro de la xenofobia ha subido una gran cantidad de grados en países de la Unión Eu-

ropea, sobre todo desde el comienzo de la crisis, mirando las cosas con mayor detención no está tan claro, como hemos comentado, que en la raíz de este ascenso se encuentre sólo una actitud como la xenofobia.

Por traer a colación un segundo caso, después del que mencionamos en la Introducción a este libro, el 25 de junio de 2016, apenas conocido el resultado del referéndum británico, que se pronunciaba a favor del *brexít*, aunque fuera por un margen muy escuálido, la prensa trajo dos noticias interesantes que afectaban a Gran Bretaña y a España. En Gran Bretaña las gentes se sentían preocupadas, entre otras cosas, porque los emigrantes españoles que trabajaban en el sector sanitario alcanzaban una elevada cifra entre médicos y enfermeras y eran, además, de una excelente calidad. Se trataba de inmigrantes cualificados, muy bien formados, que permitían engrosar el PIB del país y mejorar el bienestar de la población.

Naturalmente, por muy extranjeros que fueran, no había el menor interés en expulsarlos, sino que más bien era un alivio percatarse de que el proceso de abandono de la Unión Europea iba a ser tan largo que no había que preocuparse de que tan buenos profesionales tuvieran que dejar el país. El famoso «*in-in*», «*out-out*» quedó entre paréntesis en cuanto el pragmatismo de un lado y otro aconsejó ir construyendo muy pausadamente el proceso de separación. La célebre afirmación «*Brexít is brexít*» fue un bello rótulo para una absoluta vaciedad. Nadie sabe en qué va a consistir ese proceso de salida de Gran Bretaña de la Unión Europea que, al parecer, nadie quiere, incluidos muchos de los que votaron por el «sí» y después denunciaron a sus dirigentes por haberles mentido.

Pero lo más notable es que al mismo tiempo en España nos preguntábamos por la suerte de una gran cantidad de inmigrantes británicos, afincados en las costas españolas, sobre todo, al sur y al este del país, que suponen buenos ingresos allá donde se instalan. Claro que en este caso los extranjeros sacaban buenos réditos del sol y de la Seguridad Social, pero también a España le interesaba su permanencia en nuestra tierra. Y, curiosamente, también en este caso suponía un balón de oxígeno el desconcierto ante el proceso que había que seguir por el *Brexít*, dada la ambigüedad del famoso artículo 50 del Tratado de la Unión Europea.

En conclusión, el personal sanitario español, bien formado, interesa a Reino Unido, y los jubilados británicos, que vienen a España a disfrutar del clima en sus últimos tiempos, interesan a España. Ni asomo de aversión en ninguno de los dos casos; no parece que sea el extranjero, por el hecho de serlo, el que produce rechazo. Tal vez genere inseguridad en el trato, porque la diferencia de idioma y costumbres resta esa familiaridad que se tiene con los de igual lengua y tradiciones, pero no parece generar aversión y rechazo.

Y es que no repugnan los orientales capaces de comprar equipos de fútbol o de traer lo que en algún tiempo se llamaban «petrodólares», ni los futbolistas de cualquier etnia o raza, que cobran cantidades millonarias pero son decisivos a la hora de ganar competiciones. Ni molestan los gitanos triunfadores en el mundo del flamenco, ni rechazamos a los inversores extranjeros que montan en nuestro país fábricas de automóviles, capaces de generar empleo, centros de ocio, a los que se da el permiso de fumar en sus locales y bastantes privilegios más. Y todo ese largo etcétera de aportaciones extranjeras que aumentan el PIB.

Por el contrario, lo cierto es que las puertas se cierran ante los refugiados políticos, ante los inmigrantes pobres, que no tienen que perder más que sus cadenas, ante los gitanos que venden pape-linas en barrios marginales y rebuscan en los contenedores, cuando en realidad en nuestro país son tan autóctonos como los payos, aunque no pertenezcan a la cultura mayoritaria. Las puertas de la conciencia se cierran ante los mendigos sin hogar, condenados mundialmente a la invisibilidad.

El problema no es entonces de raza, de etnia ni tampoco de ex-tranjería. El problema es de pobreza. Y lo más sensible en este caso es que hay muchos racistas y xenófobos, pero aporófobos, casi todos.

Es el pobre, el *áporos*, el que molesta, incluso el de la propia familia, porque se vive al pariente pobre como una vergüenza que no conviene airear, mientras que es un placer presumir del pariente triunfador, bien situado en el mundo académico, político, artístico o en el de los negocios. Es la fobia hacia el pobre la que lleva a rechazar a las personas, a las razas y a aquellas etnias que habitualmente no tienen recursos y, por lo tanto, no pueden ofrecer nada, o parece que no pueden hacerlo.

2. HISTORIA DE UN TÉRMINO

La convicción de que el rechazo al pobre está más extendido y es más profundo que los demás tipos de aversión, que es una realidad personal y social contundente, como muestra hasta la saciedad la vida cotidiana, fue el contenido de una columna que publiqué hace más de un par de décadas en un diario nacional. José Antonio Marina y yo compartíamos una sección del *ABC Cultural*, que llevaba por título «Creación ética», y allí ofrecíamos una vez por semana artículos, comentarios de libros y columnas, referidos a ese extenso ámbito de la ética, que allí se entendía al modo anglosajón y francés como *morals* en sentido amplio, como esa reflexión sobre la acción humana que incluye lo que en el mundo de habla hispana se denomina moral, pero también la economía y la política. Como lo entendía Adam Smith que, precisamente por ser profesor de filosofía moral, se ocupó de los sentimientos morales, pero también de averiguar cuál es la causa de la riqueza y la pobreza de las naciones. Política y economía formaban parte también de nuestra «Creación ética», porque sin ellas quedaba mutilado el mundo moral.

Fue el 1 de diciembre de 1995 cuando publiqué una columna que llevaba por título «Aporofobia». Me refería en ella a una Conferencia Euromediterránea que tenía lugar en Barcelona en esos días y que pretendía poner sobre el tapete temas candentes en los países del área mediterránea; temas que hoy siguen siendo, como entonces, la inmigración, el terrorismo o los procesos de paz, y a los que habría que añadir la crisis y el desempleo. Era fácil presumir que expertos de todo el mundo dirían que el racismo, la xenofobia y los fundamentalismos religiosos son los mayores problemas del área mediterránea. Pero entendía yo —y sigo entendiendo— que en la base de todos ellos estaría como siempre un tipo de rechazo, aversión y miedo, que tenía por destinatarios a los pobres, aunque todavía no se le reconociera con un rótulo.

Poner un nombre a esa patología social era urgente para poder diagnosticarla con mayor precisión, para intentar descubrir su etiología y proponer tratamientos efectivos. Ése podía ser un objetivo muy propio de la cultura mediterránea, acostumbrada desde Sócrates al diálogo, que es, por definición, una actividad inclusiva. Preci-

samente por eso, el diálogo de finales del siglo xx debía ocuparse de un tema tan urgente como es el de incorporar a los necesitados al disfrute de lo que por nacimiento les corresponde, al disfrute de una vida material y culturalmente digna.

Convencida de que no se rechaza tanto a los extranjeros como a los pobres, busqué en mi diccionario de griego de los tiempos del bachillerato un término para designar al pobre, al sin recursos, y encontré el vocablo *áporos*. Contando con él me permití construir el término «aporofobia» por analogía con «xenofobia» y con «homofobia».

Un segundo jalón en la historia del nombre fue un capítulo del libro de texto que un equipo de profesores elaboramos para la editorial Santillana y que se publicó por vez primera en 1996. Domingo García-Marzá, M.^a Begoña Domené, Emilio Martínez, Juan Manuel Ros, Norberto Smilg y yo misma llevamos adelante esa empresa, que fue apasionante. Se trataba del texto titulado *Ética. La vida moral y la reflexión ética*, una asignatura de 4.º de la Enseñanza Secundaria Obligatoria, que tenía dos virtudes insólitas en nuestro país en estos asuntos: ningún grupo político o social puso jamás el menor reparo a ella, y nadie exigió tampoco que compitiera en el currículum escolar con ninguna otra asignatura. Ojalá hubiera seguido vigente así, como ética sin alternativa, y nos hubiéramos ahorrado muchas disputas estériles.

Como el título mostraba claramente, el libro debía plantearse a dos niveles de reflexión y lenguaje: el de la vida cotidiana, en el que las personas nos atenemos a distintas pautas de conducta moral, sean ideales, normas o proyectos de vida feliz, y el de la reflexión que la ética o filosofía moral ha hecho y hace sobre nuestro quehacer moral de la vida cotidiana para tratar de encontrar fundamentos para las normas, los ideales o los proyectos.

En el capítulo sexto del libro se planteaba un reto tan decisivo para el respeto a la dignidad de las personas y para la convivencia democrática como la discriminación social y económica, que es un hecho innegable. Tras explicar que la discriminación es un hecho social y en qué consiste, un segundo punto llevaba por título «Aporofobia: el relegado es el pobre y el discapacitado». Acompañado por ese extraordinario texto de Eduardo Galeano, «Los nadies», el ca-

pítulo analizaba el mal de la aporofobia, y sugería como solución la que vamos a intentar esbozar en este libro brevemente, que es la construcción de la igualdad desde la educación y desde las instituciones.

A continuación, el texto añadía otras formas de discriminación social, como el racismo o la homofobia, pero también el rechazo que sufre un buen número de personas por otras características menos presentes cuando se habla de exclusiones, como el físico o la ancianidad. El mensaje era claro: una cultura moral y política, basada en el respeto a la igual dignidad de todas las personas, debería superar estas formas de discriminación cotidiana.

Un tercer jalón en la historia que venimos contando del término «aporofobia» fue un artículo que publiqué en *El País* el 7 de marzo de 2000. En él brindaba a la Real Academia Española el neologismo «aporofobia» por ver si aceptaba incluirlo en el *Diccionario de la Lengua Española*. Siguiendo las pautas del diccionario, proponía que figurara en él con una caracterización como la siguiente: «Dícese del odio, repugnancia u hostilidad ante el pobre, el sin recursos, el desamparado». Y añadía por más señas que en ese ilustrativo paréntesis que siempre sigue al vocablo podría decir: «(Del gr. *á-poros*, pobre, y *fobéo*, espantarse)».

Es una expresión que, según creo, no existe en otras lenguas, y tampoco estoy muy segura de que sea la mejor forma de construirla. Pero lo indudable es que resulta urgente poner nombre al rechazo al pobre, al desamparado, porque esa actitud tiene una fuerza en la vida social que es aún mayor precisamente porque actúa desde el anonimato. Justamente porque su realidad incontestable no tiene una existencia reconocida, no se la puede desactivar.

Sin duda, la Real Academia de la Lengua Española utiliza criterios para introducir una nueva palabra en un diccionario tan rico que acoge con todo acierto expresiones de todos los países hispanohablantes. Por lo que sé, los criterios más comunes son que el término aparezca en obras clásicas de la lengua española o que proceda de una lengua extranjera y haya pasado a usarse de modo habitual. De hecho, una gran cantidad de voces inglesas se ha incorporado en los últimos tiempos al acervo de nuestra lengua. Pero, a mi juicio, debería existir una razón, tan poderosa o más que las dos mencio-

nadas, y es que designe una realidad tan efectiva en la vida social que esa vida no pueda entenderse cabalmente sin contar con ella.

Desgraciadamente, la vida cotidiana no puede entenderse sin poner nombre a ese mundo de fobias como las mencionadas que, como veremos, consisten en el rechazo a personas concretas por tener una característica que las inscribe en un determinado grupo al que se desprecia o teme, o ambas cosas a la vez, precisamente por gozar de esa característica. En ese mundo existe el rechazo al pobre, la aporofobia.

Convendría, pues, creo yo, atender a un criterio tan difícilmente discutible como el de poner nombre a una realidad social tan presente y dolorosa, no por engrosar las páginas del diccionario, sino por ayudar a reconocerla, por instar a estudiar sus causas y por ver si la damos por buena o si, por el contrario, es preciso superarla. Y es necesario hacerlo porque el rechazo al pobre degrada a quien lo practica y es un atentado cotidiano contra la dignidad de personas concretas, con nombres y apellidos. No «contra la dignidad humana», que es una abstracción, sino contra la dignidad y el bienestar de las personas de carne y hueso que sufren el rechazo. Cuando, por si faltara poco, como nos proponemos defender en este libro, no hay nadie que no pueda dar algo a cambio. Es éste un aspecto en el que también insiste Emilio Martínez, autor de la voz «aporofobia» en el *Glosario para una sociedad intercultural*, que la Fundación Bancaja publicó en 2002.

Y por ir dando fin al relato, conviene apuntar que el término «aporofobia» ha despertado el interés de mucha gente comprometida en el empeño de empoderar a los pobres. Se organizan congresos y encuentros de Organizaciones Cívicas con ese rótulo, la Fundación RAIS hace uso de él para explicar mejor las situaciones de violencia a las que se ven sometidas las personas sin hogar, como comentaremos en el próximo capítulo, también recurren a él algunos análisis recientes de las políticas de integración de los inmigrantes en Europa, como las publicaciones del profesor Silveira Gorski, se encuentra a menudo en los medios de comunicación para caracterizar la conducta de maltrato a mendigos e indigentes, e incluso algún trabajo de fin de grado lo ha tomado como tema de estudio. Por su parte, Wikipedia ha recogido el término en su dic-

cionario, y el Ministerio del Interior recurre a él para tipificar un delito de ofensas a los pobres.

Pero lo más significativo, a mi juicio, es que cuando hablo de la aporofobia en una ponencia, en una conferencia o en una charla a uno u otro lado del Atlántico, los oyentes, sean jóvenes o mayores, sonríen y asienten con absoluta complicidad, como diciendo: «Sí que es verdad, eso es lo que nos pasa en la vida diaria».

Decía Ortega que lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa, por eso es decisivo ir tomando conciencia de lo que nos pasa también en este cotidiano rechazo al pobre. Porque cuando percibo la sintonía de las gentes al explicar qué es eso de la aporofobia me doy cuenta de que estamos dando con una realidad muy nuestra, demasiado nuestra.

Conocerse a sí mismo era el consejo socrático con el que empezó la primera Ilustración, la que tuvo patria en la Grecia clásica. En una línea semejante caminaba la invitación kantiana a servirse de la propia razón en la segunda Ilustración que alumbró el Siglo de las Luces. Saber cada vez más acerca de nosotros mismos, reconocer que existe esa forma de discriminación, a la que he puesto el nombre «aporofobia» a falta de uno mejor, preguntar por sus causas y buscar caminos viables para superarla es uno de los retos de nuestro tiempo. El nombre es solo un camino para el reconocimiento, porque, como decía un excelente profesor mío, Fernando Cubells, las cuestiones de palabras son solemnes cuestiones de cosas.

A lo largo de este libro intentaremos ofrecer un antídoto frente a esta lacra, que requiere el concurso de la educación formal e informal y la construcción de instituciones que caminen en esa dirección. Ese antídoto será el respeto activo a la igual dignidad de las personas en la vida cotidiana, que exige el reconocimiento cordial de esa dignidad. Y será el cultivo de la compasión, pero no de cualquier forma de compasión, sino de la que Stefan Zweig describía en el comienzo de su espléndida novela *Impaciencia del corazón* con las siguientes palabras:

Existen dos clases de compasión. Una cobarde y sentimental que, en verdad, no es más que la impaciencia del corazón por librarse lo antes posible de la emoción molesta que causa la desgracia ajena, aquella compa-

sión que no es compasión verdadera, sino una forma instintiva de ahuyentar la pena extraña del alma propia. La otra, la única que importa, es la compasión no sentimental pero productiva, la que sabe lo que quiere y está dispuesta a compartir un sufrimiento hasta el límite de sus fuerzas y aún más allá de ese límite.²

Reconocimiento de la igual dignidad y compasión son dos claves de una ética de la razón cordial, que resultan innegociables para superar ese mundo de discriminaciones inhumanas.³

LAS OPERACIONES DEL PENSAMIENTO Y EL TRABAJO CIENTÍFICO.

Operaciones lógico cognitivas involucradas en el trabajo académico

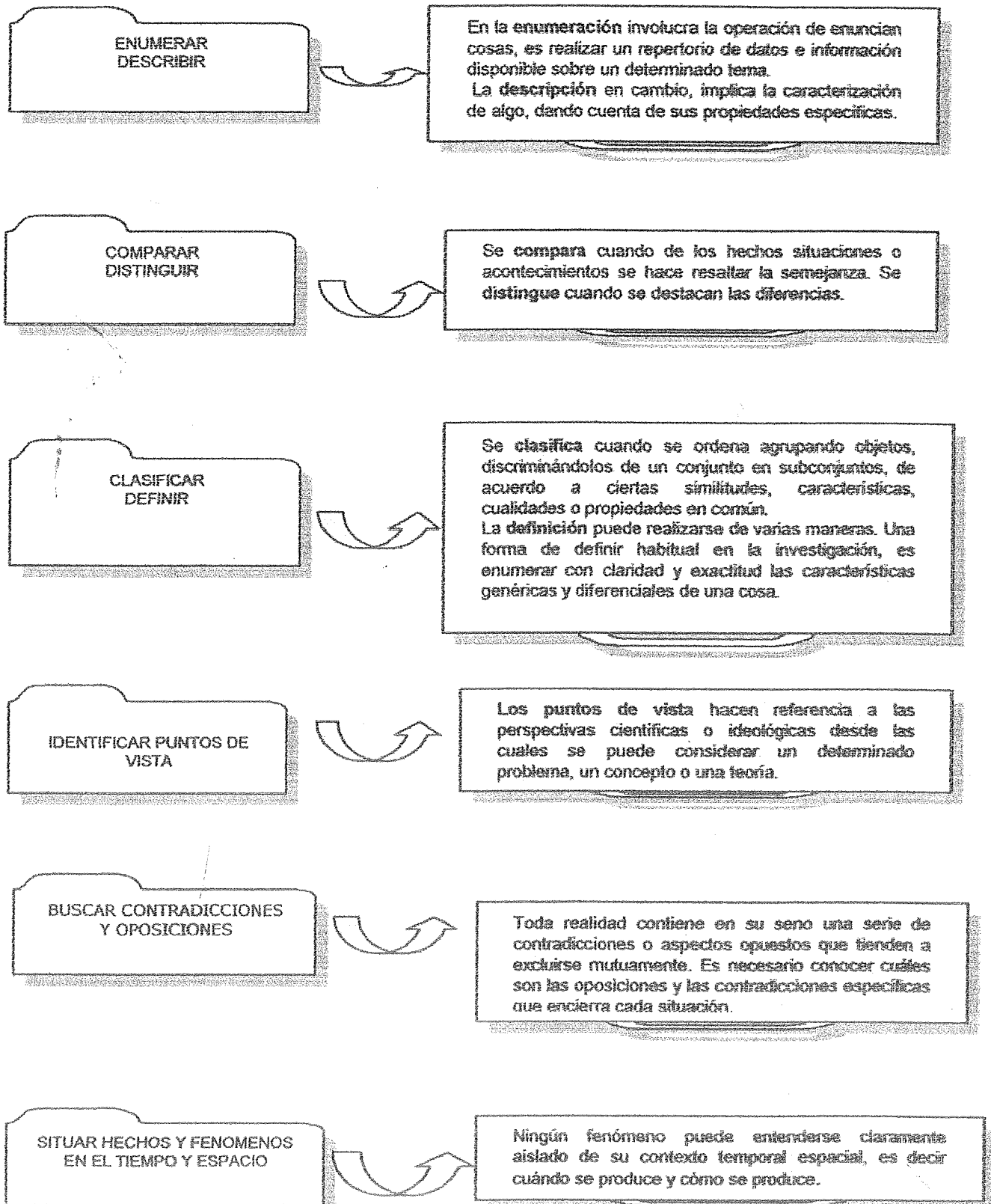
En la práctica académica se requieren determinadas operaciones lógico- cognitivas como; identificar, comparar, definir, diferenciar, sintetizar, fundamentar, etc. El reconocimiento de estas operaciones permiten poner en uso distintas estrategias para reconocer ideas centrales de un texto, explicar un tema, comparar posturas teóricas, fundamentar distintos puntos de vista, etc. Entre las operaciones que se ponen en juego con mayor frecuencia en la lectura y escritura de textos académicos podemos señalar:

OPERACIONES DEL PENSAMIENTO	
Identificar Reconocer Distinguir Enumerar	Son operaciones de un grado de abstracción relativamente bajo que aluden a símbolos cuyos referentes son identificables. Estas operaciones no tienen sentido en sí mismas, sino que requieren una explicación mínima de las nociones involucradas en el proceso.
Definir	Habitualmente se considera que definir es estipular el sentido de un signo. Existen distintas maneras de realizar ésta operación, sin embargo, es importante tener presente que en la práctica académica, un concepto no se define de manera aislada, sino en el contexto de la teoría a la que pertenece. Por ello, en los textos teóricos es pertinente reconocer entre aquellas definiciones que caracterizan al concepto y las que dan cuenta de algún aspecto de funcionalidad del concepto dentro de una teoría.
Explicar	Responde a la pregunta ¿Por qué? Se trata de una operación que implica dar razones o explicitar los motivos por los cuales se establecen determinadas relaciones, se realizan determinadas inferencias o algo se comporta de determinada manera.
Ejemplificar	El ejemplo es una forma retórica que está orientada a la aclaración de un concepto o definición y se caracteriza por ser particular. La ejemplificación suele acompañar las operaciones de definir un concepto o explicar un tema.
Clasificar Comparar	Clasificar Implica una operación mediante la cual a partir de una determinada clase de objetos, conceptos o teorías, se realiza una participación dentro de la clase en sub clases diferenciales dentro de ella. Comparar remite a la operación de establecer relaciones de semejanzas o diferencias entre dos clases de objetos, conceptos o teorías. Para poder realizar estas operaciones hay que tener claridad sobre los conceptos o teorías a comparar, reconocer sus relaciones y la jerarquía que presentan las distintas relaciones.
Justificar Fundamentar	Son operaciones cognitivas que requieren mayor grado de abstracción. Justificar y fundamentar significan dar razones acerca de una afirmación realizada sobre un estado de cosas o de una interpretación personal sobre ese estado de cosas. Consiste en explicitar las razones por las cuales se afirma algo (conclusión), cuáles son los datos que permiten dar cuenta de tal afirmación, justificando o fundamentando el pasaje de los datos a la conclusión.

Operaciones lógico- cognitivas involucradas en la investigación científica

Conocer las operaciones lógico cognitivas que se realizan habitualmente en el proceso de investigación, son importantes a la hora de planificar una investigación.

Tomando como referencia a Ander Egg (1993) se pueden reconocer distintas operaciones lógicas cognitivas implícitas en la producción del conocimiento científico. Entre ellas:



RELACIONAR UN HECHO CON
SUS CAUSAS Y
CONSECUENCIAS



Se trata de comprender un hecho o fenómeno de la realidad en relación con sus causas y de prever sus consecuencias. Causas y consecuencias se encadenan.

BUSCAR LEYES Y TEORIAS
PARA EXPLICAR Y
COMPRENDER LOS HECHOS



Se trata de explicar la realidad a través de leyes científicas y de teorías. Las leyes señalan aquellos fenómenos que se dan en determinadas condiciones. Las teorías guían el proceso de investigación.

EXPLICITAR VALORES Y
PRINCIPIOS QUE GUIAN LA
ACCIÓN



Los principios y valores se derivan de lo que se denomina ideología, cosmovisiones o supuestos básicos subyacentes.

ESTABLECER OBJETIVOS,
METAS, MEDIOS Y MÉTODOS
DE ACCIÓN



Los objetivos se relacionan con lo que se quiere hacer. Las metas expresan cuanto en tiempo, lugar y espacio se quiere hacer, los medios hacen referencia al con que hacerlo/recursos humanos, financieros, etc.) y los métodos tratan lo concerniente a la comprobación.

ESTABLECER UN PLAN DE
ACCIÓN



Consiste en determinar los diferentes pasos y tareas que hay que realizar en el tiempo y en el espacio para alcanzar los objetivos y las metas propuestas.

CONTROL DE LA ACCIÓN Y
DE LOS RESULTADOS



Hay que evaluar la marcha de lo que se está haciendo para asegurar que se están alcanzando los objetivos y metas propuestos, con los métodos establecidos y de acuerdo a los valores y principios que sustentan la acción

EL RESUMEN COMO HERRAMIENTA PARA EL ANÁLISIS DE TEXTOS ACADÉMICOS

Resumir significa comprimir a lo esencial la información contenida en un texto, constituye una forma de abreviar, es decir, exponer una idea más concisamente. Por lo tanto, se podría decir que resumir es una práctica cognitiva y textual.

El producto de la reducción de un texto, da origen a un nuevo texto. Es decir, que resumir tiene que ver tanto con la comprensión como con la producción de un texto. En éste sentido "... resumir es, en primer lugar, poder someter un determinado texto oral o escrito a un proceso de reducción, y luego, producir otro texto que guarda relaciones particulares con el original, en tanto reproduce brevemente su contenido..." (Nogueira, 2005: 171)

La operación de resumir permite responder a preguntas como:

- + ¿De qué habla el autor?
- + ¿Qué dijo el autor?

Contestar a estos interrogantes implica dar cuenta del tema que trata el texto. Para ello, realizamos un proceso de selección de la información que nos permite asignar a una parte del texto una importancia mayor, al mismo tiempo que descartamos información que no consideramos relevante.

Se pueden producir diferentes resúmenes del mismo texto. La selección de información que realizamos al resumir un texto, es distinta conforme a las disciplinas desde donde leemos el texto y las finalidades que guían nuestra selección de información. De éste modo, un filósofo, historiador, o comunicador social pueden seleccionar distinta información de un mismo texto, dicha selección dependerá del interés que guíe a cada uno en la lectura del texto.

Sin embargo, a pesar las diferencias enunciadas, existen una serie de reglas "macro textuales" que según van Dijk, todos los lectores realizan al leer un texto que son: omir, seleccionar, generalizar, construir e integrar. Las dos primeras reglas son de anulación es decir que suprimen información, las dos últimas son de sustitución, es decir que integran en una proposición varias proposiciones. (Nogueira Silvia: 2005)

Omitir refiere a que toda información de poca importancia y no esencial puede ser descartada. Un caso típico en este sentido son los ejemplos, normalmente cuando resumimos un texto teórico, los ejemplos entendidos como ilustración de un concepto pueden resultar eliminados. Las informaciones que se omiten son aquellas que no se consideran parte del contenido global del texto, es decir que no se integra como parte fundamental del mismo.

Por ejemplo:

El enunciado

Siempre se nos exige que tomemos decisiones y que lo hagamos enseguida. El apremio de la vida moderna es tal que los indecisos suelen ser mal mirados. La impaciencia para con los indecisos es comprensible. Ellos entorpecen el tráfico de todo, confunden y hacen perder el tiempo de las personas serias que siempre toman decisiones firmes. Los indecisos tienen tan mala fama que a veces se los compara con el asno de Burilán, el eminente filósofo medieval. Cuando le ofrecieron dos haces idénticos de heno, la mirada de este burro aún más famoso que Platero osciló de un montón a otro. No percibiendo ninguna diferencia entre ambos, no pudo tomar una decisión. Resultado: murió de hambre! Que burro!(Bunge Mario(1996) Textos para pensar. Buenos Aires. Perfil)

Puede ser reemplazado por:

Siempre se nos exige que tomemos decisiones y que lo hagamos enseguida. El apremio de la vida moderna es tal que los indecisos suelen ser mal mirados. La impaciencia para con los indecisos es comprensible, ya que confunden y hacen perder el tiempo de las personas serias que siempre toman decisiones firmes. (Bunae Mario. 1996. Textos para pensar. Buenos Aires. Perfil)

Seleccionar implica también omitir cierta información, pero en este caso la relación con la información es distinta, ya que una de ellas, la de mayor alcance, implica las demás y por eso las otras pueden ser eliminadas.

Por ejemplo:

El enunciado

La filosofía de la praxis implica poner en crítica las nociones naturalizadas implicadas en las concepciones del mundo, las creencias, el folklore

Puede ser reemplazado por:

La filosofía de la praxis pone en crítica al sentido común.

Generalizar también significa omitir información, pero en éste caso, la omisión no puede ser recuperada a partir de la resultante. Al sustituir una serie de proposiciones por otra nueva, se omiten componentes esenciales de un concepto.

Por ejemplo:

El enunciado

Adorno, Marcuse, Horkheimer Fromm y Benjamin fueron releídos e interpretados críticamente por Habermas.

Puede ser sustituido por:

Los filósofos de la escuela de Frankfurt fueron releídos críticamente por Habermas.

Construir o integrar refiere a sustituir una información por otra. En éste caso existe una relación entre los conceptos que constituyen la información inicial: relación que se basa en las condiciones de una situación, un hecho, un proceso, etc.

Por ejemplo:

El enunciado

El propósito de la constitución de la sociología como ciencia en Comte, basada en una concepción naturalista y determinista, era superar las ideas metafísicas y teológicas de la sociedad.

Puede ser integrado:

La sociología científica según Comte debía superar las ideas metafísicas y teológicas de la sociedad.

Para realizar el resumen es importante tener en cuenta:

Que hay que delinear la estructura del texto que se va a resumir, para ello, se examina cual es el tema o problema que plantea el texto. Los textos en ciencias sociales suelen presentar una estructura explicativa argumentativa. Se puede proceder de dos modos para

reconocer la estructura del texto: 1- reconocer cuales son las hipótesis centrales y cómo se prueban; 2- identificar las tesis centrales y las razones que las justifican.

Que toda disciplina científica se construye con un lenguaje específico, entonces, es importante detectar los conceptos centrales que aparecen en el texto y determinar la definición que los autores estipulan de los mismos.

↓ Que en toda disciplina científica existe una jerarquía de conceptos, los cuales, se encuentran interrelacionados, por lo que no puedan ser pensados de manera aislada sino integrados. En éste sentido, es importante determinar los niveles y las relaciones conceptuales.

↓ Que hay que suprimir todo lo que resulte inútil, tanto en ejemplos ilustrativos como en ideas aclaratorias de las principales, acortando las frases.

↓ Que hay que redactar un nuevo texto, evitando convertir el resumen en un conjunto de citas.

El resumen en la investigación científica:

En el ámbito de la investigación científica el resumen es un instrumento importante en el proceso de investigación. Por lo general se utiliza en forma de fichas de registro y es muy ventajoso para la recolección de información.

En la investigación, el resumen bibliográfico es acompañado con reseñas, donde no solo se realiza la reducción de las ideas principales de un texto, sino que además, se da cuenta de la originalidad del tema tratado, de su aporte a la investigación, de la claridad de la hipótesis, de los fundamentos dados para sostenerla, de los términos técnicos utilizados y la pertinencia de los mismos dentro de la teoría.

El resumen como instrumento de investigación tiene el propósito de revelar la estructura explicativa y argumentativa del texto. Precisamente sobre esa estructura trabaja el investigador para construir su propia interpretación sobre el problema que plantea el texto, para definir el aporte que el mismo puede tener en su investigación, para acordar o disentir con la posición que asumió el autor del texto. De éste modo, el resumen se constituye en una herramienta central para el trabajo con los antecedentes y el marco teórico de la investigación.

Por otro lado, el término resumen ha adquirido en la práctica científica un sentido distinto al que hasta aquí le hemos dado, en los últimos tiempos se utiliza como síntesis de artículos científicos destinados a la publicación. El término *resumen* se origina en el latín y significa reducir un escrito a términos breves, precisos y el término inglés *abstract* se refiere a un escrito basado en ideas más importantes de un artículo. (Prestinoni y Girotti: 2005)¹

El resumen o abstract suele ser colocado antes del artículo científico y su función es presentar la información y describir el tratamiento del tema que se encontrará en el artículo al que antecede.

La finalidad del resumen es anunciar, guiar, motivar la lectura del artículo científico. Al informar al lector contiene al menos tres elementos: campo de investigación y fuentes anteriores, razones y límites de la investigación, y objetivos, tema, hipótesis, metodologías y resultados de la investigación.

La estructura del resumen o abstract es la siguiente:

- ↓ **El encuadre:** en donde se da cuenta de las categorizaciones e investigaciones previas. En el se ubica el trabajo en un determinado campo de estudio y se hacen referencias a investigaciones previas.
- ↓ **Justificación:** se ubica el problema en el cuerpo de conocimiento existente.
- ↓ **Presentación:** se plantean los objetivos de la investigación, las hipótesis y la argumentación central que contendrá el artículo. Se da cuenta de la estructura general de la investigación, se realiza una descripción de las actividades llevadas a cabo para alcanzar los objetivos y demostrar la hipótesis. Por último, se plantean los resultados de la investigación y su interpretación.
- ↓ **Conclusiones:** se realiza una enunciación de las conclusiones y se realiza una apertura a nuevos desarrollos.

ABSTRACT

¹ Prestinoni Clara y Girotti Elsa (2005) "El resumen o abstract". En Cubo de Severino, Liliana *Los textos de la ciencia*. Comunicarte. Córdoba.

ESQUEMAS Y TRAMAS CONCEPTUALES EN LOS TEXTOS ACADÉMICOS Y CIENTÍFICOS

Los esquemas conceptuales o ideográficos permiten reconocer y organizar las interrelaciones entre los conceptos científicos.

Es un recurso para presentar un conjunto de significados conceptuales incluidos en una estructura del texto. Ayuda a examinar y organizar de forma lógica como aparecen ordenados los conceptos centrales de los textos, identificando las relaciones que se establecen entre los mismos.

Para realizar un esquema hay que tener en cuenta:

- 1- Las técnicas de clasificación. Recordemos que clasificar es una capacidad que permite captar analogías y contrastes entre varios conceptos o elementos a fin de organizarlos. Es fundamental saber abstraer es decir, saber eliminar detalles superfluos de modo que se puedan reconocer características comunes a todos los elementos de una clase.
- 2- Poner en relación las clases, lo que significa distinguir las relaciones que pueden presentarse entre clases distintas. La clase es un conjunto de elementos que poseen propiedades comunes. Para que una clase quede bien delimitada debe tener un nombre, constituido por una o varias palabras. Las relaciones entre clase pueden ser de tres tipos: inclusión, exclusión e intersección.

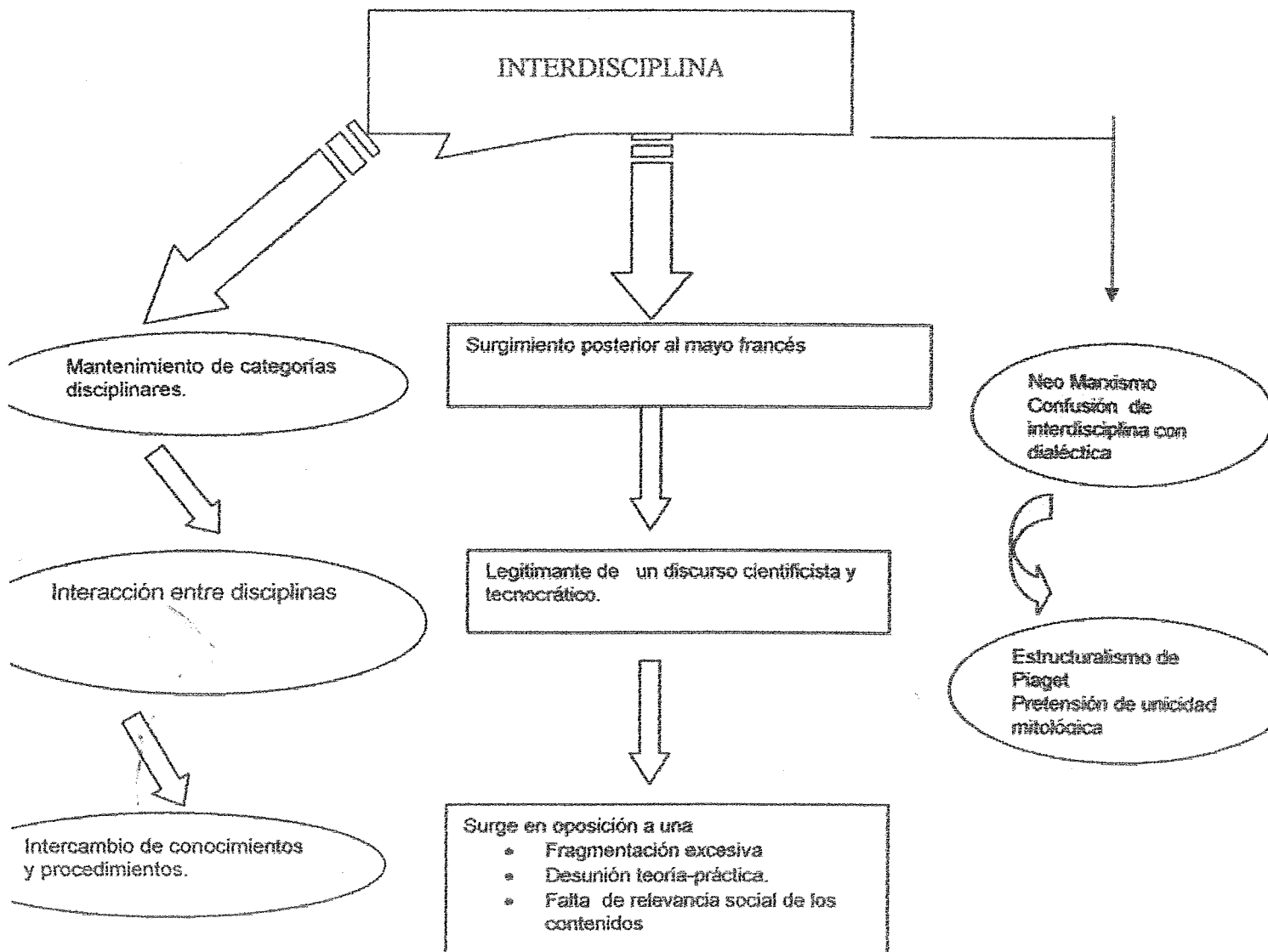
¿Cómo construir un esquema conceptual?

- ↓ En el centro se escribe el título o tema.
- ↓ Se releen varias veces los conceptos seleccionados.
- ↓ Se establecen varias categorías (clases de conceptos) y se dividen los generales y derivados.
- ↓ Se escriben esas categorías o conceptos principales alrededor del núcleo central.
- ↓ Para cada categoría se procede a la selección de subcategorías.
- ↓ En el margen externo se colocan ejemplos y detalles.

Interdisciplina:

"...La interdisciplina tuvo su surgimiento en los años 70 como reacción del capitalismo frente a sus propios problemas de legitimación. En las universidades tanto europeas como latinoamericanas se discutía la separación teoría práctica, como así también la falta de relevancia social de los contenidos curriculares. La magnitud de los reclamos da lugar a que se realicen en las universidades una serie de reformas, con posterioridad al mayo francés. Entre ellas, los planteos interdisciplinarios, con la suposición que podía dar lugar a la superación de una especialización excesiva, y a la vez permitiría unir teoría y práctica.

La interdisciplina se planteaba como alternativa al discurso dominante sobre la actividad científica, una superación de una concepción científicista vinculada al positivismo. Así, algunos intelectuales marxistas consideraron, apelando a la dialéctica, que la interdisciplina posibilitaría el conocimiento de la totalidad, entendiéndolo que la interdisciplina permitía dar cuenta del conjunto de partes de lo real, reagrupadas bajo la totalidad(..) Desde otros planteos la interdisciplina permitía religitimar el discurso científicista y tecnocrático. (...) La propuesta de Piaget basada en una interrelación entre disciplinas científicas se presentaba como superación de las disciplinas concebidas como compartimientos estancos, al establecer ciertas homologaciones entre conceptos teóricos provenientes de distintas disciplinas". (Follari, Roberto; 1993, Pág. 50)



El uso de esquemas semánticos en la investigación científica: organigramas y diagramas

Su propósito es ayudar a resolver problemas científicos y reconocer los procedimientos utilizados para su resolución. Uno de los esquemas mas utilizados para la organización de la información es el diagrama UVE. El cual se origina en 1978 a partir del "método de las cinco preguntas". Se trata de un esquema para analizar las investigaciones científicas en base a cinco preguntas:

- + ¿Cuál es la pregunta determinante que intenta resolver la investigación?
- + ¿Cuáles son los conceptos claves que utiliza?
- + ¿Cuáles son los métodos y procedimientos de investigación utilizados?
- + ¿Cuales son las principales afirmaciones sobre el conocimiento?
- + ¿Cuáles son los juicios de valor involucrados?

El esquema general de ésta técnica permite organizar los datos para el análisis y planificación de la investigación, conforme al siguiente modelo UVE:

CONCEPTUAL

PREGUNTAS CENTRALES

METODOLOGÍAS

Modos de ver el mundo

Juicios de valor

Teorías (conjunto de conceptos
interpretaciones, explicaciones y

Conocimiento (respuestas a
preguntas centrales)

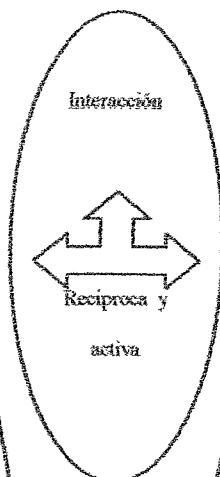
Principios (reglas de conexiones entre
Los conceptos)

Generalizaciones (utilizadas
para respaldar afirmaciones)

Constructos (ideas que respaldan
Las teorías sin referente empírico)

Estructuras conceptuales (teorías que
se utilizan en la investigación)

Enunciados de regularidades (conceptos
que indican regularidades)



Resultados (representación de
los datos en diagramas)

Transformaciones (clasificación
comparación de datos)

Registro de acontecimientos

EL PROCESO DE ESCRITURA

La capacidad de escribir va ligada a un gran número de operaciones elementales: reunir y organizar las propias ideas, escribir un esquema, asociar cada una de las ideas a un párrafo, desarrollar los razonamientos, revisar el propio escrito.

La escritura tiene el propósito de producir un texto enmarcado en una situación comunicativa, consiste en una compleja tarea, integrada por etapas que interactúan entre sí, se reformulan y reajustan. La mayoría de los autores coinciden en marcar las siguientes etapas de escritura: planificación (pre- escritura), textualización, revisión y puesta en definitiva en texto.

Planificación (Pre- escritura): antes de comenzar a escribir es necesario llevar a cabo un proceso preparatorio, es decir hay que realizar un plan de escritura en el cual es importante tener en cuenta:

1. + **Establecer los propósitos de la escritura:** recordemos que escribir es producir un texto en una determinada situación comunicativa, por lo cual, hay que esclarecer para quien se escribe, por qué, para qué y cómo se escribirá.

2. + **Realizar una recolección, análisis y organización de la información:** la cantidad y el tipo de información varía conforme a las situaciones, por ejemplo, si se trata de un ensayo sobre un problema de actualidad, tema o autor en particular, un trabajo de investigación para una cátedra, una tesina. Sin embargo, a pesar de la diversidad de escenarios, se pueden establecer algunos criterios o fases que permiten organizar la información como:

A. **Fase preparatoria:** en la que se trata un tema desde diferentes perspectivas. Para ello, es preciso;

Primero, leer un texto de carácter general, para tener una primera idea del problema. Segundo, establecer los objetivos de la investigación que se quiere realizar con la finalidad de delimitar los elementos sobre los cuales se quiere buscar información.

Tercero, buscar un título para el escrito, el cual debe ser específico y abarcar un campo de trabajo restringido.

Cuarto, buscar otras fuentes de información a partir de los primeros textos consultados, las cuales formarán posteriormente parte de la bibliografía.

B. **Fase de desarrollo:** A medida que se lee es conveniente redactar fichas. Hay distintos tipos de fichas que ayudan en esta etapa del trabajo:

1. **Fichas bibliográficas:** sus elementos fundamentales son: autor, título, información sobre la publicación.

2. **Fichas de registro,** entre las más usuales se encuentran:

2.1. **Fichas textuales:** tienen por finalidad transcribir textualmente fragmentos del material que se lee, para releerlo posteriormente o citarlo en el trabajo.



No olvidar consignar los datos bibliográficos y el número de página que estoy transcribiendo.

2.2. **Fichas de resumen:** tienen por finalidad conservar algunas ideas para no relegarlas e incluirlas en el propio trabajo.



No olvidar las orientaciones para realizar un resumen.

2.3. **Fichas de notas:** para realizarlas tener en cuenta: construir notas por puntos o títulos separados de modo tal que se ponga de relieve la estructura del texto fuente.



No mezclar la información del texto con nuestro propio comentario.

3. + **Generar, establecer y relacionar los conceptos,** ésta no es una tarea sencilla, hay distintos modos de emprender este trabajo, entre ellos:

- i. Realizar una lista de ideas: (Serafini, 2008: 28) consiste en realizar una lista de palabras claves o conceptos que describen hipótesis, observaciones, y datos relacionados con problemas planteados de una forma abierta y susceptible de resolver con un trabajo de documentación.
- ii. Realizar un racimo asociativo: consiste en poner de manifiesto mediante una representación gráfica las asociaciones entre conceptos, estableciendo una cadena de palabras claves que reproduzcan asociaciones lógicas de distintos niveles de análisis. Las asociaciones pueden ser:



Por analogía, permite relacionar una idea con otra parecida en algún aspecto. Una vez encontrada una analogía entre dos ideas, es posible desarrollar otras relaciones basadas en una comparación más analítica entre ambas.



Por el contrario, contraponiendo una idea precedente a otra que se puede considerar como opuesta.



Por la causa, poner en relación una idea, ya expresada, con una nueva idea que la explica, introduciendo una relación de causa- efecto.



Por precedencia, dado un acontecimiento es posible destacar otros acontecimientos que lo han precedido, respondiendo implícitamente a la pregunta ¿que ha sucedido anteriormente? Estos elementos pueden no tener ninguna relación de causalidad con la idea inicial y estar ligado solo por una relación temporal.



Por generalización, permite generar a partir de informaciones específicas una conclusión que las presenta de modo general. Es útil para construir y motivar reflexiones a partir de los ejemplos dados.



Por ejemplificación, se opone al caso anterior, se genera una idea específica a partir de un concepto general, de modo que la nueva idea viene a ejemplificar aquel concepto.

- iii. Realizar un esquema de pirámide: se consideran las ideas centrales del texto y se aplican las siguientes operaciones del pensamiento:
Se describe el objeto minuciosamente.



Se analizan sus partes constitutivas



Se argumenta a favor o en contra, identificando los aspectos positivos y/o negativos.



Se relaciona con otras ideas, comparándolas o estableciendo relaciones de clase: por inclusión, exclusión, o intersección.

Para realizar comparaciones se puede tener como referencia el siguiente cuadro propuesto por Elena Luchetti (2005: 50)

Términos de comparación ya conocidos relativos a la resolución de problemas	Términos de comparación nuevos relativos a la escritura.
Ver cuáles son las condiciones que el problema plantea.	Identificar los propósitos del texto que se va a escribir(a quien, por qué, para qué, etc.)
Procurar localizar un problema que pueda usarse de modelo y determinar si hará falta introducir algún elemento auxiliar para poder utilizarlo.	Acudir a otros textos del mismo tipo que el que se desea escribir para inferir o recordar su organización.
Analizar la solución para determinar si se alcanzó la meta, verificar, controlar el resultado para comprobar si satisface las condiciones del problema, esto conlleva un análisis retrospectivo de la solución seguida	Revisar lo escrito para determinar si se cumplieron los propósitos.

- iv. *Realizar un esquemas de ideas:* (Serafini, 2008: 28). Organizar un conjunto desordenado de conceptos o ideas es un problema complejo, es indispensable reunirlos en grupos, de modo tal que cada grupo de ideas o conceptos corresponda a una parte unitaria de nuestro escrito, ya se trate de un razonamiento, de una ejemplificación, de una hipótesis, de una descripción, etc. A su vez, cada grupo de conceptos o ideas se reorganizan en subgrupos, procedimiento mediante el cual se construye un mapa de ideas, que tiene una estructura en la cual los elementos están presentados en orden jerárquico, desde los más importantes y generales en el centro, hasta los secundarios y más específicos hacia los bordes. Una vez reunidas las ideas en grupos y subgrupos resulta mas claro el mensaje escrito y podemos proceder a la redacción del esquema, organizado un índice que nos guiará en la redacción de un escrito. El esquema es la última forma escrita producida durante la pre- escritura.

ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA DE LOS TEXTOS ACADÉMICOS Y CIENTÍFICOS

Si partimos de una noción de conocimiento científico como producción histórica que se caracteriza primordialmente por ser crítico y sujeto al cambio, la naturaleza del texto científico no es solo explicativa, sino fundamentalmente argumentativa.

En las Ciencias Sociales conviven diferentes corrientes teórico-metodológicas y distintas concepciones filosóficas que las fundamentan. En este sentido, la lectura comprensiva de los textos científicos y académicos requiere de una serie de operaciones cognitivas tales como: reconocer las disímiles posturas que sostienen los autores, los argumentos que las fundamentan, el tipo de diálogo que establecen con otros autores u corrientes del pensamiento científico-filosófico.

Así, en los textos de la ciencia se argumenta para convencer que las explicaciones acerca de los fenómenos o las interpretaciones realizadas son las más plausibles o verosímiles. De esta manera, en los textos académicos y científicos explicar y argumentar son dos procesos que se entrelazan. Se puede decir, que las explicaciones se encuentran orientadas argumentativamente, y que "explicar se convierte muchas veces en argumentar."²

Quando un autor presenta un tema tiene el propósito de señalar su importancia, brindar información y hacer comprensible su contenido, es decir explicarlo. Para ello, presenta ejemplos, brinda justificaciones sobre la selección de datos realizada, ofrece razones para organizar y analizar la información de determinado modo, establece comparaciones, relaciones, etc.

Las explicaciones suelen ser usadas como recursos argumentativos. Al explicar, el autor se posiciona a favor o en contra del tratamiento del problema que investiga, analiza histórica y teóricamente cómo ha sido abordado por otros autores, aporta criterios para evaluar la jerarquía de los datos seleccionados, ofreciendo razones sobre el punto de vista que adopta. Así, explicar en los textos académicos y científicos puede ser considerada como una acción argumentativa.

Las consideraciones previas, nos lleva a recapacitar sobre el modo en que se realiza la lectura de textos académicos y científicos. Consideramos que la misma tiene que ser acompañada con una reflexión sobre el contexto de producción del conocimiento científico, por lo que no solo es importante identificar lo que dicen los textos, sino también comprender como se justifica lo que dicen.

En este sentido Jimena Dip (2007) propone como estrategia de lectura:

- ↓ Anticipar el sentido del texto en base a los conocimientos que se tienen sobre el autor y la disciplina científica en la que se encuentra inserto.
- ↓ Identificar la posición del autor.
- ↓ Determinar las razones que brinda para sostenerla.
- ↓ Reconocer la polémica establecida con otros autores.
- ↓ Identificar la organización del texto, tesis, razones, conclusión y la garantía que se ofrece para pasar de los datos a la conclusión.

Con el propósito de hacer más comprensible el problema y su tratamiento, el autor frecuentemente elige determinados estrategias discursivas tales como: definir, describir, reformular para ampliar la información.

Para poder identificar la orientación argumentativa en los textos académicos y científicos, nos parece importante introducimos en algunas propuestas que desde la teoría de la argumentación analizan las estructuras argumentativas.

Entre ellas, las del filósofo de ciencia Sthepen Toulmin (2007), quien considera que se puede reconocer en la argumentación científica un esquema argumentativo general, a pesar de los distintos campos argumentativos que según las disciplinas científicas tienen reglas de procedimientos específicos para la producción del conocimiento. Dicho esquema puede sintetizarse en los siguientes pasos:

² Klein Irene (2007) *El taller del escritor universitario*. Prometeo. Buenos Aires. Pág 49-50.



- 1- **Planteo del problema:** supone la existencia de una duda razonable acerca de un conocimiento, de un valor, de una norma etc. Se presenta como un enunciado declarativo acerca del asunto a debatir o discutir. En el enunciado tiene que quedar claro la pretensión de validez que tiene el argumentador acerca de lo que defiende o lo que ataca, por lo que conviene evitar la ambigüedad.



- 2- **Base de la argumentación:** contiene razones y fundamentos mediante los cuales se juzga la verosimilitud y legitimidad del argumento. La base de un argumento tiene que contar con datos e información lo suficientemente sólidas para que permita inferir conclusiones y también derivar a partir de ella, otras series de argumentos, que se presenten igualmente sólidos y apropiados.

Hay que tener en cuenta ciertos criterios en su formulación como: la selección, adecuación y presentación de datos. Así, la organización de un argumento contempla:

- i. La coordinación y subordinación de ideas. Lo que implica establecer el tipo de nexos que se utilizarán para una correcta jerarquización de las ideas.
- ii. El reforzamiento de la conclusión. Consiste en organizar las ideas considerando posibles relaciones.
- iii. Las formas de expresión del contenido. Hay que tener en cuenta que éstas pueden presentarse de modo aseverativo, cuando se trata de afirmaciones contundentes, imperativo se presenta como un deber o obligación, interrogativo que plantea duda o cuestionamiento y optativo si expresa una elección o decisión.



- 3- **El aval o garantía de un argumento:** la razón o fundamento de un argumento puede ser justificada a partir de la introducción de una regla, un principio, una ley o una norma. Las cuales se apoyan en evidencias de distintos tipos, que constituyen el respaldo de la argumentación.

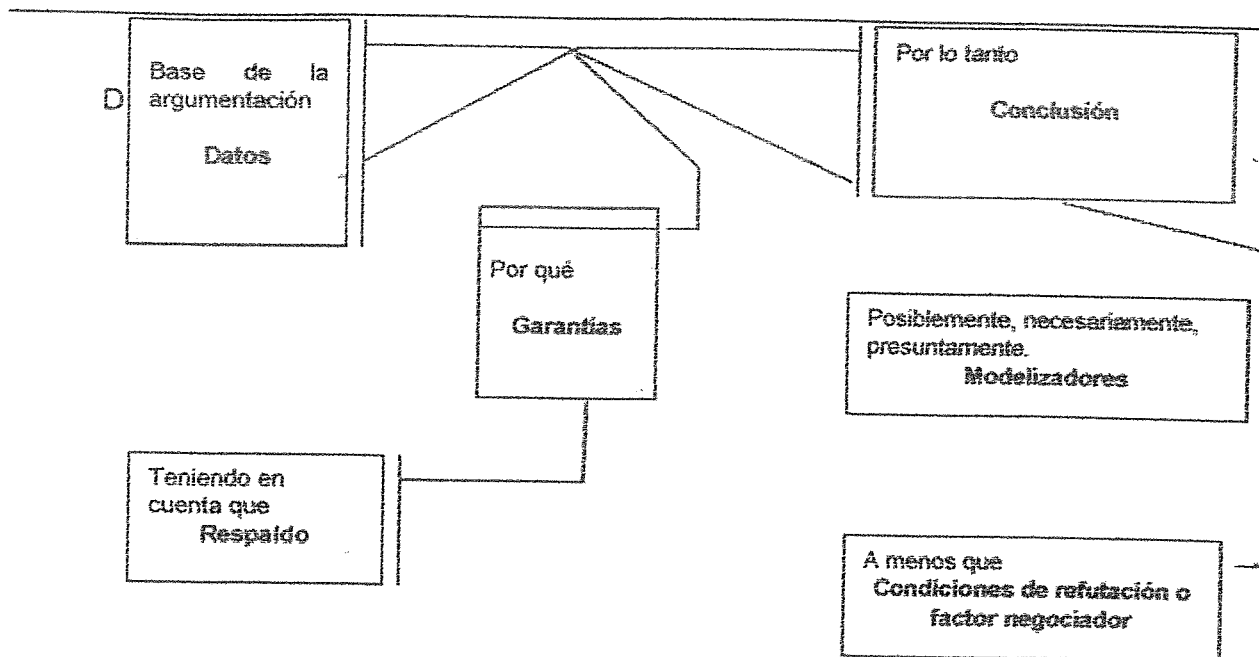
Se puede recurrir como respaldo a la autoridad de alguien reconocido como especialista en el tema que se trata. En éste caso, la autoridad se ofrece como una de las referencias válidas, no como única prueba o aval.

También se puede tomar como respaldo para una inferencia justificada, el reforzamiento de los datos sustentados en las bases. Ello puede realizarse a través de enunciados hipotéticos, que tienen la función actuar como puentes entre las razones y la conclusión. Por lo general se enuncian bajo el modo "Si datos como D son válidos, nos dan derecho a concluir que...".



- 4- **Factor negociador:** en él se contempla la posibilidad de modificar la pretensión de validez del argumento. La negociación dentro de una argumentación, implica la voluntad de moderación por parte del argumentador, dejando abierta la posibilidad de lograr acuerdos o consensos.

Siguiendo el esquema propuesto por Toulmin (2007) la estructura de la argumentación se puede representar del siguiente modo:



El esquema propuesto por Toulmin es fundamentalmente justificativo. La justificación de una argumentación es un principio general, que permite establecer las garantías que admiten el pasaje de la evidencia de base o datos a la afirmación de la conclusión. La justificación no responde preguntas sobre si la evidencia es correcta, sino sobre si la proposición es pertinente para la afirmación realizada en la conclusión.

Para explicar por qué los datos son pertinentes, hay que mostrar por qué los datos pueden considerarse como una evidencia que sustenta una afirmación. La justificación es un principio general que crea un puente lógico entre una evidencia y una afirmación. Las justificaciones, por lo general, se encuentran en las teorías que orientan la investigación y en las definiciones de las palabras.

Cuando se expresa una justificación hay que formularla como una generalización que responde a la siguiente pregunta:

" ¿Qué principio general o garantía considero pertinente antes de afirmar el vínculo entre datos y conclusión ?

Formular las justificaciones es un ejercicio útil para poner a prueba la base conceptual de los argumentos. Pensar las justificaciones ayuda a encontrar puntos no fiables de los argumentos.

Aunque los investigadores articulan las justificaciones de diversas maneras, lo más útil para poder examinarlas es a partir de la expresión:

DATOS, entonces, CONCLUSIÓN, porque existen tales GARANTÍAS

Cuando formulamos una justificación demasiado restringida, se puede juzgar que el argumento da por sentado lo mismo que se intenta comprobar.

Cada comunidad de investigación, si bien acepta un esquema general argumentativo, posee criterios para determinar lo que se considera pertinente como datos, los procedimientos adecuados para comprobarlos, las justificaciones o razones aceptables y las garantías apropiados para sustentarla, lo que Toulmin denomina "campos argumentativos".

La justificación puede ser rechazada porque es inapropiada para las prácticas de investigación de la disciplina, ello es así, porque las diferentes comunidades de científicos tienen prácticas que pueden ser apropiadas para algunos campos disciplinares y no para otros.

Cuando se construyen argumentos teniendo en cuenta solamente la afirmación de la conclusión, la argumentación puede aparecer planteada de manera absoluta. Es necesario

introducir los límites y las posibles objeciones que el argumento puede tener, es decir, las *condiciones de refutación o posibles objeciones* a los que están sujetas los argumentos que se elaboran.

Se suele considerar que una afirmación de la conclusión es significativa en la medida en que es capaz de modificar algo en lo que se cree o aportar una nueva perspectiva de análisis.

Así como diferentes disciplinas juzgan la precisión de la evidencia de modo diferente, también difieren en la evaluación de su suficiencia. En algunas de ellas, los investigadores basan su afirmación en la evidencia de un solo episodio o caso de investigación. En otras, se considera que un dato no es suficiente para sustentar una afirmación. De todos modos, es recomendable que la evidencia se presente de forma tal que se de cuenta que puede haber más evidencia disponible.

En cuanto a la representatividad de los datos, lo que se considera representativo varía también según la disciplina. Sin embargo, un criterio común es considerar representativos los datos cuando su variedad refleja la diversidad del conjunto del que fueron extraídos y acerca del cual se formula la afirmación.

Lo que se consideran fuentes autorizadas también varían de acuerdo a las disciplinas, por ello, hay que tener en cuenta lo que los investigadores consideran como autoridad en su área de estudio. Cuando se introducen citas de autoridad, no se tiene que olvidar que es imprescindible establecer la función que cumplen dentro del informe.

Teniendo en cuenta el esquema argumentativo toulmiano, te proponemos una posible manera de realizar el análisis de la consistencia de los argumentos en los textos académicos. Dicha operación de análisis permite a su vez orientar el planteamiento de problemas a ser investigados en un comentario crítico, un ensayo o una monografía.

En primer lugar, es importante reconocer el problema que plantea el autor del texto.



¿De qué modo se realiza dicha operación?

Podemos responder que ayuda a delimitar los problemas que el autor plantea, la organización de preguntas que nosotros como lectores realizamos al texto.



¿Cómo realizar las preguntas al texto?

Identificando las ideas centrales y cuestionando su consistencia, analizando si existen otros planteos dados por otros autores o por el mismo autor que las contradigan.

Te proponemos algunas orientaciones para identificar problemas resultantes de las incompatibilidades que pueden aparecer en un texto:



Incompatibilidades sustantivas:

- Si se encuentra un error en un dato o interpretación del mismo.
- Cuando se encuentran nuevos datos que condicionan los datos anteriores o los reemplazan.
- Cuando de los mismos datos se puede llegar a conclusiones diferentes.



Incompatibilidades entre las categorías empleadas por el investigador:

- Aunque X parece ser un ejemplo de Y, no lo es.
- Aunque X e Y parecen similares, son diferentes.
- Aunque X parece ser característico de Y, no lo es.



Incompatibilidades en el desarrollo de los argumentos lógicos o cuasi-lógicos:

- Aunque X parece haberse originado en Y, no lo hizo.
- Aunque la secuencia de desarrollo de X parece ser 1, 2,3, no lo es.



Incompatibilidades entre las perspectivas planteadas:

- Por lo general, discutimos X en el contexto Y, pero existe un nuevo contexto de comprensión que debiéramos considerar: social, político, económico, intelectual, académico etc.
- Por lo general, hemos visto X explicado por la teoría Y, pero existe una nueva teoría que puede aplicarse a X, y que hace que veamos las cosas de manera diferente.

Realizado el análisis de los argumentos de otros investigadores, las expresiones descritas son muy útiles para contradecir determinadas afirmaciones y pueden formar parte de la introducción de un trabajo de investigación.



¿Cómo plantear preguntas que puedan aportar para el planteamiento de nuestro propio tema de investigación?

Una vez que se ha realizado el análisis a partir de preguntas al texto, es posible plantear un tema de investigación. Se puede comenzar a buscar fuentes documentales, en las que se diferencian tres tipos:

Fuentes primarias: son los materiales sobre los que se escribe directamente. En disciplinas que estudian escritores o documentos, los textos sobre los que escribe son las fuentes primarias.

Fuentes secundarias: son libros y artículos en los que otros investigadores informan de los resultados de su investigación sobre la base de datos o fuentes primarias. Se cita o se hace referencia a ellos para apoyar la propia investigación.

Fuentes terciarias: son libros y artículos basados en fuentes secundarias, acerca de la investigación de otros. Estas fuentes sintetizan y explican investigaciones en un área para una audiencia no especializada. Pueden ser útiles en una primera etapa, pero son muy débiles para los argumentos de una investigación, ya que a menudo simplifican y generalizan excesivamente, y no resultan fiables para los expertos.

Para trabajar con las fuentes hay que dirimir opiniones y argumentos en conflicto, sopesar datos de diferentes clases, reunir información y llegar a una perspectiva original sobre un problema importante.

Las fuentes tienen que ser leídas con espíritu crítico. Ello implica:

En primer lugar, restringir las fuentes a aquellas que sean pertinentes para la investigación que estoy realizando.

En segundo lugar, si se trata de fuentes secundarias, hay que leerla de manera completa para poder alcanzar una comprensión de todo el argumento en su contexto.

Por último, si se emplean datos primarios en una cita que se encuentra en una fuente secundaria, hay que atribuir ese material a la primera fuente, pero mencionando también la fuente secundaria en la que se encontró.



No Olvidar!! Hay que distinguir con toda claridad los resúmenes de las paráfrasis, y éstas últimas de las citas directas. Encerrar entre comillas las citas directas y evitar las paráfrasis demasiado aproximadas.

Cuando se utiliza la afirmación o argumento, es necesario buscar la línea del razonamiento que el autor sigue y anotarlo. Por ello, es importante no solo registrar las conclusiones sino también las bases que las sustentan y los avales o garantías que sirven como respaldo. Es importante además, distinguir los enunciados centrales de las concesiones o factor negociador que el autor realiza. Si ello no se indica claramente, puede ocurrir que se haga decir a los autores lo opuesto de lo que en realidad sostienen.

Una vez que se han recopilado una cantidad importante de datos, se comienza a pensar cómo integrar los mismos. Una forma de hacerlo, es organizar el material de manera que ayude a descubrir alguna implicación y a partir de allí formular una afirmación que pueda justificarse. Los datos pueden ser organizados conforme a las preguntas realizadas, lo que aporta para diseñar la estructura de la argumentación.

INFORME DE LECTURA

El punto de partida de una lectura crítica y analítica de un texto es el reconocimiento del o los problemas que plantea el autor, que puede esbozarse en términos de preguntas, de toma de posición frente a una controversia o de la formulación de hipótesis.

Como ya dijimos, una de las vías de análisis del texto, consiste en reconocer las preguntas que puedan haber ocasionado el problema planteado, que emergen en función de la búsqueda de razones que permitan comprenderlo. Por lo tanto, en los textos existen razones que dan cuenta del *por qué, cuándo, dónde y cómo se plantean los problemas*.

En el ámbito académico se reconoce que un problema se halla dentro de cierto contexto que lo estructura. Por ello, es importante explorar los antecedentes históricos del mismo para poder entender los términos en los que es planteado. Así, por ejemplo, los filósofos y científicos pueden estar en desacuerdo sobre la posición adoptada para resolver un problema, y en muchos casos las discrepancias surgen a partir de los distintos supuestos de los que parten o las diversas interpretaciones que los autores asumen sobre la cuestión.

De éste modo, si conocemos la historia del problema estamos en condiciones de formular nuestra opinión acerca de lo que sostiene el autor y de analizar la justificación de las inferencias realizadas. Si se considera que la conclusión no está debidamente justificada, ya sea porque no existen razones suficiente que permitan pasar de los datos a las inferencias, o, porque encontramos incompatibilidades en las razones dadas para justificar una conclusión; estamos en condiciones de plantear cuáles pueden ser las interpretaciones y justificaciones alternativas que podrían darse para la solución del problema.

Para poder realizar el análisis a partir del reconocimiento de un problema, es importante que nosotros mismos nos preguntemos acerca de lo que no conocemos del planteo del autor o lo que consideramos que no se encuentra claramente explicitado, pero que deberíamos conocer para adentrarnos en la comprensión del texto.

Es recomendable comenzar elaborando preguntas que son obvias y fijas como: quién, qué, cuándo, dónde.



Las preguntas pueden ser organizadas de la siguiente manera:

- ‡ ¿Cuál es el tema que plantea el autor?
- ‡ ¿Cuál es el problema o los problemas que aborda?
- ‡ ¿Por qué se plantea el problema?
- ‡ ¿Cuál es la historia del o los problemas planteados? ¿Quiénes más se preguntaron sobre el problema?
- ‡ ¿Qué tipos de categorías aparecen en el planteo del o los problemas?
- ‡ ¿Cómo se justifica, que razones se dan para realizar afirmaciones que permitan resolver el o los problemas?
- ‡ ¿Cómo se plantea la explicación o comprensión del mismo?

Es importante organizar las preguntas en un orden lógico y metodológico para ser analizadas; una posibilidad es estructurarlas en relación a las operaciones menos o más complejas que su tratamiento involucra.



Por ejemplo:

- ‡ Las preguntas: qué, quién, cuándo, son descriptivas e interrogan cuestiones de hecho.
- ‡ Las preguntas cómo y por qué, involucran operaciones más complejas ya que permiten encontrar las razones mediante las cuales se explica o comprender un hecho, interpretar las relaciones entre los fenómenos, clasificar, comparar, etc.



No Olvidar!! Las preguntas ayudan a delimitar el tema y problema planteado por el autor, permiten reconocer la estructura argumentativa del texto e identificar el tipo de justificación que el autor realiza de sus afirmaciones.

Una vez realizado el análisis del texto, es importante dar cuenta de él a partir de la elaboración de un breve informe de la lectura realizada. El informe de lectura³ tiene entre otros objetivos:

- ‡ Identificar lo que se ha dicho y se dice en el campo de una disciplina
- ‡ Reconocer los problemas y polémicas que el texto plantea y sus posibles respuestas.
- ‡ Reconocer los principales conceptos sobre los que se estructura el texto.
- ‡ Seleccionar referentes teóricos.

El informe de lectura implica una indagación en la que se desarrolla un trabajo de análisis y síntesis para presentar un tema. Por lo tanto, el informe de lectura no es la simple recopilación y organización en una sucesión de datos, sino una construcción de significados que busca dar cuenta de una actividad de comprensión y de distinción de los conceptos más relevantes del texto fuente, su finalidad, su organización etc.

En el informe de lectura se expone el texto fuente, identificando los problemas centrales y su estructura, pero también se cuestiona la resolución del mismo, se lo reconstruye históricamente y se da una opinión sobre el mismo. Además, se señalan los referentes teóricos a los que remite el texto, la posición del estudiante ante ellos (a cuáles adhiere o impugna), se precisa que aportes al área pretende realizar el autor, se identifican que preguntas abre o cuales deja sin responder. Se trata de elaborar un juicio valorativo sobre la fuente, centrado la atención en la importancia del texto para el estudio de un tema, la coherencia entre los objetivos que el autor planteo y los resultados alcanzados, la hipótesis o preguntas que formula y como las resuelve o responde a esas preguntas.

Para realizar un informe de lectura es recomendable seguir los siguientes pasos:



Elaboración de un plan o esquema del informe: introducción desarrollo y cierre.

Si son varios los textos que hay que analizar:

Dar cuenta de cada uno de ellos por separado, siguiendo las pautas de análisis y luego marcar las similitudes y diferencias entre los mismos.

b. Partir de los conceptos que se quieren comparar para mostrar las relaciones entre los mismos

Si se trabaja con un solo texto:

Se puede tomar las principales afirmaciones del autor reafirmando, reconsiderando, reformulando, refutando

³ En éste ítems seguimos el texto de: Nogueira Silvia y otros (2005) *Manual de lectura y escritura universitaria* Biblos. Buenos Aires.



El informe debe contener:

Título: es conveniente titular con el interrogante general que se plantea.

Introducción: en la que se presenta la finalidad del escrito: justificación de su importancia, aclaración de distintos enfoques mediante el cual el autor aborda el tema, seleccionar uno o dos aspectos para desarrollar a través de citas o paráfrasis las definiciones y o ejemplos necesarios. Presentación del autor(es conveniente usar una nota a pie de página para una información bibliográfica).

Desarrollo: Apunta a responder a los interrogantes, revisar los argumentos centrales de o los autores, realizar comparaciones, desarrollar los puntos de coincidencia o disidencia con el o los autores, etc.

Conclusión o Cierre: se pueden compara los aportes de una u otra fuente o bien evaluar la utilidad o validez de cada una, en función del análisis anterior.

COMENTARIO CRÍTICO DE TEXTOS

Es importante aclarar que el comentario de textos es una herramienta frecuentemente utilizada en filosofía y se encuentra asociado a la "crítica hermenéutica". Por lo general, es entendido como "el diálogo que se establece entre el autor y el lector".

Desde ésta perspectiva el texto se abre al diálogo en la medida que despierta preguntas que son reavivadas por el lector, quien dirige su análisis y comentario a partir de sus intereses, sus conocimientos previos, su experiencia anterior, por lo que un mismo texto puede dar lugar a diferentes lecturas y comentarios. A esta operación de lectura se la denomina "horizonte hermenéutico", es decir el marco interpretativo que resuena en cada sujeto, en cuanto éste pertenece a un contexto histórico - cultural⁴.

El diálogo entre el lector y el texto involucra una confrontación dialéctica que se expresa en una serie de interrogantes al texto, como:

- † ¿De qué trata el texto? Se trata de encontrar lo que se denomina tema y los diferentes aspectos o dimensiones en que el mismo es tratado. El tema es el asunto más general sobre el que habla el texto.
- † ¿Por qué lo dice? Se trata de indagar sobre las razones que han llevado al autor a plantearse determinado problema. El problema refiere a un aspecto del tema sobre el que el autor se interroga.
- † ¿Qué es lo que afirma? Responder a éste interrogante nos lleva a buscar el contenido fundamental del texto, es decir la tesis que el autor pretende exponer y desarrollar. La tesis es la respuesta que el autor da al problema planteado. Es importante tener en cuenta que muchas veces la tesis no se encuentra claramente formulada, sino que surge a partir del análisis que el comentarista realice del texto.
- † ¿Desde que contexto habla? La contextualización del texto ayuda a la comprensión del mismo. Se trata de situarlo en su contexto histórico, cuales son las ideas circulantes en la época, quienes son los destinatarios, a que concepciones filosóficas o científicas refiere el autor, con quienes acuerda, con quienes discute. Enfrentamos con un texto, significa conocer el entorno y la opiniones de otros pensadores, el autor habla con sus contemporáneos, trata problemas de su tiempo, el modo de abordarlos responde a su época. De éste modo, una adecuada contextualización nos permite comprender y dar coherencia al texto desde una perspectiva histórica.
- † ¿Qué puede aportar el texto desde mi punto de vista personal? Se trata de repensar el problema planteado en el texto, constituye el aporte personal del comentarista. Para responder a éste interrogante se realiza el tratamiento ordenado de las ideas del lector sobre el problema y la tesis y las razones dadas, enriquecido por la ubicación del texto en el contexto histórico de producción.

⁴ Aguilar Jiménez y Vilana Taix (1996) *Teoría y práctica del comentario de texto filosófico*. Síntesis. Madrid.

Pasos para realizar el comentario

El comentario tiene tres fases: el análisis, el comentario crítico y la aportación personal del comentarista.⁵

El análisis es el punto de partida y consiste en una labor de exploración y reconocimiento, constituye las respuestas a las preguntas qué dice el texto, y de qué manera lo dice.

Para realizar el análisis se tiene en cuenta:

1. Localización y contextualización del texto
2. La definición del tema
3. Delimitación del problema
4. Estructura argumentativa del texto

Previamente hay que:

- ‡ Efectuar una selección de las ideas generales del texto
- ‡ Realizar un esquema de las ideas principales.
- ‡ Reconocer la o las tesis, y las razones que la fundamentan.

Los textos presentan por lo general una o más tesis principales, y para cada una de ellas existen razones que la fundamentan. El argumento puede organizarse a partir de una tesis principal y algunas tesis derivadas, como así también tesis complementarias que el autor utiliza para realizar aclaraciones, para apoyar la suya y en ocasiones para criticarla. La parte principal del análisis consiste en descubrir el entramado de ideas y jerarquías establecidas entre ellas.

El texto es un diálogo entre muchas voces, es decir polifónico. El autor hace intervenir otras voces para apoyarse en ellas, para oponerse, criticarlas o matizar su propia posición.

En el comentario crítico se procede a una interpretación, a una crítica y una valoración de los elementos encontrados durante la exploración analítica. Constituye el cuerpo o desarrollo del comentario.

El comentario se realiza teniendo en cuenta los siguientes aspectos:

1. Sobre el problema: importancia e interés del problema en su contexto histórico y filosófico-científico.
2. Sobre la tesis: contenido y fundamentación de la misma.

La localización del texto implica hacer referencia a como ha cambiado el pensamiento del autor tomando en cuenta la secuencia de sus obras y el contexto histórico de producción del mismo.

Para comprender un texto no hay que olvidar que los mismos deben ser interpretados a la luz de las ideas, los valores y las prácticas que circulan en una época determinada. Por ello, es importante reconocer el círculo contextual, histórico, socio-cultural e ideológico.

El aporte personal al comentario consiste en una toma de postura del comentarista sobre el problema, tesis y razones que da el autor para fundamentar los argumentos contenidos en el texto. Para ello, se tiene en cuenta:

1. Interés filosófico y/o científico actual del problema y el estado actual de la cuestión.
2. Argumentación a favor o en contra de la tesis sostenida por el autor y su valoración global

En el comentario crítico la tarea es valorar en qué medida el problema que plantea el texto es significativo en el contexto intelectual de su época, cómo participa y que posición asume frente a la misma.

Redacción del comentario:

Se puede proceder de dos maneras en la redacción del comentario: siguiendo el orden literal propuesto por el autor del texto o un orden ideográfico⁶ (Aguilar Jiménez y Vilana Taix :1996)

⁵ Las fases fueron tomadas, con modificaciones de Aguilar Jiménez y Vilana Taix, 1996.

⁶ Por ideográfico se entiende el orden y articulación de las ideas del texto.

En el primer caso, se sigue el mismo orden expositivo del texto, se explican los conceptos, y sus relaciones conforme van apareciendo en el mismo, completándose con un comentario sobre la forma expositiva. Este procedimiento es útil para iniciarse en la tarea de realizar un comentario, pero es poco original.

En el segundo caso, se trata de una explicación a partir de bloques de ideas. Se prescinde del orden literal del texto y se agrupan las ideas teniendo en cuenta las relaciones entre las mismas, conforme a un orden lógico de menor a mayor complejidad o viceversa, establecido por el comentarista. En éste tipo de redacción se puede introducir por parte del comentarista ejemplos, analogías metáforas e información complementaria al texto. Para realizarlo se requiere de mayor esfuerzo y profundidad de análisis y comprensión, pero tiene la ventaja de que el comentarista adquiere mayor independencia en relación al contenido literal del texto.

Presentación formal del comentario:

Como otros textos académicos el comentario se organiza en:

- ‡ *Introducción:* delimitación del tema/ problema
- ‡ *Desarrollo o cuerpo del trabajo:* Comentario Crítico
- ‡ *Conclusiones*
- ‡ *Bibliografía*
- ‡ *Fuentes Consultadas*

LA MONOGRAFÍA

El término monografía procede del griego *mono* (uno) y *grapho* (escribir), es un escrito sobre un solo tema específico. Hay dos usos del término monografía: el académico y el científico. Las monografías presentadas en trabajos académicos, se utilizan por lo general como requisito para aprobar materias, se consideran trabajos de iniciación en la investigación y son acotados a un determinado tema o problema. Las monografías científicas, también llamadas tesis o tesinas, requieren de un nivel distinto de profundidad y originalidad, y requieren de un profundo conocimiento de la bibliografía, de la correcta delimitación del tema/ objeto de investigación, de validación de sus afirmaciones a partir de distintos procedimientos y de rigor científico.

La elaboración de monografías académicas tienen la función de introducir a los estudiantes en la escritura especializada de ciertos tipos de textos científicos para los que se requiere orden y claridad.

al "tratarse de un texto relacionado con el estudio y la investigación, el fundamento de la monografía es la información bien documentada, casi siempre procedente de libros u otros textos, aunque en ocasiones requiere además trabajo de campo"⁷. En el ámbito académico la noción de monografía suele ser utilizada para referir a una revisión de la bibliografía, al análisis de un caso, o la reconstrucción de un problema. Se requiere que la elaboración del texto monográfico se realice con datos obtenidos en diferentes fuentes seleccionados y relacionados entre sí, de acuerdo con el punto de vista del autor de la monografía.

Su función básica es informar sobre los conocimientos que el autor tiene sobre un tema determinado y las metodologías y técnicas de investigación empleada en su elaboración. Al ser una tarea de iniciación en la investigación científica, sigue los momentos del proceso de investigación:

Planteamiento del tema/ objeto de la investigación

Formulación de un Plan: para cuya organización hay que tener en cuenta:

- ❖ Título
- ❖ Objetivos
- ❖ Delimitación del tema y del campo de estudio
- ❖ Fundamentación de la elección del tema.
- ❖ Marco teórico desde el cual se abordará el tema o problema.

⁷ Ejarque Delia (2005) "La monografía" en Cubo de Severino, Liliانا, *Los textos de la ciencia*. Comunicarte Córdoba.

- ❖ Hipótesis del trabajo
- ❖ Diseño metodológico
- ❖ Técnicas de recolección y análisis de la información.

Procesos de desarrollo textual de la monografía:

Es importante recordar que la monografía tiene ciertos rasgos que comparte con otros textos académicos, se presenta como un texto realizado sobre la base de fundamentación, argumentación y explicación. Su carácter distintivo es que no tiene pretensiones de absoluta originalidad y está dirigido a un profesor evaluador.

Partes de la monografía:

La monografía contiene generalmente las siguientes partes: título, prólogo, introducción, desarrollo, corpus empleado en la investigación, conclusión, bibliografía, índice general, índice analítico de materias, apéndices o Anexos.

- ‡ **Título:** debe tener precisión y claridad, su función es introducir al tema que abordará la monografía. Para formular el título es conveniente tener en cuenta los conceptos centrales que se abordarán en la monografía.
- ‡ **Prólogo:** *Es opcional.* No aparece en todos los casos, recurren a él quienes desean hacer referencia a los motivos que dieron origen al estudio, los alcances del mismo o expresar su reconocimiento hacia personas o instituciones que contribuyen a la realización del trabajo.
- ‡ **Introducción,** tiene como función presentar el tema general del trabajo y los aspectos específicos que se van a tratar. En ella se presenta una definición o delimitación del problema, el marco teórico de referencia, los objetivos y una descripción de la metodología empleada en la investigación. Esto permite orientar al lector sobre su contenido.
- ‡ **Desarrollo** es el núcleo central del trabajo. Normalmente se divide en secciones denominadas capítulos, que presentan los principales aspectos del tema/problema que se investiga y los sub capítulos en donde se abordan los aspectos secundarios de cada uno de ellos.
- ‡ **Conclusiones:** constituye el capítulo final de texto monográfico, en ella se sintetizan los puntos más importantes de la misma.
- ‡ **Corpus empleado.** *Es optativo.* En ocasiones se presenta el material sometido a estudio y análisis, producto de encuestas, textos Históricos, filosóficos, literarios, etc., sobre los que se ha trabajado.
- ‡ **Bibliografía:** las obras consultadas que tratan de los temas investigados en orden alfabético.
- ‡ **Índice general** se confecciona una vez terminada la monografía y contiene los capítulos, subdivisiones principales del trabajo con las indicaciones de las páginas correspondientes.
- ‡ **Índice analítico o por material.** *Es optativo.* Consiste en una lista ordenada alfabéticamente de todos los temas notables tratados en la monografía. En éste mismo índice se incluyen a veces nombres de autores referidos al texto.
- ‡ **Apéndice o anexos.** *Es optativo.* Siguen al último capítulo de la monografía. Contienen material que completa o ilustra. Por ejemplo tablas, documentos, formularios, figuras, etc.

EL ENSAYO

Tradicionalmente se consideraba al ensayo como un tipo textual perteneciente al ámbito literario o filosófico. Sin embargo, en los últimos tiempos, a partir de una nueva concepción de la ciencia y el conocimiento científico como rectificable, perfectible, y sin duda argumentativo dirigido a la resolución de problemas específicos, se comenzó a aceptar el término ensayo científico. El ensayo científico es considerado como un trabajo previo a la elaboración de una tesis, se concibe

como un trabajo analítico y ocupan un lugar semejante a otros tipos textuales como las reseñas, el comentario crítico y las monografías.

De éste modo, en la actualidad se considera que en el ámbito del ensayo se pueden distinguir; el ensayo de interpretación, el ensayo filosófico, el ensayo crítico, el ensayo investigativo científico. (Mancuso, 2006:34)

El ensayo tiene por finalidad ofrecer una interpretación o explicación sobre un determinado tema. A diferencia de un informe de investigación, en un ensayo hay mayor libertad en cuanto a su forma de organización y, por lo general, se estructura argumentativamente.

Como indica su nombre, en el ensayo, se propone una respuesta posible a un problema determinado. Así, el ensayo es entendido como una búsqueda intencional, razonada y fundamentada de una respuesta, a los problemas planteados.

Sin embargo, el propósito del ensayo no es solo proporcionar soluciones a problemas que se plantean dentro de un campo disciplinar, sino sugerirlas, reflexionar sobre otras perspectivas de abordaje del problema.

En el ensayo se juzga, se toman posiciones. Los supuestos de los que se parten, son fundamentados y se desarrollan en el marco de las teorías científicas que toma como referencia.

Un ensayo científico da cuenta de un trabajo intelectual en el cual se han integrado los datos, las teorías, las lecturas rigurosas de quienes han trabajado sobre la misma temática, la fundamentación de la interpretación de los datos y la reflexión sobre el alcance de las conclusiones a las que se arriba.

Por lo tanto, en el ensayo hay una mirada crítica, hay una búsqueda de las condiciones bajo las cuales el tema se plantea. De allí que muchas veces sea considerado como una operación de ruptura con el saber instituido, implica una actitud de confrontación que permite instaurar algo como problemático, juzgar, emitir opinión al respecto y luego concluir.

El ensayo "... trata de construir un sujeto que esté autorizado, que se permita disentir, que dialogue, que discuta, que formule conjeturas, que argumenta, que fija posición respecto al saber disciplinario del cual se ocupa..." (Menin y Temporetti, 2005: 64)

Planificación de un ensayo en base a argumentos:

Algunas posibilidades de organización de los argumentos que formarán parte del ensayo son:

- Organizar de lo que ya se sabe a lo que se desconoce. Se puede responder a la pregunta ¿qué es lo que en los datos resulta más familiar y que menos?
- De lo más corto y simple a lo más prolongado y complejo responder a la pregunta ¿qué elementos de la argumentación los lectores comprenderán más fácilmente y cuáles con mayor dificultad?
- De lo menos a lo más discutible si la afirmación es polémica, se pueden presentar varios argumentos que la sustenten, intentando comenzar por la que es más probable que los lectores acepten

Otro criterio de organización es establecer

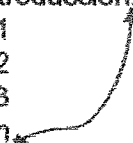
- Un orden cronológico.
- Un orden lógico de los datos a la conclusión y viceversa.

Un segundo paso es realizar una revisión de la organización de la estructura argumentativa del ensayo.

El proceso de analizar y revisar la organización del ensayo consiste básicamente en los siguientes pasos:

- ↓ Identificar los puntos principales del ensayo, que afirmación ocupará el lugar central en la introducción, por lo general esa afirmación tiene que ser la última de la introducción. Luego hacer lo mismo con la conclusión, la afirmación principal será aquella que expresa la esencia de la solución del problema. Por último, hay que comparar la afirmación central de la introducción con la de la conclusión, las mismas no deben contradecirse ni ser incompatibles.
- ↓ Dividir el cuerpo del ensayo en secciones e identificar en ellas las afirmaciones centrales. La afirmación central de cada sección tiene que guardar relación con la de la sección

siguiente. Este procedimiento permitirá elaborar un esquema que puede tener la siguiente apariencia:

- ❖ Afirmación central, al final de la introducción.
 - ❖ Afirmación derivada de la central 1
 - ❖ Afirmación derivada de la central 2
 - ❖ Afirmación derivada de la central 3
 - ❖ Afirmación central en la conclusión.
- 

- ↓ Identificar en la introducción, secciones y conclusión los conceptos centrales y revisar si los mismos se encuentran relacionados y conectados entre sí.

La estructura del ensayo

Como otros textos académicos- científicos, el ensayo presenta la siguiente estructura.

- ↓ **Título:** debe tener precisión y claridad, su función es introducir al tema que se abordará. Para formular el título es conveniente tener en cuenta los conceptos centrales que se abordarán.
- ↓ **Prólogo:** Es opcional. No aparece en todos los casos, recurren a él quienes desean hacer referencia a los motivos que dieron origen al estudio, los alcances del mismo o expresar su reconocimiento hacia personas o instituciones que contribuyen a la realización del trabajo.
- ↓ **Introducción,** cuyo propósito es situar al lector de las características, los objetivos y el problema que se abordará en el ensayo. Cumple la función de presentar y plantear la problemática, se explica la importancia teórica del problema, de determinan los alcances y/o aportes del tema o problema.
- ↓ **Desarrollo** es el núcleo central del trabajo. Normalmente se divide en secciones denominadas capítulos, que presentan los principales aspectos del tema/problema. Se lo suele dividir en apartados, cada uno de ellos subtítulados.
- ↓ **Conclusiones:** constituye el capítulo final de texto, en ella se sintetizan los puntos más importantes de la misma. En él se recupera los principales núcleos del desarrollo y se retoma la introducción.
- ↓ **Corpus empleado.** Es optativo. En ocasiones se presenta el material sometido a estudio y análisis, producto de encuestas, textos Históricos, filosóficos, literarios, etc., sobre los que se ha trabajado.
- ↓ **Bibliografía:** las obras consultadas que tratan de los temas investigados en orden alfabético.
- ↓ **Apéndice o anexos.** Es optativo. Siguen al último capítulo de la monografía. Contienen material que completa o ilustra Por ejemplo tablas, documentos, formularios, figuras, etc.

ORIENTACIONES PARA LA PRESENTACIÓN DE INFORMES DE LECTURA, COMENTARIOS CRÍTICOS, MONOGRAFÍAS Y ENSAYOS.

Notas:

Se separan del texto principal, se emplean para presentar información secundaria. Consisten en una advertencia, una explicación, un comentario, una aclaración o ampliación, información o referencia de cualquier clase que se coloca fuera del texto.

Su propósito es

- ❖ Agregar datos que tienen relación con lo que se desarrolla en el texto pero que, de colocarse en el cuerpo del texto, interrumpiría su flujo discursivo.
- ❖ Proveer mayores referencias o agregados útiles a lo que se afirma en el texto.
- ❖ Definir términos o categorías utilizadas.
- ❖ Ampliar la discusión fuera del plano que permite el texto
- ❖ No distraer la atención del lector.

Se colocan en la parte baja de la página, generalmente debajo de una línea que las separa del texto, o al final del capítulo o de todo el texto. Se enumeran progresivamente.

Citas:

Las citas son párrafos, frases o fragmentos que se extraen fielmente de los textos. Obedecen a diversas razones, para comentar con precisión un texto, para sustentar un argumento en el prestigio de un autor. Las citas directas deben ser utilizadas con cuidado para evitar caer en plagios.

Hay tres modos de presentar una cita. Una cita breve se coloca en el interior del texto entre comillas, y se marcan entre paréntesis dentro del texto. Ejemplo "... Si hay un solo libro en la bibliografía del autor citado se debe escribir entre paréntesis únicamente el apellido del autor y la página" (Dalmagro, 78) Se entiende que el paréntesis indica la página 78 del libro de Dalmagro que aparece en la bibliografía del trabajo con sus datos completos.

Si en la bibliografía hay dos obras del mismo autor se escribe el nombre del autor, el año de edición y el número de página. Por ejemplo (Dalmagro, 2009:78)

Cuando las citas son extensas, más de cuatro renglones, se realizan en un párrafo aparte, sin comillas. Por ejemplo:

Cuando en un texto propio se citan literalmente las palabras del otro sin entrecomillarlas, se comete un plagio. Aunque en general no se descubren, los plagios son desaconsejable, rara vez se incurre en ellos por malicia. A menudo su origen se encuentra en la ingenuidad y en el desorden de los propios apuntes, en los que se habían consignado las palabras exactas de un texto sin entrecomillarlas, en lugar de un resumen o paráfrasis de las mismas (Serafini, 2008:339)

Citas Bibliográficas:

La bibliografía recoge la lista de libros, artículos y otras fuentes consultadas para el propio escrito, en lo académico muestra la profundidad y extensión del trabajo desarrollado por el estudiante. Es aconsejable citar solamente aquellos textos que efectivamente se han consultado.

Se coloca al final del escrito, con los autores ordenados por orden alfabético. Hay distintas normas para citar, una de las más usadas son:

- Si se trata de un libro:

Apellido y Nombre del autor, año de edición (entre paréntesis). Título (en cursiva). Lugar de edición. Editorial.

- Si se trata de dos autores:

Se respeta las mismas normas colocando el apellido y nombre de los autores.

- Si son varios autores:

AAVv, año de edición, año de edición (entre paréntesis). Título (en cursiva). Lugar de edición. Editorial.

- Un artículo del libro:

Apellido y Nombre del autor. Año de edición. Título del artículo (entre comillas) Apellido y Nombre de los autores del libro. Título del libro (en cursiva).Lugar de Edición. Editorial.

- Si es un artículo de Internet:

Apellido y Nombre del autor. Título. Página o sitio. Fecha de consulta.

Bibliografía general:

- † Aguilar Jiménez, C. y Vilana Taix, V. (1996) *Teoría y práctica del comentario de textos filosóficos*. Madrid. Síntesis
- † Booth, W. ; Colomb, G.; Williams, J. (2004) *Cómo convertirse en un hábil investigador*. Madrid. Guedisa.
- † Cubo de Severino, Liliana- Compiladora-(2005) *Los textos de la ciencia*. Córdoba. Comunicarte.
- † Dalmagro Maria Cristina (2009) *Cuando de textos científicos se trata*. Buenos Aires. Comunicarte.
- † Follari, Roberto (1993) *Posmodernidad, Filosofía y Crisis política*. Buenos Aires. Aique.
- † Lo Cascio Vincenzo (1991) *Gramática de la argumentación*. Madrid. Alianza.
- † Luchetti Elena (2005) *Cómo escribir mejor*. Buenos Aires. Longseller.
- † Menin Ovide y Temporetti Felix (2005) *Reflexiones acerca de la escritura científica*. Rosario. Homo Sapiens
- † Mancuso Hugo (2006) *Metodología de la investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires. Paidós.
- † Notoria A. (1994) *Mapas conceptuales. Una técnica para aprender*. Madrid. Nancea.
- † Nogueira Sylvia y otros (2005) *Manual de lectura y escritura universitaria*. Buenos Aires. Biblos.
- † Nogueira Sylvia y otros (2007) *La lectura y escritura en el inicio de estudios superiores*. Buenos Aires. Biblos.
- † Serafin María Teresa (2005) *Cómo se escribe*. Paidós. Cátedra.
- † Klein Irene- Coordinadora- (2007) *El taller del escritor universitario*. Buenos Aires. Prometeo.

Didáctica

6,26; 16,23 Apropiarse de un texto

**Débora Barba López, Félix García Moriyón,
Coral Parra Alonso, Lucía Sainz Benítez de Lugo**

Resumen

El comentario de texto es una práctica habitual en la enseñanza de la filosofía y de otras disciplinas. En general, los modelos existentes se centran en la comprensión del texto y del contexto del autor y la época, pero menos en la apropiación dialogada por parte del lector de los problemas a los que el texto hace frente. Basados en las aportaciones de algunas de las corrientes hermenéuticas más significativas del siglo XX, los autores fundamentan y exponen un modelo de comentario de texto centrado en el diálogo establecido entre el lector y el texto.

Abstract

Textual analysis is a frequent practice in the teaching of philosophy and of other subject matters. In general, existing models focus on the comprehension of the text and context of the author and time period, but they do not pay attention to the dialogical appropriation by the reader of the problems the text is facing. Based on the contributions of some of the most important hermeneutical trends in the twentieth century, the authors of this article support and present a model of textual analysis centered on the dialogue between the reader and the text.

¿Qué pretendemos con el comentario de texto?

Desde hace algún tiempo venimos trabajando en un modelo alternativo de comentario de texto sustancialmente diferente a los que habitualmente se vienen proponiendo en el ámbito educativo y académico. En otro trabajo hemos analizamos algunos de estos modelos, entre los que cabe destacar los presentados por Manuel Camarero, por Augusto Klapepenbach o, el más completo de los tres, el que elaboraron Cristóbal Aguilar Jiménez y Vicente Vilana Taix¹. Sin negar en ningún mo-

¹ PARRA ALONSO, Coral; BARBA LÓPEZ, Débora ; GARCÍA MORIYÓN, Félix y SAINZ BENÍTEZ DE LUGO, Lucía: *El comentario de texto Una guía didáctica para alumnos de secundaria*. Madrid, ejemplar mecanografiado, 2006.

mento validez a estas propuestas, nuestro enfoque responde a una inquietud básica sobre cómo leer un texto y su importancia como herramienta para generar pensamiento. Todo ello, además, en el contexto del mundo educativo, en concreto en la enseñanza secundaria.

La propuesta que presentamos a continuación parte de dos supuestos importantes. Uno de ellos, en el que vamos a centrarnos en este trabajo, es el de nuestra comprensión de lo que implica el acto de leer, es decir, cómo entendemos la actividad humana de la lectura. El otro supuesto procede de nuestra propia experiencia docente, teniendo en cuenta lo que de hecho ocurre en las aulas cuando se leen textos con el alumnado, las dificultades que esta actividad presenta y las ventajas que se obtienen cuando se adopta un enfoque como el que aquí esbozamos.

El objetivo fundamental de esta propuesta es que el comentario de texto sea un momento más de la reflexión filosófica, a través del cual los alumnos se acerquen a las grandes cuestiones que se les plantean a los seres humanos, pensando sobre ellas, a la vez que elaboran su propio pensamiento en diálogo con el texto. Con ello se amplían sus perspectivas, horizontes y visiones, acerca del mundo y de la vida.

¿Pero acaso no es esto lo que siempre hacemos cuando leemos algo que nos gusta, que capta nuestra atención, que incluso llega a «transformar» nuestras vidas? ¿En qué consiste ese tipo de lectura que tanto apreciamos? ¿Dónde reside su valor?

Esta visión está en la base de la concepción del acto de leer de autores como Gadamer, Ricoeur, Bajtin, Eco, Freire y Rorty entre otros. Aunque también es deudora de los planteamientos de la Filosofía para y con Niños. A través del artículo se desarrollan los fundamentos teóricos en los que nos basamos para su elaboración.

El acto de lectura, más allá de lo que se piensa cotidianamente, no es un proceso simple, sino que tiene varios niveles. El primero es el de aquellas personas que han aprendido a identificar las letras y las palabras y que pueden leer de corrido un texto, pero no comprenden realmente lo que leen. A los que ocupan este nivel se les denomina analfabetos funcionales ya que, aunque dominan este primer nivel lector, no consiguen entender lo que leen. Un segundo nivel de lectura es aquel que incluye la comprensión del contenido o del mensaje que el autor del texto pretende transmitir. En este nivel la comprensión tiene distintos niveles que irán desde el grado cero, que casi nunca se da, hasta la comprensión plena, que tampoco parece del todo alcanzable. El grado cero de comprensión no resulta muy creíble ya que resulta bastante improbable que no se haya en-

tendido nada. Lo más probable es que haya entendido algo y esa comprensión por escasa que sea, es el punto de partida de un buen acto lector. Una comprensión plena parece también casi imposible, en parte porque los autores son conscientes desde la gestión del texto de que esas palabras no acaban de transmitir todo lo que ellos quieren decir, y en parte también porque, como señala Umberto Eco, una obra puede suscitar múltiples respuestas, incluso más allá de lo que su autor estaría dispuesto a admitir de acuerdo con su voluntad significativa, lo cual no indica que sea posible cualquier lectura.

Ahora bien, leer tiene un tercer nivel al que hacía alusión Gadamer. Dice este pensador que escribir es crear algo para ser leído y leer es hablar en diálogo entre quien escribió el texto y quien ahora lo lee. Tal diálogo fecundo concluye captando el sentido desde la propia interpretación. «Leer, en definitiva, es dejar que le hablen a uno»². Y es este el tercer nivel de lectura que, en cierto sentido, es el primero o el fundamental. Aceptando esta tesis hasta sus últimas consecuencias, no hay lectura si no se da el diálogo. El diálogo es la dimensión más profunda y enriquecedora de la lectura, ya que consigue imbricar el plano significativo del texto con el de la propia vida. Es fundamentalmente desde este tercer plano desde el que se propone nuestro modelo de comentario de texto.

Existe el problema de que estos tres niveles de lectura, que en ningún caso debieran ir separados ya que son complementarios, tienden a ser enseñados y utilizados de forma separada en el proceso de enseñanza. Es por ello por lo que se plantea la concepción del buen acto lector como una escalada progresiva por estos tres niveles, y en esta escalada muchos son los que se quedan en los niveles uno y dos. Si se integra en la enseñanza desde edades tempranas la consecución de estos tres niveles de forma conjunta, no sólo se enseña a leer al alumnado, sino también a pensar con y sobre un texto e incluso más allá de él.

Justamente esta idea fue la que utilizó uno de los más importantes pedagogos del siglo XX. Paulo Freire entiende la lectura como concienciación que parte de unas palabras claves que despiertan el interés del lector. Por ello se utilizan palabras con una gran carga significativa para los sujetos que sirven para fomentar la reflexión y el diálogo. Freire consiguió de esta forma un abrumador éxito en los índices de alfabetización en Brasil. En definitiva lo que propone Freire es la unión de la lectura con el diálogo entre iguales, encaminado a esclarecer los significados y a propiciar una apropiación personal del

² GADAMER, H-G.: *Arte y Verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998. p. 69.

mensaje, gracias a la cual las personas recuperan o consiguen el poder de expresar sus propias ideas y de hacer sus propias lecturas, abriendo la posibilidad de alcanzar un mundo dotado de sentido.

Desde este enfoque hermenéutico-pedagógico es como concebimos la lectura. Nuestro pensamiento sobre lo que ha de ser el comentario de texto se aparta de modelos más clásicos y tradicionales, que conciben el acto de leer como el mero entender, pero sin salirse del propio texto. En dichas concepciones, el texto es entendido como una entidad histórica, normalmente bien fechada y sujeta a unos condicionantes contextuales que han de tenerse en cuenta, pero ni se toma ni enseña a éste como un interlocutor válido con el que dialogar. De esta forma se cancela la posibilidad de establecer un verdadero diálogo, renunciando así a que el texto se integre en nuestro universo significativo. Por ello se debe no sólo comprender el contenido del texto, sino dialogar con él y usarlo, tal como señala Rorty: «El uso del texto es algo que afecta a la concepción del lector sobre quién es, para qué sirve, qué quiere hacer consigo mismo: [se trata de] un encuentro que ha reordenado sus prioridades y propósitos, (...) que le ayuda a cambiar la propia vida».³

Al esbozar esta concepción de la lectura no podemos dejar de señalar una sugerente idea gadameriana: leer no es reconocer un mensaje fijo y objetivo, pues la lectura posee una dimensión creadora que nunca se agota, posibilitando así el realizar siempre nuevas lecturas sobre un mismo texto. Esta dimensión va desgranando las diferentes capas significativas del texto, ofreciendo al lector la posibilidad de dialogar. Los textos vuelven a convertirse en lenguaje hablado, y por tanto a ser algo dialógico. Leer es siempre volver a la principal característica del lenguaje hablado, el diálogo: «[...] cuando leo algo quisiera siempre, además, oírlo. De lo que se trata es, pues, de volver a convertir lo escrito en lenguaje y del oír asociado a esa reconversión.»⁴

También nos enriquecemos con la aportación de R. Flecha, quien pone de manifiesto la importancia de que la lectura sea también una actividad que se hace en común. La comunidad de lectura que se intenta conseguir se basa en varios principios, entre los que están el *diálogo igualitario* y la *inteligencia cultural*, es decir, todas las personas tienen las mismas capacidades para participar en el diálogo, aunque lo muestren en contextos distintos. La persona está capacitada

³ RORTY, R.: El progreso del pragmatista, conferencia recogida en: ECO, U.: *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. p. 116.

⁴ GADAMER, H-G.: *o.c.*, p. 71

para introducir nuevas afirmaciones y tomar parte en el diálogo. Por tanto, se debe dar en el grupo una *autoconfianza interactiva*, que implica tanto la confianza en que lo que uno va a decir tiene sentido, como a la vez que lo que los demás van a decir también lo tiene, además del reconocimiento por parte del grupo de esas capacidades.

A modo de resumen brevísimo de intenciones, concluimos señalando que lo que intentamos conseguir es algo que creemos de gran riqueza para el alumnado: pensar dialógicamente con los textos. Se trata de realizar una lectura profunda, que desgrana algunas de sus posibilidades comprensivas, y en la cual el texto se torna interlocutor válido con el que dialogar. Ya no se trata sólo de comprender lo que se dice en él sino de concebirlo como objeto de comprensión y de uso; de uso para reflexionar y pensar con él integrándolo en nuestro conjunto de vivencias, apropiándonoslo.

La comprensión: entre interpretación y uso

Detrás de la tarea de leer un texto puede haber muy distintas intenciones y propósitos. Cuando leemos el prospecto de un medicamento pretendemos entender con exactitud y precisión el mensaje del texto para poder seguir las indicaciones correctamente. Si leemos la carta de algún ser querido que lleva lejos de casa mucho tiempo, intentamos ir más allá del mensaje literal para intuir cuál es su estado de ánimo, si es feliz o si, por el contrario, la gravedad de la situación por la que pasa tiene más peso de lo que quiere darnos a entender.

Con independencia de cuál sea nuestra intención, siempre que iniciamos la lectura de un texto, el conjunto de creencias que constituye nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos se abre y queda por un momento en suspenso, a la espera de la lectura. Después de realizarla nuestro conjunto de creencias puede quedar inalterado o ser modificado, pero en cualquiera de los dos casos con la lectura ampliamos el alcance de nuestra visión de las cosas al descubrir alternativas, perspectivas o matices que nos habían pasado desapercibidos hasta el momento.

Este proceso que tiene lugar cuando leemos un texto ha suscitado numerosas preguntas y problemas. ¿Qué hemos de hacer cuándo leemos un texto: intentar descubrir la intención del autor y las inquietudes personales y culturales en las que se gestó la obra que nosotros leemos o, por el contrario, debemos dejarnos inundar por la lectura para que ésta nos afecte y nos permita experimentar algo no previsto de antemano?

Antes de que aparecieran las propuestas que han reivindicado el papel del lector en el acto interpretativo, el paradigma de los estu-

dios literarios estaba constituido por el denominado enfoque generativo, el cual centraba toda su atención en el texto, considerado como un sistema objetivo de informaciones, y proponía el análisis del objeto textual con total independencia del efecto que éste pudiera provocar en el lector. Quienes adoptaban y adoptan esta postura sostienen que la comprensión ha de consistir en la reconstrucción objetiva de las condiciones de acceso –contexto, función, objetivo– bajo las cuales se nos manifiesta una obra o un texto. Este modo tradicional de afrontar la lectura de un texto, que también puede ser denominado enfoque realista o esencialista, tiene en su base un supuesto fundamental que les permite concebir la comprensión de este modo⁵. Este supuesto consiste en afirmar que existe una naturaleza o esencia de las cosas que conocemos y que, por tanto, existe una única forma de conocer correctamente las cosas, lo cual, trasladado a nuestro caso, equivale a afirmar que existe una única forma de interpretar correctamente los textos.

El principal problema que presenta esta propuesta radica en la imposibilidad de alcanzar el contenido objetivo del texto y de reconstruir el estado originario en el que se ha gestado la obra, que no sólo consiste en el contexto histórico, más o menos accesible a través de los siglos, sino también en la intención de su autor, lo cual implica la imposibilidad de la comprensión misma. Al mismo tiempo da por hecho que la realidad, la del propio texto, su autor y su contexto, carece de la complejidad intrínseca que no sólo posibilita, sino que también exige una pluralidad de enfoques interpretativos. Y ambos problemas se aplican tanto al texto y su autor como al lector, y a sus respectivos contextos. Además, desde esta perspectiva, la comprensión del texto queda limitada y reducida a la adquisición de un mero saber teórico, privando al texto de toda capacidad de afectar o pertenecer a nuestro mundo.

Frente a este enfoque, a partir de los años 60' - 70' surgieron nuevas teorías de la lectura que pusieron en primer plano la función o el papel del lector dentro de la tarea interpretativa. Conocemos estas teorías con el nombre de teorías de la recepción o, de forma más general, con el de enfoque interpretativo, en oposición al preceden-

⁵ Este esencialismo está presente, por ejemplo, en autores partidarios de la lectura crítica de textos. Richard Paul y Linda Elder consideran que el nivel más alto de lectura es aquel en el que el lector se apropia de la voz del autor y se expresa como él lo haría. Y es importante esta referencia porque los dos autores tienen peso en el mundo educativo. *Cómo leer un párrafo y más allá de éste* en http://www.criticalthinking.org/resources/PDF/SP-Como_Leer_un_Parrafo.pdf. Hunde también sus raíces en las propuestas todavía vigentes de aquellos que proponen una lectura literal de los textos bíblicos.

te. El más importante teórico que inició la corriente en la década de 1960 es Hans Robert Jauss, y tuvo gran influencia en las dos décadas siguientes, si bien a nosotros nos interesa más la elaboración de la misma realizada por Umberto Eco con sus estudios sobre «lector modelo».⁶ Estos autores, y otros anteriores como John Dewey, al que volveremos más adelante, coinciden en este propósito de rescatar la aportación creativa del lector en el acto interpretativo y lo hacen desde perspectivas distintas. Nosotros no nos identificamos plenamente con ninguna de ellas, sino que de cada una de estas propuestas recogemos algunas de sus ideas.

Comenzamos por la aportación de los pragmatistas, quienes realizaron una importante labor dentro del enfoque interpretativo al proponer como marco de toda indagación renunciar al objetivo de descubrir la verdad (la verdad como correspondencia con la realidad), así como a contextos privilegiados desde el punto de vista epistemológico en los que realizar la indagación, tal como podría ser la ciencia en determinados ámbitos de investigación. Frente a la intención que tienen los realistas de aislar el significado del texto de todo aquello que el lector aporta a la lectura, los pragmatistas afirman que no es posible tomar en consideración el texto como un objeto en sí mismo, descontextualizado, sino que todo objeto está siempre contextualizado y se nos presenta asociado a toda una serie de creencias. Desde esta perspectiva, nuestras creencias, nuestras teorías, nuestros lenguajes, en definitiva, nuestra visión del mundo, no son algo que nos impida la nítida y verdadera aprehensión del objeto –o del texto–, sino que, por el contrario, es aquello que nos posibilita su significado. El pragmatismo concibe la comprensión como la relación que el lector establece entre el significado del texto y otros textos, otras épocas, culturas, o visiones del mundo. En este sentido, lo que hacemos al conocer un objeto o al comprender un texto es insertarlo en el conjunto de nuestras creencias sin romper la coherencia entre éstas.

No obstante, si llevamos esta postura al extremo y ciframos todo el peso de la interpretación única y exclusivamente en el lector, nos encontramos ante la dificultad de hallar un criterio con el que establecer en qué medida hemos comprendido el texto que deseamos comentar, ya que deja en manos del receptor la entera constitución de la obra, igualando en legitimidad todas las posibles interpretaciones e impidiéndonos resolver el problema de la correcta interpreta-

⁶ JAUSS, H.R.: *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Madrid, Taurus, 1992. Y la obra introductoria de MAYORA, J.A. (ed.): *Estética de la recepción*, Madrid, Arco/Libros, 1987.

ción de lo comprendido. Adoptar esta postura en el contexto del sistema educativo nos obligaría a reducir los criterios de corrección a los aspectos formales del comentario, no pudiendo establecer que una interpretación sea más o menos correcta que otras.

En este trabajo valoramos positivamente algunos aspectos de la propuesta de los pragmatistas, centrándonos concretamente en la de Richard Rorty, puesto que ésta nos permite reivindicar la espontaneidad del lector con mayor intensidad que los modelos de comentario de texto presentes en el mercado; sin embargo, no compartimos con ellos la idea de que la función del intérprete sea «golpear el texto hasta darle una forma que servirá para su propósito»⁷. Leer textos es prestar atención a lo que nos dicen a la luz de nuestra experiencia, de nuestras inquietudes, de nuestros intereses, en definitiva, de lo que cada uno de nosotros es, y el objetivo de esa lectura es un cambio de la propia vida, de los propósitos, valores o prioridades del lector.

Sin embargo, el hecho de que todo texto pueda ser considerado como una *obra abierta*, según palabras de Umberto Eco, o como una *referencia abierta*, según las de Ricoeur, que el lector ha de completar con su interpretación, no nos debe confundir. Efectivamente, todo texto tiene una pluralidad de sentidos que los distintos lectores se encargarán de ir descubriendo con el paso del tiempo y el discurrir de la historia, pero de ahí no se sigue que se pueda hacer lo que se quiera con el texto. En este punto compartimos las palabras de Eco: «lo difícil que es decir si una interpretación es buena o no. Sin embargo, he decidido que es posible establecer algunos límites más allá de los cuales se puede afirmar que una interpretación determinada es mala e inverosímil. Como criterio, mi crítica cuasi popperiana quizá sea demasiado débil, pero es suficiente para reconocer que *no es cierto que todo sirve*»⁸.

El texto está ahí para que lo interpretemos y lo usemos, pero siempre dentro del diálogo que se establece entre el lector y el texto, y entre las culturas o las épocas a las que ambos pertenecen respectivamente. Es decir, lo importante es que la lectura sirva al lector para que aprenda algo de sí mismo, pero siempre dentro del diálogo que se establece con el texto y con la tradición, es decir, con todas las voces que han participado y que participan de alguna manera en la creación de ese texto tal y como llega a nuestras manos.

⁷ RORTY, Richard: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. p. 151.

⁸ Eco, U.: *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid, Cambridge University Press, 1995, p. 156.

Frente a las propuestas que hemos examinado hasta ahora y que cifran el acto de la comprensión bien en la reconstrucción objetiva del contexto de la obra y de su significado, bien en la re-creación de la obra por parte del lector, nosotros planteamos la comprensión como un proceso dinámico que va del texto a su asimilación por parte del lector, asimilación que ha de respetar la ley que impone el texto. Dicho con otras palabras, y siguiendo a Umberto Eco, cuando leemos y comprendemos un texto lo que hacemos es ponernos a conversar con él bajo la dirección del tema que nos propone. En este sentido la conversación o el diálogo que establecemos en la lectura, aunque está orientado por el tema del texto, es algo que sobrepasa a sus interlocutores –texto y lector– en la medida en que están creando algo nuevo que antes no existía, están descubriendo nuevas perspectivas o relaciones de sentido sobre el tema en cuestión. Por eso Gadamer, máximo exponente de la filosofía hermenéutica, afirma que *comprender es siempre el proceso de fusión de los horizontes* en juego.

Gadamer define el concepto de horizonte como *el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto*, desde nuestra situación, por lo que tanto el texto como el lector cuentan con horizontes seguramente muy distintos. La propuesta alternativa al subjetivismo y al objetivismo radicales que realiza Gadamer implica rechazar que uno de los dos horizontes prevalezca sobre el otro cuando se produce la comprensión.

Muchos de los modelos de comentario de texto que están en circulación proponen una reconstrucción del horizonte histórico del texto o del autor para alcanzar la comprensión, o lo que es lo mismo, proponen ponerse en el lugar del otro –del texto, del autor, de la época– para entenderlos mejor. Gadamer llama a este tipo de ejercicio «desplazarse al horizonte histórico del otro» y rechaza la posibilidad de que haciendo esto pueda haber un verdadero diálogo y una verdadera comprensión. Cuando nos desplazamos al horizonte histórico del texto, el interés que nos mueve es simplemente el de conocer el texto como si se tratara de un objeto dado y formarnos una idea acerca de cuáles son sus inquietudes, sus problemas, etc., privándolo de su pretensión de sentido, de su pretensión de decirnos algo que nos pueda interpelar y pueda afectar realmente nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos.

Desplazarse al horizonte del otro no es un verdadero diálogo. El diálogo se establece cuando dos interlocutores se ven afectados por un mismo problema y se proponen reflexionar conjuntamente, desde sus horizontes particulares, para alcanzar una perspectiva más

amplia que la que tenían antes de ponerse a dialogar, y que precisamente es más amplia porque ponen en común, contrastan o descubren cada uno de ellos un horizonte que antes ignoraban. Esto es lo que significa fusión de horizontes; que desde nuestro propio horizonte ganamos una generalidad más amplia, superior, que sobrepasa tanto mi visión particular como la de mi interlocutor.

La hermenéutica propone un proceso a través del cual se desarrollan el diálogo y la comprensión, que se conoce con el nombre de «círculo hermenéutico». Este proceso debería ser enriquecido con otros criterios que nos permitieran delimitar con más precisión el amplio ámbito de interpretaciones plausibles de un texto, pero de momento es una aportación muy válida para este trabajo. Según la hermenéutica, la comprensión de un texto tiene una estructura circular, y comienza cuando *orientamos la mirada a la cosa misma*, en nuestro caso al texto y al tema que nos propone. A continuación, fruto de la primera lectura, proyectamos como sentido de todo el texto el primer sentido que nos aparece. Este primer sentido se genera no sólo con la lectura del texto, sino que en él intervienen también los prejuicios y las opiniones previas con las que contamos antes de realizar la lectura. A partir de estos prejuicios creemos ir descubriendo ciertos sentidos del texto que, posteriormente, con sucesivas lecturas, vamos revisando. Todas las revisiones del primer sentido que hemos atribuido al texto reciben el nombre de *anticipaciones de sentido* y nos permiten ir depurando progresivamente los conceptos previos con otros más adecuados hasta alcanzar la comprensión, que se da en el momento en el que las opiniones previas con las que se inicia la lectura dejan de ser arbitrarias.

Todo este proceso de anticipar el sentido del texto y de depurar o sustituir este sentido por otro más adecuado tiene lugar de forma circular: proyectamos un sentido a partir de nuestras opiniones y conocimientos previos y después lo contrastamos con el texto. Éste nos permite acrisolar ese sentido que hemos proyectado gracias a que habremos descubierto algún matiz nuevo o alguna idea que antes ignorábamos, de forma que volvemos a anticipar un sentido del texto más elaborado o completo que el anterior, para acudir al texto de nuevo.

Este proceso circular es posible en virtud de dos condiciones hermenéuticas sumamente importantes. La primera es nuestra pertenencia a la tradición. El concepto de pertenencia nos indica que mantenemos con el texto una relación de familiaridad y de extrañeza a la vez, situación indispensable para que haya verdadero diálogo. La familiaridad señala que tenemos algo que ver con el asunto o tema del texto, que

éste nos afecta, que nos interesa, que pertenece a nuestro mundo. Por otra parte, la extrañeza impone una distancia o más bien una diferencia entre nuestra visión del tema y la del texto. Gracias a la familiaridad que compartimos con el texto le prestamos atención cuando éste nos interpela, escuchamos su llamada. Gracias a la extrañeza nos interesamos por lo que el texto pueda decirnos, ya que, al no identificarnos con él completamente, la lectura puede descubrirnos puntos, ideas, matices acerca del tema que tratamos que nosotros ignorábamos.

La segunda de las condiciones hermenéuticas consiste en la actitud de apertura que debemos tener frente al texto. Cuando alguien lee un texto puede adoptar tres actitudes distintas ante él. Hay lectores que se aferran a sus concepciones previas para defenderlas frente al texto, lo cual imposibilita un diálogo genuino, ya que impide prestar verdadera atención a lo que el texto tiene que decir. Hay otra actitud que pueden adoptar los lectores y que consiste en abandonar sus ideas y opiniones para no dejarse «contaminar» o influir por ellas a la hora de leer el texto. Se pretende de esta forma alcanzar una postura más objetiva, pero esta actitud también impide el diálogo, puesto que priva al texto de su pretensión de decirnos algo interesante también para nosotros, para nuestro mundo. Frente a estas dos actitudes surge una tercera: la actitud hermenéutica. Al entablar un diálogo según el proceso circular antes descrito lo que estamos haciendo es poner en suspenso nuestras opiniones y creencias, pero no para neutralizarnos y llegar al texto en su objetividad, sino para dejarnos modificar por lo que el texto pueda decirnos. Esta actitud no equivale a deshacerse de las opiniones previas de cada uno ni a identificarse con ellas plenamente, sino a ponerlas en suspenso, a mantenerlas bajo la condición de escuchar al otro y de modificarlas en la medida en que el diálogo nos haya permitido descubrir opciones más adecuadas.

Todo texto puede decirnos algo que nos resulte vitalmente interesante y que transforme nuestra forma de ver el mundo y a nosotros mismos. Dialogar con alguien es estar dispuestos a transformarnos. Esta es la actitud propia de la hermenéutica y del verdadero diálogo, y la que nosotros reivindicamos como la adecuada para leer y comentar un texto.

La pregunta

En el diálogo que el lector establece con el texto la pregunta ocupa un lugar fundamental. Comprender la pregunta que ha guiado la reflexión de los distintos filósofos es lo que nos permite saber a qué problemas se han enfrentando, qué respuesta proporcionaron y qué nue-

vas preguntas surgieron en la reflexión. A partir de un interrogante, de una duda, se intenta proporcionar una respuesta que a su vez dará lugar a nuevos problemas, abriéndose así el campo del conocimiento.

La filosofía tiene su origen en aquellos interrogantes radicales que afectan al ser humano, a los cuales necesita dar respuesta para completar su imagen del mundo y su propia experiencia. Ésta se muestra fracturada o incompleta en algún sentido o ámbito, razón por la cual necesita poner en marcha el pensamiento. ¿Cuál es el origen de la naturaleza? ¿Cómo es posible el movimiento? ¿Qué es la justicia? ¿Cómo se ha de configurar una sociedad justa? ¿Cómo actuar moralmente bien?... Éstas son cuestiones que han surgido con gran fuerza en distintas épocas demandando una respuesta. Y a partir de estas preguntas y problemas que se van imponiendo a la propia conciencia se desarrolla la reflexión filosófica, dándose distintas respuestas que, a su vez, darán lugar a nuevas inquietudes.

Esto sucede a lo largo de toda la historia de la filosofía, ya que detrás de cada autor se encuentran unos conflictos, unos problemas, a los cuales se ha visto impelido a dar solución. Surgen así nuevas matizaciones y distintas cuestiones que van encaminando la reflexión por uno u otro ámbito del conocimiento. Cada época e incluso cada filósofo posee distintas inquietudes y se plantea preguntas distintas según sea su experiencia vital; es por ello por lo que comprender la pregunta que ha dado origen a distintas teorías se torna necesario para comprenderlas.

No obstante, el papel de la pregunta no se agota en la comprensión de la posición del autor frente a ella. El texto suscita en cada lector distintas cuestiones según las propias inquietudes, expectativas y situación vital, siendo éstas las que precisamente abren la interpretación y el diálogo con el texto, que es propiamente lo que adquiere mayor peso en la concepción de la lectura que estamos defendiendo. Es a través de esos elementos previos como el lector se acerca al texto y lo convierte en algo pertinente en su propia vida.

La pregunta es lo que permite que el texto nos interpele aquí y ahora, en nuestra propia experiencia. Éste nos lanza interrogantes relevantes y con sentido que no están prefijados por las pretensiones del autor, posibilitando la apropiación del texto por parte de cada lector. El sentido del texto se torna así mucho más amplio que el que le otorgó su autor, surgiendo múltiples interpretaciones con cada nueva lectura.

De esta forma, encontramos que la dialéctica del preguntar se vuelve condición de la comprensión y de la interpretación, y en definitiva, de la apropiación del texto. Plantear las propias preguntas e

inquietudes con relación al texto es lo que posibilita que podamos adquirir una lectura relevante que aporte nuevas formas de configurar y enriquecer la propia experiencia. En este aspecto podemos citar a Gadamer, quien afirma lo siguiente: «Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición».⁹

Desarrollaremos estas ideas trayendo a colación las concepciones socráticas del diálogo y platónicas de la dialéctica, así como la hermenéutica gadameriana. Pero antes de pasar a ello, para explicar la importancia de la lógica de las preguntas mencionaremos un ejemplo que Bergson propone para distinguir dos formas distintas de conocimiento: la idea y la vivencia. Según el autor francés tenemos dos formas de conocer París; la primera forma es través del estudio de los mapas y las fotos de sus calles, a través de las descripciones hechas en los libros sobre su estructura o paisaje, mediante los cuales conseguimos una idea clara y detallada de la ciudad. La segunda forma de conocerlo es paseando veinte minutos por algunos de los distintos lugares de la ciudad. En el primer caso tendremos un concepto, una idea de París quizás más amplia que en la segunda forma, pero sólo paseando por sus calles podremos tener la vivencia de París, pasando a formar parte de nuestro ser y de nuestra propia vida.

Aplicado este ejemplo a nuestra concepción de la lectura, solamente conoceremos los problemas y las preguntas a las que se enfrenta la filosofía a través de vivencias que nos acerquen a ellos y nos hagan sentirlos como propios. Comprender la pregunta a la que el texto responde, y sobre todo formular nuestras propias preguntas al respecto adentrándonos así en la reflexión, es lo que nos permite enfrentarnos a los problemas filosóficos y tomar conciencia de su importancia y pertinencia, adquiriendo verdadera relevancia en nuestra vida.

Según lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que comprender un texto requiere comprender la pregunta a la que el texto mismo responde, siendo éste una de las posibles respuestas dadas a la pregunta. A su vez, al comprender la pregunta nos preguntamos a nosotros mismos sobre ella para saber si los supuestos de los que el texto parte son o no correctos, si responde a la pregunta o sólo en parte, convirtiéndose el acercamiento al texto en una lectura crítica. Esto nos permite ir más allá de una consideración del lenguaje como pura apertura de mundos, en la línea de Heidegger y Rorty, lo que lo con-

⁹ GADAMER, H.G.: *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, 2005. p. 452.

vierte en inconmensurable y renuente a la crítica. El lenguaje, analizado desde un naturalismo débil y desde un realismo no representacionista, como hace Habermas¹⁰, es una forma de habérselas con el mundo y en ese sentido se requieren procesos de argumentación que justifiquen la validez y normatividad de lo dicho por el autor. Por otra parte, sólo cuando la lectura provoca en nosotros distintas preguntas y líneas de lectura conectando con nuestro propio horizonte vital, podemos decir que la lectura ha sido relevante. Una pregunta es tanto más relevante en la medida en que despierta nuevos interrogantes a los que tendremos que buscar nuevas respuestas.

La pregunta es en definitiva lo que permite avanzar en el conocimiento, es lo que inicia el pensamiento en busca de solución, lo que en un primer momento nos despierta la curiosidad y nos insta a introducir orden y claridad en la comprensión que tenemos de ella. Todo el enfoque constructivista del proceso de aprendizaje mantiene como uno de los ejes fundamentales de su aportación esta dialéctica entre la pregunta y la respuesta. El aprendizaje se da precisamente porque los seres humanos desde su nacimiento sienten curiosidad por el mundo que les rodea y además su relación con el mismo es problemática. Esto les obliga ir formulando teorías que les permitan relacionarse con el ese mundo, teorías que despierten nuevas curiosidades y nuevos problemas a los que tendrán que dar solución con nuevas y más ajustadas teorías en un proceso indefinido muy bien expuesto por Guy Claxton.¹¹

Dando un paso más en nuestro análisis de las condiciones de posibilidad de la dialéctica de preguntas y respuestas, lo primero que encontramos es la actitud de asombro, convirtiéndose en el motor privilegiado de la reflexión filosófica. El asombro es lo que posibilita que la experiencia común, cotidiana, pueda tornarse problemática. Es la actitud que permite tomar conciencia de los problemas que escapan de nuestro conocimiento y de nuestro control, así como formular preguntas al respecto abriendo espacio a la cuestionabilidad de las propias ideas y creencias. Permite que aquello que anteriormente nos parecía fuera de todo cuestionamiento se torne ahora como incierto, problemático y no cotidiano, ante lo cual necesitamos urgentemente dar una respuesta.

La segunda condición de posibilidad del preguntar es el reconocimiento del propio no saber. Solamente reconocemos que no sabemos

¹⁰ HABERMAS, J.: «El realismo después del giro lingüístico-pragmático» y «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty», en *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2007. p. 9-64 y 223-260

¹¹ CLAXTON, G.: *Vivir y aprender. Psicología del desarrollo y del cambio en la vida cotidiana*. Madrid, Alianza, 1995. Cf. especialmente el capítulo 3

estamos en condiciones de buscar la verdad y el conocimiento. Cuando creemos saber sobre un tema nos impedimos avanzar o profundizar en el mismo, pues creemos estar en posesión de la verdad y no realizamos ningún esfuerzo en buscar aquello que ya se posee. Es por ello por lo que la pregunta constituye la apertura al conocimiento.

El reconocimiento de la ignorancia abre la puerta a la curiosidad y el deseo de saber, lo que se expresa en la formulación de una pregunta y en el inicio de un proceso de reflexión. La ironía y la mayéutica, dos elementos claves del diálogo socrático, constituyen todavía hoy un paradigma de la estrecha relación entre ignorancia y aprendizaje, pregunta y reflexión. Platón nos ofrece un buen ejemplo del diálogo socrático en el *Menón*. Sócrates comienza preguntando si la virtud es enseñable, pero de inmediato destaca que respuesta requiere en primer lugar resolver una pregunta previa: saber qué es la virtud. Una vez planteadas tales cuestiones, el interlocutor de Sócrates va dando distintas definiciones que se van desmontando hasta que reconoce no saber qué es la virtud, quedando solamente en pie la pregunta.

Es en ese momento cuando se inicia el camino hacia el saber, ya que sin el cuestionamiento de las propias opiniones y el reconocimiento de la propia ignorancia en el tema no se realiza ningún esfuerzo en conocer. Solamente el que reconoce su ignorancia y tiene preguntas está en condiciones de iniciar el camino de la reflexión y del aprendizaje. En esto precisamente consiste la actitud de apertura ante el texto: tenemos que estar dispuestos a dejarnos decir algo por él, partir de la base de que nos puede enriquecer y aportar nuevos puntos de vista completando nuestra idea sobre el tema en cuestión.

La pregunta requiere, por tanto, reconocer que la respuesta no está fijada, es decir, reconocer la cuestionabilidad de aquello por lo que se pregunta. Por eso no todas las preguntas son verdaderas preguntas; aquellas de las que ya conocemos de antemano la respuesta (preguntas pedagógicas, retóricas) no lo son. Siguiendo en este sentido a Gadamer, podemos decir que sólo en la medida en que aquello por lo que preguntamos posee algún tipo de cuestionabilidad para nosotros ante lo cual no tenemos una respuesta definitiva, podemos hablar de verdaderas preguntas.

En la medida en que preguntar pone de manifiesto un aspecto problemático en aquello por lo que se pregunta, implica poner en cuestión los supuestos previos de los que se parte sobre el propio tema. Con las preguntas sometemos a revisión las opiniones que tenemos al respecto, pero también poseen una vertiente positiva: el que sabe preguntar hace un esfuerzo riguroso por hallar una respuesta argumenta-

da, esto es, basada en los mejores argumentos disponibles, y eso es lo que exige Sócrates de sus interlocutores. En la respuesta sólo avanzamos en nuestro conocimiento si vamos más allá de la pura opinión y ofrecemos argumentos y contra-argumentos, es decir, si exponemos en qué nos basamos y por qué no estamos dispuestos a admitir otras respuestas. Y además, como bien subraya Habermas, en ese proceso de argumentación adoptamos el punto de vista de una comunidad intersubjetiva dispuesta a aceptar la fuerza probatoria de los argumentos. Y es este juego de argumentos y contraargumentos, de preguntas y respuestas, lo que abre el diálogo con el texto.

Habíamos dicho que un mismo texto puede suscitar múltiples preguntas según el lector que lo lea, pero hemos de tener en cuenta que hay un marco delimitado por el propio texto que, aunque es bastante amplio, permite que haya preguntas pertinentes y no pertinentes. Las preguntas no pertinentes difícilmente podrán dar pie a un diálogo con el texto, éste queda olvidado y la reflexión sigue al margen de él. En este caso las pretensiones de sentido del texto son puestas en suspenso, quedando vedada la posibilidad de que el texto pueda completar nuestro conocimiento del tema en cuestión. El texto se convierte en un mero pretexto para dar pie a nuestra propia opinión que puede estar, sin duda, muy bien argumentada, pero no venir a cuento. Es importante reconocer el papel del lector en el acto de lectura, pero no podemos olvidar que tenemos un texto con unas determinadas pretensiones de sentido que tenemos que interpretar.

Concluyendo, podemos decir que sólo comprendiendo la pregunta a la que un texto responde podremos comprender cómo el texto es una posible respuesta a tal pregunta y en qué medida es satisfactoria. Pero la importancia de lógica de la pregunta y respuesta no se agota aquí, sino que toda respuesta es fecunda en la medida en que genera nuevas preguntas que conectan con los intereses de cada lector. Por eso leer un texto es, en definitiva, apropiarse de él, hacer nuestros los problemas que suscita y comprenderlos en la experiencia de nuestro propio horizonte vital siempre enriquecido por el horizonte del propio texto.

El proceso de la interpretación

Para continuar con nuestra tarea de exponer cómo debemos plantearnos la lectura y el comentario de un texto parece necesario delimitar con precisión que es un texto, dado que el término se maneja en la actualidad con gran generosidad semántica. Entendemos

por texto algo hablado o escrito en un determinado contexto, con preferencia además por el texto escrito, aunque no debemos olvidar el origen del mismo como un texto inicialmente hablado.

Acotado así el término, es necesario dar un paso más y establecer distinciones entre los diferentes tipos de textos. Podemos hablar de este modo de textos «poéticos», «jurídicos», «periodísticos», «filosóficos», o también podemos hablar de textos «medievales», «barrocos», «de Cervantes» o «de Kant». En todos estos casos estamos utilizando ciertas invariantes que nos permiten precisar algo más, estableciendo algunas diferencias que, por otro lado, nos avisan ya sobre determinadas peculiaridades que debemos tener en cuenta al abordar su lectura y comprensión. Un texto poético, por ejemplo, siempre exige un mayor esfuerzo de atención, mientras que un texto periodístico puede leerse en «diagonal», lo que bastaría para recabar la información que nos está transmitiendo. En este trabajo nosotros nos centramos en textos «ensayísticos» y, más en concreto, en textos «filosóficos». Al margen de importantes precisiones que podríamos hacer, entendemos por tales aquellos textos en los que se transmite un conjunto de ideas abstractas sobre la realidad, con especial presencia de elementos expositivos y argumentativos.

En todo texto podemos encontrar un conjunto de relaciones jerárquicamente estructuradas, en las que hay una mezcla de orden y sorpresa, siendo esta última imprescindible para dar paso a una apropiación del texto por el lector que vaya más allá de la pura recepción de una información. Textos absolutamente ordenados, como las guías telefónicas, no dejan prácticamente ningún margen a la receptividad creativa del lector. No es eso lo que ocurre con textos ensayísticos, aunque no todos ofrecen el mismo margen a la sorpresa. Esto da paso a afirmar al mismo tiempo que un texto, como precisa Roland Barthes, es siempre pluralidad irreductible, una pluralidad que nada tiene que ver con la ambigüedad, sino más bien con la consideración del texto como un tejido en el que se entretajan «citas, referencias, ecos: lenguajes culturales (¿qué lenguaje puede no serlo?), antecedentes o contemporáneos, que lo atraviesan de lado a lado en una amplia estereofonía».¹²

El texto se presenta además como fragmento con vida propia que se independiza del autor que lo ha producido. Siguiendo una vez más a Barthes, podemos decir que la obra es propiedad de un autor,

¹² Barthes, Roland: «La muerte del autor», en *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1987. p. 65-71, citado por CASTRO, Marcela: «Jugadores. Estética del lector: la doble productividad». En http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C_Sociales/Facultad/sociales_virtual/publicaciones/arena/ Consultado en Mayo 2007.

pero el texto no lo es. La metáfora que mejor desvela lo que un texto es la de la red, puesto que podemos considerarlo precisamente como una red, un espacio en el que se entrecruzan pluralidad de escrituras con múltiples dimensiones procedentes de los mil focos en los que se configura la cultura. Bien lo veía Bajtin, para el que cada individuo se constituye como colectivo de numerosos «yoes», es el resultado de un diálogo permanente con muchas otras voces procedentes del pasado y de otros ámbitos de la cultura y la ideología. Es el sujeto social el que está detrás de todo texto, destacando de eso modo la polifonía como expresión de la multiplicada de actores que confluyen en la producción y recepción de un texto.

La lectura se sitúa, por tanto, en una relación dialógica en la que participan diferentes voces, siendo el autor del texto y el lector dos de las voces posibles, pero no únicas, como veremos más adelante. Al mismo tiempo, siguiendo a Bajtin, la relación objetiva manifiesta que el signo es algo ideológico, por lo que en ningún caso es un reflejo inocente de la realidad. Es más bien un fenómeno complejo que «refleja y refracta» la urdimbre social. Es el contexto en el que se sitúa, su específica circunstancia, lo que le lleva a significar una o muchas cosas, y hace de él algo semánticamente inacabado, dinámico y abierto, por lo que en sí mismo tiene la capacidad de generar informaciones distintas a receptores diferentes.

No es de extrañar, por todo lo anterior, que tanto Barthes como Bajtin, pero también los grandes autores de la hermenéutica actual —ahí están las aportaciones de Gadamer o Eco— hayan subrayado la importancia del lector, que tiene un papel activo en la tarea de leer. Esta pasa a ser un trabajo, un juego, producción, práctica, de tal modo que ya no hay una gran distancia entre el acto de escribir y el acto de leer, pues entre ambos se establece una continuidad de actividad significante. Todo texto exige del lector una colaboración práctica que va más allá del esfuerzo encaminado a su comprensión directa y constituye una invitación a producir el texto en una versión específica, a ejecutarlo, construyendo o deconstruyendo el juego de ausencias y presencias. Lo que sobre todo se pide del lector, en un genuino acto creativo, es que se apropie del texto, que le haga decir lo que, sin su activa implicación, nunca habría dicho.

Es lo que con anterioridad hemos expuesto al hablar del uso de los textos. Leer es sobre todo usar, como bien indicaron en su momento los pragmatistas, y también mucho de los primeros autores dedicados a la hermenéutica, ya desde los tiempos del cristianismo inicial enfrentado a la tarea de cómo entender los textos bíblicos. Y el

texto es, al final, de quien lo usa y lo necesita. Al usarlo, le damos una vida nueva que nos es completamente propia y personal. Dewey, reflexionando sobre los grandes problemas de la estética, destacaba del mismo modo que toda obra de arte, toda obra creativa, es siempre una obra abierta a la espera de ser recogida por un «espectador». Ninguna obra de arte está terminada mientras no ha sido recibida por un espectador que la hace suya y la dota de un significado desde un horizonte único, o desde su personal perspectiva. El acto creativo que acompaña a toda obra de arte no se reduce al que en su momento llevó a cabo el autor de la misma, sino que sigue en el que hace quien la contempla o, en este caso, la lee.

Este enfoque nos permite situar en sus justos límites la comprensión de un texto, entendida esta como saber lo que el texto «realmente» dice. Derrida ya nos avisaba de la dificultad de acceder a ese algo «realmente» dicho, residuo de una metafísica de la presencia que ya no es sencillo, ni siquiera posible, sostener¹³. No obstante hay algo obvio: la comprensión de lo que un texto dice es condición necesaria, pero no debe ponerse como condición previa. La comprensión es un paso en un proceso mucho más largo de la interpretación, que no debe verse como un proceso lineal, sino más bien como una espiral en la que se va progresando con sucesivos círculos que avanzan y retroceden. Una mínima comprensión es necesaria de entrada, porque de otro modo sería imposible aproximarse a un texto. Nada podemos hacer, por ejemplo, cuando se nos ofrece un texto en un idioma que nos resulta totalmente desconocido como pudiera ser el sánscrito, del mismo modo que es imposible un trabajo hermenéutico cuando la comprensión inicial de lo escrito, que se nos presenta en un lenguaje esotérico, es casi imposible. Esta última es la sensación que puede tener cualquier lector normal ante un texto filosófico abstruso, como pueden ser, por ejemplo, los de Heidegger: no se entiende absolutamente nada de entrada por lo que queda anulada la posible sorpresa que un texto provoca en nosotros.

Afirmado lo anterior, no es lícito ir mucho más allá: comprensión inicial básica, pero no definitiva. Leer un texto nos invita a indagar en lo que el autor nos quería decir, lo que nos pide una cierta fidelidad a lo ahí escrito y fijado. En el mejor de los casos, eso nos sitúa ante lo que los expertos denominaban el círculo hermenéutico, con

¹³ PEÑALVER, P.: «Introducción» en DERRIDA, J.: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona, Paidós/I.C.E. U.A.B., 1989. También, RECAS, J.: «Hermenéutica crítica: seis modelos» en MUÑOZ, J. y FARRERA, A.M. (ed.): *Caminos de la hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

sucesivas aproximaciones a lo genuino y original, a la dimensión persuasiva que todo texto tiene, pues un autor nos quiso transmitir algo. Pero sobre ese fondo inicial se levanta el interés del lector que le lleva a convertir el texto en algo relevante para su propia experiencia personal. En el cruce de ambas perspectivas se sitúa igualmente lo que acabamos de decir: el texto tiene una autonomía y al mismo tiempo una densidad de significado que permite la existencia de diversas lecturas del mismo en cada una de las cuales se pone el énfasis en dimensiones diferentes, algunas bien distintas y distantes. Aquellos textos y obras completas que han pasado a ser considerados como clásicos lo son justamente por esa riqueza significativa.

Avanzar en la comprensión y apropiación de un texto escrito es algo que tenemos que realizar en un proceso de diálogo, tal y como lo plantean en los orígenes de la filosofía Sócrates y Platón, pero más todavía el primero que el segundo. Sócrates reivindicó activamente es posible por la naturaleza dialógica del pensamiento, en el sentido socrático antes mencionado, rechazando una retórica excesivamente centrada en la persuasión, esto es, en la capacidad de lograr que el receptor asuma las tesis del emisor. Bajtin insiste en esa dimensión dialógica de la retórica socrática, que él llama heteroglosia: una pluralidad de voces que se esfuerzan en escuchar las diferentes perspectivas o puntos de vista con los que se trata un problema¹⁴. Por eso Sócrates recurría a la ironía y la mayéutica como procedimientos coherentes con esa pluralidad de voces que deben participar en un diálogo sin la preocupación de alcanzar un consenso o única comprensión del aspecto de la realidad en discusión. Por eso mismo también es posible que se resistiera a dejar por escrito nada, algo que sí hizo Platón. Este mantuvo en principio la estructura dialógica, recogida en la estructura formal de sus diálogos, pero fue derivando hacia planteamientos monológicos, ya incipientes en sus primeras obras.

En estas se da en efecto un diálogo, pero con una profunda desigualdad entre los participantes pues es Sócrates, el personaje por el que habla Platón, quien monopoliza la discusión, de tal modo que el diálogo tiene más de retórica persuasiva que de apertura y novedad creativa del propio proceso de pensamiento. Ciertamente es que Platón era consciente de lo que la escritura puede suponer de pérdida de la dialogicidad directa que siempre mantiene la conversación hablada, y así lo

¹⁴ Además de la gran obra de BAKTIN, *Teoría de la novela*, resulta esclarecedor el estudio de ZAPPEN, J.P. «Mikhail Bakhtin 1895-1975» en MORAN, Michael G. and BALLIF, Michelle (ed.): *Twentieth-Century Rhetoric and Rhetoricians: Critical Studies and Sources*. Westport, Greenwood Press, 2000. p. 7-20.

hizo constar en el bello mito de Teuth. Sin embargo, él escribió bastante, alejándose de la polifonía socrática, de la metáfora del carnaval como escenificación del pensamiento, tal y como señala Bajtin. No son del todo injustas, por tanto, las acusaciones de Popper quien considera a Platón un caso «ejemplar» de los enemigos de la sociedad abierta.

El diálogo exige al menos dos interlocutores que mantienen posiciones que pueden divergir o coincidir; ambos consideran que su punto de vista es el que está bien fundamentado en argumentos y, por tanto, debe ser aceptado, pero están abiertos a otros posibles puntos de vista, incluso aquellos que invalidan su propia interpretación. Tal y como lo plantea Hans Albert, al hablar pienso que tengo razón en los puntos de vista que mantengo y ofrezco razones que lo prueban. Pero dialogo porque admito que quizá yo pueda estar equivocado y ser la otra persona la que tiene razón, apoyada en mejores argumentos. Ahora bien, es incluso posible que los dos estemos equivocados y que de la discusión surja una posible alternativa o se nos imponga una moratoria en la aceptación de conclusiones. Y la cuarta posibilidad tiene también cabida: nuestros puntos de vista diferentes pueden ser complementarios, al menos en el sentido de abordar cada uno de ellos posibles diferentes dimensiones del tema en discusión, todas ellas válidas.

De todos los diálogos posibles hay uno que tiene para nosotros especial importancia, el diálogo filosófico. En él, además de las características propias de todo diálogo en general, que someramente hemos expuesto en los párrafos anteriores, se dan los rasgos propios de la filosofía. De todos los que podríamos incluir aquí, con un planteamiento exhaustivo que hiciera justicia a la diversidad de prácticas filosóficas, conviene que destaquemos cuatro. Es el primer rasgo la exigencia de argumentación rigurosa que pretende ir más allá de la expresión de puras opiniones; es decir, no se admite ninguna tesis que no vaya avalada por buenas razones. El segundo rasgo alude a la pretensión de rigor conceptual, procurando siempre un uso matizado, preciso, claro y distinto de los conceptos, evitando todo tipo de ambigüedades y vaguedades. En tercer lugar, es importante llamar la atención sobre la necesidad de no dar nada por supuesto, lo que es lo mismo que prestar atención a los supuestos de los que se parte cuando se exponen los respectivos puntos de vista, supuestos que, como no puede ser menos, están también sujetos a argumentación. Por último, sin renunciar nunca a la pretensión de verdad, el diálogo filosófico se enfrenta a conceptos muy generales y a problemas para los que no existe una solución asequible, puesto que no hay en ese ámbito de los primeros principios y los conceptos más universales ningún criterio último al que se pueda recurrir para zanjar definitivamente las discrepancias.

Leer un texto, y más todavía comentarlo, consiste, por tanto, en establecer un diálogo en profundidad con el mismo, entendida la profundidad como el rigor propio del diálogo filosófico. La dificultad viene dada por el hecho de que el autor del texto no está presente para poder responder a nuestras preguntas, sin las cuales por otra parte tampoco se puede dar una lectura realmente comprensiva, como indican casi todos los modelos de aprendizaje de la lectura. Es más, si llevamos hasta el final la propuesta de Barthes o de Derrida, ni siquiera podemos hablar de un autor, dada la autonomía que adquiere el texto en sí mismo y el papel que se reconoce al lector en la definitiva, sin dejar de ser provisional, fijación del significado del mismo. La lectura provoca en nosotros cierta perplejidad o curiosidad que cristaliza en la forma de una pregunta bien formulada. La «bondad» viene dada tanto por la capacidad que tenga de abrir una reflexión rigurosa como por la relación que pueda tener con lo que en el texto está planteado o al menos incoado. El texto, por tanto, despierta en nosotros un proceso de reflexión que comienza en el momento en que descubrimos que dicho texto es también una respuesta tentativa a una pregunta que su autor se planteó.

Formulada nuestra propia pregunta, el comentario prosigue con el esfuerzo que realizamos para darle respuesta, siguiendo las exigencias del diálogo filosófico que antes mencionábamos. Esto es, respondemos con una tesis inicial para la que hay que aportar argumentos sólidos, pertinentes, coherentes y relevantes. Al argumentar tenemos en cuenta lo dicho en el texto que comentamos, es decir, volvemos en algún momento a las afirmaciones en él contenidas y a los argumentos en los que se apoyan. Realizamos un esfuerzo de descentramiento de nuestro propio punto de vista para tener en cuenta el del texto, que se incorpora a nuestra argumentación, bien sea para refutarlo, para matizarlo o para reforzar lo que también nosotros consideramos una respuesta adecuada. Nos tomamos en serio el texto y de ese modo evitamos realizar un puro monólogo, en el que el texto queda reducido a pretexto para exponer nuestro punto de vista.

Cierto es que no podemos apelar al autor para validar su propia posición y sus posibles respuestas a nuestras consideraciones, pero no es una objeción que impida la tarea, pues de aceptar que así fuera, se podría decir lo mismo respecto al esfuerzo para saber lo que realmente dice el texto, posibilidad que ya hemos excluido. Así pues, el trabajo dialógico no consiste ni más ni menos que en llevar hasta sus radicales consecuencias lo que Gadamer nos ha dicho acerca del círculo hermenéutico y la fusión de horizontes, con plan-

teamientos que trascienden las pretensiones objetivistas de otras corrientes hermenéuticas. Queda igualmente refutada toda pretensión de arbitrariedad subjetiva en el trabajo con el texto. No podemos decir lo que nos venga en gana ni tampoco podemos hacer un uso del texto que no se someta a las referencias repetidas al mismo para mantener el diálogo con lo que allí se dice.

Por otra parte, para romper definitivamente con esas inadecuadas oposiciones, nuestro enfoque del comentario apela a la intersubjetividad: la apropiación de un texto se enriquece si se realiza desde una práctica compartida en el marco de una comunidad de investigación que incorpora el texto a su proceso de búsqueda de la verdad. Se parte del hecho de que tanto la comprensión como la cognición en general son construcciones compartidas por una comunidad de personas que intercambian sus puntos de vista y los elaboran en diálogo constante con quienes les rodean. Esa cognición social, esa mediación del nosotros en el proceso de reflexión personal, se convierte en un dique que delimita constantemente las interpretaciones que se alejan completamente de lo que está ahí ante nosotros y nos obliga a atenernos más a ello. No implica la exigencia de alcanzar consensos, como en algún momento parece haber indicado Habermas, sino la exigencia de someter las propias interpretaciones al «tribunal» de la comunidad de hablantes que interactúan con nosotros. Las interpretaciones, gracias a ese proceso de diálogo intersubjetivo, deben ser verificadas en la práctica, esto es, en su capacidad de ser tenidas en consideración por aquellas personas con las que hablamos, y además contrastadas por su referencia a la realidad el texto que tenemos que comentar. Así entendida la interpretación de un texto nos aproximamos a lo que en su momento planteó Peirce y que desarrolla Habermas en su hermenéutica pragmática naturalista.

Referencias bibliográficas

- ALBERT, H. (2002): *Racionalismo crítico. Cuatro capítulos para una sátira del pensamiento ilusorio*. Madrid, Síntesis.
- BAJTIN, N (1991): *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus.
- CAMARERO, M. (1999): *Introducción al comentario de texto*. Madrid, Castalia.

D. Barba López, F. García Moriyón, C. Parra Alonso, L. Sainz Benítez de Lugo

- CLAXTON, G. (1995): *Vivir y aprender. Psicología del desarrollo y del cambio en la vida cotidiana*. Madrid, Alianza.
- DERRIDA, J. (1989): *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona, Paidós/I.C.E. U.A.B.
- DEWEY, J. (1950) *El arte como experiencia*. México, F.C.E.
- ECO, U. (1987): *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona, Lumen.
- (1992): *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen.
- (1995): *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid, Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (2007): *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta.
- GADAMER, H-G. (1998): *Arte y Verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós.
- GADAMER, H.G. (2005): *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme.
- KLAPPENBACH, A. (1999) *Cómo estudiar filosofía y comentar un texto filosófico*. Madrid, Edinumen.
- MUÑOZ, J. y FAERNA, A.M. (ed.) (2006): *Caminos de la hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- RORTY, R. (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1995): «El progreso del pragmatista», en: Eco, U.: *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993): *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós.
- (1996): *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós.

Septiembre de 2007

Débora Barba López
Félix García Moriyón
Coral Parra Alonso
Lucía Sainz Benítez de Lugo
Universidad Autónoma de Madrid

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA
FACULTAD DE HUMANIDADES



CURSO PREPARATORIO AL INGRESO UNIVERSITARIO
CIU- 2020

PROFESORADO Y LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

ÁREA DE ORIENTACIÓN Y TUTORÍA- FILOSOFÍA-

El área de Orientación y Tutoría constituye un espacio del CIU en la que se trabajará sobre los aspectos académicos, personales y profesionales que permiten la integración a la vida universitaria.

Se incluye en la propuesta del área el trabajo con información sobre la Universidad, la Facultad, la carrera elegida, el perfil profesional, etc. Integradamente, se sostiene un espacio de reflexión sobre la relación con el saber, el aprendizaje, las expectativas y proyectos de formación personal.

Desde esta perspectiva, en los diferentes encuentros se intentará brindar algunas aproximaciones a las preguntas existenciales que en ocasiones asaltan nuestra conciencia. La filosofía construye variantes y ayuda a elegir con libertad real la postura más conveniente, es una práctica que nos aleja de la vida unidimensional, monótona y estructurada para enriquecer con propuestas más alentadoras y vivificantes del devenir.

Lejos está de ser una disciplina inútil, cuanto más es instrumento de ayuda para la visualización más completa de nuestro futuro; en tal sentido, mientras nuestra visión del presente ofrezca más variantes, más óptima será aquella visualización.

Abordaremos “ciertas incertidumbres”, entendiendo por estas aquellas imágenes y representaciones difusas que portamos de forma persistente, de las que pretendemos que sean perfectas y al mismo tiempo dibujen con exactitud el objeto representado.

Además, se intentará abrir un camino a partir del cual caracterizar conjuntamente los diferentes aspectos de la nueva vida universitaria, no solo lo referente a lo conceptual, sino también a lo puramente referencial-práctico (información sobre la carrera, docentes y materias). Más adelante perfilaremos a la Universidad Nacional de Salta, desde su sentido histórico con el cual se creó.

Por último, consideramos que es fundamental conocer características generales, del contexto de inmersión y posicionarse frente a los contenidos con herramientas de estudio. Esto servirá de trampolín para la búsqueda de sentido como un trasfondo de significatividad que se abre en el horizonte y debe ser identificado.

Nuestra tarea consiste en brindarles pautas de pensamiento para abordar algunas cuestiones, además de generar oportunidades de reflexión sobre la necesidad de construir un proyecto de formación personal y profesional.

OBJETIVOS:

Que el estudiante ingresante:

- Adquiera información y orientación que contribuya a su integración al contexto universitario.
- Conozca las posibilidades y obstáculos en los procesos de aprendizaje en el nuevo contexto de formación.

- Configure un proyecto formativo inicial en relación a la carrera.
- Atienda a la diversidad como posible crisol de conocimientos, posibilitando una mirada más abierta de la carrera.

CONTENIDOS:

EJE TEMÁTICO 1:

Elección de la carrera: ¿por qué y para qué estudiar Filosofía? Representaciones de la carrera de Filosofía. Imagen de futuro: estudiante de Filosofía, profesional de la Filosofía. Información sobre la carrera: presentación general.

EJE TEMÁTICO 2:

Planes de estudio: Profesorado y Licenciatura en Filosofía. Proyectos de investigación y extensión universitaria.

EJE TEMÁTICO 3:

La relación con el saber. Estrategias y herramientas de aprendizaje: la lectura filosófica, apuntes, notación marginal, fichas, exposición. Organización y planificación del tiempo. Proyecto de formación académica.

EJE TEMÁTICO 4:

La universidad como contexto formativo. Integración al contexto universitario. Perfil de la Universidad Nacional de Salta y de la Facultad de Humanidades. Organización y funcionamiento.

EJE TEMÁTICO 1:

- Documentos UNSa. (2005) *Imagen y futuro*. Extraído y adaptado de: Editorial.unsa.edu.ar.
- RUSSELL, B. ¿Qué es y para qué sirve la Filosofía? Entrevista a Bertrand RUSSELL, disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=uECifrCHseA>
- SZTAJNSZRAJBER, D. (2013) ¿Para qué sirve la Filosofía?

EJE TEMÁTICO 2:

- Documentos UNSa. (2005) *SOBRE LOS PLANES DE ESTUDIO Y LAS MATERIAS*. Extraído y adaptado de: Editorial.unsa.edu.ar
- Plan de Estudio 2000 para la Carrera de Profesorado en Filosofía.

- Plan de Estudio 2000 para la Carrera de Licenciatura en Filosofía.

EJE TEMÁTICO 3:

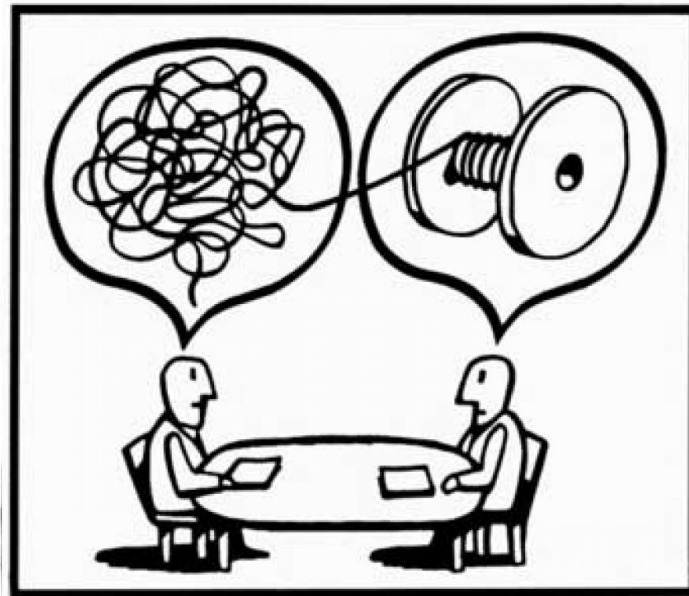
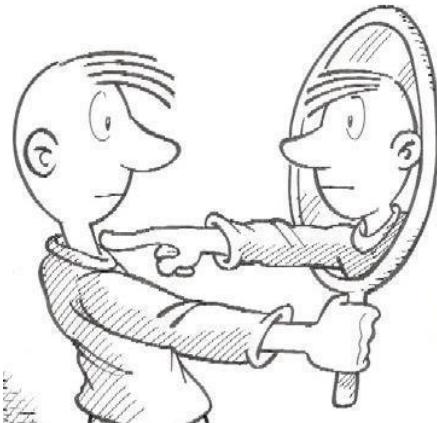
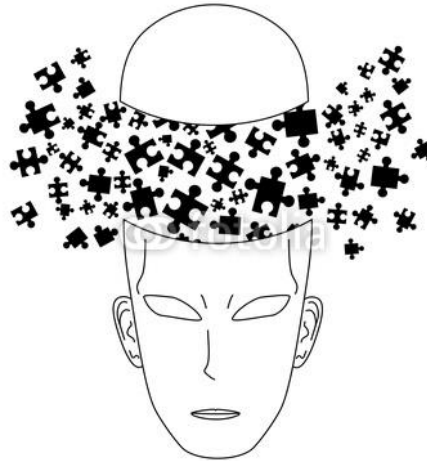
- TÉCNICAS DE ESTUDIO. El método de estudio. Extraído y adaptado de www.psicopedagogia.com.
- SOBRE LA EXPOSICIÓN ORAL. Adaptación realizada del Micromanual de Metodología de Estudio de Roberto Cruz y Virginia Granados. UNSa. Salta. 2005.

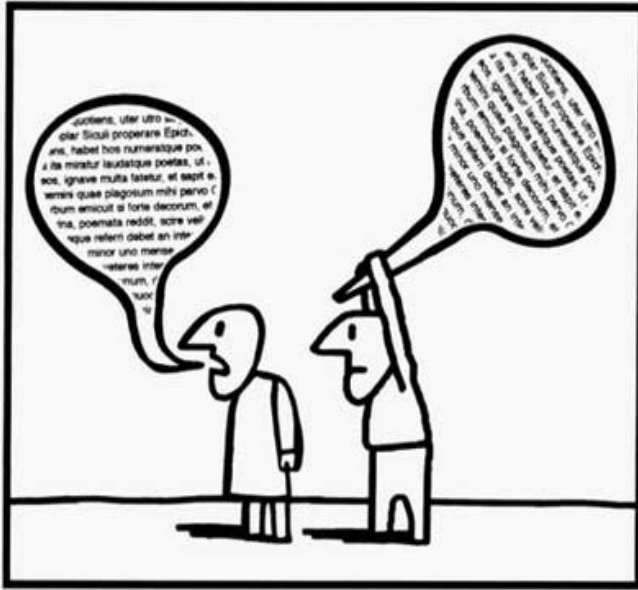
EJE TEMÁTICO 4:

- Documentos UNSa. (2005) *ORIGEN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA*.
Extraído y adaptado de: Editorial.unsa.edu.ar

MATERIAL BIBLIOGRÁFICO

EJE TEMÁTICO 1: ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA? ALGUNAS IMÁGENES





SZTAJNSZRAJBER, D. ¿Para qué sirve la Filosofía?

“Hacer filosofía es una manera de pensar.

Una buena forma de comprender su especificidad es diferenciarla de otros modos de ejercitación del pensamiento. En ese sentido, podemos decir que la filosofía intenta fundamentar el sentido de las cosas preguntándose por su ser. Intentar hallar las razones por las que las cosas son lo que son. Por eso, fundamentar es en realidad, llevar la pregunta a su última expresión, a su radicalidad. De toda afirmación cotidiana o técnica, siempre es posible todavía preguntar por su ser, por el qué es, esto es, preguntar por qué. Hacer filosofía es entonces un ejercicio de repregunta permanente animado por el propósito de alcanzar una respuesta última sobre todas las cosas.

¿Por qué en definitiva así y no de otro modo? O también ¿por qué hay? O más, ¿por qué hay cuando pudo no haber habido nada?

¿Pero es alcanzable este propósito? ¿Se puede llegar a responder la pregunta por el ser? Y además, ¿pierde sentido la práctica filosófica si la respuesta fuese negativa? Y si fuese positiva, ¿tendría sentido aún hacer filosofía si ya lo sabemos todo? Entonces, ¿no sería interesante invertir la cuestión y pensar que tal vez el filosofar tenga más que ver con la pregunta que con la respuesta?

En la definición misma de “filosofía”, encontramos estos dos sentidos. Amar el saber puede ser bien buscar denodadamente el saber y solo contentarse cuando lo creemos encontrado; o bien puede ser simple y aporéticamente comprender nuestra condena a buscar infructuosamente lo que ya sabemos que no vamos a encontrar. O priorizamos el saber, o priorizamos el amor. Tal vez, hacer filosofía no sea más que hablar del amor...

En la historia de la filosofía han convivido estas dos tendencias, y aunque supongamos a priori que la renuncia de la filosofía a encontrar la verdad data más bien de los tiempos modernos, resulta interesante releer deconstructivamente ciertas tensiones filosóficas a través de sus textos

históricos. El mismo Platón escribe en República que el propósito de la filosofía es contemplar la verdad y en Banquete que la filosofía, como todo amor, es una búsqueda que no puede tener final.

Es que en definitiva, ¿para qué sirve la filosofía? O dicho de otro modo, ¿no nos conduce la pregunta filosófica a poner en cuestión que todo tenga que servir para algo? Y además, ¿se trata de para qué sirve o de a quién sirve? Si la lógica de la utilidad se construye desde el valor de la productividad y la eficiencia, claramente la filosofía no sirve para nada.

La historia de la filosofía en Occidente está íntimamente ligada al desarrollo de la metafísica y a su debilitamiento. La metafísica, como expresión de un pensamiento fundacionalista se fue estructurando como un pensamiento binario, dicotómico; y esta figura se ha entrelazado con la preeminencia de ciertos conceptos que se establecieron como pilares de la construcción de sentido: verdad/falsedad, bien/mal, ser/nada, entre otros. Tal vez la pregunta desde Heidegger en adelante haya sido si es posible salirse de este tipo de pensar. Deconstruir es una forma de mostrar las aporías e inestabilidades detrás de las supuestas firmezas del pensamiento binario. ¿Pero cómo pensar aporéticamente? (...)"

RUSSELL, B. ¿Qué es y para qué sirve la Filosofía?

“P - Lord Russel: ¿qué es la filosofía?

- R- Caray esa es una pregunta muy polémica. Creo que no encontrarás a dos filósofos que te den la misma respuesta. Desde mi perspectiva la filosofía consistiría en especulaciones sobre aquellas cuestiones donde el conocimiento preciso aun no es posible. Pero esta es mi respuesta, no la de los demás. (...)

- P- ¿Para qué sirve la filosofía?

- R- Creo que la filosofía puede usarse para dos cosas. Una de ellas es mantener viva la especulación de las cosas que aún no son manipulables al conocimiento científico (...) creo que ampliar la visión del mundo en el reino hipotético es una de las utilidades que tiene la filosofía. Pero creo que también hay una utilidad que se equipara que es la de mostrar que hay cosas que suponemos que sabemos, pero que en realidad no las sabemos. Por un lado la filosofía se mantiene en el pensamiento sobre las cosas que quizás pueden ser conocidas y por el otro lado nos mantiene modestamente conscientes de cuánto de lo que parece conocimiento, en realidad no lo es”.

IMAGEN Y FUTURO

POSIBLES INTERROGANTES QUE SURGEN A LA HORA DE ELEGIR Y DECIDIR TU FUTURO¹

De cara al futuro y desde la perplejidad que tenemos en el presente, se nos plantean -a la hora de elegir y decidir nuestro futuro- una serie de preguntas de diverso orden.

Algunas están referidas a desentrañar dudas que hemos ido alimentando a lo largo de toda nuestra trayectoria escolar previa y que pueden tener que ver, por ejemplo, con la necesidad de responder a cuestiones como:

¿Soy realmente capaz de afrontar los estudios universitarios con responsabilidad?

¿Cómo hago para darme cuenta de cuáles son mis intereses, mis gustos, mis competencias, mis expectativas, sin equivocarme?

¿Es cierto que el cursado de cada carrera necesita condiciones personales específicas?

¿Puedo predecir mi futuro profesional a partir de mi “perfil” actual?

¿Qué debo hacer para conocer ese “perfil” que supuestamente es necesario tener claro antes de la elección de una carrera?

¿Qué creo que debería saber para desempeñarme bien en el futuro?

¿Para qué me ha preparado el colegio hasta ahora?

¿Cuál es la validez nacional que tienen los títulos de la Universidad?

¿Y los alcances de los títulos, para qué me habilitan en el futuro?

¹ Extraído y adaptado de: Editorial.unsa.edu.ar/tesis/ilvento_maria/archivos/unsa-ver.pdf

EJE TEMÁTICO 2: PLANES DE ESTUDIO

SOBRE LOS PLANES DE ESTUDIO Y LAS MATERIAS²

El Plan de Estudios es la forma de organización de los objetivos, contenidos y actividades que se consideran básicos en la formación académica de una carrera universitaria. Los contenidos del Plan se ordenan en asignaturas y seminarios.

En cada carrera existen diferentes asignaturas y requisitos de cursado diferentes. En el caso de la carrera de Filosofía hay algunas variantes según se trate del Profesorado o la Licenciatura.

Plan de Estudios 2000 para la carrera de Licenciatura en Filosofía

1. Introducción

La elaboración del Plan de Estudios 2000 para la carrera de Licenciatura en Filosofía se fundamenta en la necesidad de ajustarse a las nuevas normativas del Ministerio de Cultura y Educación, así como en la necesidad de adecuarse a nuevas circunstancias y cambios en la especialidad. La tarea se ha realizado en base a la experiencia recogida de la aplicación de los planes anteriores, al seguimiento de las nuevas normativas vigentes, a las recomendaciones formuladas por los consultores FOMECE, profesores Guillermo Obiols, Susana Barco y Susana Celman, y a los acuerdos logrados en el seno de la Escuela de Filosofía.

La carrera de Licenciatura en Filosofía es una carrera de grado de cinco años de duración con 29 espacios curriculares (asignaturas y seminarios) y un trabajo final de tesis de licenciatura.

Con el fin de completarla en cinco años, el alumno deberá cursar seis de estos espacios curriculares por año, aunque podrá cursar menos, según el régimen de alumnos regular, o más, hasta un máximo de ocho por año.

2. Título que se otorga

El título que se otorga es de Licenciado en Filosofía.

3. Espacios curriculares

3.1. Bloque de asignaturas introductorias (3)

Está compuesto por tres asignaturas que se consideran necesarias para la iniciación de los estudios humanísticos.

- Introducción a la Filosofía

² Extraído y adaptado de: editorial.unsa.edu.ar/tesis/ilvento_maria/archivos/unsa-ver.pdf

- Introducción a la Literatura
- Introducción a la Historia

3.2 Bloque de asignaturas básicas (16)

Está conformado por aquellas materias que se consideran fundamentales para los estudios de Filosofía. Se subdividen en dos clases: históricas y problemáticas.

3.2.1. Asignaturas de historia de la Filosofía (4)

- Historia de la Filosofía Antigua
- Historia de la Filosofía Medieval
- Historia de la Filosofía Moderna
- Historia de la Filosofía Contemporánea

3.2.2. Asignaturas de problemática filosófica (12)

- Teoría y Práctica de la Argumentación
- Lógica
- Ética
- Estética
- Antropología Filosófica
- Pensamiento argentino y americano
- Filosofía de la Historia
- Filosofía y Teoría Política
- Filosofía del Lenguaje
- Gnoseología
- Filosofía de la Ciencia
- Metafísica

3.3. Bloque de asignaturas complementarias (3)

Está integrado por tres materias de otras carreras que se dicten en la Facultad de Humanidades, o en otras facultades de la Universidad Nacional de Salta, o en otras universidades argentinas. El objetivo del bloque es profundizar en alguna rama de la Filosofía o realizar estudios en otras disciplinas con el objetivo de enriquecer la perspectiva filosófica.

- Área de estudios complementarios para Filosofía Clásica. Tres asignaturas entre las siguientes: Griego I, Griego II, Latín I, Latín II, Historia Antigua, Historia Medieval, Cultura Clásica.
- Área de estudios complementarios para Filosofía Moderna y Contemporánea. Tres asignaturas entre las siguientes: Historia Moderna, Historia Contemporánea, Literaturas Contemporáneas, Lingüística, Antropología Cultural, Sociología.
- Área de estudios complementarios para Filosofía de las Ciencias Formales. Tres asignaturas entre las siguientes: Análisis Matemáticos, Algebras, Geometrías, Historia de las Matemáticas, Historia de la Lógica.

- Área de estudios complementarios para Filosofía de las Ciencias Naturales. Tres asignaturas entre las siguientes: Físicas, Químicas, Biologías, Astronomía, Historia de las Ciencias Naturales.
- Área de estudios complementarios para Filosofía de las Ciencias Sociales. Tres asignaturas entre las siguientes: Antropología Cultural, Sociología, Lingüística, Psicologías, Economías, Geografías, Historia de las Ciencias Sociales, Historia del Arte, Semiótica.
- Área de estudios complementarios para Filosofía Argentina y Americana. Tres asignaturas entre las siguientes: Historia argentina, Historia de América, Literatura argentina, Literatura hispano-americana, Economía argentina, Sociología argentina.

El área de estudios complementarios es a elección del estudiante. También son a su elección las asignaturas dentro del área elegida. Sin embargo, no se admitirá cursar nuevamente asignaturas ya cursadas, ni cursar asignaturas correspondientes a un área diferente del área elegida. La elección del alumno deberá ser avalada por la Comisión Coordinadora de la Escuela de Filosofía.

3.4. Bloque de seminarios de inicio a la investigación filosófica (3)

Está integrado por tres seminarios que apuntan a iniciar al estudiante en el ejercicio en la investigación y la redacción filosófica, desde un protocolo o una reseña hasta una monografía o una tesis. Los seminarios a cursar son a elección del estudiante. Sin embargo, no se admitirá cursar nuevamente seminarios ya cursados. La elección del alumno deberá ser avalada por la Comisión Coordinadora de la Escuela de Filosofía.

3.5. Seminario de tesis

Corresponde a las reuniones específicas de consulta que el estudiante deberá realizar para la elaboración de su tesis de licenciatura. La elaboración de la tesis deberá ajustarse a la reglamentación vigente en la Facultad sobre el particular.

3.6. Bloque de lenguas (3)

- Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana
- Idioma Moderno. Niveles I y II

El alumno deberá elegir entre los idiomas Inglés, Francés, Alemán, Italiano o Portugués.

A los alumnos que hayan completado los bloques de asignaturas introductorias, básicas y de lenguas, se les otorgará el título de pre-grado de Bachiller Universitario en Filosofía.

4. Cantidad de horas presenciales de los espacios curriculares

4.1. Bloque de asignaturas introductorias

- Introducción a la Filosofía: 112 horas
- Introducción a la Literatura: 90 horas
- Introducción a la Historia: 90 horas

4.2. Bloque de asignaturas básicas

- Cada una de las asignaturas de este bloque tendrá una carga de 112 horas.

4.3. Bloque de asignaturas complementarias

- Cada una de estas asignaturas tendrá una carga mínima de 75 horas. Todo el bloque deberá tener una carga no inferior a 225 horas.

4.4. Bloque de seminarios de inicio a la investigación filosófica

- Cada uno de estos seminarios tendrá una carga mínima de 30 horas. Todo el bloque deberá tener una carga mínima de 336 horas. O sea que este bloque puede cubrirse con tres seminarios de 112 horas cada uno o combinando un mayor número de seminarios de menor carga horaria pero que tengan un mínimo de 30 horas cada uno.

4.5. Seminario de tesis

- Tendrá una carga mínima de 112 horas.

4.5. Bloque de lenguas

- Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana: 90 horas.
- Idioma Moderno. Nivel I : 100 horas
Nivel II: 75 horas

5. Cantidad total de horas presenciales

La cantidad total de horas presenciales para obtener el título de Licenciado en Filosofía no podrá ser inferior a 3.022 horas.

La cantidad total de horas presenciales para obtener el título de Bachiller Universitario en Filosofía no podrá ser inferior a 2.259 horas.

6. Contenidos mínimos de las asignaturas introductorias y básicas

6.1. Asignaturas introductorias

- Introducción a la Filosofía: Introducción al estudio de los grandes problemas filosóficos, desde sus orígenes a la actualidad.
- Introducción a la Literatura: Introducción al estudio de ciertos problemas literarios como la especificidad del discurso, la periodización canónica, los géneros literarios canónicos y la relación entre texto literario y cultura.
- Introducción a la Historia: Introducción al estudio del origen y desarrollo de la historia universal en sus grandes períodos.

6.2. Asignaturas básicas

- Historia de la Filosofía Antigua: Estudio de los principales momentos del pensamiento antiguo y sus representantes más significativos.
- Historia de la Filosofía Medieval: Estudio de las principales corrientes filosóficas del medioevo y sus representantes más destacados.
- Historia de la Filosofía Moderna: Estudio de las principales corrientes del pensamiento filosófico de la modernidad y sus representantes más significativos.
- Historia de la Filosofía Contemporánea: Estudio de las principales corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo y sus representantes más destacados.
- Teoría y Práctica de la Argumentación: Estudio de los diversos tipos de argumentación, poniendo énfasis en los problemas que surgen en la práctica argumentativa.

- Lógica: Estudio de las estructuras formales del pensamiento.
- Ética: Estudio crítico de las teorías más importantes acerca de la moral.
- Estética: Reflexión filosófica acerca de los problemas del arte y análisis de las principales corrientes preocupadas en su esclarecimiento.
- Antropología Filosófica: Análisis de las principales sistematizaciones filosóficas acerca del hombre.
- Pensamiento argentino y latinoamericano: Estudio crítico de las principales corrientes del pensamiento argentino y latinoamericano.
- Filosofía de la Historia: Análisis de las principales sistematizaciones filosóficas sobre el sentido y estructura de la historia, así como de los problemas del conocimiento histórico.
- Filosofía y Teoría Política: Reflexión crítica acerca de las principales teorías acerca de la política.
- Filosofía del Lenguaje: Estudio filosófico acerca de la naturaleza del lenguaje.
- Gnoseología: Estudio de las más importantes concepciones filosóficas acerca del conocimiento.
- Filosofía de la Ciencia: Estudio de diversas concepciones filosóficas acerca de la ciencia.
- Metafísica: Reflexión acerca de la problemática del ser y sus principales sistematizaciones filosóficas.

7. Aspectos especiales referidos a la metodología de enseñanza

El docente o equipo docente a cargo del dictado de un espacio curricular fijará su propia metodología de enseñanza de acuerdo a los objetivos fijados, a los contenidos que se imparten y a las características de aquellos a quienes éstos estén destinados.

8. Sistema de evaluación

El docente o equipo docente a cargo del dictado de un espacio curricular propondrá su sistema de evaluación, el que deberá (a) ajustarse a la reglamentación vigente sobre regularización y aprobación de espacios curriculares y (b) ser aprobado por las autoridades de la Facultad.

9. Régimen de correlatividades

9.1. Para *cursar o rendir* los espacios curriculares de la columna izquierda el alumno deberá haber *regularizado o aprobado*, respectivamente, los correspondientes de la columna derecha.

- | | |
|--|--|
| • Introducción a la Filosofía | Sin correlativas |
| • Introducción a la Literatura | Sin correlativas |
| • Introducción a la Historia | Sin correlativas |
| • Historia de la Filosofía Antigua | Introducción a la Filosofía y C.P.T. (*) |
| • Historia de la Filosofía Medieval | Historia de la Filosofía Antigua |
| • Historia de la Filosofía Moderna | Historia de la Filosofía Medieval |
| • Historia de la Filosofía Contemporánea | Historia de la Filosofía Moderna |
| • Teoría y Práctica de la Argumentación | Sin correlativas |
| • Lógica | Sin correlativas |
| • Ética | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Estética | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Antropología Filosófica | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |

• Pensamiento Argentino y Latinoamericano	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Filosofía de la Historia	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Filosofía y Teoría Política	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Filosofía del Lenguaje	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Gnoseología	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Filosofía de la Ciencia	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Metafísica	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Comprensión y producción de Textos escritos en lengua castellana	Sin correlativas

(*) La sigla "C.P.T." en los apartados 8.1. y 8.2. hace referencia a la asignatura *Comprensión y Producción de Texto Escrito en Lengua Castellana*.

9.2. Para *cursar o rendir* los espacios curriculares de la columna izquierda el alumno deberá haber *aprobado* los correspondientes de la columna derecha.

• Asignaturas complementarias	Las 3 asignaturas introductorias, C.P.T. y 5 asignaturas básicas.
• Seminarios de inicio a la investigación filosófica	Las 3 asignaturas introductorias, C.P.T. y 5 asignaturas básicas.
• Idioma Moderno. Nivel I	Las 3 asignaturas introductorias, C.P.T. y 5 asignaturas básicas.
• Idioma Moderno. Nivel II	Idioma Moderno. Nivel I
• Seminario de tesis	Una asignatura complementaria, un seminario de inicio a la investigación filosófica, e Idioma Moderno. Nivel I

10. Organización sugerida para el cursado de las asignaturas y seminarios

La organización que se presenta a continuación es sólo una de las posibles maneras en que los estudiantes, respetando las correlatividades señaladas, pueden cursar el plan de estudios.

1º Año

Introducción a la Filosofía
Introducción a la Historia
Introducción a la Literatura
Teoría y Práctica de la Argumentación
Lógica
Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana

2º Año

Historia de la Filosofía Antigua

Etica
Estética
Antropología Filosófica
Pensamiento Argentino y Latinoamericano
Filosofía de la Historia

3º Año

Historia de la Filosofía Medieval
Filosofía y Teoría Política
Filosofía del Lenguaje
Idioma Moderno. Nivel I
Asignatura Complementaria I
Seminario de inicio a la investigación filosófica I

4º Año

Historia de la Filosofía Moderna
Gnoseología
Filosofía de la Ciencia
Idioma Moderno. Nivel II
Asignatura Complementaria II
Seminario de inicio a la investigación filosófica II

5º Año

Historia de la Filosofía Contemporánea

Metafísica
Asignatura Complementaria III
Seminario de inicio a la investigación filosófica III
Seminario de Tesis

11. Valor académico del título

El título de Licenciado en Filosofía es un título de grado que permite continuar con estudios de posgrado - carreras de especialización, maestrías y doctorados-.

12. Alcances del título

El título de Licenciado en Filosofía habilita para las siguientes funciones:

- asesorar a personas e instituciones, públicas y privadas, sobre cuestiones filosóficas de interés social;
- asesorar en el terreno de políticas y programas culturales;
- desempeñarse en el ámbito del periodismo cultural y en el de la industria editorial como consultor en la publicación de libros especializados, corrector de pruebas y traductor o revisor de traducciones;

- realizar investigación filosófica en organismos públicos y privados;
- participar en equipos interdisciplinarios de investigación;
- asesorar en el diseño de planes de investigación;
- integrar comités de ética;

13. Perfil del egresado

El egresado de Licenciado en Filosofía debe poseer un conocimiento básico de las grandes concepciones filosóficas que se han sucedido en la cultura occidental; debe además poseer capacidad crítica para descubrir y analizar los supuestos de los diversos problemas y teorías filosóficas; debe estar comprometido con la comunidad, y reflexionar sobre la realidad histórica y social con el fin de contribuir al fortalecimiento de la conciencia e identidad colectivas; y debe demostrar aptitud para la investigación y realización de trabajos filosóficos originales.

15. Fundamentaciones académicas de las modificaciones al plan de estudios 1992

- Se otorga el título de pre-grado de Bachiller Universitario en Filosofía a aquellos alumnos que hayan completado los bloques de asignaturas introductorias, básicas y de lenguas, porque es una manera de reconocimiento de las tareas académicas realizadas más formal que la brindada por un informe de estado curricular.
- Se reemplaza la asignatura *Filosofía Política y Social* por *Filosofía y Teoría Política*, porque esto abre un espacio para teorías políticas que no provienen del ámbito filosófico.
- Se reemplaza el bloque de seis seminarios y/o materias de especialización por un bloque de tres asignaturas complementarias y uno de tres seminarios de inicio a la investigación filosófica, porque esta modalidad ofrece al alumno una manera más estructurada de trabajo.
- Se introduce el seminario de tesis como espacio curricular, con sus correspondientes objetivo y carga horaria, pues la elaboración de la tesis de licenciatura es una actividad que no aparece formalmente reconocida en el plan de estudios 1992.
- Se reemplaza el nombre “Idioma Nacional” por el de “Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana”, pues éste expresa mejor el sentido de la asignatura así denominada.
- Se aumenta la cantidad de horas presenciales de los espacios curriculares, a los fines de ajustarse a las nuevas normativas del Ministerio de Cultura y Educación.

Plan de Estudios 2000 para la carrera de Profesorado en Filosofía

1. Introducción

La elaboración del Plan de Estudios 2000 para la carrera de Profesorado en Filosofía se fundamenta en la necesidad de ajustarse a las nuevas normativas del Ministerio de Cultura y Educación, así como en la necesidad de adecuarse a nuevas circunstancias y cambios en la especialidad. La tarea se ha realizado en base a la experiencia recogida de la aplicación de los planes anteriores, al seguimiento a las nuevas normativas vigentes, a las recomendaciones

formuladas por los consultores FOMECA, profesores Guillermo Obiols, Susana Barco y Susana Celman, y a los acuerdos logrados en el seno de la Escuela de Filosofía.

La carrera de Profesorado en Filosofía es una carrera de grado de cinco años de duración con 30 espacios curriculares (asignaturas). Con el fin de completarla en cinco años, el alumno deberá cursar **seis** de estos espacios curriculares por año, aunque podrá cursar **menos**, según el régimen de alumnos regular, o más, **hasta** un máximo de **ocho** por año.

2. Título que se otorga

El título que se otorga es de Profesor en Filosofía.

3. Espacios curriculares

3.1. Bloque de asignaturas introductorias (3)

Está compuesto por **tres asignaturas que se consideran necesarias para la iniciación de los estudios humanísticos.**

- Introducción a la Filosofía
- Introducción a la Historia
- Introducción a la Literatura

3.2. Bloque de asignaturas básicas (16)

Está conformado por aquellas **materias que se consideran fundamentales para los estudios de Filosofía.** Se subdividen en dos clases: históricas y problemáticas.

3.2.1. Asignaturas de historia de la Filosofía (4)

- Historia de la Filosofía Antigua
- Historia de la Filosofía Medieval
- Historia de la Filosofía Moderna
- Historia de la Filosofía Contemporánea

3.2.2. Asignaturas de problemática filosófica (12)

- Teoría y Práctica de la Argumentación
- Lógica
- Ética
- Estética
- Antropología Filosófica
- Pensamiento argentino y americano
- Filosofía de la Historia
- Filosofía y Teoría Política
- Filosofía del Lenguaje
- Gnoseología

- Filosofía de la Ciencia
- Metafísica

3.3. Bloque de asignaturas pedagógicas (6)

- Teorías Psicológicas del Aprendizaje
- Didáctica General
- Psicología del Desarrollo
- Instituciones y Grupos
- Política Educacional Argentina
- **Didáctica Especial, Observación y Prácticas de la Enseñanza.**

3.4. Bloque de asignaturas complementarias (2)

- Psicología General
- Derecho Constitucional

3.5. Bloque de lenguas (3)

- Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana.
- Idioma Moderno. Niveles I y II.

El alumno deberá elegir entre los idiomas Inglés, Francés, Alemán, Italiano o Portugués.

A los alumnos que hayan completado los bloques de asignaturas introductorias, básicas y de lenguas, se les otorgará el título de pre-grado de Bachiller Universitario en Filosofía.

4. Cantidad de horas presenciales de los espacios curriculares

4.1. Bloque de asignaturas introductorias

- Introducción a la Filosofía: 112 horas
- Introducción a la Literatura: 90 horas
- Introducción a la Historia: 90 horas

4.2. Bloque de asignaturas básicas

- Cada una de las asignaturas de este bloque tendrá una carga de 112 horas.

4.3. Bloque de asignaturas pedagógicas

- Teorías Psicológicas del Aprendizaje: 85 horas
- Didáctica General: 85 horas
- Psicología del Desarrollo: 85 horas
- Instituciones y Grupos: 85 horas
- Política Educacional Argentina: 85 horas
- **Didáctica Especial, Observación y Prácticas de la Enseñanza: 224 horas**

4.4. Bloque de asignaturas complementarias

- Psicología General: 85 horas
- Derecho Constitucional: 85 horas

4.5. Bloque de lenguas

- Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana: 90 horas
- Idioma Moderno. Nivel I : 100 horas
Nivel II: 75 horas

5. Cantidad total de horas presenciales

La cantidad total de horas presenciales para obtener el título de Profesor en Filosofía no podrá ser inferior a 3.168 horas.

La cantidad total de horas presenciales para obtener el título de Bachiller Universitario en Filosofía no podrá ser inferior a 2.259 horas.

6. Contenidos mínimos de las asignaturas introductorias, básicas, pedagógicas y complementarias

6.1. Asignaturas introductorias

- Introducción a la Filosofía: Introducción al estudio de los grandes problemas filosóficos, desde sus orígenes a la actualidad.
- Introducción a la Literatura: Introducción al estudio de ciertos problemas literarios como la especificidad del discurso, la periodización canónica, los géneros literarios canónicos y la relación entre texto literario y cultura.
- Introducción a la Historia: Introducción al estudio del origen y desarrollo de la historia universal en sus grandes períodos.

6.2. Asignaturas básicas

- Historia de la Filosofía Antigua: Estudio de los principales momentos del pensamiento antiguo y sus representantes más significativos.
- Historia de la Filosofía Medieval: Estudio de las principales corrientes filosóficas del medioevo y sus representantes más destacados.
- Historia de la Filosofía Moderna: Estudio de las principales corrientes del pensamiento filosófico de la modernidad y sus representantes más significativos.
- Historia de la Filosofía Contemporánea: Estudio de las principales corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo y sus representantes más destacados.
- Teoría y Práctica de la Argumentación: Estudio de los diversos tipos de argumentación, poniendo énfasis en los problemas que surgen en la práctica argumentativa.
- Lógica: Estudio de las estructuras formales del pensamiento.
- Ética: Estudio crítico de las teorías más importantes acerca de la moral.

- Estética: Reflexión filosófica acerca de los problemas del arte y análisis de las principales corrientes preocupadas en su esclarecimiento.
- Antropología Filosófica: Análisis de las principales sistematizaciones filosóficas acerca del hombre.
- Pensamiento argentino y latinoamericano: Estudio crítico de las principales corrientes del pensamiento argentino y latinoamericano.
- Filosofía de la Historia: Análisis de las principales sistematizaciones filosóficas sobre el sentido y estructura de la historia, así como de los problemas del conocimiento histórico.
- Filosofía y Teoría Política: Reflexión crítica acerca de las principales teorías acerca de la política.
- Filosofía del Lenguaje: Estudio filosófico acerca de la naturaleza del lenguaje.
- Gnoseología: Estudio de las más importantes concepciones filosóficas acerca del conocimiento.
- Filosofía de la Ciencia: Estudio de diversas concepciones filosóficas acerca de la ciencia
- Metafísica: Reflexión acerca de la problemática del ser y sus principales sistematizaciones filosóficas.

6.3. Asignaturas pedagógicas

- Teorías Psicológicas del Aprendizaje: Estudio de las teorías psicológicas del aprendizaje humano: asociacionismo, cognitivism, genética, procesamiento de la información. Implicaciones didácticas.
- Didáctica General: Estudio del proceso de la enseñanza: sujetos y contextos. Situaciones pedagógico-didácticas en instituciones educativas. Los ámbitos pre, inter y post-acción. Marcos curriculares.
- Psicología del Desarrollo: Análisis histórico del fenómeno de la pubertad. Adolescencia y educación: análisis de los vínculos de los docentes y alumnos, de los alumnos entre sí y con las instituciones.
- Instituciones y Grupos: Estudio de las instituciones educativas en su dinámica interna y en relación con diferentes escenarios sociales. Análisis del conflicto institucional. Historia, cultura e identidad institucional.
- Política Educativa Argentina: Estudio de las teorías sobre el Estado y análisis de los procesos políticos. Las políticas educativas en la historia argentina contemporánea. Los cambios mundiales que influyen en las políticas educativas.
- **Didáctica Especial, Observación y Prácticas de la Enseñanza: Tematización acerca de las estrategias didácticas y metodológicas de la enseñanza de la Filosofía en la EGB 3 y la Educación Polimodal, en el marco de los diseños curriculares, de acuerdo a las pautas de la reforma educativa, con un enfoque descriptivo, evaluativo y crítico.**

6.4. Asignaturas complementarias

- **Psicología General: Estudio del surgimiento de las teorías y sistemas contemporáneos en Psicología. El paradigma cognitivista. Situación epistemológica de la disciplina.**
- Derecho Constitucional: Estudio del origen y evolución del Derecho Constitucional. Su metodología. Tipos de constitución. La Constitución Nacional. Las formas de participación democrática. El régimen federal. Declaraciones, derechos y garantías. Los poderes del Estado.

7. Aspectos especiales referidos a la metodología de enseñanza

El docente o equipo docente a cargo del dictado de un espacio curricular fijará su propia metodología de enseñanza de acuerdo a los objetivos fijados, a los contenidos que se imparten y a las características de aquellos a quienes éstos estén destinados.

8. Sistema de evaluación

El docente o equipo docente a cargo del dictado de un espacio curricular propondrá su sistema de evaluación, el que deberá (a) ajustarse a la reglamentación vigente sobre regularización y aprobación de espacios curriculares y (b) ser aprobado por las autoridades de la Facultad.

9. Régimen de correlatividades

9.1. Para cursar o rendir los espacios curriculares de la columna izquierda el alumno deberá haber regularizado o aprobado, respectivamente, los correspondientes de la columna derecha.

- | | |
|---|--|
| • Introducción a la Filosofía | Sin correlativas |
| • Introducción a la Literatura | Sin correlativas |
| • Introducción a la Historia | Sin correlativas |
| • Historia de la Filosofía Antigua | Introducción a la Filosofía y C.P.T. (*) |
| • Historia de la Filosofía Medieval | Historia de la Filosofía Antigua |
| • Historia de la Filosofía Moderna | Historia de la Filosofía Medieval |
| • Historia de la Filosofía Contemporánea | Historia de la Filosofía Moderna |
| • Teoría y Práctica de la Argumentación | Sin correlativas |
| • Lógica | Sin correlativas |
| • Ética | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Estética | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Antropología Filosófica | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Pensamiento Argentino y Latinoamericano | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Filosofía de la Historia | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Filosofía y Teoría Política | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Filosofía del Lenguaje | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Gnoseología | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |
| • Filosofía de la Ciencia | Introducción a la Filosofía y C.P.T. |

• Metafísica	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Teorías Psicológicas del Aprendizaje	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Didáctica General	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Psicología del Desarrollo	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Instituciones y Grupos	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Política Educacional Argentina	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Psicología General	Introducción a la Filosofía y C.P.T.
• Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana	Sin correlativas

(*) La sigla "C.P.T." en los apartados 8.1. y 8.2. hace referencia a la asignatura *Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana*.

9.2. Para cursar o rendir los espacios curriculares de la columna izquierda el alumno deberá haber *aprobado* los correspondientes de la columna derecha.

Didáctica Especial, Observación y Prácticas de la Enseñanza Las 3 asignaturas introductorias, C.P.T.,

10. Asignaturas básicas, y las restantes asignaturas pedagógicas.

- Derecho Constitucional
- Las 3 asignaturas introductorias, C.P.T. y 5 asignaturas básicas.

- Idioma Moderno. Nivel I
- Las 3 asignaturas introductorias, C.P.T. y 5 asignaturas básicas.

- Idioma Moderno. Nivel II Idioma Moderno. Nivel I

10. Organización sugerida para el cursado de las asignaturas y seminarios

La organización que se presenta a continuación es sólo una de las posibles maneras en que los estudiantes, respetando las correlatividades señaladas, pueden cursar el plan de estudios.

1º Año

- ◆ Introducción a la Filosofía
- ◆ Introducción a la Historia
- ◆ Introducción a la Literatura
- ◆ Teoría y Práctica de la Argumentación
- ◆ Lógica
- ◆ Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana

2º Año

- ◆ Historia de la Filosofía Antigua
- ◆ Ética
- ◆ Estética
- ◆ Antropología Filosófica
- ◆ Pensamiento Argentino y Latinoamericano
- ◆ Filosofía de la Historia

3º Año

- ◆ Historia de la Filosofía Medieval
- ◆ Filosofía y Teoría Política
- ◆ Filosofía del Lenguaje
- ◆ Idioma Moderno. Nivel I
- ◆ **Psicología General**
- ◆ **Teorías psicológicas del aprendizaje**

4º Año

- ◆ Historia de la Filosofía Moderna
- ◆ Gnoseología
- ◆ Filosofía de la Ciencia
- ◆ Idioma Moderno. Nivel II
- ◆ **Didáctica General**
- ◆ **Psicología del desarrollo**

5º Año

- ◆ **Historia de la Filosofía Contemporánea**
- ◆ Metafísica
- ◆ **Instituciones y Grupos**
- ◆ **Política educacional argentina**
- ◆ **Didáctica Especial, Observación y Prácticas de la Enseñanza**
- ◆ Derecho Constitucional

11. Valor académico del título

El título de Profesor de Filosofía es un título de grado que permite continuar con estudios de posgrado -carreras de especialización, maestrías y doctorados-.

12. Alcances del título

El título de Profesor de Filosofía habilita para las siguientes funciones:

- asesorar a personas e instituciones, públicas y privadas, sobre cuestiones filosóficas de interés social;

- asesorar en el terreno de políticas y programas culturales;
- desempeñarse en el ámbito del periodismo cultural y en el de la industria editorial como consultor en la publicación de libros especializados, corrector de pruebas y traductor o revisor de traducciones;
- integrar comités de ética;
- ejercer la docencia en establecimientos públicos y privados (a) en el tercer ciclo de la Educación General Básica en el área Formación Ética y Ciudadana, (b) en la Educación Polimodal en el área Formación Ética y Ciudadana, en el área Humanidades y en asignaturas específicas, y (c) en el nivel superior universitario y no-universitario, según los resultados de los concursos.

13. Perfil del egresado

El egresado de Profesor de Filosofía debe poseer un conocimiento básico de las grandes concepciones filosóficas que se han sucedido en la cultura occidental; debe además poseer capacidad crítica para descubrir y analizar los supuestos de los diversos problemas y teorías filosóficas; debe estar comprometido con la comunidad, y reflexionar sobre la realidad histórica y social con el fin de contribuir al fortalecimiento de la conciencia e identidad colectivas; y debe mostrar aptitud para ejercer con idoneidad la docencia en los niveles del sistema en los que se desempeñe.

16. Fundamentaciones académicas de las modificaciones al plan de estudios 1992

- Se deja de otorgar el título de Profesor para la Enseñanza Media y Terciaria en Filosofía, pues este título carecería de incumbencia en el nuevo sistema educativo.
- Se otorga el título de pre-grado de Bachiller Universitario en Filosofía a aquellos alumnos que hayan completado los bloques de asignaturas introductorias, básicas y de lenguas, porque es una manera de reconocimiento de la tareas académicas realizadas más formal que la brindada por un informe de estado curricular.
- Se reemplaza la asignatura *Filosofía Política y Social* por *Filosofía y Teoría Política*, porque esto abre un espacio para teorías políticas que no provienen del ámbito filosófico.
- Se introducen las asignaturas pedagógicas *Instituciones y Grupos* y *Política Educacional Argentina*, pues éstas brindan contenidos que, según las nuevas normativas del Ministerio de Cultura y Educación, deben estar presentes en las carreras de profesorado.
- Se introduce la asignatura complementaria *Psicología General*, porque brinda al graduado la posibilidad de hacerse cargo de la enseñanza de la totalidad de los contenidos del área Humanidades de la Educación Polimodal, en aquellas jurisdicciones donde esta área no se desagrega en asignaturas. El área Humanidades está integrada por contenidos filosóficos y psicológicos.
- Se introduce la asignatura complementaria *Derecho Constitucional*, porque brinda al graduado la posibilidad de hacerse cargo de la enseñanza de la totalidad de los contenidos del

área Formación Ética y Ciudadana del tercer ciclo de la Educación General Básica y de la Educación Polimodal, en aquellas jurisdicciones donde esta área no se desagrega en asignaturas. El área Formación Ética y Ciudadana está compuesta por contenidos de Ética, Teoría Política y Derecho Constitucional.

- Se quita el bloque de seis seminarios y/o materias de especialización, debido a la introducción de nuevas asignaturas y a la necesidad de no aumentar la cantidad total de horas presenciales de la carrera.
- Se reemplaza el nombre “Idioma Nacional” por el de “Comprensión y producción de texto escrito en lengua castellana”, pues éste expresa mejor el sentido de la asignatura así denominada.
- Se reemplaza el nombre “Metodología y Práctica de la Enseñanza de la Filosofía” por el de “Didáctica Especial, Observación y Prácticas de la Enseñanza”, porque éste expresa mejor el sentido de la asignatura así denominada.
- Se fija que la cantidad de horas presenciales de la asignatura pedagógica *Didáctica Especial, Observación y Prácticas de la Enseñanza* sea el doble que la correspondiente a una asignatura básica, porque esa es la cantidad de horas que efectivamente requiere, y que de hecho lleva, el cursado de esta asignatura. La misma cuenta con una etapa teórico-práctica en la que se estudian los fundamentos de la didáctica filosófica, una etapa de observación de clases en distintos establecimientos de Educación General Básica, nivel 3, y de Educación Polimodal, de educación superior no-universitaria, o de regímenes especiales; y una etapa de práctica áulica y elaboración de un informe final.
- Se aumenta la cantidad de horas presenciales de todos los espacios curriculares, a los fines de ajustarse a las nuevas normativas del Ministerio de Cultura y Educación.

EJE TEMÁTICO 3:TÉCNICAS DE ESTUDIO

El Método de Estudio

El método de estudio que utilicemos a la hora de estudiar tiene una importancia decisiva ya que los contenidos o materias que vayamos a estudiar por sí solos no provocan un estudio eficaz, a no ser que busquemos un buen método que nos facilite su comprensión, asimilación y puesta en práctica.

Aquí te brindamos uno de los diferentes métodos de estudio (no excluyente) que seguramente adaptarás a tu medida.

Para comenzar, diremos que es fundamental el **Orden**. Es vital adquirir unos conocimientos, de manera firme, sistemática y lógica, ya que la desorganización de los contenidos impide su fácil asimilación y se olvidan con facilidad.

📌 **Recomendaciones para diseñar un buen método de estudio.**

1. Organización del material de trabajo. "Cada cosa en su sitio y un sitio para cada cosa"
2. Distribuir el tiempo de forma flexible, adaptada a cambios y a circunstancias.
3. Tener en cuenta las dificultades concretas de cada materia.
4. Averiguar el ritmo personal de trabajo.
5. Ser realista y valorar la capacidad de comprensión, memorización.
6. Comenzar por los trabajos más difíciles y dejar los más fáciles para el final.
7. Memorizar datos, entenderlos y fijarlos.
8. No estudiar materias que puedan interferirse: Ej. vocabulario de inglés con el de alemán.

El **método** que aquí les proponemos consta de siete fases que enunciaremos y desarrollaremos a continuación:

1. Pre- lectura
2. Notas al margen
3. Lectura comprensiva
4. Subrayado
5. Esquema
6. Resumen
7. Memorización

1.- Pre- lectura:

La pre-lectura es ese primer vistazo que se le da a un tema para saber de qué se trata y sacar así una idea general del mismo. Idea que frecuentemente viene expresada en el título.

Conviene hacerla el día anterior a la explicación del profesor pues así nos servirá para comprenderlo mejor y aumentará nuestra atención e interés en clase.

La pre-lectura o lectura exploratoria, como señalamos antes, consiste en hacer una primera lectura rápida para enterarnos de qué se trata. En este primer paso conseguiremos:

- ⊗ Un conocimiento rápido de del tema.
- ⊗ Formar el esquema general del texto donde insertaremos los datos más concretos obtenidos en la segunda lectura.
- ⊗ Comenzar el estudio de una manera suave de manera que vayamos entrando en materia con más facilidad.
- ⊗ Además puede servirnos también para dar un vistazo a tus apuntes antes de ir a clase y así:

- Ⓢ Conectar antes con la explicación del profesor, costándote menos atender y enterándote del tema.
- Ⓢ Ponerte de manifiesto tus dudas que aclararás en clase, y tomar los apuntes con más facilidad.

2.- Lectura comprensiva:

Consiste en volver a leer el texto, pero más despacio, párrafo a párrafo, reflexionando sobre lo que leemos. De esta manera entenderás mejor el tema a estudiar, por lo que te será mucho más fácil asimilar y aprender.

Es importante tener en cuenta que la ampliación del vocabulario forma parte de la comprensión del texto, ya que muchas veces no saber el significado de las palabras obstaculiza nuestra lectura comprensiva; más aun si se trata de términos técnicos o conceptos específicos.

Para ampliar el vocabulario es necesario que trabajes, en general, con sinónimos y antónimos. Busca en el diccionario las palabras que no conozcas y utilices los Diccionarios de FILOSOFÍA, tales como los de FERRATER MORA o bien el Diccionario Virtual de HERDER.

3.- Las notas al margen:

Son las palabras que escribimos al lado izquierdo del texto y que expresan las ideas principales del mismo. A veces vienen explícitas otras tendremos que inventarlas.

4.- El subrayado:

Ⓢ ¿Qué es subrayar?

Es destacar mediante un trazo (líneas, rayas u otras señales) las frases esenciales y palabras claves de un texto.

Ⓢ ¿Por qué es conveniente subrayar?

- Porque llegamos con rapidez a la comprensión de la estructura y organización de un texto.
- Ayuda a fijar la atención
- Favorece el estudio activo y el interés por captar lo esencial de cada párrafo.
- Se incrementa el sentido crítico de la lectura porque destacamos lo esencial de lo secundario.
- Es condición indispensable para confeccionar esquemas y resúmenes.
- Favorece la asimilación y desarrolla la capacidad de análisis y síntesis.

Ⓢ ¿Qué debemos subrayar?

- La idea principal, que puede estar al principio, en medio o al final de un párrafo. Hay que buscar ideas.
- Palabras técnicas o específicas del tema que estamos estudiando y algún dato relevante que permita una mejor comprensión.
- Para comprobar que hemos subrayado correctamente podemos hacernos preguntas sobre el contenido y si las respuestas están contenidas en las palabras subrayadas entonces, el subrayado estará bien hecho.

📍 **¿Cómo detectamos las ideas más importantes para subrayar?**

- Son las que dan coherencia y continuidad a la idea central del texto
- En torno a ellas son las que giran las ideas secundarias.

📍 **¿Cómo se debe subrayar?**

- Mejor con lápiz que con lapicera. Sólo los libros propios
- Utilizar lápices de colores. Un color para destacar las ideas principales y otro distinto para las ideas secundarias.
- Si utilizamos un lápiz de un único color podemos diferenciar el subrayado con distintos tipos de líneas

📍 **¿Cuándo se debe subrayar?**

- Nunca en la primera lectura, porque podríamos subrayar frases o palabras que no expresen el contenido del tema.
- Las personas que están muy entrenadas en lectura comprensiva deberán hacerlo en la segunda lectura.
- Las personas menos entrenadas en una tercera lectura.
- Cuando conocemos el significado de todas las palabras en sí mismas y en el contexto en que se encuentran expresadas.

5.- El esquema:

Trata de expresar gráficamente y debidamente jerarquizadas las diferentes ideas de un tema. Es la estructura del mismo. Existen diferentes tipos de esquemas.

📍 **¿Qué es un Esquema?**

Es la expresión gráfica del subrayado que contiene de forma sintetizada las ideas principales, las ideas secundarias y los detalles del texto.

📍 **¿Por qué es importante realizar un esquema?**

Porque permite que de un sólo vistazo obtengamos una clara idea general del tema, seleccionemos y profundicemos en los contenidos básicos y analicemos para fijarlos mejor en nuestra mente.

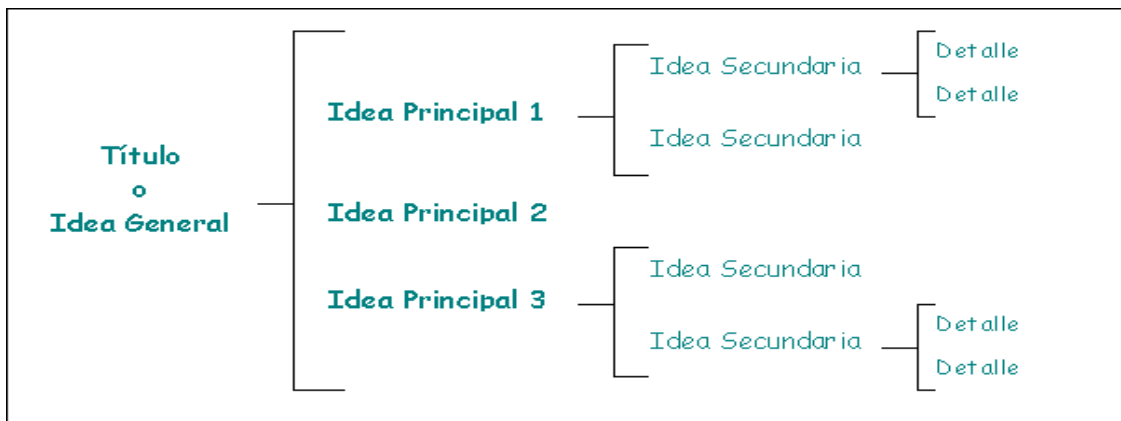
📍 ¿Cómo realizamos un esquema?

- Elaborar una lectura comprensiva y realizar correctamente el subrayado para jerarquizado bien los conceptos (Idea Principal, secundaria, etc.)
- Emplear palabras claves o frases muy cortas sin ningún tipo de detalles y de forma breve.
- Usa tu propio lenguaje expresiones, repasando los epígrafes, títulos y subtítulos del texto.
- Atendiendo a que el encabezamiento del esquema exprese de forma clara la idea principal y que te permita ir descendiendo a detalles que enriquezca esa idea.
- Por último elige el tipo de esquema que vas a realizar.

📍 Tipos de Esquemas

Hay mucha variedad de esquemas que pueden adaptarse, sólo, depende de tu creatividad, interés o de la exigencia de tu materia.

Te presentamos algunos modelos:



IDEA GENERAL

1. Idea principal

1.1. Idea secundaria

1.1.1. Detalle

1.1.2. Detalle

1.2. Idea secundaria

1.2.1. Detalle

1.2.2. Detalle

2. Idea principal

2.1. Idea secundaria

2.1.1. Detalle

2.1.1.1. Subdetalle

2.1.1.2. Subdetalle

2.1.2. Detalle

IDEA GENERAL

A. Idea principal

A.a. Idea secundaria

A.a.a. Detalle

A.a.b. Detalle

A.b. Idea secundaria

A.b.a. Detalle

A.b.b. Detalle

B. Idea principal

B.a. Idea secundaria

B.a.a. Detalle

B.a.a.a. Subdetalle

B.a.a.b. Subdetalle

B.a.b. Detalle

6.- Resumen:

Es extraer de un texto todo aquello que nos interesa saber y queremos aprender. Se escribe lo subrayado añadiendo las palabras que faltan para que el texto escrito tenga sentido.

Entonces, el **último paso** para completar el éxito de nuestro método de estudio es el **resumen**.

Primero hemos leído el texto (mediante prelectura y lectura comprensiva), lo hemos comprendido a la perfección, lo hemos subrayado y realizado un esquema con las ideas más destacadas de su contenido.

Pues bien, el siguiente paso consiste, sencillamente, en realizar una **breve redacción** que recoja las ideas principales del texto. Pero hay que tener cuidado porque si al resumen se incorporan comentarios personales o explicaciones que no corresponden al texto, tenemos un resumen comentado.

Para hacer un buen resumen has de tener presente los siguientes puntos:

- Debes ser **objetivo**.
- Tener muy claro cuál es la idea general del texto, las ideas principales y las ideas secundarias.

- Has de tener siempre **a la vista el esquema**.
- Es necesario encontrar el hilo conductor que une perfectamente las frases esenciales.
- Enriquece, **amplía** y complétalo con anotaciones de clase, comentarios del profesor, lecturas relacionadas con el tema de que se trate.
- Debe **ser breve** y presentar un **estilo narrativo**.

7.- Memorizar:

Es grabar en la memoria los conocimientos que queremos poseer para después poder recordarlos.

📍 Fases De La Memorización.

Una vez que percibimos algo, comienza un proceso que conduce a la memorización de esa información. Esto se consigue con las siguientes fases:

- **Comprensión:** supone la observación a través de los sentidos y entender esa información.
- **Fijación:** se adquiere con la repetición. Es imprescindible fijar antes de recordar una información que nos interesa.
- **Conservación:** esta fase está en función del interés, la concentración y el entrenamiento de la persona, y de todos estos factores dependerá el modo en que se memoriza.
- **Evocación:** significa sacar al plano de la conciencia los conocimientos almacenados.
- **Reconocimiento:** consiste en la interrelación de los conocimientos nuevos y previos.

📍 Desarrollo de la memoria.

Para potenciar la capacidad de memorizar es necesario tener en cuenta lo siguiente:

- Mejorar la percepción defectuosa: intenta que en el aprendizaje intervengan todos los sentidos consiguiendo la máxima atención y concentración.
- Ejercitar la observación para captar detalles contrastados y otros no tan evidentes.
- Poner en práctica el método de clasificación: se retiene mejor los elementos de un conjunto si procedemos a su clasificación.
- Captar el significado de las ideas básicas de un tema.
- Procurar pensar con imágenes, ya que la imaginación y el pensamiento están unidos.
- Fijar contenidos con la repetición y repetir las ideas evitando la asimilación mecánica.
- Aprender algo justo antes de dormir se recuerda bastante bien a la mañana siguiente. Esto se explica porque durante el sueño no se producen interferencias.
- Revisar lo antes posible el material estudiado a través de esquemas o resúmenes. Así se aumenta el número de repeticiones-fijaciones consiguiendo que el olvido se retrase.

📍 Principales causas del olvido

- Falta de concentración.
- Poca o mala comprensión de lo estudiado.
- Ausencia de repasos o repasos tardíos y acumulados.

- Estudio superficial y pasivo, con poca reflexión y esfuerzo (no hay manejo de la información en resúmenes, esquemas, subrayados)

LA LECTURA DE LOS TEXTOS FILOSÓFICOS³

Sabemos que la lectura de textos filosóficos plantea importantes desafíos para quienes se inician en el estudio de la filosofía. Para responder explícitamente a esta problemática tanto desde el punto disciplinar específico como desde la perspectiva pedagógica hemos elaborado una serie de pautas básicas para abordar los textos de filosofía.

Antes les presentamos algunas citas que nos permitirán reflexionar sobre la importancia de asumir que la lectura es un proceso que nos conduce a la comprensión de las ideas que plantea un texto:

*«A su manera este libro es muchos libros pero sobre todo es dos libros.»
(Julio Cortázar, Rayuela)*

«Por de pronto, recomiendo [Schopenhauer] leer dos veces la obra, la primera con mucha paciencia, 'una paciencia generada por la confianza de que durante la segunda lectura mucho o todo se verá bajo una luz totalmente distinta'.»

(Roberto Rodríguez Aramayo, introducción a El mundo como voluntad y representación de Arthur Schopenhauer)

“El problema es, en una primera lectura de la obra que aquí comentamos, los árboles quizá no dejen ver el bosque. El final retroalimenta el principio, por lo que una segunda lectura neutralizará los obstáculos con que los autores (con un estilo excesivamente farragoso) han ido aliñando la obra según el orden de exposición. Sólo desde el final estamos capacitados para construir un esquema conceptual que ordene las ideas en este libro expuestas”.

(Gilles Deleuze y Félix Guattari, ¿Qué es la filosofía?)

Para comenzar, tendremos en cuenta tres pasos básicos pero fundamentales para leer, a saber: 1) la lectura general o global, 2) la lectura analítica, y 3) la lectura comprensiva y valorativa.

1. Lectura general o global.

La lectura general la vamos a dividir en dos momentos:

🕒 **Primera lectura.** Se trata de una lectura rápida, en la cual vamos solamente a enterarnos de lo que dice el texto. No se detengan a subrayar; su misión es solamente

³Adaptado de www.monografias.com/trabajos89/como-leer-textos-filosoficos.shtml#izz2iMiAKmZ

leer tratando de enterarse con atención lo que el texto expresa. Es decir, empiecen a leer sin mayor preocupación de si están o no entendiendo lo que lee. Al final de la lectura, habrán captado algunas ideas que les interesaron. Recuerden que el fin es sólo enterarse de forma general lo que dice el texto.

📍 **Segunda lectura.** Ahora vamos a realizar una lectura detenida. Esto quiere decir que nos fijaremos con mayor atención sobre la estructura del texto. Presten atención al título del artículo o ensayo. El título sugiere desde ya cuál podría ser el tema central del texto. De hecho, casi en la mayoría de artículos expresan el tema central que el autor va a desarrollar en el título mismo, por lo que ya tenemos una primera idea del posible tema central desde la lectura del título.

En una lectura detenida vamos a subrayar. ¿Qué vamos a subrayar? Vamos a subrayar conceptos, ideas, términos, expresiones y hasta vocabulario que desconozcamos. Los filósofos suelen muchas veces emplear un léxico muy técnico y preciso en sus expresiones, y por lo general, las palabras que emplean tienen un sentido muy diferente del que nosotros usamos cotidianamente. Por ejemplo, el infinitivo ser, que para nosotros es solamente un verbo en infinitivo, tiene en ellos su propio mundo de significaciones.

2. Lectura analítica.

Ahora vamos a leer aún más detenidamente. Nuestra misión consistirá en evidenciar la tesis central del texto. A esto llamaremos lectura analítica.

Nuestra lectura analítica consistirá antes que todo en ubicar la idea o las ideas centrales del texto. Todo texto tiene una tesis central o principal. Para que el escritor logre esa tesis central necesita ofrecer una serie de argumentos concentrados en ideas centrales. Las ideas centrales desarrollan cada una unos temas o asuntos que en su integridad conforman la tesis fundamental del texto, o bien, la tesis fundamental que sostiene el autor. A esto lo llamaremos ideas secundarias.

Las ideas centrales por lo general son expuestas de manera explícita, pero otras veces no. En este último caso hay que abstraer de cada párrafo lo que el autor quiso expresar. Toda idea principal se hace acompañar de ideas secundarias. Éstas sirven como apoyo de la idea central. Es decir, vienen a ser los argumentos explicativos del autor para sostener su afirmación principal. Estas ideas secundarias son importantes cuando el autor no ha dejado plasmado de manera explícita la idea central en el párrafo. Todos estos pequeños argumentos sirven entonces para extraer la idea central por abstracción o inferencia.

Ahora bien, cada párrafo contiene una idea central y muchas ideas secundarias. Lo que tenemos que hacer es separar estas ideas centrales o principales una a una para obtener la tesis principal o central del autor.

Cuando no se obtiene de forma explícita la idea central se debe echar mano de las ideas secundarias. La idea principal la obtendremos de cada uno de los párrafos y todas las ideas principales o centrales conformaran la tesis central del texto.

Para comprender un ensayo filosófico analíticamente (análisis quiere decir descomposición. En nuestro contexto quiere decir entonces descomposición de un texto en sus partes fundamentales), tenemos que extraer esa tesis principal buscando algunos elementos que lo faciliten. Para tal fin, vamos a tener presente también lo siguientes puntos de importancia, a fin de que nuestra comprensión filosófica sea lo suficientemente sólida:

> Extraer los conceptos filosóficos o un vocabulario filosófico.

> Cuestionar al autor, o bien cuestionar el texto. Es decir, vamos a formularnos preguntas como estas: ¿Qué dice el autor o el texto? ¿Cuáles son sus argumentos? ¿Por qué el autor trata este tema? ¿A quién o quiénes está dirigido el ensayo? ¿Cómo intenta el autor fundamentar sus argumentos?

¿Cuál es el problema que trata de resolver o evidenciar? ¿Hay algún pensamiento ideológico o religioso por medio del cual el autor se apoya para sostener sus ideas? ¿Cuál podría ser el interés principal a la hora de escribir? En fin, una cantidad de cuestionamientos que harán más profunda la lectura.

> Contexto. Conocer el contexto quiere decir indagar rápidamente las razones por las cuales el autor escribe acerca de ese tema.

> Conocer el discurso filosófico que emplea. Puede ser un discurso ético o moral. Si es moral, ¿cuál moral sustenta? O más sencillo aún: si trata de convencernos de que tal cosa es mala o buena, por decirlo en términos maniqueístas, ¿a nombre de qué moral lo hace: católica, conservadora, religiosa de cualquier tipo, puro moralismo? Si el discurso es ético, ¿es un discurso hedonista, utilitarista, positivista? El discurso también puede ser epistemológico (análisis sobre la validez de un determinado conocimiento), gnoseológico (teoría sobre el modo como conocemos), metafísico, estético, entre muchos otros. También el discurso filosófico muchas veces es ideológico, y en este sentido tenemos que saber cuál ideología trata de defender. De esta forma puede sustentar una ideología neoliberal, de izquierda, una ideología cientificista o tecnologista, entre muchos otros.

> Analizar de qué supuestos parte el autor. Si parte de un estudio puramente hipotético pero cuyos argumentos logran vincularse con la realidad, o bien si parte de algunos datos y con ellos construye un argumento, entre otros.

3. Lectura comprensiva y valorativa.

Al llegar a este punto tenemos una lectura comprensiva bastante sólida: sabemos cuál es la tesis central, que es lo más importante, y conocemos muchas ideas principales y muchos argumentos del autor.

Ahora que estamos en posición de saber las ideas centrales, tenemos que estar en posesión de comprender claramente los conceptos filosóficos que maneja el autor. Por ejemplo, la noción o concepto ético de responsabilidad tiene diferentes significaciones en cada autor tratado. Entonces, cuando sabemos que responsabilidad para x autor quiere decir, por ejemplo, previsión de nuestras acciones, compromiso con las generaciones futuras, o aceptación de nuestros conocimientos limitados, y que para otros alude a la responsabilidad técnica del científico, por decir algo, ya tenemos un grado de rigurosidad conceptual.

Realizamos una lectura comprensiva y valorativa cuando podemos ser capaces de referirla a otros contextos o situaciones. Podemos, igualmente,

>**Cuestionar la lectura** ¿Responden los argumentos del texto a la realidad en la que vivo yo? Es decir, ¿hay algún grado de correspondencia de los textos filosóficos con la realidad individual y social en la que vivo, o simplemente dicen nada? A mi criterio, la lectura funciona mejor cuando, en un primer momento, nos ponemos nosotros mismos como centro de ella. Por ejemplo, ¿qué tienen que ver los argumentos sobre la responsabilidad conmigo? En un segundo momento, la lectura la comprendemos mejor si la vinculamos con nuestra realidad social: ¿qué tiene que ver el tema de la responsabilidad con los profesionales que dirigen mi país? ¿hay médicos competentes en las clínicas de mi barrio? ¿sería mejor la vida social si se llevara a cabo estos ideales éticos a la práctica?

>**Hacer críticas.** En el momento en que le hacemos una crítica a un texto es porque tenemos comprensión y dominio sobre él. Las críticas son negativas o positivas.

>**Responder de acuerdo con las ideas del autor.** De lo que se trata aquí es de tomar al autor como guía de análisis teórico, y decir, por ejemplo: de acuerdo con el planteamiento de X, los estudios en neurología redefinen la comprensión de la dimensión ética actual, al punto de reconsiderar las antiguas teorías sobre determinismos... O bien, de acuerdo con los análisis ético-sociales de X el impacto de labiotecnología en la agricultura afectaría la vida económica de los agricultores de la siguiente forma...

> **Decir, en nuestras propias palabras,** el fin o los posibles fines que perseguía el autor.

>**Sugerir una nueva interpretación del texto a partir de la tesis que el autor sostiene.**

A modo de conclusión

La lectura y su comprensión son un proceso. Hay textos difíciles que demandan mucho tiempo para alcanzar la comprensión de su contenido. Hay otros muy sencillos. Todo depende de la forma como hayan sido redactadas sus ideas y desde luego, de la familiaridad del tema.

Esta guía solo pretendió ser una breve y elemental guía para abordar un texto. Sería conveniente dejar de temerle al texto. Ver en el texto la posibilidad de aprender en un doble sentido: aprender cosas nuevas (conocimiento), y aprender a argumentar, a razonar, a reflexionar, a suponer, a criticar, a cuestionar, a crear; en una frase, a pensar en general. El pensamiento se construye

basándonos en el pensamiento de otros autores. Luego, volando con las alas de la imaginación creativa y de la inteligencia, nos tenemos que aventurar a crear nuevas formas de pensar.

La racionalidad puramente técnica no es suficiente para encaminarse bien en el ejercicio profesional. Lo importante de la lectura es que enriquece nuestro vocabulario, afina nuestras formas de argumentar, ejercita nuestra imaginación y, en fin, nos forma y nos transforma en personas más inteligentes, con mayor sentido analítico y crítico ante la realidad que vivimos a diario.

SOBRE LA EXPOSICIÓN ORAL⁴

A medida que vamos ejerciendo nuestra condición de “estudiantes universitarios”, vamos a encontrarnos con ciertas actividades que tenemos que realizar como parte del cursado de una materia, las **exposiciones orales** forman parte de esas actividades.

Ahora bien, por lo general pensamos que exponer un tema es “estudiar de memoria” y recitar lo estudiado, o bien “leer” la ficha que preparamos; sin embargo, **exponer un tema**, no es una cosa ni la otra.

Exponer ante un auditorium, implica recorrer un largo camino de aprendizaje. Un buen expositor será aquel que es capaz de generar una corriente comunicativa eficaz y fluida con sus receptores; es quien en su discurso, puede integrar dinámicamente, una serie de microcompetencias o capacidades específicas:

I.- MICROHABILIDADES O MICROCOMPETENCIAS LINGÜÍSTICAS⁵

1.-LA ESTRUCTURA: cualquier explicación oral (y escrita) tiene que respetar una mínima organización tripartita:

- introducción o presentación,
- desarrollo o cuerpo de la información y
- conclusión o cierre.

Las ideas expresadas en cada una de las partes tienen que seguir un ordenamiento lógico o sea, relacionándose unas con otras. Así tu comunicación irá construyendo una “progresión temática” es decir, unirá lo que ya sabes con una información nueva.

2.- MANEJO DE FUENTES: Toda buena exposición necesita un manejo teórico previo que sea propio y al mismo tiempo de otros especialistas en la materia. Lo que digan estos otros debe estar

⁴ Adaptación realizada del Micromanual de Metodología de Estudio de Roberto Cruz y Virginia Granados. UNSa. Salta. 2005.

⁵ Que se usan especialmente en la lengua oral.

acclarado y distinguido de las de las propias ideas del expositor por lo que resulta necesario que cuentes con los textos de estos estudiosos en la exposición (o simplemente realices citas).

3.- LA FORMA: el discurso público indica que tengas presente estos consejos:

a.- Abrir y cerrar: la primera y la última frase de tu comunicación oral son muy importantes. La que abre porque además de introducir un breve panorama de lo que vas a hablar, tiene que captar la atención de los presentes, la última frase también es importante porque resume o sintetiza el contenido principal o propone algo concreto o simplemente agradece.

b.- Reiterar: como tu mensaje es predominantemente oral- auditivo, al tema tenés que repetirlo todas las veces que sean necesarias para que se fije; pero para no repetir siempre lo mismo textualmente, conviene recurrir a los sinónimos.

c.- No a las muletillas o expresiones al vicio: cuando se producen ciertos silencios, no es conveniente llenarlos con expresiones tales como: “esteeeee”, “o sea”, ¿si?, “de alguna manera”, etc.

d.- Cuidado con los clichés: los clichés son aquellos lugares comunes de la lengua o frases hechas que de tan usadas, han perdido toda significación y “hacen ruido” en el discurso oral. Hay que tener especial cuidado con aquellos que son más usados, por ejemplo: “*si no me falla la memoria*”, “*no quiero cansarlos más*”, “*el tiempo no da para más*”, etc.

e.- Preguntas retóricas: preguntas sin respuestas que crean en el auditorio la ilusión de que quien les habla está interrogando de verdad a cada uno.

f.- Cuidado con la autoalabanzas: un buen expositor debe cuidar de no caer en la tentación de alabarse a sí mismo, puede resultar antipático al público; lo conveniente es dejar que si le hace al público sea él quien te alabe. Con este mismo criterio, es conveniente no utilizar la primera persona del singular (YO) y si utilizar, en cambio la primera del plural (NOSOTROS).

g.- Palabras sueltas: no utilices palabras cuyo significado no sabes bien, tampoco hay que abusar de los términos técnicos, salvo que el público sea especializado.

h.- Brevedad: es conveniente que la exposición sea corta y clara (aunque no demasiado escueta de modo que no se comprenda lo que se quiere expresar). Por lo general los profesores dan un mínimo y un máximo de extensión.

i.- Número de expositores: si formas parte de un grupo expositor es muy importante que no solo sepas la parte que te toca exponer, sino la totalidad de la exposición, de este modo se evita cualquier posible dificultad y enriquece el conocimiento del tema y trabajo en grupo.

4.- EL TEMA: todo buen expositor conoce en profundidad el tema que va a exponer, se puede utilizar algún ayuda memoria que contengan esquemáticamente el orden de la exposición (tema, subtemas e ideas principales). Aunque tu exposición debe basarse en todo momento en el tema elegido, ello no impide que puedas explorar otras ideas que amplíen la información central.

5.- PREGUNTAS DEL AUDITORIO: por lo general se hacen cuando terminas de exponer, las preguntas pueden surgir espontáneamente del público o bien, puede ser necesario invitar a realizar preguntas, como sea es necesario responderlas con seriedad, ingenio y rapidez y si no sabes la respuesta, reconócelo con humildad.

II.- MICROHABILIDADES O MICROCOMETENCIAS PARALINGÜÍSTICAS⁶

1.- EL ESPACIO: para hablar frente al público es conveniente ubicarse en un lugar desde donde se pueda tener una visión panorámica de los presentes, esto implica dos cosas: por un lado mostrar respeto al auditorio y por otro controlar la situación. Si el lugar lo permite o es una presentación informal, se puede caminar entre los asistentes, pero siempre manteniendo una distancia profesional de unos 45 cm entre el que habla y el que escucha.

2.- LA VOZ: es el vehículo por excelencia del mensaje oral y debe ser claro, direccionado hacia los que escuchan y expresivo, se deben variar los tonos para evitar la monotonía (lo que cansa y molesta a los oyentes), usa adecuadamente los silencios para remarcar alguna idea o bien para generar cierto suspenso.

3.- LA MIRADA: en relación con la “visión panorámica” los ojos de quien expone deben estar siempre recorriendo el auditorio, deteniéndose brevemente en las personas o grupos, pero sin fijarlos.

4.- EL CONTROL: en ningún momento se debe perder el control emocional, es preciso esforzarse para no expresar emociones negativas en tu comunicación profesional.

5.- LA CAPACIDAD DE REACCIÓN: se debe estar atento a las reacciones de los presentes. Si son positivas, tomalas como un estímulo para seguir exponiendo como lo estás haciendo, si ves actitudes desfavorables tomalas en cuenta como un llamado de atención para reajustar tu comunicación, seguramente está haciendo algo que no corresponde en tu exposición.

6.- LA AUTOCRÍTICA: para perfeccionarte en tus actuaciones públicas es importante que practiques; podés hacerlo frente al espejo o ante un conocido crítico para que te diga qué estás haciendo bien y qué estás haciendo mal.

7.- LOS NERVIOS: exponer, significa “ex ponerte”, mostrarte a un grupo de gente con la voz y con el cuerpo. Para que los nervios no termines por bloquearte y arruinar tu exposición, es conveniente reorientar esa energía con algún objeto que funcione como un “cable a tierra” pero que al mismo tiempo no interrumpa la exposición ni desvíe la atención del auditorio, por ejemplo una lapicera.

III.- OTROS RECURSOS:

⁶ Gestos, miradas, posiciones, etc. que acompañan lo que se dice.

1.- LO GRÁFICO: las ideas que expongas pueden necesitar ser fijadas con ciertas ayudas visuales para que, de un solo impacto los demás tengan una perspectiva parcial o total del tema que estás exponiendo. Por eso es importante que manejes algunas **técnicas de estudio** que grafican las informaciones importantes de diversos modos: cuadros sinópticos, comparativos, de doble entrada, esquemas de contenidos, redes conceptuales, etc. A estos recursos hay que mostrarlos de manera atractiva, por ello se pueden utilizar no solo afiches o pizarra y tiza, sino también diapositivas con POWER POINT, o alguna otra herramienta tic como por ejemplo el programa PREZI o CMAP TOOLS.

2.- EL TIEMPO: una buena exposición oral debe planearse temporalmente, teniendo en cuenta que el período de atención es de más o menos de 45 minutos. Para manejar el tiempo puede pedirse a alguien que avise cuando falten cinco minutos, para poder concluir adecuadamente.

3.- EL MATERIAL AUXILIAR: si el público y el espacio físico lo permiten, podés preparar y distribuir un pequeño texto que resuma lo esencial del tema que vas a exponer, si va a ser así avisa a los asistentes cómo vas a trabajar.

EJE TEMÁTICO 4:LA UNIVERSIDAD.

ORIGEN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA⁷

La universidad nacional de salta surgió sobre la base de instituciones de investigación y docencia universitaria pre-existentes, las que le prestaron el aval de su trayectoria académica y el aporte de sus equipos humanos, de su equipamiento físico y sus partidas presupuestarias.

El Instituto de Humanidades de Salta, creado por el Arzobispado en el año 1948, dictaba un Ciclo Básico el que, a través de un convenio, fue reconocido por la Facultad de Ciencias Culturales y Artes, de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). De esa manera los alumnos pudieron continuar allí sus estudios, en las carreras de Licenciatura en Historia y de Licenciatura en Letras.

En 1951 el Gobierno de la Provincia de Salta estableció, bajo dependencia del Instituto de Humanidades, la Escuela de Profesores Secundarios donde se podían cursar las siguientes carreras: Profesorado en Filosofía y Pedagogía; Profesorado en Lengua y Literatura; Profesorado en Historia y Geografía y Profesorado en Ciencias Exactas y Aplicadas. La mencionada Escuela fue clausurada en 1955, creándose en su reemplazo el Departamento Universitario de Humanidades y Ciencias de la Educación bajo dependencia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. En ella se dictaban las carreras de Profesorado en Ciencias de la Educación, en Filosofía, en Letras y en Historia.

La UNT creó el Instituto Étnico del Norte (1952) en ésta ciudad, dependiente del Rectorado. El mismo tenía por función realizar investigaciones y estudios de Antropología y Etnología sobre la

⁷ Reseña del Informe Académico Institucional 1997, de la Universidad Nacional de Salta (Pág. 17 a 22).

población de la región NOA e incluyó, entre sus dependencias, la Sección Antropológica del Instituto de Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras y, desde 1954, el Centro de Higiene que hasta entonces había estado bajo jurisdicción de la Facultad de Medicina.

Desde el año 1955 cambió su denominación por la de Instituto de Psicología y Ciencias de la Educación y fue traspasado al ámbito del Departamento Universitario de Humanidades y Ciencias de la Educación, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras.

Por su parte, el Gobierno de la Provincia fundó la Escuela Superior de Ciencias Naturales en el año 1951, que funcionó como Instituto del Museo Provincial de Ciencias Naturales, otorgando el título de Licenciado en Ciencias Naturales con orientación en Biología y en Geología. Al año siguiente, mediante un convenio entre la Provincia de Salta y la UNT, se transfirió el Museo, incluida la Escuela Superior de Ciencias Naturales, a la naciente Universidad.

Desde 1953, las dependencias transferidas comenzaron a funcionar con asiento en esta ciudad, como Facultad de Ciencias Naturales, contando además con otras reparticiones que hasta entonces habían pertenecido a la Facultad de Ciencias Exactas y Tecnología: el Instituto de Geología y Minería (Jujuy), la Escuela de Minas (Jujuy) y la Escuela Técnica de Vespucio (Tartagal-Salta).

En el año 1969 el Departamento Universitario de Humanidades y Ciencias de la Educación, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras, por razones de índole académica y económica, fue trasladado bajo jurisdicción de la Facultad de Ciencias Naturales.

En 1956 el Gobierno de la Provincia de Salta fundó la Escuela Superior de Ciencias Económicas con la carrera Contador Público Nacional. Luego de arduas gestiones se firmó un convenio mediante el cual la Escuela adquiría jerarquía de Departamento, dependiente de la Facultad de Ciencias Económicas; asimismo se establecía que las condiciones de ingreso y requisitos, como los Planes de Estudio, distribución de cátedras, número de Profesores, serían los mismos que regían en esa Facultad; que los alumnos cursarían los tres primeros años en la Escuela Superior y los dos últimos en Tucumán. El Gobierno de la Provincia, por su parte, tomaría a su cargo los gastos de funcionamiento y otorgaría becas a los alumnos para que pudieran concluir sus estudios.

Asimismo, en el año 1956 se crea por decreto provincial N° 191/56 el Instituto del Bocio, dependiente del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social de la Provincia, que tenía como objetivos realizar profilaxis, asistencia social, asistencia médica quirúrgica e investigación científica. Más tarde, al crearse el Instituto de Endocrinología en el año 1958 por Ley 3333, el anterior instituto pasó a formar parte de él como Departamento del Bocio.

El nuevo Instituto de Endocrinología tenía por finalidad el estudio, tratamiento, investigación y prevención de las afecciones de las glándulas de secreción internas. Mediante convenio firmado en 1958 (aprobado por Ley 3367/59) la Universidad Nacional de Tucumán también creó, con asiento en aquella institución provincial, un Instituto de Endocrinología dependiente de la Facultad de Medicina. El mismo realizaría trabajos de investigación clínica y experimental vinculados a la

especialidad, así como tareas docentes de especialización y de perfeccionamiento para becarios y graduados.

Dado que en la Provincia existían dependencias de la Universidad Nacional de Tucumán y que su transformación en la Universidad Nacional de Salta resultaba “un imperativo y una vocación irrenunciable”; que se contaba con el beneplácito de las autoridades de aquella Institución y de sus dependencias en Salta, se organizó una Comisión de Programación para la nueva Universidad.

La Comisión de Programación para la Universidad Nacional de Salta tenía como misión efectuar un relevamiento de los antecedentes históricos relativos al desarrollo de las instituciones académicas oficiales en la provincia de Salta; estudiar y determinar el tipo de necesidades culturales, científicas y tecnológicas, exigidas actual y prospectivamente para el desarrollo de Salta y su contexto regional; estudiar y proponer pautas para una política de desarrollo de la Universidad Nacional de Salta en materia de investigación, docencia y extensión universitaria, para la organización académica de la futura Universidad, contemplando el eventual desarrollo de la actual organización a través de etapas de transición y/o definitiva; así como también los problemas generales de orden administrativo y financiero que debía enfrentar la futura Universidad en sus etapas iniciales, y finalmente elaborar un proyecto de ley de creación en función de los antecedentes existentes y de los estudios realizados.

En 1971 dicha Comisión elaboró un documento titulado “Bases de la Universidad Nacional de Salta”, que fue elevado al Ministerio de Cultura y Educación de la Nación solicitándose su creación. A fines de ese mismo año el Ministerio dispuso que se efectuaran dos estudios, uno de Viabilidad y otro de Factibilidad; constituyendo dos instancias necesarias en el proceso de creación de las instituciones universitarias, y designó una Comisión para que los llevara a cabo (Res. CS Nº 3305-71)

Cumplido lo dispuesto por el Ministerio, la Comisión elevó los estudios para su consideración y finalmente se aprobó su creación mediante Ley Nº 19633 del 11 de mayo de 1972. Según ella, la Universidad Nacional de Salta comenzaría a funcionar el 1º de enero de 1973 con las dependencias que la UNT mantenía en esta ciudad y que le fueron transferidas: La Facultad de Ciencias Naturales, con los departamentos de Ciencias Básicas, de Ingeniería Química, de Geología, de Biología y el de Humanidades y Ciencias de la Educación; así como el Museo de Ciencias Naturales. El Departamento de Ciencias Económicas y el Instituto de Endocrinología.

El estatuto de la Universidad (aprobado por Decreto Nº 2572/73 del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación) establecía que su organización académica debía ser departamental y contaría con Institutos que servirían primordialmente a la investigación. Se previó, asimismo, que la Universidad comenzaría sus actividades con los departamentos de Ciencias Exactas, Ciencias Naturales, Ciencias Tecnológicas, Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales, Ciencias de la Educación y Humanidades; los Institutos de Desarrollo Regional, de Arte y Folclore, de Ciencias Agrarias y Recursos Naturales y de Ciencias de la Nutrición; las Sedes Regionales Metán-Rosario de la Frontera, Orán, Tartagal y el Consejo de Investigación.

Esta última unidad académica comenzó a funcionar a mediados de 1973, canalizando programas y proyectos de investigación ya existentes en la ex Facultad de Ciencias Naturales, dependiente de la Universidad Nacional de Tucumán como así también de la Universidad recientemente creada.

EL COMPLEJO UNIVERSITARIO “GENERAL DON JOSÉ DE SAN MARTÍN”

Por Ley Nº 4265/68, el Gobierno de la Provincia de Salta donó a la Universidad Nacional de Tucumán una parcela de tierra (5,88 hectáreas de superficie), en la zona norte de la Ciudad Capital, en Avenida Bolivia Nº 5150 (Ruta Nacional Nº 9, km 6) destinada a la construcción del Complejo Universitario.

Posteriores concesiones posibilitaron el crecimiento de las instalaciones. En el año 1978, con motivo de celebrarse el bicentenario del natalicio del Gral. Don José de San Martín, se le impuso el nombre del prócer al complejo.

EL PERFIL LATINOAMERICANO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA (U.N.SA.) SE HA ORGANIZADO HISTÓRICAMENTE PARA DAR RESPUESTA AL ENCLAVE SOCIO-CULTURAL EN EL QUE ESTÁ INSERTA. TRABAJA COMPROMETIDA PARA EFECTIVIZAR EL PRINCIPIO ESTABLECIDO POR EL ARTÍCULO 27 DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS QUE ENUNCIA:

“Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten”.

Para llevar a la práctica este principio, la U.N.Sa. se perfila como una institución orientada al bien común como una respuesta reactiva, de resistencia, de defensa de la Universidad, activada por todos sus estamentos y acompañada por el conjunto de la sociedad.

Nuestra Universidad está sentada sobre la base de los principios FUNDACIONALES que se traducen en el sentimiento del lema, que con el verso sentencioso de Don Manuel J. Castilla dice: *“Mi sabiduría viene de esta tierra”.*

Y son estos principios los que nos reclaman:

- Responder a las particularidades de su localización física, a su memoria histórica y a su especificidad cultural.
- Integrarnos a ese espacio socio-histórico, haciendo propias las luchas populares y colaborando en la construcción de una comunidad solidaria.
- Profundizar el desarrollo de la ciencia para contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de nuestro pueblo.

- Participar activamente en la resistencia al deterioro de nuestro ecosistema ya que sin la tierra, no tiene sentido ninguna sabiduría y si es verdadera sabiduría no puede proponerse destruir la tierra.

BASES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA:

EL ESTATUTO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA ESTABLECE, COMO SUS BASES FUNDACIONALES, LAS QUE SE ENUNCIAN A CONTINUACIÓN.

“La Universidad Nacional de Salta es una institución de derecho público, autónoma y autárquica, que tiene por fines la promoción, la difusión y la preservación de la cultura. Cumple este propósito en contacto permanente con el pensamiento universal y presta particular atención a los problemas de la región y del país.

La Universidad contribuye al desarrollo de la cultura mediante los estudios humanistas, la investigación científica y tecnológica y la creación artística. Difunde las ideas y las realizaciones artísticas por la enseñanza y los diversos medios de comunicación de los conocimientos.

La Universidad tiene por misión la generación y transmisión del conocimiento, de la ciencia y sus aplicaciones y de las artes. Su fin principal es la educación desde una perspectiva ética.

La Universidad procura la formación integral y armónica de los integrantes de la comunidad universitaria, docentes, estudiantes, graduados y personal de apoyo universitario, e infunde en ellos el espíritu de rectitud moral y responsabilidad ética y cívica.

Forma investigadores, docentes y profesionales idóneos. Mantiene con sus graduados vínculos permanentes a través de un proceso de formación continua dirigido a su actualización y perfeccionamiento, promoviendo la enseñanza, la investigación y la práctica profesional comprometida con la problemática del país y de la región.

En su carácter de ente estatal colabora con la identificación y solución de los problemas nacionales y regionales, de acuerdo con las normas específicas que regulan sus funciones, expone fundadamente sus conclusiones, presta asesoramiento técnico y participa en actividades comunes con instituciones estatales y privadas mediante convenios de cooperación.

La Universidad es prescindente en materia ideológica, política y religiosa, entendiendo en los problemas sociales, políticos e ideológicos, estudiándolos científicamente. Es ajena a todo interés sectorial o concepción dogmática. Promueve la actitud crítica, asegurando en su seno la más amplia libertad de expresión.

La Universidad, además de su tarea específica de centro de estudio y de investigación, procura difundir los beneficios de su acción cultural y social interactuando con el medio.

ESCUDO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA:



EL ESCUDO DE LA UNIVERSIDAD FUE COMPUESTO POR EL ARTISTA PLÁSTICO OSVALDO JUANE (BUENOS AIRES 1928 - SALTA 1988), QUIEN -ADEMÁS DE ESTA VALIOSA CONTRIBUCIÓN- FUE COORDINADOR Y ASESOR DE ARTES PLÁSTICAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA EN SU DEPARTAMENTO DE ARTE.

Seguidor de los pasos de Carlos Luís García Bes “Pajita”, quien imprimiera a toda una generación de artistas a partir de los '50 el entusiasmo por los temas autóctonos de la ancestral historia Americana, Juane encontró en la fisonomía salteña el complemento de su reveladora visión estética.

Oswaldo Juane sintetiza, en su creación, la identidad del ser argentino y latinoamericano con la pertenencia geográfica, histórica y cultural de los pueblos que comparten cotidianamente este universo de símbolos y sentidos. Resuenan en el escudo, además, ocultos y conmovedores versos que manifiestan:

“...Me asomo a las vertientes para beber en la montaña, y busco el eco de las piedras cayendo por los ríos. Siento el relincho del espanto que rueda; la última carrera”...

Fragmento de “En este mar ausente”. Juane, O. (1998), La Casa, el Aire y Otros poemas. Ediciones del Robledal. Salta

El lema de la Universidad, incorporado con armonía y cadencia a la composición plástica, fue pensado con singular precisión literaria por el poeta y escritor salteño Manuel J. Castilla (1918-1980):

“Mi sabiduría viene de esta tierra”.

PARA CONOCER MÁS ACERCA DE LA UNIVERSIDAD⁸

PREGUNTAS FRECUENTES

1.- ¿QUÉ ES Y CÓMO ESTÁ ORGANIZADA LA UNIVERSIDAD?

La Universidad es una institución educativa en la que se promueve el conocimiento científico en todas las áreas del saber. De allí la existencia de institutos y centros de investigación que contribuyen al desarrollo científico y tecnológico en diferentes áreas.

Puede estar gestionada por el estado (universidades públicas) o por otras organizaciones autorizadas por el estado para ofrecer formación profesional y títulos habilitantes (universidades privadas).

El gobierno de la Universidad se encuentra integrado por los siguientes cuerpos:

- La Asamblea Universitaria
- El Consejo Superior
- El Rector
- Los Consejos Directivos
- Los Decanos

Es el **Rector**, quien dirige y ejerce la administración general de la Universidad, y coordina y supervisa los aspectos académicos y la vinculación con otras Instituciones y organismos.

La Universidad se organiza a través de **Facultades** que agrupan varias disciplinas y/o áreas de campo científico. Por ejemplo la Facultad de Ciencias de la Salud de la U.N.Sa. posee -entre otras- las carreras de Enfermería y Nutrición.

⁸ Extraído y adaptado de: editorial.unsa.edu.ar/tesis/ilvento_maria/archivos/unsa-ver.pdf

La Facultad está dirigida por un **Decano**, que integra el Consejo Directivo junto con representantes de los profesores, de los auxiliares docentes, de los graduados, de los alumnos y del personal administrativo.

Para organizar la enseñanza, orientar la investigación, llevar a cabo tareas de extensión o planificar actividades especiales, las Facultades poseen **Escuelas** (por ejemplo, la Escuela de Ciencias de la Educación), o **Departamentos** de materias afines, (por ejemplo el Departamento de Matemáticas) coordinado por un Director.

Los Profesores en las Universidades Nacionales.

Los docentes universitarios son nombrados generalmente por concurso. Esto significa que para acceder a una cátedra, deben tener suficientes antecedentes académicos (como docentes o investigadores) y profesionales, que demuestren idoneidad para formar y enseñar, los que son evaluados por un tribunal designado al efecto.

El **Profesor Titular** es el responsable de su cátedra. Es quien define los contenidos de su materia, selecciona la bibliografía y coordina a los otros docentes que trabajan con él. Además de enseñar, el Profesor Titular realiza actividades de investigación en su especialidad.

El **Profesor Asociado** colabora con el Titular en la enseñanza de la materia y realiza investigación en la Universidad, con dedicación de tiempo total o parcial.

El **Profesor Adjunto** es quien tiene contacto más directo con los alumnos; y es quien coordina la tarea de los Jefes de Trabajos Prácticos y Ayudantes de Cátedra.

El **Jefe de Trabajos Prácticos (JTP)** es la categoría más alta de los auxiliares docentes. Junto a los Auxiliares de Primera (graduados) y de Segunda Categoría (estudiantes) participan de la coordinación de los aspectos más prácticos de la materia, (por ejemplo la experimentación en laboratorios, la lectura y comprensión de un texto, la realización de ejercicios), teniendo un grupo de alumnos o comisión a su cargo.

2.- ¿A QUÉ DENOMINAMOS "CARRERA" UNIVERSITARIA?

Las carreras universitarias son los estudios que se realizan para obtener un título académico que acredita para el ejercicio de una profesión. Se las llama también carreras de "**grado**", diferenciándolas de los estudios que pueden realizarse después de obtener el título universitario (carreras de postgrado).

Las **carreras de grado** pueden durar 4, 5 ó 6 años, según cada Plan de Estudios.

Algunas Universidades ofrecen también carreras cortas (entre 2 y 3 años). En estos casos la formación y el título que otorga son de tipo técnico; se las llama también **carreras de "pregrado"**. Estos títulos permiten acceder al mundo laboral con una capacitación adecuada o proseguir los estudios hasta obtener el título de grado universitario. Ese es el caso de las Tecnicaturas y Títulos Intermedios que ofrece la Universidad.

EL SERVICIO DE ATENCIÓN PERMANENTE AL INGRESANTE (S.A.P.I)

El Servicio de Atención Permanente al Ingresante , es un servicio que se ocupa de ofrecer acompañamiento principalmente a los estudiantes ingresantes de las diferentes carreras de la Facultad de Humanidades. Cada Carrera tiene un docente S.A.P.I:

SAPI- FILOSOFÍA: Prof. Romina Analía Gauna

SAPI- LETRAS: Dra. Fernanda AlvarezChamale

SAPI- ANTROPOLOGÍA: Dra. Andrea Flores

SAPI- CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN: Lic. Paula Martín

SAPI- CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN: Prof. Sara Orellana

El S.A.P.I funciona todo el año ofreciendo orientación y tutorías a los estudiantes ingresantes y brindando talleres que les permitan transitar el primer año de la manera menos dificultosa posible.

El Servicio cuenta además con un espacio físico propio que se encuentra ubicado en el edificio de la Facultad de Humanidades justo al lado del Departamento de Docencia.

LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA, LA FACULTAD DE HUMANIDADES Y LA CARRERA DE FILOSOFÍA LES DA UNA CORDIAL BIENVENIDA.

PROF. ROMINA ANALÍA GAUNA

SAPI- FILOSOFÍA –CIU- 2020-ORIENTACIÓN Y TUTORÍA PROF. Y LIC. EN FILOSOFÍA

Universidad Nacional de Salta
Facultad de Humanidades
CICLO DE INGRESO UNIVERSITARIO
2019-2020

Decana: Catalina Buliubasich
Vicedecana: Mercedes Vásquez
Secretaria Administrativa: Gabriela Caretta
Secretaria Académica: Ma. Eugenia Burgos
Secretario Técnico y de Planificación Institucional: Néstor Cruz

Equipo docente de la carrera

Prof. Carlos Elías

Prof. Romina Gauna

Auxiliar estudiantil: Facundo Tacacho

Equipo docente de la Facultad de Humanidades

Prof. Analía Brizuela Mangione

Prof. María Micaela Sosa

Auxiliar estudiantil: Andrea Gorosito Paratz

Coordinación General: Prof. Paula Martín



