El arte de la práctica filosófica

Oscar Brenifier

Alcofribas Ediciones

Capítulo 1	**El problema de la filosofía**

1. Naturaleza de la filosofía 6
2. Ambigüedad de la filosofía 8
3. Paradoja de la filosofía 9
4. Cultura filosófica 11
5. Campo filosófico 15

Capítulo 2	**Actitudes filosóficas**

1. Pensar en vacío 18
2. Actitudes opuestas 19
3. Radicalidad 20
4. Ignorancia adquirida 21
5. Rigor 22
6. Autenticidad 23
7. Disponibilidad 24
8. Prudencia 26
9. Síntesis de las actitudes filosóficas 27

Capítulo 3	**Profundizar**

1. Explicar 31
2. Argumentar 35
3. Analizar 38
4. Sintetizar 42
5. Ejemplificar 46
6. Identificar los presupuestos 49
7. Interpretar 51

Capítulo 4	**Conceptualizar**

1.El concepto 56
2.Función del concepto 57
3.Reconocer el concepto 59
4.Uso del concepto 61
5.¿Aprendizaje o milagro? 64

Capítulo 5	**Problematizar**

1.Dudoso 65
2.Anhipotético 67
3.Conjunto de preguntas 68
4.Rehabilitar la pregunta 69
5.Potencia y acto 70
6.Problemática y existencia 71
7.Técnicas de problematización 73
8.Problemática, conceptos y dialéctica 75

Capítulo 6	**Dialéctica**

1.Heráclito 79
2.Platón 80
3.Cínicos 81
4.Zen 82
5.Inversión y conversión 83
6.Nada se pueda dar por conquistado 84
7.Dialécticas 85
8.Caribdis y Escila 87

Capítulo 7	**Intuición**

1.El estatus de la intuición 89
2.Los presupuestos 89
3.Hegel 90
4.Inmediatez 91
5.Contemplación 92
6.Evaluar la intuición 93
7.Disponibilidad 94
8.Lo asertórico 95
9.Elegir 96

Capítulo 8	**El arte de preguntar**

1.El papel del maestro 98
2.Naturaleza y cultura 99
3.Preguntas tipo 100
4.Dar ejemplo 104

Capítulo 9	**Condiciones de la discusión filosófica en clase**

1.Trabajar la opinión 106
2.Puesta en escena de la palabra..... 107
3.La dimensión del juego..... 108
4.¿Qué buscamos?..... 109
5.Tipos de diálogo en clase 110

Capítulo 10	**Diez principios del ejercicio filosófico**

1.Jugar el juego 111
2.El maestro del juego 117
3.Pedir la palabra 120
4.Detenerse en una idea 123
5.Rehabilitar el problema..... 125
6.Articular las elecciones 128
7.Preguntar, argumentar, profundizar 131
8.Singularidad del discurso 133
9.El vínculo sustancial 136
10.Pensar el pensamiento..... 139

Capítulo 11	**La consulta filosófica**

1.Principios 142
2.Dificultades 149
3.Ejercicios 154

Capítulo 12	**Filosofar a través de las antinomias**

1.La exigencia filosófica..... 158
2.Lista de las antinomias y trípticos 164

Capítulo 13	**Anexo: Obstáculos y resoluciones**

1.Obstáculos 192
2.Estrategias de solución 198

Traducción: Mercedes García Márquez

Revisión de textos: Jara Diotima Sánchez Benassar

El libro

La aparición de nuevas prácticas en el ámbito de la filosofía, las ganas de filosofar que se expresan de desde hace unos años entre el gran público, nos lleva a preguntarnos sobre la naturaleza del filosofar, y con ello a responder a los que cuestionan la legitimidad de esta nueva expresión del deseo filosófico. ¿Se trata de erudición, reflexión general sobre el mundo y la vida, sabiduría, análisis crítico? Este libro aborda la pregunta bajo diversas facetas. Ciertas actitudes, como el asombro y la radicalidad, o competencias, como el análisis y la argumentación, la problematización y la conceptualización, tratan de ser la vía para ponerse manos a la obra. También abordamos la dialéctica, la intuición, la consulta filosófica, etc.

Capítulo I

El problema de la filosofía

1. Naturaleza de la filosofía

La aparición de nuevas prácticas pedagógicas en el campo de la filosofía, el afán de filosofar que se percibe desde hace algunos años entre el gran público y el éxito en librerías de obras con pretensiones filosóficas muy diversas llevan a interrogarnos sobre la naturaleza del acto de filosofar, es decir, a responder a quienes cuestionan la legitimidad de esta reciente vulgarización del deseo filosófico. ¿Filosofar consiste en un tipo de erudición, en una reflexión general sobre el mundo y la vida, en una conducta determinada, en un «hablar para no decir nada», en un análisis crítico? ¿Se lleva a cabo con total libertad o está sujeto a restricciones? Nos encontraremos muchas y variadas acepciones y posibilidades que nos llevarán a zanjar la cuestión sobre los problemas planteados por los principios de este tipo de práctica de alguna manera particular -parcial o parcialmente- y subjetiva. Más de un teórico emprenderá sin reparos el camino azaroso que consiste en determinar la esencia, el sentido y el valor de esta práctica de un modo unívoco y rígido, denostando y condenando tal o cual concepción en cuyo seno vería cómo anida algún veneno o virus ideológico que señala la ausencia de filosofía, o su muerte, próxima o lejana. Sin duda nada hay que prohíba tomar partido en la actividad filosófica -la radicalidad de una teorización no le es en absoluto ajena *a priori*- y a esos efectos preguntémonos si la famosa actividad de problematización que tanto reclaman los profesores de filosofía a sus alumnos no debería serles exigida igualmente, tanto como a los teóricos reconocidos.

¿Qué es lo que permite afirmar que un discurso, puesto que hablamos sobre todo de discurso, es de naturaleza filosófica? ¿Será que el discurso es filosófico cuando el pensamiento se convierte en objeto para sí mismo? ¿Acaso es por el recurso a la abstracción, que permite pasar de lo narrativo a lo explicativo, del mito a la racionalidad? Oposición que, por lo demás, presupone que la racionalidad no es ella misma de orden mítico y que el mito no es racional. ¿Acaso es por la presencia del análisis o de la conceptualización? ¿Es por el paso de lo vivido a lo reflexionado? ¿Se trata de un discurso que ya ha sido reflexionado, cuyo contenido es ya explícito, o se trata de un discurso que incita a la reflexión, portador de un pensamiento implícito? Admitamos, no obstante,

como en todas estas oposiciones, que cada uno de los términos no excluye necesariamente el otro. ¿Es por tener consciencia de la propia existencia, una consciencia que implicaría su articulación en palabras?
¿Consiste el discurso filosófico en el emerger de una metafísica fundadora, de una ontología, o de un pensamiento crítico? ¿Es filosófico por la recurrencia de un pensamiento o por la elaboración de un sistema? ¿Lo determinante es el objeto de la reflexión o la forma de reflexionar? ¿Es por la aparición de un discurso ético, o es necesario que aparezca una epistemología? ¿Puede la retórica resumir el arte de filosofar si acaso éste consistiera en argumentar y hablar correctamente? ¿No es cierto que toda doctrina religiosa, por definición, es vector de un filosofar? ¿No es cierto que cada cultura específica articula una doctrina filosófica? ¿Acaso la filosofía consiste en la eterna exégesis de las autoridades consagradas? ¿Es la filosofía una actividad históricamente datada y determinada geográficamente, o pertenece en esencia al ser humano, a pesar de la naturaleza polimórfica de éste? ¿Debemos hablar del milagro griego del filosofar, modelo por excelencia, o de la excepción griega del filosofar, simple particularidad histórica y cultural? ¿La filosofía es, pues, inherente a la naturaleza humana? ¿El concepto es entonces su culminación o su desviación? ¿Debemos distinguir entre una filosofía vulgar y una filosofía noble, una filosofía empírica y una filosofía científica, una filosofía natural y una filosofía artificial? Todas estas cuestiones bordean en sí mismas la actividad filosófica, a riesgo de rebasarla.
Es posible que haya que contribuir al surgimiento de una metafilosofía, la matriz del filosofar, la síntesis de las condiciones de posibilidad del ejercicio filosófico, si es que la filosofía no contiene ya en sí misma ese intento. (Hay que tener en cuenta?) Tener en cuenta, por un lado, a los clásicos partidarios de la dignidad histórica del filósofo como sabio, a los eruditos, para quienes la filosofía representa la institucionalización de las humanidades, la enseñanza de la historia de las ideas, la producción de una literatura especulativa repleta de conceptos abstrusos y, por otro lado, tener en cuenta a los «liquidadores» de la filosofía, que sólo tienen por modelo la certeza científica, la precisión del lenguaje, la lógica y el hecho, o a los adeptos de una práctica sin teoría que aun así consideran filosofía. Este «ir más allá» consistiría en pensar la filosofía como una gran caja de herramientas, un gran abanico de ideas, de problemáticas, de procedimientos; pensar la filosofía como medio para una finalidad, sea la que sea. Una visión, ciertamente, un poco técnica, pero que permitiría no caer más en el pozo de un pensamiento tético o dogmático. Después de todo, esto es lo que intentaron conseguir unos cuantos grandes filósofos del sistema, al pretender hacer caso omiso de autoridades o dogmas y basarse solamente en la razón. En ello hallamos también sin duda el espíritu de una práctica de la filosofía.

La apuesta de esta obra es tratar de esclarecer, una vez más entre innumerables y sempiternos intentos, el sentido del filosofar. Y como cualquier otro autor, difícilmente podríamos hacer caso omiso de nuestros propios prejuicios sin que eso nos produzca asfixia. Lo admitiremos en la medida de lo posible: nuestro interés principal es el de pensar en la filosofía en cuanto práctica. Qué significa ésta y qué implica como actividad humana que es. Si bien no nos parece posible determinar el sentido único o primero de un término que arrastra consigo toda una historia (pretendiendo una posición superior, desde una especie de perspectiva absoluta), sí que podemos tratar de esclarecer los retos que anidan en él.

2. Ambigüedad de la filosofía

Desde sus orígenes en la Antigua Grecia, la filosofía como término consagrado reposa sobre una ambigüedad, o sobre lo que actualmente nos parece una ambigüedad, y sobre una paradoja. Empecemos por la ambigüedad. El término "*sophia*", por el cual el filósofo tiene teóricamente -según indica el radical "*philo*"- un amor, un deseo, una simpatía, significa a la vez sabiduría y conocimiento. La coherencia de esta coincidencia de términos es perfectamente comprensible. En efecto, de aquél que desea saber podemos esperar que se comporte de una forma determinada: que sea reflexivo y pausado, que sepa escuchar y analizar, que no se irrite por cualquier minucia, lo cual implica cierta distancia frente a las personas y los acontecimientos. Es la conducta que esperamos de un buen alumno: ése que aprende y sabe aprender. Esta sabiduría implica una subjetividad específica, una forma de ser, y si la relacionamos con el otro sentido de *sophia*, esta sabiduría es inseparable del hecho de conocer, de comprender y, por tanto, de una cierta objetividad. Si bien esta perspectiva conciliadora resulta perfectamente comprensible, puede ser considerada también como una visión utópica, una especie de horizonte ideal e infranqueable que nuestra época moderna, portadora de dudas y sospechas, no puede aceptar como realidad de hecho. Varios excesos de la personalidad pesan sobre el acto de conocer sin por ello llegar a invalidar la veracidad de dicho conocimiento, impidiendo de ese modo conservar en un mismo término una forma específica de ser y una capacidad de pensar, unidas por una relación de mutua necesidad. Con razón o sin ella, se considera, por ejemplo, que es posible ser a la vez el «peor» de los individuos y un científico brillante. El gusto por el poder, la megalomanía, el egocentrismo y el orgullo constituyen «defectos del carácter» que sin embargo no impiden que el sabio sea sabio. Podemos incluso afirmar, en total desacuerdo con los antiguos, que la posesión del conocimiento, como la del dinero o la del poder, incita a la irracionalidad más que a algún tipo de sabiduría. Nuevamente, racionalidad y sabiduría contienen un potencial de problematización

más evidente de lo que parece a primera vista. Si bien algunos antiguos, como los estoicos, creían que la realidad del mundo y de la ciudad reposaba ante todo sobre la coherencia y la armonía. Otros pensadores, como los cínicos o Heráclito, entendían que el conflicto impera y constituye la realidad primera. Incluso la visión cristiana, que preconiza el amor universal, comporta una buena dosis de principios agonísticos en su visión del saber. Ésta condena a los que transgreden la prohibición de un conocimiento "vano" así como su deseo, fuente primera del pecado original. Sin la "caridad", el conocimiento no vale nada. Sobre esto, la modernidad, portadora de sospecha, no ha hecho otra cosa que introducirse en la brecha que, en grado variable, ha estado siempre presente en el ejercicio del pensamiento.

3. Paradoja de la filosofía

Acerquémonos a la paradoja. Según la tradición, el filósofo se distingue del sofista, ya que si el primero desea saber, el segundo ya es poseedor del saber. Los que como Pitágoras o Platón insistieron en ese término de filósofo, los que lo inventaron y le proporcionaron su gloria, quieren mostrarnos que para saber hay que desear saber, y para ello va mejor saber que uno no sabe nada, o casi nada. Este acto de fe expresa una especie de humildad fundacional y generadora de conocimiento, oponiéndose a las pretensiones de un saber que ya no busca conocer, que ya no se pone en cuestión puesto que ya sabe. Las fuertes críticas de Platón a los sofistas nos muestran personas que detentan el conocimiento como un poder, un estado de ánimo que les lleva de modo natural a tratar de convencer a su auditorio de la potencia y la validez de su saber, más que a investigar lo que todavía ignoran. Nos volvemos a encontrar con el vínculo entre sabiduría y conocimiento, puesto que una subjetividad particular, tomada como ideal psicológico, es fundadora de dicho conocimiento. No obstante, la paradoja en esa opción particular reside en el hecho de que a fin de cuentas el filósofo se termina vanagloriando de esa humildad: gracias a ella obtiene un acceso privilegiado a la verdad. El pensamiento limitador del sofista resultará opuesto a la apertura mental y a la potencia de pensamiento del filósofo. Y a partir de ahí, las cartas están marcadas ¿quién va a presumir de ser un sofista? ¿Quién no va querer jactarse de ser un filósofo? Por medio de esta inversión o transvaloración, el filósofo se convierte en el que sabe y el sofista en el que ignora, pero de hecho cada uno se provee de buena conciencia, a su entender totalmente justificada. A saber, entonces, quién es el sofista y quién es el filósofo.
No lo sabremos a menos que nos adentremos en sus motivaciones, que, como es bien sabido, es tarea ardua. ¿El filósofo moderno sería el sofista de antaño? Y además, ¿es suficiente con confesarse ignorante para ser sabio? ¿Un científico orgulloso y testarudo es

menos sabio que un buen hombre ignorante y sin pretensiones? Platón trata de resolver el problema proponiendo la hipótesis de que la sabiduría es el conocimiento de lo que sabemos y de lo que no sabemos. El intento es interesante: se trata de considerar en un solo gesto el conocimiento y la ignorancia. Pero esta perspectiva única plantea un problema: el conocimiento se manifiesta sobre todo mediante la capacidad de captar y de transformar el mundo, como se observa en la ciencia, mientras que la conciencia de nuestra ignorancia -es decir, la duda- no está dotada de eficacia alguna e incluso se le opone.

En la perspectiva «filosófica», se trata sobre todo de trabajar la relación con el conocimiento, pero el científico puede fácilmente considerar que el saber tiene un valor real en sí mismo, mientras que la relación con el saber no es más que psicología o filosofía, actividades que pertenecen a un ámbito completamente distinto. Algunos físicos critican que sus compañeros se conviertan en epistemólogos y dejen de ser físicos, sin duda por cansancio o falta de rigor, o por sucumbir a una moda. Si bien nuestra época se ha hecho consciente de la dimensión humana de la actividad –sin duda a causa de su historia y de sus múltiples experiencias-, ha sido más por la introducción de la ética como función reguladora por lo que ha vuelto a aparecer el problema, y no por la dimensión psicológica (como sucedía entre nuestros predecesores). No nos preguntamos si nuestro médico lleva una vida sana antes de consultarle: comprobamos principalmente su competencia técnica, pero también la honestidad de sus actos. Efectuamos sin saberlo un corte radical entre saber y epistemología, así como entre epistemología y psicología. Con razón o sin ella. En este caso, de todos modos, el entusiasmo moderno por la psicología y más recientemente por la filosofía y por la ética son indicios, sin duda, de un retorno al pensamiento del sujeto pensante como entidad constitutiva del conocimiento.

Intentemos ahora problematizar el término «filosofía» a través de cuatro interpretaciones diferentes que trataremos de analizar. Las pondremos en juego entre ellas, puesto que necesariamente se solapan, de distintas maneras, según lo hemos abordado con anterioridad. Los cuatro sentidos que daremos en cada caso a la filosofía son los siguientes: la filosofía como cultura, la filosofía como campo, la filosofía como actitud y la filosofía como competencia. Estos sentidos distintos compartirán a veces una dirección común y se nutrirán mutuamente, y otras veces se ignorarán o entrarán en conflicto.

En el contexto de la elección que hemos efectuado, abordaremos muy rápidamente los dos primeros sentidos del filosofar, como cultura y

como ámbito, para dedicarnos más profundamente a los dos últimos: como actitud y como competencia.

4. Cultura filosófica

Para muchas personas, el sentido más común del término *filosofía*, en recuerdo de los cursos que hayamos seguido desde los pupitres de la escuela o de las conferencias a las cuales hayamos asistido y las obras que hayamos leído, es el de una cultura, con sus autores, sus doctrinas, sus escuelas, sus épocas, sus ideas consagradas, sus variadas herramientas conceptuales. El discurso filosófico es generalmente docto y referencial, algo que lo convierte en incomprensible para el no iniciado. De la misma manera que sería inviable que una mente por sí sola reinventase el conjunto de la ciencia matemática, tampoco podría reinventar la historia de las ideas, recrear las contribuciones sustanciales producidas a lo largo de siglos mediante el lento trabajo de generaciones y la labor de genios ilustres. ¿Acaso no somos enanos a hombros de gigantes? Es muy tentador creer en el propio genio e ignorar nuestras deudas.

Por otro lado, si de lo que se trata es de alcanzar la autonomía del pensamiento, ¿no habría que percatarse de que los conceptos establecidos dan lugar a numerosos obstáculos para el pensamiento? Como ocurre con las fórmulas matemáticas o las de la física, estos conceptos técnicos permiten evitar largas explicaciones, y en ello encuentran su utilidad, pero también sirven para fijar el pensamiento, y para impedir que éste se piense a sí mismo: introducen nuevas evidencias y, puesto que la herramienta nunca es neutra, es fácil y natural erigir al instrumento en dogma. Por eso las distinciones aristotélicas o kantianas, particularmente útiles e influyentes, nos podrían llevar a dejar de problematizar. Como lo muestra la historia, se hace arduo abandonar o incluso criticar el pensamiento de dichos autores, que se ha hecho tan fiable e ineludible como un diccionario de referencia. La moda tiene razones que la razón ignora. El artificio, especificidad humana, instrumento que permite distinguir la naturaleza de la cultura, es al mismo tiempo una bendición y una maldición.

Como hemos dicho anteriormente, del mismo modo que no nos es posible recrear solos la totalidad de la historia de las matemáticas (siendo las contribuciones de los antiguos muy útiles, incluso necesarias, para pensar las formas y los números), no podemos pretender soslayar la herencia cultural filosófica sin privarnos al mismo tiempo de elementos cruciales, indispensables para un pensamiento digno de ese nombre, pero también sin quedar ignorantes de la génesis histórica de nuestro propio pensamiento, el largo proceso intelectual colectivo del que somos herederos. El acceso a la cultura filosófica nos permite tomar consciencia de nosotros mismos y estructurar nuestro pensamiento, siempre y cuando no

glorifiquemos los elementos que la componen, atribuidos a genios, hasta el punto de perder de vista la estrecha relación que hay entre esos hombres excepcionales y el pensamiento común o ambiental, incluso teniendo en cuenta que la filosofía siempre chocará con la banalidad de la opinión.

La opinión es sin duda uno de los principales obstáculos de la práctica filosófica, como ya señaló en su tiempo Parménides. En sentido clásico, porque ésta presenta una apariencia de pensamiento, un revoltijo de ideas ya hechas, tomadas de aquí y de allá sin haber tomado distancia o efectuar análisis alguno, en el que cada cual tiende a repetir lo que dicen los otros sin tan siquiera darse cuenta. La opinión es común en el sentido de que es banal y no tiene nada de singular, puesto que no implica ningún trabajo ni obra particular. Parménides opone de modo categórico la «Verdad bien redonda» a las «opiniones de los mortales, en las cuales no hay nada que sea verdadero ni digno de crédito».

En un sentido distinto, más problemático, la opinión estorba al filosofar puesto que es como un espantapájaros, una espada de Damocles que uno siente pesar sobre su cabeza y que se empuña contra los otros. Cualquier persona que ose tratar de pensar por sí misma, sin pasar por las horcas caudinas de los autores consagrados y del discurso referencial, será amenazada con la excomunión: se hallaría en el terreno de la opinión. Por extensión, lo mismo pasará con quienes pretendan interpretar de modo original el pensamiento de un autor. La opinión sería aquello considerado falso. Pero también encontramos lo contrario: filosofar consistiría en decir lo que nadie ha dicho aún, o en afirmar lo contrario a lo que todo el mundo afirma. No debemos sorprendernos del hecho de que los profesionales de la filosofía proclamen muy fácilmente el anatema los unos contra los otros.

También Platón quiere ponernos en guardia contra las ideas fáciles, contra la palabra preestablecida. Propone una andadura que permite trabajar esas ideas, poner en marcha el pensamiento. Por cierto, Platón critica la opinión «vulgar» pero también lo hace con la opinión «sabia», la ortodoxia, que sigue siendo opinión. Si el filósofo sale de la caverna, de la oscuridad y las ilusiones de ésta para contemplar la verdad que se encuentra en el exterior, se siente igualmente obligado a regresar al «interior» para que sus conciudadanos puedan beneficiarse de su nueva lucidez y para confrontarlos. Para él, refugiarse en una torre de marfil no es opción, incluso si esa vuelta a lo "real" significara su muerte. Por lo que respecta a los argumentos de autoridad, Sócrates los critica y ridiculiza sin cesar, más interesado en la confrontación singular, que permite hacer emerger un pensamiento autónomo, que en el conocimiento y el machaqueo de ideas "geniales", si bien no renuncia a proponer de vez en cuando algunos elementos de su propia cultura filosófica, a imponernos algunas de sus intuiciones. La opinión sabia es siempre opinión puesto que se encuentra fijada, ya no proviene de una génesis, ya no

es trabajo en ejecución y por eso ha dejado de cuestionarse a sí misma.
Recordemos aquí la intuición de Pascal sobre la opinión, cuando afirma que la verdad ciertamente se encuentra en las opiniones, pero no en el modo en que piensan los que las detentan. Es decir, que la opinión no se opone a la verdad, que habita en el corazón de la opinión pero de modo confuso y en menor proporción que quien la articula tiende a pensar. La consecuencia de esta perspectiva es que el acceso a la verdad puede efectuarse si la opinión se vuelve sobre sí misma, por el trabajo que ella efectúa sobre su propia materia, por la toma de conciencia de sí misma. El proceso filosófico no se efectuará tanto en la búsqueda exterior de cualquier palabra buena e inteligente, puede que falsa, sino en la reflexión, por un redoblamiento; en la reflexión del pensamiento sobre sí mismo. La filosofía se relaciona pues con la opinión de un modo dialéctico. Eso es lo que trata de explicar Kant en su análisis del sentido común, a la vez fundamento y obstáculo del filosofar.

Como ya hemos dicho, nuestro pensamiento no se basa en la generación espontánea. Emana a la vez de una historia personal y de una génesis cultural y social. Y si el pensamiento debe examinar la primera, no debe hacerlo menos con la segunda. Si los chinos no piensan como los americanos, y éstos no piensan como los franceses, tiene que ser porque la herencia cultural actúa sobre estos seres singulares, como lo demuestran las evidentes diferencias filosóficas entre estos países. Que, luego, los autores reconocidos de una cultura hayan moldeado esa cultura o que resulten ser el "producto tipo", su representante destacado, importa poco: en ambos casos iluminarán y nutrirán el pensamiento singular, el cual haría mal en privarse de ellos, incluido el momento en que, a través de ellos, encuentra su propia banalidad. También esto ocurre con los autores que nos son extraños: su alteridad nos invitará a percibir nuestra particularidad, a concebir nuestra especificidad.
Así pues, permaneciendo en nuestra perspectiva, que es la de una práctica filosófica o de una filosofía práctica, la cultura filosófica, la historia de las ideas, la comprensión de los principales retos en los debates entre autores y escuelas nos ayudarán en la tarea de detectar y descodificar nuestros anclajes personales y los de nuestros interlocutores, y en la de captar los dilemas que los habitan. Los operadores conceptuales establecidos nos serán útiles, no como herramientas técnicas que nos interesa conocer en virtud de una vana erudición sino porque simplificarán nuestro trabajo y nos harán más precisos y más eficaces. Eso no excluye para nada la gratuidad del saber, muy al contrario. Eso nos liberará del peso de las expectativas, puesto que ya no será cuestión de obedecer los mandatos de una opinión institucional, de protegerse de los especialistas dispuestos a todo por pelear una nimiedad, se tratará a

partir de entonces de utilizar las contribuciones de la historia según nos sea conveniente, adaptándolas sin reparos a nuestra voluntad.

Esto nos lleva a distinguir rápidamente dos tipos de relación con la cultura filosófica: la visión histórica y la visión pragmática, la primera más característica de la visión «continental», más metafísica y orientada a los contenidos, la segunda más inherente a la filosofía anglosajona, más analítica y preocupada por la forma. Esta última, que sigue el modelo de la ciencia, léase técnica, a la que desea parecerse y sobre la cual intenta configurarse, presume de cientificidad, de eficacia y de modernidad; se interesa por la naturaleza del discurso y los modos de evaluación de su validez, así como de los aspectos prácticos del discurso. La filosofía continental intenta más bien producir grandes esquemas universales y fundacionales portadores de valores y axiologías establecidas a priori. La ética representa, por cierto, un campo de batalla visible de estas dos visiones del mundo en el cual van a confrontarse las lógicas pragmáticas que se interesan por las consecuencias de los actos y las lógicas eudaimonistas, propensas a promover virtudes que tienen como postulado la naturaleza del bien y del mal, en sí mismos, independientemente de las consecuencias.
De modo muy natural y sin por ello autorizar automatismo alguno, el acto de fundar se vuelve más bien hacia el pasado, mientras que la eficacia se dirige hacia el futuro del pensamiento, comportando cada una de estas perspectivas la raíz de su propia ceguera.
A modo de conclusión sobre la dimensión cultural del filosofar, y con el fin de ponerla en perspectiva, nos parece útil evocar el concepto alemán de «bildung». Este término, desarrollado en el siglo XIX por filósofos como Humboldt o Hegel, nos remite literalmente a la idea de educación, a la formación de uno mismo. Esta maduración del sujeto designa una especie de proceso armonizador del corazón y la mente, tanto en el individuo como en la sociedad. Esa transformación de la identidad, que es su cumplimiento o realización, se lleva a cabo a través de la puesta a prueba del conocimiento y las creencias del sujeto mediante la confrontación necesaria con la «conciencia natural», una especie de consciencia de sentido común. Una perspectiva que se opone a un cierto psicologismo imperante en el que la «naturaleza» y el «carácter» de la persona se presentan como datos intangibles e ineludibles del sujeto. No obstante, este concepto no excluye en ningún caso la pluralidad de talentos y personalidades, siendo esa multiplicidad -y las relaciones dialécticas que conlleva- constitutiva del desarrollo de la sociedad. Incluye además una dimensión crítica en la relación entre el individuo y la sociedad, desde una perspectiva de ideal. Se trata pues de humanizar al hombre, de desarrollar tanto sus emociones como sus capacidades intelectuales. No se trata pues de una especie de «cultura general» formal o erudita, de un muestrario de conocimientos o referencias, sino de un crecimiento espiritual, existencial y social. En eso el «bildung» se

desmarca tanto de la metafísica del ser como del rechazo postmoderno a toda universalidad.

5. Campo filosófico

El segundo sentido que propondremos para el filosofar es lo que llamaremos el campo filosófico, o ámbito filosófico. Puesto que si la filosofía pretende interesarse por todo, si teóricamente nada le es ajeno, no por eso deja de tener sus terrenos predilectos. Si bien algunos filósofos parecen más preocupados por el método que desarrollan que por los contenidos engendrados -como Sócrates y su mayéutica, siempre dispuesto a aprovechar la mínima ocasión para cuestionar y hacer trabajar al alma; Hegel y su dialéctica, con el trabajo de negación que ella implica; o también Kant y su analítica transcendental-, no es menos cierto que en la historia del pensamiento la preocupación por el contenido prima por encima de las cuestiones metodológicas. Se puede afirmar que la mayor parte de los filósofos tiene una visión tética de su obra. Es decir, que defienden ante todo una visión del mundo, idealista, materialista, empirista o utilitarista, y que ponen sobre la mesa ciertos conceptos sobre los cuales fundan su «sistema». En cuanto a las problemáticas que identifican, adoptan ciertas opciones para tratarlas, oponiéndose a otros filósofos con perspectivas opuestas y definiéndose así mediante una oposición o una crítica. Hay de todos modos algunos pocos filósofos eclécticos, como Leibniz, que decía estar de acuerdo con todos los filósofos, salvo en el momento de rechazar las proposiciones de los otros filósofos, lo que, por lo demás queda refutado por algunos de sus posicionamientos, como por ejemplo su crítica al esquema empirista de Locke o de Newton.

¿Cuáles son, pues, esos conceptos, esas problemáticas, que definen el campo filosófico? Tratemos de aportar algunas orientaciones, aunque la historia del pensamiento está marcada por importantes modificaciones en este ámbito. Narcisismo obliga, sin duda, y éste es la clave de todo el resto, puesto que siendo el hombre el sujeto pensante, se interroga primero por el hombre, lo que podemos llamar antropología o preocupación existencial. ¿Quién es el hombre? ¿Qué hace? ¿De dónde viene? ¿Dónde va? ¿Es simple o complejo? ¿Es mortal o inmortal? ¿Es libre o está determinado? ¿Cuál es su finalidad? Otros dos temas se imponen entonces, subsidiarios del primero pero igualmente cruciales. Por un lado, la cosmología. ¿Dónde habita el hombre? ¿Qué es el mundo? ¿Hay varios mundos? ¿El universo es finito o infinito? ¿Fue creado o existe por sí mismo? Luego está la epistemología, que se ocupa de de la verdad y los medios para el conocimiento. ¿Cómo podemos responder a nuestras preguntas? ¿Qué sabemos? ¿Podemos saber? ¿Cómo podemos saber? ¿Nuestro conocimiento es fiable? ¿Qué garantías tenemos para la

verdad? Luego se encuentra la metafísica (no eran dos temas subsidiarios?), que responde al deseo de ir más allá de la evidencia, de lo que es perceptible de modo inmediato por los sentidos, postulando que hay necesariamente otra realidad primera, fundadora o paradigmática, que puede dar cuenta de la que nos es familiar. Precisemos de todos modos que el orden en el cual presentamos estos campos no tiene ninguna pretensión causal o cronológica, siendo así que ningún orden puede imponerse como modelo universal. ¿Qué había antes del mundo y del hombre? ¿Qué es lo que causa los fenómenos observables? ¿Hay una causa primera? ¿Qué hay más allá de la materia sensible? ¿Qué es lo que escapa al tiempo o lo constituye? ¿Tenemos alma? A continuación viene la ética, que, a partir de la oposición entre el bien y el mal, cuestiona la legitimidad de los actos humanos y guía sus decisiones cotidianas, en particular en relación a los otros. ¿Qué debo hacer? ¿Qué debemos hacer? ¿Cómo saber qué hacer? ¿Soy libre de hacer lo que quiera? ¿Qué debo a los demás? Luego está la psicología, que trata de comprender el funcionamiento del espíritu humano, las tensiones que lo animan. ¿La mente es una o múltiple? ¿La mente puede pretenderse autónoma? ¿Qué deseamos? ¿Cómo funciona la mente? ¿La mente es susceptible de enfermar? ¿Cómo podemos educar nuestra mente? Y finalmente la estética, que trata sobre la armonía, la belleza, la creación y la imaginación, el placer del alma y los sentidos. ¿Por qué hay cosas que nos gustan? ¿A todos nos gustan las mismas cosas? ¿El gusto se educa? ¿Lo que es bello lo es en sí mismo o porque es agradable? ¿Lo feo puede ser bello?
Podríamos, en aras de la simplificación, recurrir a la división tradicional en tres disciplinas: la epistemología -antiguamente la lógica- que tiene por objeto la verdad, la moral que tiene por objeto el bien, y la estética que tiene por objeto lo bello. Estos tres conceptos transcendentales -verdadero, bueno y bello- parecen estructurar la reflexión filosófica a través de épocas y lugares, y como muchos esquemas simples, a riesgo de resultar reduccionista, es una división bastante operativa, aun cuando estos conceptos hayan dejado de ser propiamente actuales a nivel formal. De la misma forma, podríamos aumentar la complejidad añadiendo campos al filosofar, que surgen sobre todo de la modernidad, tales como por ejemplo la filosofía política, la filosofía social, o la filosofía de la mente vinculada a las ciencias cognitivas.

Pero nuestro objetivo es ante todo delimitar el filosofar, comprender sus límites y su exterioridad, con el fin de poder captar el filosofar en una sola operación del pensamiento, más que perseguir una exhaustividad. Como toda categorización, la nuestra, en tanto que señalización para una andadura, permite definir mejor su objeto o tomar conciencia del mismo, en la medida en que resitúa y repiensa cada idea singular en el marco al cual supuestamente pertenece. Sin impedir la aparición de singularidades disruptivas, es decir

excepciones, este tipo de formalización permite orientarse y considerar las relaciones implícitamente contenidas en una cuestión, de hecho abordar su propia naturaleza. Lo cual incluye el hecho de entrever adecuadamente la particularidad de una cuestión singular, que sin esta formalización se encontraría sumergida en una masa indiferenciada. De ese modo, admitiendo que la elección es arbitraria, delimitamos el campo filosófico, lo que nos permite conservar en mente, como verdad provisional, un principio unificador que sirva de hipótesis de trabajo y de pensamiento. Esta restricción del campo filosófico permite tanto el juicio determinante como el juicio reflexionante por la reducción del dominio de aplicación, como propone Kant, una reducción sin la cual la mente se perdería en una complejidad indefinida e indeterminada.

Capítulo II

Actitudes filosóficas

Adentrémonos en este tercer sentido del filosofar, más desarrollado, en el que abordaremos más específicamente lo que llamamos la dimensión "práctica" del filosofar.

1. Pensar en el vacío

La actitud filosófica es una forma de ser que se puede considerar como condición del filosofar, el estado de ánimo que hace posible su ejercicio. Hay algunas actitudes que son generalmente aceptadas, pero no vamos a pretender que sean universales. La historia de la filosofía está repleta de individuos que tienen el extraño placer de cuestionar el menor punto de acuerdo logrado hasta el momento, con el fin de marcar para siempre esa armonía o ese consenso con la seña de identidad de su individualidad distintiva. Tales cualidades generales serían, por ejemplo, el **deseo de saber**, que presupone la conciencia de cierta ignorancia, y de ahí el deseo de ver progresar ese conocimiento. La **duda**, aunque a veces ésta se articula de forma extraña en el seno de un dogmatismo persistente; es el caso cuando impide tomar el riesgo de realizar una afirmación por muy provisional que ésta sea. La filosofía zen la califica de "veneno", por ese efecto paralizante de la acción y la toma de decisiones. La **suspensión del juicio**, que permite examinar un problema con una mente relativamente abierta. Algo que con demasiada frecuencia se limita a la consideración de hipótesis contrarias con el fin de comprenderlas mientras en la recámara se guarda el pleno convencimiento sobre las propias, en este caso, sería más apropiado utilizar el término de problematización, es decir, la capacidad de considerar los problemas planteados por ideas particulares y divergentes, ya que ésta no excluye la toma de partido. Pero veremos esto en las competencias, aunque también atañe a una actitud. El **asombro** parece ser otra actitud aceptada por la mayoría. Permite mirar con ojos nuevos o sorprendidos lo que aparece ante los demás como la banalidad de lo cotidiano, por lo que resulta invisible. Pues si la observación y el análisis parecen ser esenciales para filosofar, son habilidades que se

adquirirán como resultado de una actitud, que se podría llamar **disponibilidad**, o **atención**, fuente de asombro. En efecto, el hecho de discriminar presupone un aumento de la atención allí donde los hechos ordinarios se vuelven asombrosos porque no se dan por sabidos. Ocurre lo mismo con el **cuestionamiento**, que antes de ser una competencia conceptual o analítica presupone poner en cuestión el mundo del conocimiento y del sujeto pensante, donde ya nada es obvio. Es una especie de regreso a la niñez, donde no hay nada dado, donde el por qué y el cómo se exigen para todo: la mente opera en el vacío y no en la saturación. Sócrates nos recomienda desaprender para poder pensar.

2. Actitudes opuestas

Una vez presentadas las actitudes filosóficas generalmente aceptadas, mencionemos algunas actitudes peculiares, más polémicas, pero suficientemente corrientes o llamativas como para tenerlas en cuenta. Aunque sólo sea porque plantean un problema interesante que promete. La primera es la **dimensión agonística** de filosofar, que se nutre de la contradicción e incita a la confrontación. Si bien está presente muy temprano en Grecia, con Heráclito o Sócrates, se deja de lado entre los estoicos, así como en una tradición que podríamos denominar científica y que caracteriza, por ejemplo, el pragmatismo americano. Dado que ya no es tanto la confrontación entre hombres y entre principios lo que constituye el factor de avance del pensamiento. Entre los estoicos, se trata más de la capacidad de aceptar el mundo. Y eso se convierte, de alguna manera, en la capacidad de actuar sobre sí mismo por el hecho mismo de la aprehensión o comprensión de lo real. Se trata de "actuar sobre sí" en lugar de "combatir". En el pragmatismo americano, como en el proceso científico, lo importante es la colaboración y el trabajo colectivo. Ésta se podría llamar una visión "complementarista" de la diversidad basada en una cierta simpatía. Sin embargo, un pensador como Marx, inspirándose en Hegel, combinará la capacidad de entender el mundo, la conciencia, con la confrontación de este mundo consigo mismo. Aquí la dimensión agonística encuentra su articulación y su significado en la realización dialéctica de este mundo a través del hombre, un hombre históricamente moldeado por estos conflictos. Aceptación del mundo y conflicto serán dos actitudes filosóficas fundamentales, tan cruciales como, a menudo, opuestas; así lo especificó Descartes.
Lo mismo ocurre con el "**distanciamiento**", establecido por algunos filósofos como condición crucial del filosofar. La reducción fenomenológica es un ejemplo de ello; requiere ir más allá de lo puramente fáctico para entender las cuestiones generales y conceptuales de las cuales el hecho no es más que el síntoma, principio éste que remite a una antigua tradición para la que el

filosofar, en su intento de entender lo esencial y lo categorial, se distancia de lo individual o de lo accidental. Pero, una vez más, corrientes como el nominalismo, el cinismo, el positivismo o el existencialismo recusan esa actitud que otorga a los conceptos o a los universales una realidad demasiado grande y artificial, para poder anclar más específicamente al sujeto en una realidad concreta o material.

Una última oposición de actitudes que creemos que se debe mencionar se encuentra alrededor del **humanismo.** En el humanismo, la preocupación por el hombre y la empatía por el ser pensante -único en tener acceso a la razón o al filosofar- parece evidente, hasta el punto de ensalzar lo humano desmarcándolo claramente de todo lo existente, sobre todo con respecto al mundo animal. Sin embargo esta actitud no es totalmente generalizable. Las filosofías de la sospecha, entre otras, han querido mostrar hasta qué punto ese poder particular del hombre es causa y principio de su fracaso, hasta el punto de convertirlo en un ser odioso entre todos, como lo presenta Schopenhauer. Aunque Pascal o Agustín también invocan esa debilidad humana, es para dar testimonio de su gloriosa especificidad. La relación con lo divino a menudo distorsionará los datos sobre este punto, porque el hombre será, a la vez, el único ser capaz de Dios, sujeto a la gracia, y por esa misma razón, falible y perverso en su negación reiterada del bien. En otro registro, Arendt nos mostrará el potencial para el mal que los seres humanos tienen en su banalidad cotidiana.

3. Radicalidad

Concluyamos que una actitud común al filosofar es una cierta postura radical. Pues incluso cuando afirma estar muy apegado a lo singular, el filósofo tiende a anclarse en una determinada cosmovisión, desde la que leerá y decodificará los hechos, acontecimientos, cosas y seres, buscando en ello una cierta coherencia, incluso una justificación de sus opciones generales *a priori.* Siempre estará dispuesto a perseguir y denunciar la incoherencia de los demás, aunque, como Montaigne, habrá intentado desarrollar un cierto eclecticismo concebido como una alternativa al dogmatismo y al espíritu sistemático. O como Nietzsche, que critica la pesadez filosófica y que, sin embargo, mientras desarrolla una teoría de la gaya ciencia, no dejará de abogar por una tesis fuertemente definida, muy exigente y cargada de consecuencias. Esta postura radical, sin embargo, a veces pretende mantener una posición de término medio, concebida como un ideal de sabiduría. Así, en Aristóteles, la virtud se encuentra teóricamente entre dos excesos: por ejemplo en el caso del prudente se sitúa a una distancia igual entre los temerarios y los temerosos. En Kant, la posición crítica, haciéndose eco de la duda cartesiana, también intenta situar la actitud justa en un "ni ni", entre

el dogmatismo y el escepticismo: ni aceptación ingenua, simplona y rígida, ni rechazo sistemático, desconfiado y temeroso. La perspectiva crítica emana de una desconfianza universal con respecto a los juicios *a priori*, pero invita a detenerse en el fundamento y las condiciones de su posibilidad. En todo caso, podemos preguntarnos, con respecto tanto a Descartes como a Kant, si el rechazo del argumento de autoridad no dio paso a una especie de poder desenfrenado de la razón singular, con nuevas evidencias, más complejas tal vez, o tal vez más legítimas, que si bien emanaban de la mente del individuo, y proclamaban orgullosamente la autonomía de la razón singular y del individuo, quizás cayeron en otras formas más sutiles o modernas de dogmatismo. Es el dogmatismo personal contra el dogmatismo de la tradición. Hasta llegar a la postmodernidad, que intenta reducir a acto pecaminoso toda adhesión a lo racional y a la universalidad.

4. La ignorancia adquirida

Entre todas estas actitudes específicas, caras a diferentes pensadores o corrientes de pensamiento, hay unas cuantas sobre las que nos gustaría detenernos porque nos parecen especialmente interesantes. A la primera la podríamos llamar ignorancia adquirida, humildad o sobriedad. Como ya hemos mencionado, el término "filosofía" nace de la constatación de una carencia y del deseo de llenar esa falta. Sin embargo, a través de la historia del pensamiento, un fenómeno se ha ido instaurando gradualmente, atribuible al éxito de la ciencia: la certeza y el dogmatismo vinculados al espíritu de sistema y su corte de verdades establecidas. Desde siempre ha habido empedernidos filósofos que no han dudado en afirmar un número de verdades no negociables, según ellos no problematizables. Especialmente en estos dos últimos siglos de "filosofía profesoral". Porque ya no se trata de una sabiduría cuya búsqueda es abierta o infinita, sino de la eficacia de un pensamiento o un axiología, tanto en el plano del conocimiento como en el plano de la moral. Ciertamente cualquier pensamiento, por muy interrogativo y poco asertórico que éste sea, ostenta necesariamente algunas afirmaciones que le sirven de postulado. Pero no es menos cierto que en el plano de la actitud, el de la relación con las ideas, ciertos esquemas específicos inducen de manera más natural un sentimiento de indudable certeza, especialmente cuando se trata de elaborar un sistema, mientras que otros abogan por un estado de incertidumbre sistemático cuyas implicaciones serán importantes.
Tomemos por ejemplo el principio de la *docta ignorancia* de Nicolás de Cusa, que básicamente consiste en afirmar que la ignorancia es una virtud necesaria, que se adquiere y que permite pensar, porque cualquier pensamiento digno de ese nombre nunca es sino una conjetura, un aproximación, que requiere siempre ser examinada con mirada escrutadora y crítica. Esto coincide con el pensamiento más

reciente de Popper, con su principio de "falsación", para quien la ciencia se caracteriza precisamente por el hecho de que cualquier propuesta puede ser cuestionada, contrariamente al dogma, al acto de fe, certeza de naturaleza religiosa. Para Leibniz, se tratará más bien de inquietar, de promover esa inquietud que impide la quietud, ya que ésta última firma la muerte del pensamiento.

5. Rigor

Otra actitud común: el rigor o dureza. La lógica rigurosa de Kant, donde cada término es definido en el corazón de una mecánica implacable, no incita al distanciamiento o cuestionamiento del pensamiento. La actitud de la pregunta y la problematización no es la misma que la de la respuesta y la definición. Sin embargo, esta última, a pesar de la búsqueda de certeza, conoce su propia legitimidad, a través de su exigencia de rigor, aunque sólo sea porque filosofar también significa poner un discurso a prueba con respecto a sí mismo para poder constituirlo. Esto concierne al compromiso y al cuestionamiento. La elaboración de un sistema implica establecer una arquitectura donde los conceptos y propuestas vayan encajando entre ellos en el curso del desarrollo de este pensamiento. Y como explica Leibniz, cuanto más largo es el viaje en el espacio y el tiempo, más difícil es que el pensamiento permanezca coherente consigo mismo.
La calidad de esta arquitectura definirá la consistencia del pensamiento, más allá de su contenido. Esto es así para los discípulos de un autor, que comprobarán su interpretación a la luz de la amplitud del pensamiento de referencia. Y si es grande el riesgo de caer en la trampa del dogmatismo generado por el argumento de autoridad, cuyo ejemplo típico es la escolástica medieval y su relación casi patológica con el pensamiento de Aristóteles, filósofo cuyas propuestas fueron durante siglos consideradas indiscutibles, no olvidemos que el problema inverso de un pensamiento desenfrenado, que puede afirmar sin escrúpulos cualquier cosa y hacer decir cualquier cosa, es igualmente desastroso. Y cuando Nietzsche escribe que el filósofo debe proceder como un banquero, "ser seco, claro, sin ilusión", trata de decirnos que las palabras y los pensamientos tienen un valor preciso que no debe tomarse a la ligera. La dureza que se puede reprochar al filósofo es también una cualidad que no va de suyo, aunque con respecto a ella Nietzsche no reculará ante la contradicción criticando el ascetismo filosófico así como la dimensión laboriosa del proceso socrático que exige rendir cuentas sobre cada palabra. Este mismo rigor nos obliga a escuchar lo que decimos cuando lo decimos, a escuchar la "verdad de nuestras opiniones", como dice Pascal. Así el rigor requiere una adhesión a la realidad que debe superar al de la sinceridad, al deseo de apariencia, al deseo de llevar razón o al sentimiento de propiedad. Si no cae en el

dogmatismo, el rigor puede encarnar una verdadera puesta a prueba del ser y del pensamiento, aunque bajo pretexto de cientificidad corre el riesgo de oscurecer y triturar cualquier pensamiento, toda intuición, toda creatividad.

6. Autenticidad

Esto nos lleva a otra virtud filosófica: la autenticidad, que deseamos distinguir de la sinceridad. La autenticidad está vinculada al coraje, la tenacidad, la voluntad, opuesta a la veleidad y a la complacencia de la opinión, y alejada de lo almibarado o lo pasajero. Proviene de la afirmación de lo singular, en su conflicto con la alteridad, con el todo, con la opacidad del ser, en su choque con los obstáculos y las adversidades. Es sin duda una de las primeras formas de la verdad, a la que denominaremos verdad singular, o verdad del sujeto. Su vector y su sustrato es todo el ser, aunque en su forma singular, y no un simple discurso. Es lo que late detrás del mandamiento kantiano "*¡Sapere aude*!", "¡Atrévete a saber!", es decir, "¡Atrévete a pensar!" Empieza por atreverte a saber lo que piensas, de lo contrario no serás capaz de conocer y aprender. Y para eso, tu pensamiento debe expresarse por medio de palabras, debe objetivarse, convertirse en un objeto para sí mismo. Esta exigencia es la que está detrás de la recomendación de Descartes cuando nos anima a continuar nuestro camino en caso de que nuestra mente dude: la "moral provisional". Y más contundentemente expresado por Kierkegaard, cuando nos dice que no hay otra verdad que la verdad subjetiva. La autenticidad es lo que nos hace decir que una persona es "verdadera", más allá o por debajo del discurso, o a través del discurso. Sin necesidad de considerar un cierto tipo de verdad o de universalidad *a priori*, simplemente nos preguntamos si esta persona asume su propio discurso, hasta el final, siempre y cuando este "final" tenga un sentido. Incluso a través de sus contradicciones y su inconsciencia, y tal vez a causa de ellas, el ser se labra un camino y se forja a sí mismo. Medirá su fallo o su mentira en proporción a sus concesiones, a sus pequeños cálculos internos. Por muy aberrante que resulte su ser ante sus propios ojos y los del mundo, éste persigue su destino, persevera en su ser, como diría Spinoza. Este "instinto de verdad" nos autoriza a hacer afirmaciones, a pesar del riesgo de error y de los juicios que se le opongan. Es esta *parresia*, franqueza, libertad de expresión, el decir-verdadero cuya práctica siempre amenaza con deshacer el vínculo social, lo que Foucault llama "el coraje de la verdad".

7. Disponibilidad

Frente a esta autenticidad, difícil de vivir, porque a menudo es insoportable para el otro, veamos una tercera cualidad filosófica, inversa, que nombraremos disponibilidad, apertura o receptividad. Se trata de estar ahí, estar presente en el mundo, simpatizar con lo que es diferente. Porque si la autenticidad tiende a ser sorda con respecto a la alteridad, la disponibilidad le es completamente propicia. Lo es de dos maneras diferentes, por cierto: disponible como el tigre al acecho, o disponible como las hojas al viento. En esta distinción, sólo varía el origen del asunto, del que se encarga la naturaleza del ser. El tigre no es más "autónomo" que la hoja: no decide en última instancia saltar sobre su presa, su "tigreidad" se encarga de todo. Al igual que el tigre, la hoja llevada por el viento se ciñe a la menor aspereza del ser, es llevada por lo real, pero de manera más fortuita. Aunque se podría decir que el tigre, a diferencia de la hoja, está animado por una intención, haciéndole oficialmente menos disponible. Sin embargo su intención es lo que genera su disponibilidad.

Esta disponibilidad puede ser concebida de diferentes maneras. Como la de la relación entre uno mismo y otro: presencia del mundo, presencia de los otros, o presencia de todo lo que puede convertirse en herramienta, de todo lo que es instrumentalizable, como Heidegger lo entiende y critica. Pero más aún, se trata de la disponibilidad de uno mismo: la apertura de sí al mundo, un yo que puede ser reducido al estatus de mera apertura, un intersticio a través del cual pasa el flujo de seres y cosas, como lo intenta describir la visión taoísta que a veces aparece, ante la mente occidental y voluntarista, como una actitud pasiva e impotente. O se trata de la disponibilidad de uno mismo hacia uno mismo, es decir del cuidado de sí, como en Sócrates, Montaigne, Foucault o en el pensamiento budista.

No obstante, para aquellos a quienes esta actitud les parece fatalista o pasiva, preguntemos si la lectura de un texto, la escucha de la palabra, o la visión de un espectáculo no requieren tal disponibilidad. ¿Cuántas veces aseguramos no entender una u otra palabra, cuando en realidad no es un problema de entendimiento sino tan sólo una negativa a aceptarla? Una negativa a cambiar de lugar o posición, aunque sea por un momento. Pensar, entrar en diálogo con uno mismo, como Platón prescribe, ¿no presupone una forma de alienación? Si no estoy dispuesto a dejar de ser yo mismo por un momento, ¿cómo podría pensar? Si no estoy dispuesto a andar los pasos de la alteridad, si me aferro a mí mismo como un náufrago a su salvavidas, ¿cómo puedo pretender deliberar? Si mi yo y los pensamientos que le pertenecen son tan obvios, ¿cómo podría efectuarse esta conversión que está en el corazón de la dinámica filosófica? Estar disponible es desdoblarse: es estar a la escucha del mundo, acompañar al otro en su recorrido, es incluso precederlo en

su propio camino para mostrarle o evitarle los escollos y las trampas, como hace Sócrates con sus interlocutores, porque no existe un camino real, una vía fácil y segura. El camino que elegimos es necesariamente fangoso y está lleno de baches. Aceptar seguir otra dirección es saber que la nuestra no es más afortunada, es arriesgarse a aprender algo y a considerar nuevos horizontes.
Próxima a esta receptividad encontramos la contemplación. Es más radical, es "la otra" forma de ser, distinta de la acción. Porque aquél que actúa no tiene tiempo de contemplar, su mente está demasiado ocupada en producir, en sobrevivir, en trabajar… Está demasiado comprometido en los asuntos de este mundo, está quizás incluso demasiado ocupado para pensar. En Aristóteles o Platón, la contemplación de lo bueno, lo bello o lo verdadero es la disposición por excelencia del intelecto digno de ese nombre: el que tiene tiempo, o quien se toma el tiempo. De ahí proviene el concepto de arte liberal, como la música, la retórica o las matemáticas, esas actividades del hombre libre, que tiene tiempo para pensar porque no está obligado a trabajar. El que contempla está en el templo, este espacio que -etimológicamente- está entre el cielo y la tierra: mira atentamente, está absorto en el objeto en una actitud casi mística; no espera nada del mundo, salvo poder percibirlo.

El término griego "*épochè*", retomado entre otros por la fenomenología, captura de algún modo esta disponibilidad. Describe ese acto mental, ese momento de pensamiento o de contemplación donde se suspenden todos nuestros juicios, nuestros conocimientos, nuestras convicciones, nuestros *a priori*, sea cual sea su forma. Esta puesta en abismo (N.de la T al final del libro) teórica puede implicar igualmente una suspensión de la acción, mental o física. Una toma de distancia sobre la existencia misma del mundo y su naturaleza. Nuestra propia conciencia resulta así sometida a crítica, es cuestionada, pasada por la criba de la duda. No para condenarla al limbo de una ausencia eterna de juicio, sino para refundar sus paradigmas, sus fundamentos, sus formas. No se abandona la idea de juicio por ser fuente inherente de error, sino que es momentáneamente suspendida para examinar su legitimidad. Estamos lejos de la radicalidad de un pirronismo, que determina que no se puede confiar en los sentidos, ni en la razón, prescribiendo la impasibilidad y el mantenerse sin opinión, condenándonos así a la afasia, ese mutismo del pensamiento. Tal sabiduría es indudablemente una de las maneras que conducen a la ataraxia, esa ausencia de perturbación y de sufrimiento. Esta suspensión momentánea es la que Descartes convoca como principio epistémico de la "duda metódica". En Husserl, esto se articulará a través de la "reducción fenomenológica", un principio que nos permite evitar los escollos de nuestras diversas creencias -ingenuas o construidas- concernientes a la existencia del mundo, con el fin de examinar los

fenómenos a medida que surgen de manera original y pura en la conciencia.

8. Prudencia

La última virtud filosófica relativamente colectiva que quisiéramos abordar es la prudencia. Esta prudencia que se supone que nos hace percibir los peligros que nos acechan, y que podría llevarnos a la inacción, por temor, por un principio de cautela. A la prudencia no le gustan los riesgos innecesarios, y de ahí a la rutina y concluir que todo riesgo es superfluo hay un fácil deslizamiento. Esto es así para esos "buenos alumnos", grandes o pequeños, que difícilmente se arriesgarán a decir algo que no sea perfecto: que no sea completo, irreprochable, que no sea el fiel reflejo de la magnitud de su pensamiento. Tratando de prever las desafortunadas consecuencias de nuestros actos, querremos evitarlas, y para facilitarnos la vida, para mayor seguridad, nos abstendremos. Dado que toda palabra supone tomar un riesgo, mejor callarse, especialmente si los demás nos están prestando atención.
Pero a parte de esta prudencia que se asemeja a una moralidad temerosa y conservadora, esa tibieza poco generosa que San Pablo condena con ardor, ¿qué sentido más vigoroso podemos dar a este término? Se trata de una de las virtudes cardinales: nos invita simplemente a pensar antes de hablar y actuar, a decidir conscientemente, a hacer lo que es apropiado en lugar de reaccionar impulsivamente o de manera desconsiderada. Kant se interesa por esta sabiduría práctica y ancestral: constituye para él la habilidad que nos hace elegir los medios que conducen al mayor bienestar. La prudencia presupone la claridad del juicio y de la mente, forma al ciudadano, está casi más del lado de la política que de la moralidad. Pero si la filosofía es una práctica, tal y como nosotros la entendemos, entonces el arte filosófico también debe ceñirse a esta prudencia, que espera pacientemente y capta la oportunidad del momento, que se hace con los mejores medios, por el bien de la eficacia, esa otra forma de la verdad. Como lo hace la naturaleza que procede por el principio del mínimo esfuerzo.
Platón distingue al político del filósofo por el "*kairós*", . Afirma que el político captura el momento oportuno, modalidad crucial de eficiencia, contrariamente al filósofo, que ignora "aristocráticamente" la temporalidad. Bien es verdad que si invita al rey a ser filósofo, también invita al filósofo a ser rey, a llegar a ser político: es decir, captar los límites de su ser, en el espacio y en el tiempo. No toda verdad merece ser dicha, no en todo momento ni a cualquiera, nos dirá Jankélévitch; y es que saber qué decir, qué podemos decir, cómo decirlo, a quién decírselo, y cuándo decirlo, ¿no es también parte de la verdad? La verdad es colectiva, no es ni singular ni trascendente, nos dicen los pragmatistas, y sin duda con ello se hacen cargo mejor

de la dimensión práctica del filosofar, que no es un mero conocimiento, sino un saber hacer, un saber estar, un saber actuar constituido por una virtud como la de la prudencia.

Las actitudes son aptitudes, habilidades. El origen es el mismo, el significado casi idéntico, pero las primeras se refieren a ser, a un saber estar, y las segundas a la acción, a un saber hacer. La pregunta sigue siendo si la acción debe determinar el ser, o si el ser debe determinar la acción. De nuevo, cuestión de actitud o acto de fe, ese posicionamiento determinará tanto el contenido de la filosofía enseñada, como la forma de enseñarla, la necesidad de enseñarla, la relación con el otro y la relación con uno mismo y con el mundo. Para hacerse cargo de este problema, hace falta no negar que filosofar tiene que tener un sujeto agente: uno mismo o el otro. Constatación que nos impide hablar por la filosofía y nos autoriza al control de la palabra únicamente en la perspectiva reducida de un ser singular, de una palabra singular. Pero una vez más, se está abogando por una actitud específica que no puede escapar a la crítica de alguien a quien le gustaría evitarla.

9. Síntesis de las actitudes filosóficas

Como síntesis, vamos a añadir este pequeño resumen que habíamos escrito para nuestro trabajo pedagógico. Retoma el conjunto de las actitudes esenciales para la práctica filosófica en un marco didáctico.
Las actitudes en cuestión son actitudes cognitivas y existenciales, que deben distinguirse de las actitudes morales, aunque pueden coincidir. Se trata de ponerse en la disposición que permita el ejercicio de la actividad reflexiva.

Tranquilizarse.
Calmar el cuerpo y el pensamiento, apaciguarlos, silenciar el bullicio de la mente, salir de la precipitación en el pensamiento y de la urgencia en la palabra. Para ello, el maestro tiene que vigilar y ponderar el ritmo que le da al trabajo, ya sea una lección, una obra escrita o un debate, para que los estudiantes se hagan conscientes de su propio funcionamiento y actúen de manera más deliberada.

La ignorancia adquirida.
Introducir una dosis de incertidumbre en el trabajo del aula, pasar de un patrón de transmisión de conocimiento, de saber, a la implementación de hipótesis, es decir, de pensamiento. Se trata de ser capaz de abandonar las propias opiniones, de suspender el juicio, aunque sólo sea el tiempo que dura un examen riguroso y crítico. Para ello, el maestro tendrá que abandonar el esquema de la

"respuesta correcta", única, absoluta y todopoderosa, para trabajar el proceso de reflexión, la reflexión en común y la problematización.

La autenticidad
Atreverse a pensar y a decir lo que pensamos, para correr el riesgo de elaborar hipótesis sin inquietarse por el miedo o por buscar la aprobación de la clase o la del maestro, sin dejarse corroer por la duda. También se trata de ser responsables de lo que decimos, de lo que pensamos, de lo que hacemos, de una manera rigurosa y coherente. Para mejorar este pensamiento singular, el profesor tendrá que animar a los estudiantes más tímidos, oralmente o por escrito, invitar a todos y cada uno a que lleven la idea hasta el final sean cuales sean las consecuencias, y que sea de una manera clara para asegurarse de que se hacen entender. Así mismo el profesor deberá impedir cualquier manifestación colectiva de desaprobación o burla que pueda parasitar el proceso.

Empatía/Simpatía
Desarrollar la capacidad de ponerse en el lugar de los demás para entenderles (empatía), sentir interés por los demás (simpatía), desensimismarse y adoptar ese estado de ánimo que hace que el alumno se haga presente a otros, compañeros o maestros, dispuestos a escuchar la palabra ajena sin prejuicios o animosidad, con interés. Se trata de introducir relaciones de tipo cognitivo más que emocionales, basadas en la razón, lo que implica no tener que identificarse con el otro, no tener que sentir lo que se siente o estar necesariamente de acuerdo con él, ni rechazar su persona, sino entender sus emociones e ideas. Para ello, el profesor habrá de invitar a los alumnos a tomar conciencia de las relaciones conflictivas entre ellos y trabajar sobre lo que causa las fricciones.

Confrontación
Desarrollar la capacidad de confrontar el pensamiento de los demás y el propio, participar activamente en la crítica y el debate, sin intentar buscar acuerdo o consenso a toda costa, sin minimizar o glorificar el propio pensamiento o el ajeno. No se trata de respetar las ideas u opiniones en sí, sino de respetar la actividad reflexiva, lo que implica sustituir una tolerancia blanda por un cierto vigor. Para ello, el profesor debe invitar a los alumnos a no temerse entre sí, a reconciliar a los alumnos con el concepto de crítica para que tomen esta actividad como un juego o un ejercicio y no como una amenaza.

Asombro
Aprender a aceptar y reconocer la sorpresa, la propia y la de los demás, frente a lo inesperado, con respecto a la diferencia o la oposición, para percibir lo que es problemático y poder enfrentarse a su desafío. Sin este asombro, todo se vuelve rutinario, el pensamiento mengua, cada uno se remite a sí mismo y a su propio

tópico, todo se vuelve opinión y subjetividad o certeza y objetividad. Para ello, el profesor debe comparar la diversidad de perspectivas y poner en relación las ideas para generar una tensión dinámica y generadora de nuevas hipótesis.

Confianza

Tener confianza en los demás y en uno mismo, abandonando la necesidad de defenderse a toda costa: su imagen, sus ideas, su persona. Sin confianza, no se podrán responder las preguntas del interlocutor; no se podrán admitir los errores o incluso las aberraciones más obvias; operará la sospecha de intenciones ocultas, bien por temor a ser cogido en falta, bien por temor a ser humillado. La confianza es un factor de autonomía tanto para uno como para los demás. Para ello, el maestro debe crear un clima de confianza donde el error sea desdramatizado, donde sea posible reír de las absurdeces, donde todos puedan apreciar una buena idea, sea quien sea que la produzca.

Capítulo III

Profundizar

Después del conocimiento y las actitudes, el tercer sentido de filosofar, o tercera modalidad de su definición, es su operatividad. Para abordarla bajo ese ángulo utilizaremos un término sacado de la pedagogía: las competencias, que implican una habilidad ya que formulan a la vez las exigencias y los criterios para esa habilidad. La filosofía es así concebida como un arte, como una técnica constituida a través de un procedimiento o un conjunto de procedimientos, o también como un tratamiento al que sometemos a las ideas. Ese tratamiento en sí mismo nos interesa más que las ideas particulares. Se trata pues de un formalismo filosófico, no en tanto que contenido, es decir en tanto que conceptos establecidos, sino en tanto que andadura (proceso?).

El primer aspecto de esa andadura consiste en profundizar en el pensamiento, en profundizar en las ideas. Bien entendido, partimos del principio de que en el espíritu de toda persona hallamos ideas, existe siempre un mínimo de conocimientos que llamaremos opiniones. Según Platón, estas opiniones pueden o bien pertenecer a la "recta" opinión (también llamada opinión "verdadera"), o bien pertenecer a la opinión común. La primera se distingue de la segunda por el trabajo ya realizado, y por ello es más fiable, aunque esto no cambia nada fundamental en el proceso que falta por cumplir; en este pensador, la verdad es ante todo una exigencia, una tensión, una llamada, una potencia que trasciende toda idea particular y que, en ese sentido, no podría ser jamás tal o cual idea, ni siquiera un sistema de pensamiento, ni tampoco un proceso o una actitud, aunque estas dos últimas concepciones se acercan cualitativamente mucho al concepto de verdad. La verdad es una dinámica, no siendo importante el punto desde donde se parte sino la exigencia que uno se impone. Así pues profundizar se convierte en la expectación permanente de un deseo de ir más allá. Esta perspectiva resulta de la

ignorancia adquirida, de ese saber que sabemos ignorar, de esa conciencia que nos hace decir que no sabemos lo que decimos. Desde este momento, todo propósito que escuchemos, de nuestra boca o de la de otros, toda proposición que nos hagamos a nosotros mismos, reclamará ser profundizada, es decir, excavada, amplificada, puesta de relieve, dramatizada, puesta al día, etc. Pero veamos de manera precisa y concreta lo que significa ese profundizar, examinemos las distintas maneras de operar, que no son infinitas en número y que parece útil circunscribir y delimitar. Lo indeterminado, y su apariencia infinita, tiende a deslumbrar el pensamiento que cree que sus operaciones pertenecen, o deberían pertenecer, a la genialidad, única potencia humana capaz de acceder a tal nivel de operatividad, única potencia, casi divina, capaz de penetrar un territorio altamente reservado. Delimitar es establecer bases técnicas, procedimientos conocidos, repetibles y relativamente seguros y por eso reconfortantes y útiles. Cuando todo es posible, curiosamente todo se hace imposible; por una especie de efecto espejo en el que el espíritu se ahoga en el abismo que él mismo ha engendrado: esa creación de un espacio sin referencias ni constreñimientos que ciertamente procura un sentimiento de libertad pero que termina por inquietarle hasta la parálisis.

1. Explicar

Profundizar es, en parte, explicar. Explicar es salir del pliegue, hacer visible lo que estaba replegado –replegado en sí mismo, se entiende-, pues ese repliegue convierte a la realidad o al ente en cuestión en inaudible e invisible a la mirada exterior, incluso a la propia mirada que lo produce. El encuentro con el otro será la ocasión privilegiada para hacer visible lo invisible. Porque el otro, el semejante, que hace de espejo, si asume y hace su papel adecuadamente, decretará esa opacidad, señalará esa opacidad, llamará nuestra atención sobre ella, consiguiendo que superemos ese sentimiento de hábito y de confort personal que tiende a cegarnos. "¡No comprendo lo que dices!" afirmará si no teme nuestra inercia y nuestras reticencias, y si no teme parecer tonto. A partir de ese momento podemos o bien insistir con terquedad en la claridad y la evidencia de nuestra expresión, o bien hacernos cargo, en diversos grados, del sentimiento de imposibilidad que se nos hace manifiesto cuando avanzamos una nueva propuesta cuya función sería aclarar lo que hasta ese

momento había quedado en la sombra. Es decir, tratar los puntos ciegos o las contradicciones aparentes. Cabe el rechazo legítimo a dar una explicación, por razones pedagógicas o existenciales, con pleno conocimiento de causa, aunque también cabe el que se da por algún déficit psíquico o intelectual: por incapacidad de ir más allá o por el resorte de algún mecanismo defensivo.

Explicar es transponer en otros términos, en otros lugares, es desarrollar lo que es simple, acercar lo lejano, es colocar en un contexto, es ofrecer ejemplos y analizarlos, es transformar el lugar, las palabras y las circunstancias. Es estudiar la reverberación de un rayo de luz cuando se refleja en lo que él no es. Y por esta razón podemos hablar de profundizar, puesto que se trata de desplazar, de agrandar, de multiplicar, de amplificar y de alargar. Explicar es desarrollar, es contemplar las consecuencias de una expresión, es establecer analogías que nos permiten ver cómo la forma de nuestra expresión puede, bajo otros cielos inesperados, reencontrar su realidad. Explicar es aclarar, ya sea haciéndolo más complejo, ya sea simplificándolo. Es enfrentarse a operaciones diversas y contradictorias que nos permitan ver mejor o comprender mejor y construir el pensamiento a riesgo de descarriarlo. De este modo, profundizar es también transgredir los límites de un propósito inicial. Y poco importa que esos límites sean queridos o no, que sean temporales o no. Hay momentos para todo. Como Descartes nos señala, sepamos recortar y tomar una idea únicamente por lo que ella es, por lo que ofrece, sin preocuparse de la multiplicidad de conexiones posibles y actuales. Pero también se puede desplegar al infinito la virtualidad del sentido inicial.

Crítica de la explicación.

No obstante, precisemos que lo implícito no debe ser considerado únicamente como un defecto o una falta: tiene también sus propias razones de ser. Si desde el punto de vista conceptual, o en la perspectiva comunicacional, la crítica de lo implícito, en particular la falta de claridad que lo acompaña, puede considerarse legítima, veamos también en qué casos una explicación no es ni legítima ni deseada. Primero, invoquemos los límites y los posibles abusos de la ideología de la "transparencia", visión cientificista que pretendería hacer todo visible a todo el mundo, sea una totalidad singular o universal. Esto nos parece a la vez no deseable e imposible: la parte

de sombra del discurso y del ser es necesaria e inevitable, aunque el intento de transparencia no deja de ser saludable. Como siempre pasa con el conocimiento, la paradoja es de rigor: si el conocimiento es un poder cuyo deseo, constitutivo del ser, no puede ser más legítimo, la tentación de la omnipotencia que le acompaña inevitablemente transforma cualquier parcela de ese poder en abuso de poder, ya que ese poder se vuelve sobre sí mismo, y contra el espíritu que lo genera, para aniquilar la dinámica que lo ha engendrado. A modo de conclusión: ciertamente, es saludable explicar e intentar explicar, pero teniendo en mente el lado facticio de la explicación, que tendrá a menudo más de repetición o racionalización a posteriori que de aclaración real. En ese sentido, el trabajo sobre la problematización intentará mostrar la importancia de la perspectiva crítica y de la puesta en cuestión para darse cuenta realmente de la verdad de una expresión.

De momento, evoquemos la objeción pedagógica que haríamos a los intentos de explicación, en particular los del profesor hacia el alumno, que implica también los del orador hacia el oyente. En general, nuestra tradición occidental privilegia el pleno más que el vacío. La ausencia y la ignorancia comportan más bien connotaciones negativas, la presencia y lo pleno reconfortan, pues procuran un sentimiento de plenitud, mientras que la ausencia es causa de carencia y dolor. Así, el profesor se siente obligado a decirlo todo, tanto porque se siente obligado a "hacer todo" como porque se supone que "lo sabe todo". Contrariamente a la perspectiva oriental, en la que el vacío es también una realidad, sino su fuente, la realidad fundadora, la matriz. Tendríamos al maestro contentándose con lanzar al alumno una simple frase que este último meditaría, analizaría, ya que es a él a quien corresponde darle sentido. Esa inversión de la responsabilidad impide el principio de "darlo mascado" de la que está tan tentada nuestra tradición occidental, principio por el cual el autor de una idea se siente obligado a facilitar un libro de instrucciones, incluso de rendir cuentas.

Para ir hasta el final de nuestra crítica de la explicación, contemplemos también otra posibilidad: la contemplación de la idea, la idea tomada como la articulación de una proposición o de una sucesión de proposiciones. Distingamos momentáneamente la idea inicial de la explicación que de ella podríamos dar. Puede ser interesante insistir en el hiato entre estos dos momentos, por razones diferentes. La primera es la de considerar que una idea tiene una

forma en sí misma, una vida propia, una especificidad morfológica, sintáctica y semántica. Y si esa especificidad va de suyo en poesía, nos parece que puede ser igual en filosofía. Es, sin duda, una de las razones por la cual puede ser interesante conocer o recordar en su versión inicial, en su texto, incluso en su lengua original, una formulación dada. Este esteticismo filosófico, a pesar de los abusos a que pudiera dar lugar, tiene su sentido en la singularidad del lenguaje individual. Irónicamente también por esta razón se podría justificar el hecho de que cada oyente o lector de un texto reformula a su manera una proposición leída o escuchada, con el fin de apropiarse de la idea en cuestión. Sea como sea, ese momento de contemplación de una idea, como ocurre con una pintura o una pieza musical, en la que observamos y aquello se deja penetrar antes de analizar, de juzgar o de reaccionar, es un puro momento de receptividad, de disponibilidad, que asegura recibir al máximo la palabra expresada.

Contemplación

La segunda razón que damos a este hiato, es que toda interpretación, toda explicación, es como toda traducción, esto es, una traición, puesto que transforma necesariamente: transpone, apuntala, diluye. Una traición que debemos aceptar, ya que debemos ser capaces de hacer el duelo del original, ya sea de la palabra del otro como de la propia. Una palabra viva es una palabra traicionada: su puesta en funcionamiento y su operatividad son obligatoriamente actos reductores y limitados, aunque su despliegue en la alteridad, acto de alienación y de desnaturalización, no pueda ser más natural y necesario. En cualquier caso se trata de ser consciente del papel que juega esa transposición, en particular cuando pasamos de lo concreto a lo abstracto, de la idea al ejemplo. Ciertamente, rechazar una interpretación con la excusa de que es interpretación incitaría a un formalismo y a una rigidez excesiva, pero del mismo modo tener un momento de vacilación antes de encajar una expresión original en un contexto particular que no le pertenezca propiamente es una medida de higiene intelectual que indica el respeto de la palabra única y singular. Esto invita a problematizar el sentido, a no atenerse a una lectura única, aunque sea el propio autor el que nos invite a ese entendimiento particular de su expresión, a una exégesis de su propio texto.

Tomemos un ejemplo del interés de la contemplación como modalidad de identificación alternativa a la explicación. A menudo en

las discusiones una persona se lanza a una brusca o vasta respuesta después de haber enunciado una cuestión o una proposición. Pero se hace muy rápidamente evidente para el oyente, y a veces para la persona misma, que el propósito inicial ha sido abandonado. Arrebatado por sus propias ideas o emociones, el orador olvida de dónde viene, no sabe mantener el espíritu fijado en ese punto, polo establecido en su espíritu como una estrella fija, que como problema específico habría que tratar. Conservar una idea en la cabeza es una forma de obligación, ligada a la memoria y a la concentración, independientemente de toda otra idea que nos viniera a continuación. Como el principio del canto coral, o la improvisación de jazz, el desafío consiste en pensarse a sí mismo y a la vez atender a lo que pasa en el exterior. Ser capaz de pensar simultáneamente lo originario y lo subsecuente, el dentro y el afuera, lo dado y la progresión, el centro y la periferia, una idea y su explicación. A nuestro parecer, ésta es la doble perspectiva a la que el espíritu se debe aplicar, a partir de la cual debe operar, como condición de un pensamiento real: aquel que tiene en cuenta la alteridad, el que conoce la realidad como un principio de exterioridad que nos protege de nosotros mismos, ese pretil (en francés pretil es "garde-fou", literalmente guarda-loco) interior que hay que intentar no olvidar jamás.

2. Argumentar

Argumentar es otra de las formas importantes que adopta el trabajo de profundización del pensamiento. Argumentar es tomar posición, haber tomado posición, puesto que se trata de justificar, de probar, de levantar acta de las razones de ser de una idea o tesis. Por mucho que esa toma de posición sea momentánea y artificial, constituye aceptación o endoso: debe rendir cuentas de la existencia o de la veracidad de una idea dada. Justificar es hacer que una proposición sea justa, es hacer justicia con una proposición que sin ello no tendría derecho a ese estatus, que sin ello podría ser considera injustificada, léase injusta.

La cuestión es ahora saber si el hecho de argumentar permite necesariamente profundizar. En cierto modo diremos que sí, puesto que intentando consolidar una tesis ante un auditorio, real o imaginario, traeremos a colación otras ideas que, a través del esfuerzo hecho para convencer, permitirán dar fundamento a la idea

inicial. No obstante, la naturaleza de la argumentación puede variar enormemente. La argumentación consiste en producir una o varias proposiciones, hechos o ideas, con el fin de justificar un enunciado inicial. Pero ¿se trata de probar que se tiene razón, de manera retórica? ¿o de comprender mejor las razones, el origen y la legitimidad de un enunciado inicial, de manera filosófica? Los argumentos pueden apelar al pathos de los oyentes, a sus sentimientos, pueden referirse a autoridades, falsas o abusivas, utilizar formas, giros y figuras retóricas destinadas únicamente a obtener el asentimiento del interlocutor, a debilitar sus resistencias más que a hacerle reflexionar, remitiéndole a trivialidades o a lugares comunes, pleiteando más que ahondando, esos procedimientos que aplanan el discurso más que hacerlo profundo, que adormecen el espíritu del oyente más que ponerlo a reflexionar. Cuanto más grande sea el auditorio al que se dirige el intento de argumentación, más éste universalizará su palabra, distanciándose así de un público prevenido y previsible, y menor será el riesgo de caer en la trampa de la búsqueda del asentimiento que la proximidad alienta. Si el argumento está dirigido a la razón humana en su generalidad (suponiendo que esto sea posible y siendo en cualquier caso un ideal regulador que es útil conservar en mente) será más atento y más crítico con su propio contenido. Sin embargo, como lo demuestran la publicidad, la propaganda política y el proselitismo religioso, es posible dirigirse a todos y sin embargo argumentar de manera abusiva, intentando instrumentalizar al otro, convertirle en un cliente, un militante o un adepto, reduciéndole a ser objeto de un deseo o de una voluntad. Y no olvidemos lo que ya hemos dicho, esto es, que un argumento emana de una posición subjetiva, que intenta autojustificarse o criticar una posición adversa, que viene a ser lo mismo.

Contrariamente al proceso analítico o lógico, que pretende examinar objetivamente el contenido o las consecuencias de una locución, el argumento está envuelto en una matriz vectorial que le orienta y le dirige. Por otro lado la argumentación es más bien susceptible de operar en el dominio de lo contingente, de lo probable, precisamente allí donde la lógica o el análisis han dejado de operar: la argumentación no depende de la necesidad, no compete a la lógica, decía Aristóteles, sino a la dialéctica, que para él era menos fiable. Finalmente sería una especie de mal menor, pero un mal menor que nos es indispensable, dado que la realidad no se nos presenta bajo la forma de un sistema lógico, y que nuestro conocimiento del mundo

constituye algo complejo y heterogéneo, a menudo contradictorio. Así que la argumentación permite profundizar puesto que da razón de una idea, considera las consecuencias, establece paralelismos y analogías, convoca ejemplos, analiza y establece vínculos. Pero su poder es limitado en la medida en que no problematiza, en la medida en que no se distancia de sí misma y en la medida en que no entra en una relación de crítica consigo misma. De todos modos si bien la argumentación supone sólo un momento que se inscribe en el proceso más amplio del pensamiento, jugará no obstante un papel, limitado pero constitutivo y esencial, en su elaboración. El pensamiento se comprometerá consigo mismo, pero no con un pensamiento en el que la suerte esté echada o las cartas estén marcadas, sino con un pensamiento capaz de contemplar su propia negatividad, su propia nada, como condición de que una argumentación se haga digna de llamarse así. Si esa condición falla, será tan solo una evidencia plana frente a sí misma, bordeará la tautología. Toda la dificultad reside en la paradoja de la mente que ejerciendo el compromiso puede alimentar a la vez su propio límite, fortaleciendo un ego que puede llegar a creerse invencible, y examinar esos límites, permitiéndose superarlos o liberarse de ellos. Ahondar es a la vez establecer fundamentos y hundirse, arriesgándose a quedar atascado. Porque si el argumento consolida, también condiciona: determina el sentido, lo ancla, lo fija y además con ello pretende demostrar la veracidad de su propósito.

Probar

Argumentar es también probar, por una demostración que acredite la necesidad de una declaración, estableciendo un haz de pruebas que fundamenten su probabilidad, proponiendo un razonamiento al absurdo que nos fuerce a concluir la imposibilidad de lo contrario, sacando a la luz ineludibles presupuestos, lo que agudiza y facilita nuestro juicio, aquello que legitima un poco mas nuestra íntima convicción. Y si argumentar no prueba la veracidad de un decir, permite al menos consolidar el contenido. El procedimiento hipotético deductivo que nos invita a pensar "si esto, entonces lo otro" se nutre de esos encadenamientos que por sí solos constituyen la trama de nuestro pensamiento, la matriz de nuestras ideas. Ciertamente el acto de argumentar no siempre prueba, por falta de necesidad. Pero el simple intento de poner de manifiesto ideas que se esconden detrás de ideas, confiere una legitimidad añadida a la producción de nuestro pensamiento, un grado suplementario de verdad o de

verosimilitud, sacando a la luz la génesis de la idea. Todo consiste en no dedicarse a creer todo lo que afirmamos, no perder de vista la fragilidad de nuestro ser y de sus elaboraciones.

Por otro lado, a menudo el argumento toma la forma de una condición, que es la siguiente: "llevo conmigo un paraguas cuando llueve". El hecho de llevar un paraguas está justificado por la lluvia, pero la lluvia es ocasional, lo que tiene como consecuencia que no está siempre justificado llevar un paraguas. La cosa consiste en saber si llueve o no, en predecir si lloverá o no. La implicación es, por lo demás, una modalidad importante de argumentación "hago esto o lo otro porque si no…" argumentamos invocando las consecuencias consideradas indeseables o la ausencia de consecuencias consideradas deseables. Consistiría en saber si hay una relación de necesidad, si es sólo probabilidad o incluso simple posibilidad. ¿Se trata de un vínculo fuerte o tenue? Se da un error muy común que consiste en sobrevalorar la casi consubstancialidad de la causa y del efecto, del acto y de su consecuencia, subestimando la fragilidad del argumento arrastrado por la convicción o el deseo de convencer. El argumento ciertamente apuntala, pero remite necesariamente a la fragilidad de un presupuesto y en ese postulado se articula sin duda la diferencia fundamental entre argumento retórico y argumento filosófico: el primero conlleva la adhesión, el segundo establece una área y muestra los límites.

3. Analizar

Analizar es dividir una totalidad física o ideal en sus partes constituyentes con el fin de examinar y determinar sus valores y sus relaciones.
Analizar, en su sentido más inmediato, ya sea en ciencia química o en filosofía, corresponde a disolver, a pasar de lo complejo a lo simple, a descomponer el todo en sus partes. Se trata, por un lado, de poder pensar esas partes como partes, lo que nos plantea el problema del nombre, del concepto, de la etimología, y por otra parte de poder pensar en el ensamblaje de esas partes, en las reglas que lo ordenan, lo que, a su vez y de manera natural, nos lleva a los problemas del lenguaje y a los de la lógica. Analizar consiste principalmente en examinar el contenido de lo que ya tenemos, en interpretar el sentido que lo constituye, sin pretender añadir nada. En esta línea Kant

opone el juicio analítico al juicio sintético. El segundo sería el que aporta nuevos conceptos, exteriores a la proposición inicial. De este modo, nos acercamos a lo que es la explicación, salvo que el análisis es sin duda más restrictivo, puesto que no puede ir a buscar nada fuera de sí mismo. Esta prohibición puede ser percibida como molesta, a causa de su carácter relativamente ascético. Examinar palabras sin pretender "ir a otro lugar", hacer el duelo del "ir más allá" tan caro al corazón de los hombres, no es nada fácil. En particular cuando se trata de examinar nuestras propias palabras, de entender sus limitaciones, de ver la amplitud de lo que niegan no diciendo, sin pretender recurrir a esa forma tramposa de "lo que yo quería decir" o "querría añadir", posiblemente vivido como un momento duro en el que la cruda y limitada verdad de nuestras propias palabras nos golpea.

El análisis se da de bruces con el sentimiento de omnipotencia inexorablemente ligado a la palabra. Ésta última conserva siempre sus pretensiones con respecto al estatus de verdad, pretende siempre estar en el lado bueno del plano de la ética, sea cual sea la naturaleza de esa ética. Por eso el análisis aparecerá a menudo como una operación reductora, que obliga a tomar expresiones definidas, véase muy cortas, como una simple frase, para poder examinar el contenido por limitado que sea y que tan a menudo traiciona nuestra vaga intención. Sócrates nos invita incluso a no producir grandes discursos, para poder asir realmente el sentido de la palabra. Y aquellos que hacen grandes discursos se enfadan con él porque no pueden reconocerse en la carnicería perpetrada contra su discurso; porque a veces se trata de examinar una sola frase, incluso una sola palabra y hacer emerger un sentido muy específico "¡Me haces decir lo que no he dicho!", protestan, "¡tienes que tener algo contra mí, para actuar así!" es la conclusión inevitable. En efecto, al límite se podría llegar a una sola palabra, un concepto que hay que definir, y del cual hay que verificar su operatividad. En ese sentido la conceptualización es una de las formas límites del proceso de análisis.

El análisis es un método estático, como ya hemos señalado, puesto que no permite "avanzar", sino que obliga a quedarte en el sitio para ahondar en un sentido dado. Peor todavía, puede ser un método regresivo cuando intenta remontar desde los hechos a las causas, o partir de las consecuencias para llegar a los principios. Este proceso sería llevado a cabo, bien para intentar probar el buen fundamento de una proposición (y en ese sentido el análisis es asimilable a una demostración), bien para identificar los presupuestos de esta

proposición, lo que permite comprenderla mejor, incluso para problematizarla, puesto que habremos identificado lo que la condiciona y aquello que hubiera podido modificar su naturaleza. Naturalmente, aquí estamos bordeando de alguna manera el trabajo de la argumentación. Pero el análisis, en particular la lógica, se contenta con trabajar lo que es afirmado, trabaja sobre lo que está contenido en lo que se afirma, sobre su composición, sin buscar convocar otras proposiciones. La única excepción son las reglas de la lógica o reglas de composición, donde el análisis permite verificar la legitimidad del ensamblaje en cuestión. El conocimiento de esas reglas y el de su transgresión condiciona el trabajo del análisis, al que la lógica le da herramientas. Esas reglas formales permiten detectar en qué medida una proposición acarrea otra, es compatible con otra o contiene otra. Estas relaciones son ante todo relaciones de necesidad, que no podrían tolerar la excepción, y no las de probabilidad o de contingencia, autorizadas por el principio más amplio y menos riguroso de la argumentación. Y si la ventaja del análisis es el rigor y la objetividad, sus inconvenientes son dos: por un lado, su ilusión de objetividad, ya que se puede olvidar fácilmente que el valor de toda proposición lógica está condicionada por el valor de sus premisas, y por otro lado todo sistema lógico está cerrado sobre sí mismo y no permite el aporte de elementos extraños. El análisis lógico es una evaluación de la coherencia de una expresión, invita al análisis crítico en la medida en que verifica la universalización posible de los encadenamientos utilizados. En él el principio de causalidad está constantemente puesto a prueba, y éste es precisamente el interés general de este modo de profundización. Pero tiende a definir, es decir, a encerrar, a estrechar, más que a abrir la expresión. En todo caso es muy interesante y útil trabajar de manera intensiva sobre una expresión dada, más que de una manera extensiva y abierta. La exigencia no es la misma, pues es más áspera, pero aporta sentido y forma el espíritu.

En relación con el análisis, volvamos a un principio que hemos abordado en las actitudes: la crítica, término formulado por Kant para articular una posición intermedia entre el escepticismo y el dogmatismo. Recordemos que la "revolución" kantiana reposa sobre la imposibilidad del conocimiento de acceder a la realidad en sí, para afirmar que sólo tenemos acceso a los fenómenos o apariencias de esta realidad, aunque estos fenómenos no estén desprovistos de realidad. La metodología crítica consiste en analizar los fundamentos del pensamiento y de la acción, en medir su alcance y en evaluar sus

límites. Antes que nada, es reflexión y autocrítica, puesto que reflexiona sobre ella misma. De todos modos, como ya hemos mencionado, es fuerte la tentación, bajo el pretexto de "cientificidad", y a pesar de todas las precauciones, de pretender alcanzar un cierto saber último, establecer nuevas certezas. Y si es útil lanzarse a esta práctica, a esta aventura de sistematización, también es importante recordar, como lo hace Gödel, que todo sistema no puede conocer su propia verdad sino es a partir de su exterioridad, saliéndose de sí mismo para percibir sus propios límites. Toda totalidad que pretenda contenerse a sí misma sufrirá necesariamente una hipertrofia de su propio ser y forjará sus propias ilusiones.

A propósito de esto, hay una última distinción conceptual, proveniente de Hegel, que nos parece útil mencionar, entre crítica interna, que compete al análisis objetivo, y crítica externa, que corresponde más bien a una exterioridad, a otra toma de partido. Si es posible y deseable criticar un pensamiento desde dentro, confrontándolo a sí mismo, queda necesariamente pendiente el análisis a través de postulados que le sean extraños: la crítica externa. La una no es menos legítima que la otra. En efecto ¿por qué aceptar sin pestañear los presupuestos que nos son impuestos? Esta posición dialéctica, que nos incita a estar a la vez dentro y fuera, nos ofrece una garantía suplementaria de distanciación y de análisis crítico. Posición dialéctica sobre la que Nietzsche, fiel a sí mismo, se apresurará a hacer recaer una acusación de vanidad, en la medida en que ese redoblamiento del pensamiento sobre sí mismo, sofisticación extrema, ese trabajo laborioso de negatividad, alimenta el desarrollo excesivo y las ilusiones de nuestra pequeña razón, la omnipotencia de nuestro intelecto, gesto contrario a dejar emerger y a aceptar la gran razón de la vida, único rasero fiable y real.

Analizar es intentar asir en un cierto en-sí la composición del ser, con todo lo ilusorio que pudiera resultar ese asimiento, puesto que el pensamiento pretende operar a partir de ahí con una perspectiva desapegada y desencarnada: como la mirada incisiva del Dios. Y si bien debemos poner en guardia contra el abuso y la esterilidad del análisis, debemos no obstante invitar a todos y cada uno a ese momento de alienación del pensamiento, a esa ascesis que nos invita a aprehender más allá de nosotros mismos la realidad de lo real. Hace falta para eso aprender a reírse de uno mismo, lo que independientemente de toda eficacia o resultado es una práctica que no puede ser más recomendable, iniciándonos a la sobriedad del pensamiento y a la humildad del ser. Saber analizar es escuchar

únicamente lo que dice la palabra, es saber lo que se dice, hacerse consciente de lo dicho. Es aceptar los límites y abandonar lo accidental y lo deseable, es aceptar la finitud y los límites de lo dado. Ciertamente el análisis tiene sus propias trampas: los "¡No tiene nada que ver!" del docto que, de manera exagerada, distingue y por ello se distingue, y los "¡Es lo mismo!" del neófito que fusiona y se lo cree. Pareja infernal que representa una especie de Caribdis y Escila del pensamiento (N de T: Referencia a la mitología, que significa escapar de un peligro para caer en otro peor). Para resumir, analizar es aprender a leer, aprender a releer, aprender a releerse.

4. Sintetizar

El sentido primero de la síntesis se acerca al que tiene el análisis. Si el análisis descompone y estudia la composición del compuesto, también prevé su inverso: el arte de la síntesis. La lógica es producto de esta práctica: el arte de componer de manera legítima. La síntesis puede aparecer como una parte del análisis, como un segundo momento: descomponemos para recomponer. Pero si bien la síntesis está condicionada por el análisis y viceversa, puesto que la lógica o estudio de la coherencia o encadenamiento no pertenece menos al análisis que a la síntesis, sí tiene una particularidad con respecto a su imagen especular. El análisis parte de un principio, y es que se trata de deconstruir y reconstruir, mientras que la síntesis, en lugar de reconstruir, construye, lo cual a veces implica destrucción. En efecto, se debe abandonar buen número de elementos considerados secundarios por un trabajo de negación. Su punto de partida no es un compuesto, sino un amasijo de elementos inconexos que necesitan ser ordenados y ensamblados. Para el análisis el puzle está montado, pero no para la síntesis, y esta diferencia que podría no ser más que formal contiene retos importantes.

La primera consecuencia es que la síntesis es abierta: se plantea el problema de lo que se puede combinar con una proposición inicial, que hay que formular, y adivinar cómo puede combinar. Los elementos de los que habrá que dar cuenta pueden ser de todo tipo, incluso aquellos, aparentemente al menos, radicalmente contradictorios con una proposición dada: la hipótesis de trabajo. Esto hace de la síntesis el momento clave de la dialéctica, después de la tesis y la antítesis, y un proceso totalmente opuesto al análisis. Así lo identifica de manera extensa Hegel, que erige la dialéctica en

fundamento del pensamiento y de lo real. La síntesis, jugando con los contrarios, permite un trabajo de negatividad que conduce a niveles superiores de racionalidad. En efecto, si el análisis mantiene a su objeto dentro de los límites de lo que él es, la síntesis permite articular un objeto en una relación con "lo que él no es" que sin embargo le constituye. El famoso ejemplo citado en *La fenomenología del espíritu* de la relación entre la bellota y el roble, oposición que se articula con el concepto de "devenir", es un clásico. Pero trataremos esto más adelante en nuestro capítulo sobre la dialéctica.

Los dos procesos de base constitutivos de la síntesis, fundadores de la lógica, son la deducción y la inducción. La deducción analítica se contenta con extraer de una proposición dada lo que contiene, la deducción sintética reúne varios elementos para constituir una proposición general. El primer tipo de inferencia produce la multiplicidad a partir de la unidad, el segundo produce la unidad a partir de la multiplicidad. El silogismo constituye uno de los más antiguos, más corrientes y más célebres de inferencia sintética. Consiste principalmente en tomar una proposición general, llamada la mayor, y añadirle una proposición singular, llamada la menor, y sacar una conclusión. En cuanto a la inducción, se opone a la deducción en la medida en que más que tratar con proposiciones generales, pasa de lo singular, o de un conjunto de hechos, a lo general, intentando elaborar proposiciones susceptibles de hacerse cargo de los hechos evocados que provienen a menudo de la observación.

Si bien la lógica será considerada por ciertos filósofos como una parte importante de la filosofía, para otra parte, por ejemplo los estoicos, es un simple instrumento, a causa de su faceta reductora o puramente formal. En efecto, sus reglas aseguran la coherencia en la expresión más que la veracidad, más que generar las proposiciones las verifica. En cualquier caso el estallido de la lógica clásica en una multiplicidad de lógicas en el siglo XX ha contribuido de un modo importante a restablecerla como una ciencia de lo "verdadero", en particular en la filosofía anglosajona para la cual la filosofía analítica representa la vía regia y "científica" del pensamiento. Más allá del aspecto puramente lógico y formal, que consiste en reunir proposiciones y elaborar los principios que rigen esas uniones, la síntesis es la práctica de la teorización, de la conceptualización, puesto que se trata de reagrupar bajo una idea única y breve aquello que en su inicio tiene que ver con la multiplicidad. De este modo, cuando leemos un texto, o escuchamos un autor, intentamos

condensar aquello en un enunciado corto o en una simple frase, bajo la forma de un resumen del contenido, o de la intención que lo guía (intención confesa o inconfesa), estableciendo una implicación o una consecuencia central de las palabras expresadas. El principio de la síntesis consiste en hacer surgir lo esencial de un discurso, o todavía más, aquello que constituye su unidad, su sustancia, su atributo principal. Esta unidad puede estar ya contenida en el discurso, y el que elabora la síntesis podría tener que limitarse a escoger una proposición, explicita en el texto y que sólo habría que destacar. O bien podría forjar una proposición que trascendiera el texto, a su juicio, articulando así la realidad primera, realizando una interpretación que podría incluso verse contestada por el autor del texto. Aquí, nuevamente, el análisis se acerca a la síntesis, puesto que analizar un texto puede también consistir en producir una proposición condensada; no obstante de un análisis siempre hay que esperar que ofrezca más detalle y desarrollo que una síntesis. Así mismo, el trabajo de conceptualización se acerca al de la síntesis, puesto que se trata de producir un término o una expresión reducida que resuma un pensamiento más amplio del que pretende capturar lo esencial.
El hecho de reducir -la reducción- es un aspecto importante de la síntesis. Tradicionalmente, la reducción en la lógica consistía en reducir un inhabitual y complejo conjunto de proposiciones a una forma reconocible, identificable y también calificable. La reducción permite unificar el campo de los conocimientos, integrar lo dado bajo leyes comunes y reducidas. Así fue como Husserl y la fenomenología propusieron reducir los hechos a esencias, despejándolos de la prodigalidad de sus individualidades concretas, lo que ofrecía la ventaja de reagrupar el conocimiento.

El recorrido anagógico nos parece otro caso interesante de síntesis, y encontramos una forma de este proceso, particularmente radicalizada, en Platón. Consiste en, partiendo de una proposición dada o de un conjunto de proposiciones, intentar remontar lo más lejos posible, hasta los trascendentales primeros y fundadores: la unidad, lo verdadero, lo bello, el bien, el ser, etc. Su origen está en Platón y, aunque haya podido inspirar la reducción fenomenológica, no tiene los mismos presupuestos, puesto que en Platón son metafísicos y en Husserl son empíricos: yo y el mundo, es decir que corresponden a la experiencia. Sea como sea, se trata de determinar, en ambos casos, lo que estaría en juego de manera fundamental en lo que subyace a toda proposición particular, por anodina que sea, y

así mostrar más allá de la evidencia los presupuestos contenidos. En todos los casos, esto implica el abandono de una parte importante de los datos, particularmente de lo empírico, lo narrativo y lo circunstancial, lo cual constituye un obstáculo psicológico importante para la síntesis: a menudo el espíritu humano no quiere hacer el duelo de todos los elementos narrativos, puesto que componen esa secuencia que llamamos existencia. Platón define también la esencia de un discurso, su unidad, a través de la simplicidad depurada de su intención.

En oposición, o como complemento a la inducción y la deducción, nos gustaría proponer, como modalidad de síntesis, un tercer concepto, éste menos conocido y más reciente, que emana de Peirce, inspirador de la corriente pragmática americana: la abducción. Este concepto es interesante en la medida en que permite dar cuenta del descubrimiento científico. Observando y reflexionando, el espíritu se topa con diversos datos empíricos o conceptuales que se le imponen, que le sorprenden, que le obligan a establecer nuevas hipótesis, a veces en total contradicción con los principios establecidos. Este concepto se distancia un poco del esquema hegeliano, como otra descripción del esquema hipotético-deductivo, en que las nuevas hipótesis no son esas construcciones relativamente previsibles del espíritu producidas por el esfuerzo de la razón que reflexiona sobre su propio contenido, sino que surgen por ellas mismas ante un espíritu abierto, observador y atento, lo que implica una cierta disponibilidad mental. En este proceso se da una cierta no linealidad y una posibilidad de puesta en cuestión o de divergencia que, como siempre en el pragmatismo, intentan poner en jaque al dogmatismo ligado a anclajes muy determinados del pensamiento. La omnipotencia del postulado, de la voluntad y del sistema son aquí puestos en jaque, puesto que se pone en entredicho el pensamiento a priori en favor de una realidad primera y trascendente del mundo cuyas manifestaciones no son siempre previsibles. Ya que si el pensamiento hegeliano intenta hacerse cargo de los contrarios, es siempre para integrarlos en un sistema cuya potencia de integración no es jamás vuelta a poner en cuestión puesto que tiende a una realización de lo absoluto.

Tanto la síntesis entendida como resumen del discurso, como la síntesis entendida como ensamblaje de elementos dispares, o también la síntesis como surgimiento de una intuición, procuran una visión, dan para pensar, son factores de toma de conciencia. En cada

caso, se produce algo directo a partir de algo indirecto, la síntesis rellena los huecos, establece lazos: es un verdadero pensamiento y no una herramienta anexa y secundaria. Pero la paradoja de la síntesis es que nos permite profundizar diciendo menos, hablando menos: habla gracias al ahorro de palabras. En ese sentido se trata de un acto intelectual que cuesta, porque invita a un rigor, a una ascesis, a un desprenderse. Nos pide quitar, recortar, abandonar nuestras fútiles y vanas esperanzas de totalidad. La síntesis profundiza porque clarifica, y lo hace porque resalta y deja visible lo que de otro modo desaparecería en la masa, en el flujo. En este sentido, como cuando se poda un árbol, la síntesis hace visible la estructura, ordena la masa movediza de las palabras y las ideas que de lo contrario serían mucho más confusas. Reorganiza y reestructura porque efectúa cortocircuitos, a veces inesperados, sin los cuales no veríamos nada. La síntesis no es un acto neutro: efectúa aproximaciones que cambia la cara de las cosas, eliminando diversas opacidades le devuelve al discurso su fluidez. La síntesis es pues productora de sentido. No porque ignoremos los elementos que la componen o incluso los principios que utiliza, sino únicamente por la densidad inusitada de su propósito que permite ver lo que antes era heterogéneo sin que nos diéramos cuenta. La síntesis nos hace ver lo que ya veíamos, lo que podíamos ver sin ver, lo que veíamos sin poder ver, lo que veíamos sin querer ver.

5. Ejemplificar

Kant nos previene de las intuiciones sin concepto, que según él son "ciegas", pero también contra los conceptos sin intuición, que resultan "vacíos". La primera parte de la prevención nos obliga a analizar, a producir proposiciones y a proponer los conceptos que las articulan y las componen. Sabemos limitarnos al ejemplo, a lo narrativo, a lo empírico: la razón debe ponerse manos a la obra y efectuar su trabajo de abstracción, dar cuenta de lo que representa y contiene el dato empírico mencionado o expuesto. Esto nos obliga a pensar racionalmente y a elaborar un pensamiento abstracto evitando la trampa de lo anecdótico y de la enumeración. Por ejemplo, el hecho de citar la idea de silla permite evitar retomar y nombrar uno a uno los diversos elementos del conjunto de objetos o entidades que pertenecen a esa categoría: evitar nombrar cada silla por un nombre particular. En este sentido se trata de efectuar una generalización. A la inversa, el hecho de producir un ejemplo, de ejemplificar, permite

a la vez hacer visible o concretar el concepto, pero también permite poner a prueba la construcción intelectual que produce las ideas y las junta. El hecho de ejemplificar cumple dos funciones cruciales. La primera es pedagógica, ya que permite ver, comprender, explicar remitiendo a lo concreto. La segunda consiste en una puesta a prueba, pues se trata de hacer la experiencia de lo concreto, de verificar, de encarnar, de comparar el producto del pensamiento con los datos de la experiencia.

Filosofar, en tanto que práctica, y como toda práctica, se enfrenta a una materia. Su materia es el conocimiento que tenemos del mundo, en forma de narración y en forma de explicaciones: mito y logos. La narración es un conjunto de hechos y experiencias vividas u oídas que constituyen lo dado empíricamente. La explicación es un conjunto de ideas y teorías que da cuenta de lo dado empíricamente, que a su vez recibe, de la explicación, coherencia y previsibilidad. El filosofar se instaura como exterioridad frente a esta materia: el filosofar duda, critica, examina, evalúa, compara, aunque la materia sea también una herramienta, un instrumento que él manipula a su antojo. Pero si el filosofar pone a prueba el conocimiento del mundo, si cuestiona nuestra relación con el mundo, también él es puesto a prueba por ese conocimiento del mundo, e indirectamente, o a través de la mediación del conocimiento, es puesto a prueba por el mundo mismo. El trabajo pedagógico y el trabajo experimental se juntarán, por el hecho de que el filósofo debe enfrentarse a la alteridad. Esto explica que convocar el ejemplo sea tan crucial para él, pues sin hacerlo se arriesga a perderse en los meandros de su propio espíritu, a quedar preso en una jaula que él mismo se ha fabricado. Dar ejemplos es saber de qué se habla, hacer saber a otros de qué se habla, y verificar la viabilidad de nuestro discurso. Ciertamente un discurso tiene su verdad propia, para la razón se trata de verificar la coherencia del discurso, la transparencia a sí mismo. Pero puesto que ese discurso intenta también dar cuenta del mundo, y pretende en general hacerse cargo de una realidad que le trasciende, realidad fundadora y constitutiva, se trata también de examinar en qué medida puede hacerse cargo de esta realidad, bajo sus diversas formas. La producción de un ejemplo parece el mínimo gesto que requiere esa verificación. ¿Dónde estaría el acceso a lo real, a la exterioridad, a la alteridad de la materia, si no se ofrece ningún ejemplo? ¿Cómo podríamos pretender tener una relación crítica con el mundo y el conocimiento? Es por eso por lo que necesitamos tanto el discurso sobre lo dado empíricamente como lo dado empíricamente

mismo; y necesitamos tanto el discurso como el discurso sobre el discurso para que haya un pensamiento filosófico digno de ese nombre. Sin esto el discurso corre el riesgo de encerrarse en sí mismo y creerse su propio contenido, únicamente porque algunas palabras son pronunciadas y porque se les otorga un crédito ilimitado por el simple hecho de ser pronunciadas.

Aún así no es cuestión de dar pábulo al presupuesto corriente que erige lo concreto en "realidad" única o primordial. De ahí la reacción corriente del "¡No son más que ideas!" que otorga a la materialidad una certeza fiable, una garantía sin falla, dotándola de una confianza que no merecerían las ideas o los conceptos, considerados demasiado abstractos. Obsérvese que esa materialidad no nos llega directamente, sino únicamente mediante las herramientas de nuestro cuerpo, imperfectas y productoras de parcialidad, cuando no se trata de que las informaciones conseguidas estén terriblemente intelectualizadas. Otorgaremos a la materialidad su estatus de portadora de verdad allí donde le hayamos concedido su estatus de extrañeza y de mediación, y no el de familiaridad y de inmediatez. La materia es lo que es otro, lo que es extraño, lo que resiste y actúa sobre nosotros, lo que se nos escapa, lo que nos aliena. Desde esta perspectiva únicamente, la materia nos protege de nosotros mismos. En cuanto a lo concreto su interés es su contingencia y su arbitrariedad. Reúne aquello que en lo absoluto, el del pensamiento, no habría sido reunido. No es por principio o a priori que lo concreto es lo que es. En cierto modo es fortuito, en tanto que fenómeno. Siempre podemos racionalizar su existencia pero sería únicamente para reconfortarnos y procurarnos buena conciencia.

No, lo concreto no tiene una razón para ocurrir, al menos no una razón fundamental. Lo explicamos únicamente por la reunión de circunstancias, por medio de alguna causa eficiente. Ir más lejos intentando una teleología cualquiera sería aventurado. Sin embargo, arriesgarse a verificar nuestras hipótesis en relación con la existencia de lo concreto y singular, muy alejado del universal concreto teórico segregado desde el interior, nos parece un reflejo proveniente de una gran sabiduría. Y no porque ese concreto sea más real. Si es más real, es únicamente porque nos damos cuenta de que se nos escapa. Lo concreto, la materia, tiene como primera virtud recordarnos nuestra propia finitud, obligar a nuestro pensamiento a modelarse y no lanzarse en caída libre. Es en ese momento cuando lo concreto es bien concreto, y no un fantasma de un espíritu angustiado que busca

a toda costa un lugar para reconfortarse. Es la puesta a prueba del pensamiento.

6. Identificar les presupuestos

La realidad de un discurso está en su unidad, nos dice Platón. Su unidad es a menudo su origen, objetivo o subjetivo. El origen subjetivo de un discurso es su intención, la razón por la cual ha sido pronunciado, lo que pretende llevar a cabo: responder, mostrar, demostrar. Pero a menudo el discurso no es consciente de su propia naturaleza, de su intención; no sabría autocalificarse. La mayor parte del tiempo no aparece sino como reacción: no hace más que expresar una sensación que nos invade, mencionar una idea particular que atraviesa el espíritu sin preocuparse de su propósito, o buscar la defensa, la justificación. Tendría dificultades para determinar su motivación. Podría recurrir a expresiones vagas o laxas como "reaccionar", "expresarse", "tener ganas de decir", etc. Simplemente habla. O, en todo caso, eso cree.

El origen objetivo es, primero, la matriz de pensamiento a partir de la cual una idea es emitida, la "escuela filosófica" a la que pertenece. Por ejemplo: "el interés por el placer" que se trasluce en un discurso, aunque ese término no se mencione. Y también es el principio que sustenta esa idea. La pretensión lógica y demostrativa de una argumentación sería un principio de ese tipo. De una manera más simple y menos filosóficamente comprometida para algunos, podría ser también una idea específica, no articulada, concebida por el oyente como preámbulo, no declarado, a una idea enunciada. Eso implícito se puede interpretar como un presupuesto del pensamiento en cuestión. Por ejemplo cuando afirmo que "Iré sin falta a esa cita", pretendo conocer sin darme cuenta por adelantado el estatus del mundo, predecir el futuro e ignorar la muerte; si no diría simplemente que "haré todo lo que pueda por ir". O añadiría ¡Inshallah! como dicen los musulmanes. (N de la T: Es nuestro ¡Ojalá!)

El problema que se plantea en la identificación de presupuestos es el de determinar lo que condiciona el juicio. Tomamos el juicio como el hecho de atribuir predicados a un sujeto o de subsumir algo particular en lo universal. Se trata pues de identificar los contenidos de una proposición, explícitos o implícitos, sin hacerle decir aquello que no

dice. El lo que Kant llama juicio analítico. Según él, un juicio de ese tipo no añade nada nuevo a la cuestión tratada, no aporta ningún concepto nuevo, se trata solamente de descomponer por análisis lo dado en la proposición o en el concepto inicial, para sacar a la luz diversos predicados que hasta ahí estaban "pensados en él", pero de manera confusa. Tomemos el ejemplo de Kant: el triángulo. Puedo afirmar de manera analítica que tiene tres ángulos, puesto que la idea misma está contenida en el término "triangulo", sin que como idea esté explicitada. Pero puedo también de manera más implícita, por razonamiento, extraer la idea de que tiene tres lados o que la suma de estos tres ángulos es de ciento noventa grados. Kant introduce aquí el concepto de juicio sintético a priori, en la medida en que se puede emitir ese juicio sin recurrir a informaciones empíricas "exteriores", utilizando únicamente las operaciones de la razón con el fin de obtener nuevos conocimientos. Sin entrar en esas finas distinciones, no siempre claramente determinadas, partamos del principio de que el hecho de identificar los presupuestos implica determinar la matriz intelectual a partir de la cual un enunciado es articulado, implica clarificar y explicitar los conceptos que estructura y engendran un pensamiento.

En la medida en que la práctica filosófica no proviene de una estricta lógica formal, determinada por relaciones de pura necesidad, esta explicitación puede ciertamente remitirnos a lo necesario pero también a lo probable. Aunque sin embargo se trata de distinguir entre ambos casos a la hora de emitir este juicio. Por ejemplo, si utilizamos el principio de que toda afirmación es una negación, podremos pensar que la persona que se guía por el valor A no se guía por el valor B o C, y que de algún modo los rechaza. Evidentemente, se podrá objetar que B y C podrían, en términos absolutos, ser también una elección, por ejemplo en un momento posterior, puesto que no están explícitamente descartados. Sin embargo, no han sido B o C los valores convocados en la afirmación en cuestión, sino A. Tenemos que confiar en lo "dicho" y por ello suponer que lo que aparece es lo que es. Por el principio de parsimonia, es aconsejable evitar en la medida de lo posible los "lo que podría haber sido dicho", "lo que podría ser". Si no, caemos en el error de la hipótesis gratuita. Este error, tan corriente, nos remite al miedo al error que Hegel denuncia como el primero de los errores. Ya que si suponemos que únicamente lo "necesario" autoriza el juicio y que "no necesariamente" es una objeción de recibo, buen número de juicios pertinentes serán eliminados, siendo éstos de sentido común. De este

modo si una persona enuncia la declaración según la cual "no hay que hacer daño al prójimo", puedo concluir que esta persona mantiene una visión moral de las cosas. Pero se podrá objetar que este hablante le preocupa el simple hecho de conservar una buena reputación, que lo que le anima es más un interés por ser reconocido. Ciertamente, es innegable. Esta posibilidad no podría ser categóricamente negada, pero puesto que nada indica una preocupación de ese tipo en su declaración, el juicio debe basarse sobre lo dado, sobre lo que "vemos", ni más ni menos. Hasta que no tengamos una mayor información, que quizás pueda cambiar la situación.

Hay otra precisión que merece ser mencionada. Como ya hemos dicho con anterioridad, identificar los presupuestos implica distinguir la matriz conceptual a partir de la cual se emite un discurso. Pero hay una técnica retórica habitual en el discurso que consiste en enunciar conceptos a la vez que se niegan. Por ejemplo, tomemos las expresiones "No es un problema moral" o bien "No lo hago porque me convenga". En el primer caso el autor anuncia una visión moral de las cosas, en la segunda una visión "instrumentalista", "utilitaria" (véase "egocéntrico"). Se podrá objetar a estas observaciones que en los dos casos el concepto es negado, es decir, es implícitamente criticado puesto que es rechazado. Responderemos que, a pesar de todo, el concepto estructura la frase, la funda, le da su sentido, lo que implica que constituye su sustancia. Poco importa la relación que mantiene con ese concepto, éste ocupa su pensamiento y lo articula, lo que hace de él un concepto fundador, lo que hace de la matriz de ese concepto un presupuesto del pensamiento en cuestión. Podríamos enunciar de otro modo: este concepto determina el registro del discurso, su tonalidad, y por ello su sustancia. El ateo que se pelea con Dios le hace existir. El justiciero que se pelea por la igualdad de todos se preocupa del poder. No podemos escapar a nuestras acciones y a nuestras palabras, poco importan las contorsiones que hagamos.

7. Interpretar

Uno de los obstáculos, cuando queremos identificar los presupuestos, es el de la subjetividad: puesto que en el juicio analítico pretendemos ser objetivos, es necesario no añadir nada de nuestra cosecha. Y, sin

embargo, no habría razón para rehusar a priori la aportación de la subjetividad, una aportación conceptual de la cual se hace cargo el juicio sintético. El único problema consiste en determinar en qué medida esta aportación subjetiva es arbitraria e infundada, o en qué medida correspondería al sentido común a pesar de su particularidad. En esto reside el problema de la interpretación. Puesto que se trata de explicar, de dar sentido, de traducir, de hacerlo comprensible, necesariamente habrá que añadir conceptos, a riesgo de imponer al contenido una cierta inflexión en el sentido, y asumiendo que los términos diferentes no son equivalentes. Como cuando un actor representa su papel de un modo específico que le es propio, con un cierto estilo, dando cuerpo al texto del autor; o cuando el músico interpreta una pieza musical traduciendo, a su manera, el pensamiento, los sentimientos o las intenciones del compositor. En psicología, el verbo interpretar tiene un cariz claramente más negativo, puesto que significa "atribuir un significado deformado o erróneo a un hecho real o a un suceso", dándole así una connotación negativa que está bastante extendida.

Aunque nuestra intención es darle a la interpretación una legitimidad intelectual, debemos cuidarnos de cualquier abuso. Y es que, lo queramos o no, intentaremos, inconscientemente (pues la fuerza de la subjetividad se impone), acercarnos a la línea roja y atribuirle a un discurso lo que no le pertenece. Se trata de asumir ese riesgo, sin el cual no osaríamos pensar. Algunos creen salir del problema demonizando la interpretación y pretendiendo no interpretar, o no juzgar, cayendo en una pretensión absurda. Por una parte, si verdaderamente actúan así, dejan de pensar, porque tanto el juicio como la interpretación son necesarios para el pensamiento, en la medida en que esas facultades nos invitan a evaluar el discurso que escuchamos; sin ellos lo único que hacemos es oír palabras y quedarnos en la dimensión puramente fáctica de su sentido. Por otra parte, estaríamos ante una mentira: nos estaríamos engañando para tener buena conciencia, ya que es prácticamente imposible no juzgar, especialmente cuando pretendemos no juzgar. Entre otras cosas, porque la prohibición del juicio es una contradicción en sí misma.

Desterrar el juicio es un juicio radical con implicaciones llenas de presupuestos intelectuales y morales. Todo lo más que podemos hacer es intentar suspender momentáneamente el juicio, o bien intentar separar aquello que constituye la parte del juicio de aquella que recoge lo dado. Dos consignas que exigen un gran trabajo sobre uno mismo, una gran habilidad, y que no se llevan a cabo sin dificultad.

Para interpretar, para tener derecho a identificar un contenido y poder lanzarse a esta actividad, nos encontramos con un presupuesto importante: el discurso no pertenece a nadie, es decir, que pertenece a todo el mundo. Nadie puede jactarse de ser "el verdadero" intérprete de cualquier otro, en especial del de uno mismo o del de algún allegado. Carece de valor el argumento de ser especialista, o el de pretender "conocer realmente" al hablante o su pensamiento y, sobre todo, el que consiste en afirmar un concluyente "¡Yo sé lo que me digo!". No es que esa condición de proximidad prohíba a esas personas arriesgarse a emitir un juicio; en términos absolutos, estarían en mejor posición para llevar a cabo el análisis, pero la realidad lo desmiente: demasiado a menudo el discurso sirve para defenderse y justificarse, están en juego demasiados intereses. Desde el momento en que hay algo que perder, la palabra se falsea, se falsifica; porque no es ya la palabra la que está en cuestión, sino la persona, un estatus, un poder, una imagen, una posesión, etc. Tendremos a la persona exclamando: "No me comprendes. Lo que quería decir es…". Y ahí está el problema. No se trata de oír lo que se trataba de decir, sino únicamente de ver lo que ya se ha dicho; y como a menudo al hablante le cuesta reconciliarse con su propia palabra, él es el último en quien habría que confiar para saber lo que ha dicho. Está demasiado en su interior, sumergido en sus intenciones, sus temores, sus negativas, etc. El que lo escucha está, sin duda, en mejor situación para captar el contenido de lo que ha sido dicho. Aunque sólo sea por comparación, porque también podría ocurrir que él mismo esté demasiado implicado con lo que ha expresado, por lo que dejaría de estar en disposición de ver e identificar mejor los presupuestos. Y así mismo tenemos que si un

hablante tiene suficiente distancia con respecto de sí mismo puede, ciertamente, verse pensar; esto es a lo que llamamos filosofar.
Platón, para el que pensar es dialogar con uno mismo, nos invita a llevar a cabo el proceso anagógico sobre un discurso (remontar hasta alcanzar lo originario de éste) como ideal regulador de la interpretación. Ir tan lejos como podamos, identificar la unidad o la esencia del discurso. Lo que, por cierto, nos acerca a la identificación de los presupuestos. Ir a ese lugar del inconsciente conceptual, filosófico, el crisol en el que las elecciones cruciales se han efectuado, en el que se han tomado las opciones determinantes del pensamiento. En este retorno a lo originario, en esta excavación arqueológica del saber, nos encontraremos con nuestra verdadera imagen. Retorno que constituye la condición sine qua non de toda deliberación intelectual o espiritual digna de ese nombre. Este paso al infinito, esta puesta a prueba por la vía de la simplicidad, es una ascesis nada fácil. Preferimos sumergirnos en la expresión de nuestros sentimientos y en la demostración de nuestra erudición.
La mayoría de los diálogos se dan bajo el pacto de no aventurarse en esas regiones peligrosas, demasiado cerca de la intimidad del ser. En caso contrario, dada nuestra susceptibilidad, es la guerra, campo abonado para la enemistad y para las interpretaciones abusivas y aventuradas en las que se trata sobre todo de hacer daño al otro. Teatro de la crueldad ése que consiste en decir realmente lo que se piensa, en ir hasta el final de lo que se piensa. Violencia inadmisible entre amigos, comportamiento que contraviene las buenas costumbres. Pero es, sin embargo, esta violencia, esta crueldad, la que anida en el corazón del acto socrático de parir las almas. No se trata de contentarse únicamente con el parto de magníficos bebés, también hay que parir pequeños monstruos, porque están ahí, tienen todo el derecho a vivir, aunque sólo sea para sacrificarlos.
La reformulación es un acercamiento interesante a la interpretación. También es puede llamar ejercicio de parafrasear: decir una cosa con otras palabras con las que ha sido ya expresado. Ahora bien, si es difícil reformular una idea, más difícil es evaluar una reformulación. Porque si nuestras palabras nos son habituales, si nuestro léxico nos

es familiar, no es así con el de los demás. Una evaluación tal significa un verdadero ejercicio para el pensamiento, entre el rigor y la flexibilidad. Es por esto por lo que algunos enseñantes prefieren la repetición a la reformulación: es una tarea sin riesgo y menos esforzada. Lo malo de la repetición es que no se sabe si el alumno ha comprendido, ni en qué medida el sentido ha sido interiorizado. Con la excusa de la prudencia, se privilegia una aproximación formal. Lo cierto es que poner en relación un texto y la reformulación que haya hecho otra persona implica una gimnasia intelectual que está lejos de ser evidente. Porque la reformulación propuesta habrá podido contemplar un ángulo que nos sorprende, podrá haber sido expresada en términos inesperados en los que la elección de lo esencial, el rechazo de lo accidental, no es totalmente igual a la que nosotros hacemos. En cualquier caso, aunque nunca produzcamos una reformulación así, tenemos que examinar en qué medida ésta es aceptable o no. Por retomar la analogía musical, tenemos que escuchar al intérprete tocar la pieza y determinar hasta qué punto su ejecución es fiel a la obra, por mucho que no la entendamos así, por mucho que no nos guste, aunque sólo sea por la sorpresa que nos provoca. Esto no debería implicar caer en la trampa del relativismo, donde "todo vale", donde prima una falsa "libertad de conciencia intelectual", ya que la traición es también una realidad. Podemos malinterpretar, subinterpretar o sobreinterpretar, y estos términos tienen un valor real. Podemos otorgarle a un pensamiento un sentido que está demasiado alejado del inicial, omitir ciertos aspectos esenciales que hacen de la reformulación algo insustancial, o exacerbar de manera exagerada ciertos aspectos que falsean lo dado. Interpretar es un arte, y éste es el único garante de la comprensión. Hay que traducir para comprender, pero toda traducción es, de hecho, una traición: "traductor, traidor". Responderemos ante tal sospecha invocando la consciencia de la imperfección como garante de la comprensión. Y vale lo mismo para comprenderse a uno mismo que para comprender a los demás.

Capítulo IV

Conceptualizar

1. El concepto

El concepto -o la conceptualización- resulta ser un término misterioso, y sin embargo característico del filosofar, esencial para su actividad. Lo utilizamos como herramienta, nos referimos a él como criterio, a pesar de no tratar de definir lo que es o identificar con precisión su función, al menos no de manera suficiente. En la enseñanza de la filosofía no se hace ningún esfuerzo para desarrollar una práctica de su uso: lo que se podrían llamar ejercicios o un aprendizaje de la conceptualización. Como mucho éste se limita al ejercicio de la definición. Y esto por una primera razón, habitual y limitativa del filosofar: las tesis filosóficas chocan con la noción misma de concepto. ¿Qué distingue al concepto de la idea, la noción, la opinión, el tema, la categoría, etc.? Para empezar, preguntémonos sobre el interés o la utilidad de hacer este tipo de matices o distinciones. Para algunos, la especificidad del concepto radica en una cierta pretensión de objetividad, de universalidad. ¿Hasta qué punto este término está a la altura de este atributo específico o de las pretensiones generales que se le atribuyen?

Así, y para evitar disputas sobre heterodoxia tan comunes en filosofía, apliquemos el minimalismo para afirmar que el concepto resulta ser algo que uno utiliza intuitivamente, un término que estructura nuestra mente: una especie de palabra clave, ya que es la que abre y cierra las puertas y los cofres del pensamiento. Ciertamente, haciendo esto, evitando teorizar demasiado sobre el asunto, también evitaremos el riesgo de articular su "verdadera" naturaleza. "Verdadera", al menos en la mente de aquél al que se le supone la función de introducir a los estudiantes al enfoque de la filosofía, para el cual la definición de los conceptos empleados constituye todo un clásico; nosotros preferimos la coherencia o la claridad del uso a la definición, sin por ello excluirla. Andadura ésta que, si bien puede ahorrarse el andar tomándole las medidas al concepto “concepto”, difícilmente puede llevarse a cabo sin conceptos. Tal vez la naturaleza particular del concepto se articule precisamente en esta brecha entre la definición y el uso. De hecho, siguiendo el lenguaje común, uno "encuentra" o "tiene" una idea, así

como "tiene" nociones, pero uno "inventa" y "utiliza" un concepto. Vemos que el concepto es de manera natural una herramienta, un instrumento de pensamiento, una invención, como la del ingeniero. Si la idea es una representación y la noción es un conocimiento, el concepto es un operador. Y vamos a identificar y evaluar el concepto a la luz de esta operatividad.

¿Qué hay de la universalidad del concepto? ¿Son los conceptos específicos o generales? ¿Pertenecen a un autor, como el concepto de "noúmeno", específicamente atribuible a Kant? ¿O caen bajo la jurisdicción del sentido común, como el concepto de "justicia", que parece emerger de los albores del tiempo? Podemos oponer estos dos tipos de conceptos, pero también podemos decir que son inseparables. Si el primero es más peculiar y menos frecuente, encuentra su significado y la prueba de su operatividad en el eco que le ofrece sentido común. De hecho, en el caso de "noúmeno", es fácil admitir o imaginar que toda entidad determinada está dotada de una especie de interioridad. El segundo, la justicia, a pesar de su banalidad actual, es el producto de una génesis y una historia que, desde una intuición común, han generado dos sentidos: la institución y la legalidad por un lado, y el principio y la legitimidad por otro.
Sin embargo, para vincular los dos atributos del concepto, la universalidad y la función, proponemos la siguiente hipótesis: la universalidad de un concepto está determinada por su eficacia, por la posibilidad de su uso y por su utilidad. En otras palabras, si el concepto ha de ser claro para ser un concepto, su utilidad debe ser manifiesta, de lo contrario sólo será formal. Por lo tanto, habrá que evitar los matices ad infinitum de las definiciones, en cuya búsqueda no vemos un verdadero interés. Como una función matemática, un concepto debe resolver un problema, no existe *porque sí*, no es su propio fin. Si no puede ahorrarse ser preciso, mucho menos puede ahorrarse ser aplicable. Por singular que sea, su operatividad le otorgará un estatus de universalidad. Así, una receta simple para hacerle emerger desde la práctica empírica donde todo se hace caso por caso será intentar conceptualizar la acción o el pensamiento en particular. Es decir que abstraeremos lo que es esencial y común a los diversos casos posibles. Se tratará, por tanto, de salir de la narración, la opinión y lo concreto para entrar en el análisis.

2. Funciones del concepto

Existen diferentes modalidades o formas de actividad conceptual. Sin duda es posible crear un concepto, y en ello reconoceremos a un gran filósofo, como propone Deleuze. Pero también se puede reconocer un concepto, es decir, identificar un concepto ya establecido, convocarlo. Se puede también definir un concepto, algo que para muchos filósofos y profesores es el preámbulo de cualquier disertación o

trabajo teórico. Pero de una manera más intuitiva, se puede también utilizar un concepto, que sigue siendo una actividad conceptual, aunque en un modo menos analítico.

Proponemos tres tipos de actividades relacionadas con el concepto:

— Conocer los conceptos generados y aprobados por la tradición filosófica. Se trata de conocer y utilizar conceptos reconocidos y referenciales, que se presentan en tanto que conceptos, con todo el crédito que se les otorga de entrada. Estos conceptos pueden ser generales o específicos. Para conocer es pues necesario aprender, es decir adquirir, guardar en la memoria. También es necesario definir, es decir precisar, explicar la naturaleza del concepto. Conocimiento que, claro, determina la capacidad de utilizar el concepto. Nos encontramos aquí con un gran escollo clásico: el aprendizaje de conceptos sin aprender a usarlos. La restricción al simple enunciado o a realizar una definición es una acción que no lleva a una apropiación real del concepto.
— Reconocer un concepto general. Se trata de reconocer un concepto utilizado cuando aparece, sin que aparezca explícitamente como tal. La semilla de un concepto es una intuición que todavía no ha sido formulada pero que apunta vigorosamente hacia un término por venir. Poder identificar un concepto cuando encuentras uno. Aquí surge muy a menudo el problema de la abstracción: el miedo a la abstracción, acompañado de la incapacidad de percibir esta abstracción cuando aparece. Algunos hacen de ello todo un posicionamiento: se niegan a ver la abstracción. El concepto deja de ser concepto y éste es relegado a la simple articulación de un caso particular. Se le priva de su operatividad general. Privado de su universalidad, se queda en un caso específico, casi concreto.

— Crear un concepto específico. Tratamos aquí la cuestión de articular un concepto para resolver un problema de pensamiento. El término usado puede ser un término común en su acepción habitual, un término desviado de su sentido, o un neologismo. Lo importante es reconocer el uso específico que se hace de él, porque a menudo el concepto surgirá de una manera bastante intuitiva.

En la enseñanza tradicional de la filosofía, el aprendizaje de los conceptos clásicos es el único aspecto de la conceptualización que está sistematizado. A través de los cursos del profesor y los textos estudiados, el alumno tendrá que asimilar un cierto número de conceptos de los que se apropiará más o menos. Así, en el ejercicio académico clave de la disertación, deberá demostrar que ha retenido un cierto número de ellos, no simplemente citando, sino utilizándolos de una manera apropiada que demuestre comprensión y control. No obstante, *in fine*, se le pide principalmente que elabore sobre un tema determinado un pensamiento construido a partir de sus propias

ideas, es decir, que aporte un cierto número de conceptos que le pertenezcan, junto a los que deberá articular ciertos elementos del curso, articulando así un conjunto coherente. Pero ninguna práctica, ningún ejercicio, ningún curso le habrá llevado a la necesaria maestría de su propio pensamiento. Por una parte tendrá su cultura personal, por otra parte habrá visto y oído al profesor realizar ciertos gestos, pero él no se habrá ejercitado nunca en clase. La única vez que habrá practicado ese arte será con ocasión de los pocos ensayos que realice solo, durante un examen o en casa. A modo de consejo, el profesor le hará algún comentario garabateado en su copia. En otras palabras, sólo la primera parte de nuestro tríptico resulta ser verdaderamente objeto del curso: la definición. Y además sólo a nivel teórico, no en la práctica.

3. Reconocer el concepto

Creemos que la cuestión crucial más inmediata a tratar es la segunda parte mencionada: reconocer el concepto que se utiliza intuitivamente, en su condición de operador del pensamiento. Pensar una silla tras otra hace imposible cualquier aproximación científica, porque tal funcionamiento es la negación de cualquier universalidad, o al menos de cualquier generalización. El enfoque científico siempre presupone alguna forma de unidad: captar la totalidad en sus principios reguladores. Pero esta universalidad o generalización, proceso que nos permite captar el universo, es un producto del espíritu: una construcción, una intuición, un razonamiento, etc. Esta silla en particular, puedo tocarla, verla, sentarme en ella, etc. Los sentidos sirven como punto de partida, como herramienta de información inicial, y como herramienta para verificar lo que ha sido enunciado. En el plano de lo concreto, en última instancia, no necesito la palabra para expresar mi pensamiento: puedo señalar con el dedo. Cuando el concepto (o idea) de silla, es privado de tales elementos demostrativos, nos basamos en un acuerdo tácito: se supone que el otro sabe de lo que estoy hablando, sin posibilidad inmediata de mostrar y comprobar empíricamente.
Sin embargo, el concepto conocido encuentra algunos obstáculos. Primer tipo de problema: el caso límite. ¿Tal objeto o fenómeno se aplica a la denominación? ¿El tronco del árbol en el que me siento es una silla o no? ¿Y una caja de madera? Esta situación nos obliga a reconocer que la silla no es un objeto particular, y no es una evidencia: es un producto de la mente, que como cualquier producto de la mente tiene límites. En este caso oscilamos entre reconocer y crear: enfrentarse a los casos límite nos obliga a precisar el concepto, a sacarlo de su estatus de pura intuición, a conceptualizarlo aún más. Por ejemplo: ¿La silla está definida por su forma o por su función? Dependiendo del caso, si una silla es definida por su utilidad,

entonces sentarse en un tronco convierte el tronco en una silla. Si se define por su forma, y esta forma requiere patas y un respaldo, entonces el tronco no es una silla. La operatividad reside, en este caso, en una función o en una forma, o en ambas juntas. Esta precisión es lo que podría distinguir una idea de un concepto, estableciendo el principio de que la idea es más general o más subjetiva que el concepto. A pesar de esta distinción, la exigencia de definición, tan inherente y necesaria a la idea, nos acerca enormemente al concepto. Propongamos la siguiente hipótesis, con el fin de distinguir el concepto de la idea. La idea tiene que ver más bien con una entidad general. Se refiere más bien a un en-sí, mientras que el concepto es más bien una función, o una relación. Así como la idea se atiene a la intuición, el concepto se interesa por el uso y la definición, ya que definir una cosa implica necesariamente una relación con otras cosas.

Aunque reconocemos que esta distinción puede ser muy frágil, también hace que sea posible reflexionar sobre el estatus del objeto del pensamiento. Para evitar una excesiva teorización, del concepto o de otra cosa, planteémonos la pregunta ¿Qué es lo que esto cambia? En la presente reflexión, nos parece importante una primera distinción. ¿Se trata de definir primero y después hacer uso, o es posible, o incluso preferible, utilizar y después definir? La primera hipótesis está habitualmente entre los consejos dados a los estudiantes para ayudarles a disertar. Pero hacer lo contrario constituye una práctica igualmente válida. Por cierto que esta elección crucial opone a Aristóteles, partidario de la definición inicial, y a Platón, partidario de trabajar sobre el problema. El presupuesto de que la definición vaya primero implica conocer de antemano las ideas utilizadas y luego componerlas entre ellas, a riesgo de congelar el pensamiento. Este presupuesto se opone al de proceder por hipótesis generales sucesivas y así hacer surgir los conceptos o ideas utilizados. En el primer esquema, puede que el alumno proponga algunos primeros conceptos, pero después no necesariamente buscará analizar con cuidado su trabajo tratando de percibir los conceptos generados por el flujo de la escritura. Conceptos éstos tan importantes como los primeros, conceptos que probablemente modificarían, incluso contradirían, los primeros enunciados. Por eso proponemos trabajar sobre el principio del "reconocimiento del concepto". No se trata de reivindicar la primacía de un método, sino de considerar diferentes posibilidades, con sus diversas ventajas, en el plano filosófico y el pedagógico. Especialmente porque algunos estudiantes se sentirán más confiados con un camino que con otro, facilitándose la propia construcción de pensamiento. Algunos preferirán partir de un movimiento general, arriesgándose a la imprecisión, otros lo harán de ladrillos bien definidos, arriesgándose a la rigidez.

4. Uso del concepto

El concepto debe ser reconocible. Por su definición, pero sobre todo por el uso que se haga de él. Tiene que permitir, por ejemplo, resolver un problema, responder a una pregunta. Sobre todo, debe poder establecer vínculos; esa es su operación principal. El concepto de "vaso" liga a todos los vasos entre sí, a pesar de sus muchas diferencias. También debe vincular dos términos de orden diferentes entre ellos. Por ejemplo, el concepto de vaso conecta el beber con el agua, en tanto que es un medio para beber agua. Esta idea de relación corresponde a un razonamiento totalmente ordinario. Pero una buena parte del trabajo de la enseñanza filosófica es hacer al alumno consciente de lo ordinario, convirtiéndolo en especial, dándole un sentido más allá de lo obvio. Esto es lo que caracteriza el concepto y la conceptualización. ¿Cuál es la conexión entre vaso y agua? El vaso contiene el agua. Más allá de la respuesta intuitiva, se trata de darse cuenta de que se ha hecho intervenir un nuevo concepto: contener. Entre los diferentes vasos, se trata de otra función, es otro tipo de vínculo: la generalidad, o la abstracción, la categorización que agrupa entidades de cualidades similares, más que la operación de relación, causal o de otra índole. Tal vez tengamos aquí una nueva posibilidad de distinguir entre la idea, cercana a la categoría, y el concepto. No obstante también se trata de una operación, aunque más cualitativa que funcional. Esta segunda operación presenta otro tipo de dificultad. "¿Qué hace que dos cosas sean parecidas o no?" o "¿Qué predicados comparten dos entidades?" se distinguen de "¿Cuál es la interacción que conecta dos objetos o dos ideas?».

A partir de ahí, cierto número de ejercicios aparecen. ¿Qué hay en común entre A y B? ¿Cuál es la relación entre A y B? ¿Cuáles son los conceptos utilizados que dan sentido a una frase concreta? Nos daremos cuenta de que la creación de un vínculo es difícil. La tendencia natural es la de mantener a cada idea en su rincón, en su aislamiento intelectual, en su singularidad empírica o ideal. Esa expresión común y corriente: "¡no tiene nada que ver!" es una de sus manifestaciones más llamativas. El "se trata de otra cosa", que pospone sine die la resolución del problema o la elaboración del pensamiento. Es un síntoma coherente con el precedente, a pesar de ser su opuesto formal. Las ideas estarían ligadas entre ellas sin ninguna consideración lógica o sustancial, sin articular el vínculo con precisión, sin ponerlo a prueba. Las ideas están totalmente aisladas o agrupadas artificialmente, igual que en la lista de la compra. La *doxa* filosófica cae fácilmente en lo mismo, por una extrema preocupación por la precisión ligada a la deformación de la definición, preocupación que a menudo prima sobre todo lo demás.

La dificultad está en poder concebir que el concepto es sólo una herramienta, de naturaleza fluida, que aparecerá explícitamente, o no, en el producto terminado. Y en cualquier caso, ser capaz de identificarlo y clarificar su significado para explicar su uso. Si el concepto aparece en una frase, se trata simplemente de reconocer la palabra clave en torno a la cual se articula la proposición en cuestión. Sopesar su sentido y las consecuencias. Ver la novedad que aporta y preguntarse a qué responde. Si afirma, si responde a algo, el concepto es necesariamente alguna forma de negación. Entonces preguntemos lo que niega, lo que rechaza, lo que dice rectificar. Para ello es interesante utilizar el principio de los opuestos. ¿Qué pasaría si ese concepto no estuviera ahí? ¿Qué es lo que niega? ¿Qué rechaza? ¿Qué esconde? Se trata, por tanto, de desvelar los desafíos que subyacen tras este concepto específico, cosa que permite a la vez entender mejor lo que se está diciendo y cambiar el concepto si, una vez puesto a prueba su significado, éste pareciera de repente inadecuado.
Cabe que el concepto no aparezca en la proposición. Se trata entonces de expresarlo para poder calificar a esta última. Sin descartar la posibilidad de articular el concepto en una proposición complementaria, si lo vemos necesario. O utilizar su articulación para formular un nuevo problema. Para formular el concepto no dicho, el principio de los opuestos es también útil. ¿A qué responde esta proposición? ¿Con qué nos desafía esta proposición y a qué responde? ¿Cómo se oponen entre sí sus respectivas calificaciones? Invariablemente, dado que estamos operando aquí en el meta-nivel del pensamiento, deberíamos encontrarnos con las grandes antinomias de la filosofía: singular y universal, subjetivo y objetivo, finito e infinito, noúmeno y fenómeno, etc. Remitimos al lector a la parte última del libro que versa sobre las antinomias.

Una de las dificultades habituales en este tipo de ejercicio -debida probablemente a las tendencias relativistas y consensualistas de nuestro tiempo- es el rechazo a percibir opuestos. En una relación entre dos propuestas, vemos que se da "otra cosa", algo "complementario", una "precisión", pero más difícilmente una oposición. Ante la antinomia entre lo singular y lo universal, que serviría para distinguir una propuesta general de un caso concreto y específico, muchos vacilan en hablar de oposición y prefieren utilizar los términos mencionados. No sería un problema si no fuera porque lo que se juega en la proposición deja de expresarse, las consecuencias desaparecen; el eje conceptual no está claramente planteado.
Otra forma clásica en la que el alumno intentará escapar de la oposición es con el "más y menos". Llegará a decir que la primera proposición es concreta y la segunda menos concreta. Pero con ello se niega a calificar realmente la segunda: la caracteriza por defecto, negativamente. Sin embargo, el significado del concepto "concreto"

que está usando varía dependiendo de si utiliza como opuesto "universal", "abstracto", "indefinido" o "general". Por lo tanto, se trata de rehuir el uso del "más y menos" para calificar el concepto de una manera más específica. La mesa cuadrada no es "menos redonda" que la mesa redonda: es cuadrada. Se trata de entender que el uso de los opuestos, en la elección de la pareja específica que le corresponde, permite precisar el pensamiento y ponerlo a prueba. Este tipo de ejercicio ayuda a un concepto determinado a salir de su estatus de evidencia, poniéndolo de relieve gracias a su opuesto. Tomemos un ejemplo: una alumna sugiere que una proposición general sea calificada como "universal", y después de varias vacilaciones, califica a la que se le opone, más concreta, como "natural". Cuando se le pregunta, ella propone como opuesto de "natural": "artificial". ¿Lo universal es pues artificial? Ella rechaza esta consecuencia y entonces sustituye "natural" por "individual". También podría haber asumido una nueva antinomia, por ejemplo "natural y artificial", en la medida en que hubiera podido dar cuenta de ella. Así, gracias al principio de los opuestos, la connotación se articula, permitiendo clarificar el concepto y avanzar detenidamente en la reflexión, o incluso plantear nuevos problemas. En este ejemplo concreto, el alumno formula una proposición calificada de "universal" y una de "particular", estableciendo un vínculo entre ambos, lo que permite también la posibilidad de poner a prueba la proposición "universal". Todo esto de una manera consciente y explícita, en lugar de vaga, intuitiva e implícita.
Otro obstáculo habitual en este tipo de ejercicio es el rechazo a trabajar en la intensificación. El extenderse parece generalmente más confortable y genera menos ansiedad. En lugar de analizar una proposición determinada, el estudiante seguramente preferirá añadir palabras, nuevas proposiciones o nuevos ejemplos. Pretendiendo la explicación de la primera proposición. Sin embargo, lo que sigue proviene de otra idea y no explica realmente la primera, o resulta relativamente tautológica, porque repite en otras palabras lo que ya se ha dicho. A veces, casi por casualidad, la idea es realmente explicada, pero será abordando las consecuencias de la idea en lugar de enfrentarse a la idea misma. La razón es simple: las ideas que formulamos nos parecen tan evidentes que no parece necesario detenerse en su estatus, en su significado. Preferimos "avanzar". El estancamiento es demasiado doloroso, preferimos correr. Nos permitiría problematizar mejor nuestro propio pensamiento, pero tal deseo no es muy habitual. La mente encuentra más fácil añadir ideas que trabajar sobre el concepto y la justificación conceptual.

Ciertamente la definición de los conceptos puede ser un ejercicio interesante, pero con demasiada frecuencia se propone como determinación absoluta y fija, lo que hace que el ejercicio sea reductor y limitativo.

5. ¿Aprendizaje o milagro?

La práctica que acabamos de describir debe ser objeto del curso. No podemos esperar que el alumno se entregue, como por milagro, a la conceptualización de su propio pensamiento. Para ello es necesario estar preparados para plantear tales procesos, y no creerse que es el genio irremplazable del maestro, o accidentalmente el del alumno, el que produce el concepto. Se trata de estar preparado para identificar las sutilezas y saber qué hacer con ellas. Tal vez algunos estudiantes, y el propio maestro, accedan de manera natural a la conceptualización, pero sería absurdo creer que es así para la mayoría. Y en el caso de que ya se dé cierta intuición en este campo, obtendremos un gran beneficio en el hecho de conceptualizar la conceptualización. Si bien Mozart no necesitó muchos cursos de solfeo o de composición musical, no es el caso para el común de los mortales. Así que sería presuntuoso pensar que nuestros estudiantes y nosotros podemos pasar sin ello. Y si el concepto se limita a los conceptos establecidos, dentro de la pretendida objetividad o universalidad provista por el genio de su autor, no nos sorprende que los alumnos propongan en sus redacciones un collage de citas más o menos comprendidas y de opiniones hechas. El corazón de una reflexión y el verdadero criterio de evaluación son fundamentalmente la conceptualización y articulación de un pensamiento singular. Así que mejor enseñar su práctica, en lugar de contentarse con la visita al museo.

Capítulo V

Problematizar

¿Qué es una problemática? Este término, este concepto, es tan incómodo que periódicamente se elevan voces que solicitan su eliminación pura y simple. Concepto vago, concepto complejo, concepto inasible y sin embargo concepto banalizado, puesto que se entiende y se utiliza hoy en buen número de campos. Puede ser que haya que aceptar esta banalización como la verdad de este concepto -como de todo concepto-, la generalización de su operatividad como garante de la vivacidad de su sustancia, a riesgo de volverse insípida. Al fin y al cabo, ¿por qué lo exclusivo sería una garantía de calidad filosófica? ¿Acaso la genialidad de un concepto no se resume en lo patente de su evidencia, en la medida en que esa evidencia, una vez bautizada, salta a los ojos de todos? ¿Qué es el genio sino una mirada que percibe la simplicidad de un solo golpe de vista? Hasta ese momento, nada era visible, los colores y las formas eran vagos, pero una vez que el dedo señala la cosa, una vez que la nombra, nunca nadie podrá verla como antes. La cosa ha nacido, animada y definida por el concepto que la ha dado a luz. Cuanto más visible es esa cosa, más vivo es el concepto. Sólo por una perversión del pensamiento el concepto admirable sería el que está reservado a una élite sutil e idónea. De este modo, si el concepto de problemática desaparece a los ojos de los espíritus finos, puede que haya que apelar a ese buen sentido compartido de manera universal, para que veamos y admiremos qué hace con él.

1. Dudoso

Lo que es problemático es dudoso, minado por una duda que plantea un problema, una duda que inquieta y que por ello incita al debate.

En francés (como en español) el sentido históricamente primero del término "problemática" reposa ahí, sobre esa incertidumbre que nos lleva a vacilar antes de certificar o de utilizar cualquier entidad calificada de problemática. El problema, del griego *problema,* es lo arrojado delante, el obstáculo que amenaza con hacernos tropezar. En el mejor de los casos atrae la mirada, nos obliga a ralentizar nuestro paso, a hacer un esfuerzo, sea para rodearlo sea para franquearlo. En el peor de los casos nos detiene totalmente, nos paraliza. A partir de Kant, el carácter de lo problemático va a definirse de igual modo que la hipótesis, en oposición a otros dos términos, lo asertórico: lo que es simplemente afirmado, y lo apodíctico, lo demostrado, lo necesario. Entre dos certezas, como son el acto de fe y la demostración, se va a deslizar lo que es incierto, la sombra que engendra la duda. Lo que es problemático proviene del orden de lo posible, remite a la simple hipótesis. Aunque esta hipótesis nos pudiera parecer necesaria o ineludible. Éste es el caso en lo anhipotético, cuya presencia es crucial en la arquitectura platónica: hipótesis cuya presencia es necesaria pero cuya articulación plantea un problema. Hipótesis por excelencia o negación del estatus de hipótesis. Por ejemplo ¿no resulta necesario pensar la unidad del sí-mismo para poder atribuirle un predicado cualquiera? ¿No nos hace falta igualmente postular la unidad del mundo para poder de algún modo hablar de él? Mientras seguimos dudando de la naturaleza de esa unidad. Puesto que si podemos afirmar, inferir, deducir, probar muchas cosas sobre el mundo o sobre el ser, la faja del pensamiento aprieta y molesta cuando se trata de captar o de precisar la unidad. Henos entonces obligados, sin ni siquiera pensarla, sin poder concebirla, a postular esa inasible unidad para poder pensar. Y si nos paramos un instante a cuestionar la legitimidad sobre la cual se funda ese discurso, la apertura de la cosa en sí se ofrece o se impone a nuestra mirada estupefacta. El pretendido postulado retoma entonces su verdadera naturaleza, la de hipótesis. Nos damos cuenta finalmente que hemos tomado opciones, que nos habíamos precipitado tomando partido en una cuestión sombría, por mor de una simple funcionalidad, de una utilidad, porque queríamos avanzar. Riesgo legítimo siempre y cuando se tome con todo conocimiento de causa, siempre que la *hibris* que lo había apadrinado sea consciente de la transgresión así efectuada. El concepto de universo y de singularidad captura bien como ejemplos (son ejemplos que capturan bien) la naturaleza problemática de los conceptos transcendentales.

2. Anhipotético

Sea el tiempo, el espacio, el ser, la unidad, la libertad, la existencia, la razón o todo concepto fundamental absolutamente necesario para pensar, necesita del espíritu del que la filosofía hace su campo de acción; todo lo que funda el discurso, no sabría cómo escapar a la problematización. Una problematización no concebida como acción exterior y contingente, sino concebida como sustancia vital y constitutiva del concepto en sí mismo y del pensamiento que lo sustenta. Porque por muy "evidente" que sea para nosotros el menor término trascendental, su naturaleza indecisa, ambigua o contradictoria nos obliga a soltar cuando creemos agarrarlo firmemente por una operación cualquiera del pensamiento. Siempre es posible hacer que una proposición sea problemática, en la medida en que toda proposición articula necesariamente una relación determinada entre dos términos. Ya que si es posible articular un primer término en relación con un segundo, también es posible comprometerle en una relación con un tercer término, véase un cuarto, y así sucesivamente, proceso éste más o menos finito y determinado que hace de la aprehensión de las cosas algo movedizo. Pero hay términos, o conceptos que, más que otros, parecen en sí mismos contener una especie de alteridad, ya no extrínseca, en la relación, sino intrínseca. Poseen una potencia manifiesta de pensamiento. Se les puede llamar conceptos fundadores, o conceptos límite, según si lo que hacemos es inaugurar con ellos el proceso de pensamiento o si ese proceso encuentra en ellos su término, su conclusión, lo que en general viene a ser lo mismo. Esos conceptos fundadores son decretados anhipotéticos: su sentido remite a hipótesis inarticulables pero necesarias, un incondicionado que condiciona el pensamiento. Naturalmente, las proposiciones que conciernen a esos conceptos toman la forma de paradojas: esos conceptos atraen la formulación de preguntas, generan contradicción y antinomia. ¡Cuántas preguntas y proposiciones contradictorias no habrán sido formuladas sobre lo uno y lo múltiple, sobre lo finito y lo infinito, sobre la libertad y la necesidad, sobre lo discreto y lo continuo, sobre el ser y el no-ser! Tantas parejas en las que cada miembro conserva un prestigio sin igual, oposición en la que no sabríamos aislar los términos sin que por ello nuestra razón no pueda acordarles alguna realidad "concreta". Henos obligados a concederles un rol primordial, y por ello una esencia o una existencia, pero nos

vemos ante la dificultad de definirlos de otro modo que no sea por el ridículo de una tautología. El ser es el ser. La unidad es la unidad. Y aún así, no es seguro que haciendo entrar a cualquiera de esos conceptos en relación consigo mismo, no estemos ofreciendo una transgresión característica.

3. Conjunto de preguntas

Resulta ser problemático aquello que nos escapa, pero no impide que le otorguemos una realidad a esa presa escurridiza. Sin lo cual ¿cómo podría escapársenos? Con respecto a esto, no osaremos afirmar ni probar nada. Nos vemos obligados a plantear preguntas. Nos vemos obligados a articular paradojas. Toda afirmación avanzará bajo las horcas caudinas de las condiciones, bajo la cobertura del modo condicional, formalismo que reenviará necesariamente a circunstancias, especificaciones y determinaciones; reduccionismo necesario, mal menor cuya naturaleza no debería pasarnos desapercibida. Deberemos progresar por un camino del que sabemos positivamente que no es más que el anverso de la verdad, aunque también sea su lugar. Reversibilidad de una realidad que no toma sentido más que en la medida en que sabemos que es descabellada. Lo incondicional es afirmado, y no puede ser fundamentado. Lo condicional es fundamentado, y no puede ser afirmado.
Por esta razón, llegamos al tercer sentido de “problemática”, derivado de modo natural de los dos primeros. Después de lo dudoso y lo hipotético, la problemática es el conjunto de preguntas planteadas por una situación o una proposición particular. Conjunto que fácilmente puede verse resumido por una de las preguntas particulares, considerada más esencial, y que se supone captura la generalidad de la situación dada. Puede ser también el conjunto de las sub-preguntas de una pregunta dada, ese conjunto llamado problemática de la primera pregunta, o sobreentendido por ella. Ciertamente, el término de "problemática" podría de alguna manera verse remplazado por el de "pregunta", en la medida en que un conjunto de preguntas puede ser resumido por una pregunta; en la medida en que algo que plantea problema a la razón, como es el caso de la paradoja, puede también remplazarse por una pregunta. En cualquier caso, incluso cuando todo esto se reduce a un asunto de formas, parece que la cuestión de la forma no está precisamente privada de sustancia. La distinción entre unidad y multiplicidad no es

anodina aunque se trate de formas. La distinción entre afirmación -sea hipótesis o paradoja- y pregunta no lo es menos. Pero por el momento no es éste el campo de batalla en el que nos parece urgente llevar a cabo el combate.

4. Rehabilitar la pregunta

El lugar crucial en el que en este momento deseamos inscribir el trabajo es el de un presupuesto que estorba terriblemente al trabajo filosófico, ya que siempre le resulta sospechoso a la opinión, al hábito o a la convicción, en cuanto a su valor como problemática. Ese punto ciego es el estatus de la pregunta, con sus consecuencias sobre el estatus de la problemática. En el pensamiento corriente, una pregunta es una enfermedad de la que no sabríamos curarnos más que por una respuesta. Una pregunta sin respuesta es como un martillo sin mango, un barco sin timón: no se puede hacer nada con ellos. Peor todavía, una pregunta en sí misma nos estorba, nos incomoda y nos impide dormir. Es un problema, una "piedra" en el camino, un obstáculo que nos ralentiza y nos impide avanzar. Y es que si ese problema puede ser percibido como un desafío, como lo inesperado susceptible de estimularnos o de mantenernos despiertos, es a menudo anunciado en su dimensión negativa. Lo que se opone a nuestra voluntad, lo que se opone a nuestra razón, lo que se opone a nuestra acción, lo que se opone a nuestra determinación. Una pregunta es un agujero, una falta, una incertidumbre, nos remite explícitamente a nuestra finitud. No nos vamos a extrañar de una actitud como ésta. Percibir la pregunta como un problema del que desearíamos vernos librados cuanto antes no puede ser una reacción más legítima. Y es precisamente esa legitimidad la que querríamos analizar y criticar, ya que si la posición en cuestión no tuviera nada de legítima no veríamos el interés de proceder a diseccionar su sustancia. Sólo merece ser probada la falsedad de lo verdadero. No obstante, lo que es falso no está privado ni de substancia, ni de interés, y no vemos por qué no deberíamos detenernos sobre lo que de ese modo está privado de ser.

El ser humano participa de la materia, existe, está encarnado. Por ello, es un ser de necesidades, de falta, de dolor y de pasión. Desea sin embargo perseverar en su ser, y para eso, debe confrontarse y superar todo aquello que podría ser obstáculo a ese ser a través de sus límites, de sus constricciones y de su fragilidad. Si no conociera la

fragilidad, y tuviera de todas maneras la necesidad de querer perseverar en su ser sería absurdo. La perseverancia no tiene razón de ser más que por la resistencia que le es impuesta. Sin eso, el ser sería, simplemente, sin preocuparse de ninguna alteridad, sin preocuparse del otro, sin preocuparse de lo que se le opusiera. Por otro lado nada se le opondría, puesto que ignoraría la alteridad.
Frente a esta situación de falta y de voluntad contrariada, se trata antes que nada de resolver, de resolver para saber, de resolver para elegir, de resolver para actuar. En definitiva, de zanjar la cuestión cueste lo que cueste. Vemos aquí despuntar el rol crucial del libre arbitrio, de la libertad, porque sin incertidumbre, sin duda, sin interrogación, no hay libertad que valga, sólo el *diktat* de una necesidad ciega. Distingamos pues dos momentos en nuestro asunto: el momento que precede a la elección -momento de espera, momento de reflexión, momento de interrogación, momento de incertidumbre- y el momento que sucede a la elección -momento de alivio, momento de compromiso, momento de acción y de despliegue-. A efectos de todo fin útil, decidimos ignorar el momento de la elección en sí, simple e indivisible instante, clásica discontinuidad, la de un presente efímero del que ignoramos su naturaleza y cuyo rol consiste en separar un antes y un después.

5. Potencia y acto

Es grande la tentación de subordinar el antes al después, como si lo anterior encontrara su razón de ser únicamente en lo que le sucede. Más allá de la tendencia natural del espíritu humano, que busca permanentemente satisfacer sus necesidades, esquema que infiere una mecánica de pensamiento utilitario -"¿esto qué me da?"- hay otro dato, ligado al primero pero más explícitamente filosófico, que da cuenta de esa toma de partido por la posterioridad. Ese esquema es básicamente el de Aristóteles, que opone la potencia (capacidad o poder de hacer las cosas) al acto (hacer las cosas) para otorgar una especie de primacía al acto, como conclusión y realización del par potencia/acto. Este esquema se opone al de Platón, para quien la potencia tiene valor en sí, puesto que representa una de las formas primeras o definiciones del ser. En esta perspectiva, el poder de actuar podría ser considerado como ontológicamente primero, puesto que el actuar particular y determinado no sería más que una de las infinitas posibilidades de acción del poder actuar. No obstante, Platón

otorga un cierto vigor y legitimidad al actuar a través de su concepto de *kairós*: momento oportuno, situación oportuna, haciendo único el acto realizado, valorizado con respecto a todo otro acto específico, puesto que ese acto sabe tomar en cuenta la alteridad del mundo, caracterizada por la temporalidad.

El valor de una problemática se situaría pues en la capacidad de ser, en la capacidad de actuar, en la libertad que otorga al sujeto. Saber plantear una problemática es creer en el ser, es hacerse libre de actuar en pleno conocimiento de causa. Saber plantear las verdaderas preguntas es liberar el ser del peso de sus determinaciones y de la inmediatez. La vida ya no se plantea como un actuar destinado a satisfacer su propia necesidad, sino como un momento de liberación de la contingencia, no para huir de esa contingencia, sino para todo lo contrario, esto es, para tomar posesión de ella. El no-actuar oriental, el del tigre a cubierto, en la sombra, listo para saltar, haciéndose disponible al mundo para aprehenderlo mejor, es una imagen que conviene a esta visión.

Pero para hacerse disponible al mundo, para aprehenderlo, hay que desaprender, de interrogar el condicionamiento de nuestro pensamiento y de nuestro ser. Se trata entonces de pensar lo impensable, de optar por esa posición radical que consiste en no dar nada por supuesto. No pretendiendo una falsa neutralidad, ni una vaga y efímera suspensión del juicio, sino identificando los presupuestos más anclados, los más incontestables, y planteando el interrogante susceptible de suspender momentáneamente la afirmación. A través de esta tentativa desesperada de pensar lo impensable, los postulados escondidos aparecerán, aquellos que un instante antes se daban tan por supuesto que habría sido imposible articularlos.

6. Problemática y existencia

Nuestra tesis puede resumirse así: toda proposición es problematizable. O también: no se puede dar nada por hecho. O también: toda proposición no es más que una conjetura. El sentido o la calidad de la veracidad que le acordamos a una proposición dada no es más que el acuerdo tácito, frágil y momentáneo, que le concedemos a una proposición particular. O también: toda proposición es una hipótesis, susceptible de operar y de desplegar sus efectos en un contexto dado y dentro de unos límites dados.

Contexto, límite y operatividad que, bien entendido, habrá que identificar y definir, con el fin de problematizar la susodicha proposición. Más allá de un simple tomar partido teórico destinado a hacernos reflexionar más adelante, o más allá de un simple ejercicio académico, esta toma de partido, bastante radical, que siembra *a priori* la sospecha sobre todo pensamiento, puede parecer excesivo. Podríamos acusarlo de preparar el camino al relativismo, la indiferencia, la pasividad o el cinismo, y esta acusación no sería del todo infundada. Como toda actitud llevada al exceso, o por simple deformación, ésta comporta necesariamente el riesgo de producir una forma u otra de abuso o de rigidez.

Por esta razón, parece útil ahora poner de relieve el vínculo entre problematización y existencia. Partamos del principio de que la existencia es una forma de compromiso: participación en la materia, participación en la sociedad, compromiso con el otro, compromiso consigo mismo, compromiso con la temporalidad, compromiso con respecto a principios a priori, etc. En ese sentido, la problematización es una forma de retirada, puesto que nos lleva a un distanciamiento intelectual, por una posición crítica, por medio de la especulación y la abstracción. Podemos así comprender cómo sería percibida como un abandono o una traición hacia la existencia, y por qué toda tentativa de poner en marcha un proceso dialéctico tenderá a generar, según las situaciones, una cierta resistencia por instinto de supervivencia. No obstante, una vez experimentado eso, deberemos también admitir con Platón que una existencia que no sabe interrogarse sufre sin duda de una grave carencia. En efecto ¿qué sería de la consciencia de uno mismo? ¿Qué sería del proceso de deliberación que teóricamente debe servir de preámbulo y de preparación a las decisiones importantes? Dicho de otro modo, la problematización sería la condición misma de la libertad, libertad de elección que nos protege de un cierto condicionamiento: el de nuestra educación, el de la sociedad, el de lo inmediato, el de lo utilitario, etc. Dicho de otro modo, si problematizar es una traición al compromiso con la existencia,¿esa traición no sería una medida de higiene indispensable para esa otra dimensión de la existencia humana que es la consciencia? y ahí veremos que la consciencia es en efecto un inhibidor: inhibidor del acto, inhibidor del deseo, inhibidor de la voluntad, inhibidor de uno mismo. Algunos dirán, por ejemplo, que el trabajo de la consciencia inhibe el estado de enamoramiento. Pero sin el trabajo de zapa de este inhibidor ¿cómo instaurar la tensión indispensable para la vida del espíritu? Y como todo trabajo de

negatividad, éste, abandonado a sí mismo, correrá el riesgo de inducir una aniquilación patológica del ser. Pero ninguna herramienta ha sido jamás en sí misma la garantía de perfección alguna.

7. Técnicas de problematización

Problematizar es buscar objeciones o preguntas que permitan mostrar los límites o las imperfecciones de una proposición inicial, para acabar eliminándola, modificándola o enriqueciéndola. El postulado de esta competencia es que todo enunciado presenta un cierto número de problemas. Se trata de considerar toda proposición como simple hipótesis, posible o probable, y nunca como absoluta o necesaria. Pensar de manera crítica es analizar lo que está dicho para verificar si la proposición es válida y ver de qué manera es falsa, limitada o inútil. No se trata de inventar un problema, pero sí de articularlo, sin la obligación de resolverlo. Se trata de ser capaz de tener simultáneamente una perspectiva y su contraria para poner a prueba la hipótesis, construirla y elaborarla. Ciertas preguntas importantes subyacen a este postulado, como son: ¿Hay momentos en los que esta proposición es falsa? ¿Cuáles son los límites de la verdad de esta proposición? ¿Cuáles son las condiciones de verdad de esta proposición?

Hay dos contextos diferentes para la problematización, que hacen que cambie en cierto modo el sentido o el objetivo del acto de problematizar. En relación con una afirmación determinada, problematizar significa sacar una frase de su estatus de definitiva, categórica y necesaria. Partiendo de ahí, hacer una pregunta de "¿Por qué...?" no problematiza puesto que pregunta sólo por la razón de ese estatus. Esto no produce ningún vuelco en lo presupuesto, y si lo llega a hacer es por accidente. La pregunta que problematiza debe necesariamente “deconstruir” o “quebrar” el fundamento de esta frase.

Por ejemplo, supongamos una frase inicial: “Debemos todos actuar en función de valores morales”. Si alguien pregunta “¿Por qué debemos todos actuar en función de valores morales? La persona responderá explicando y justificando su posición, lo que será coherente y en sí mismo no provocará ningún problema. Pero si alguien pregunta “¿Pueden los valores morales oponerse entre sí? Es una pregunta en la que la respuesta debería ser lógicamente “sí”, puesto que, según el sentido común y la experiencia, los valores

morales son más bien divergentes. Con esta pregunta el locutor ya tiene un problema. Porque actuar de acuerdo a valores morales implica a menudo actuar contra valores morales opuestos. De ese modo aquello que parecía evidente e incuestionable se ha convertido en un problema, puesto que afirmando una cosa afirmamos también lo contrario.

En el caso de la vida, de una historia o de un texto entero, el concepto de problematización cambia su forma, su función o su naturaleza. Cuando tenemos una frase sin equívocos, a priori y en sí misma no tiene por qué ofrecer problema alguno, puede ser únicamente una frase descriptiva categórica o prescriptiva; de modo que el problema debería venir totalmente de la pregunta subsecuente. Pero cuando nos enfrentamos a una narración, sea inventada o esté en relación con un hecho de la vida, nada se da sin equívoco. En cierto modo podemos decir que todo es explícitamente o implícitamente problemático. Así, la función de una pregunta que problematice no consistirá en traer desde el "exterior" un problema, bastará subrayarlo, revelarlo, explicitarlo, mostrarlo. Podemos decir que en la vida o en una historia no hay presupuesto explícito de contenido, no tenemos más que interpretaciones de alcance necesariamente subjetivo. Y no podemos deconstruir algo que no existe realmente. Pero podemos hacer visible un problema que esté contenido implícitamente en una secuencia de hechos o en la experiencia que tenemos de una situación. En un contexto tal, problematizar no significa hacer visible lo imposible o lo necesario con el fin de cuestionarlo, sino que consiste en hacer explícito lo que es implícito, o en abstraer de una situación concreta un problema general y darle un concepto. Vemos, como consecuencia, que en este último caso, algunas preguntas más podrían hacerse aceptables como problematizadoras. Por ejemplo una pregunta de "¿Por qué?" puede provocar un problema en una narración, cosa que en una afirmación no podría. Lo mismo ocurre para un texto entero, dada su complejidad.

Por ejemplo si pregunto "¿Por qué la gente se remite tanto a la autoridad?", estoy cuestionando la vida en sociedad y debo hacer frente a diversas posibilidades de naturaleza opuesta. Por un lado, puedo considerar legítimo afirmar que no podemos inventar a cada momento la totalidad del conocimiento y que debemos por ello referirnos a los expertos o a los libros. Por otro lado, puedo criticar esa posición afirmando que la gente no osa emitir juicios por sí mismos por miedo o inseguridad. De este modo, esa pregunta ha

creado un problema en relación con nuestro comportamiento en la vida. Esto no significa que todas las preguntas problematicen.
Si pregunto ¿cuál es la capital de Francia? No parece que esa pregunta pueda crear un problema, responderemos de manera inequívoca y categórica y no engendrará ni duda ni debate. Pero podemos establecer que en un contexto de narración, hay más preguntas que pueden problematizar que en un contexto conceptual, sobre todo cuando el texto es breve. Es pues más difícil, más exigente y más restrictivo problematizar una frase que problematizar la vida o una historia. En el caso de que ningún marco haya sido especificado y queramos determinar si una pregunta problematiza, podemos considerar que el asunto se refiere a la totalidad de la existencia, del conocimiento o de cualquier contexto que podamos tener en cuenta. En otras palabras, si no hay contexto, la pregunta es ilimitada y puede referirse a todo lo que podamos pensar.

8. Problemática, conceptos y dialéctica

La formulación de una problemática no es únicamente una operación de negación. No es la simple duda o la confesión de un estado de ansiedad. Es también un acto de creación: creación de conceptos. Efectivamente, ¿cómo problematizar sin engendrar conceptos? Esto parece casi imposible. Toda problemática privada de la emergencia de un concepto no sería otra cosa que articulación de una duda o suspensión de un juicio, lo que en sí no es inútil, pero no sería más que la primera etapa del proceso. Un estado mental que permitiría -condición necesaria pero no suficiente- producir nuevas ideas.
Como ejemplo pongamos el enunciado siguiente: El ser humano es libre de actuar como desea. Supongamos ahora que quiera problematizar esta proposición. Una simple duda se expresaría así: ¿El ser humano es siempre libre de actuar como quiera? Lo que, aunque insuficiente, ya es en sí un intento de problematización: está en cuestión la verificación de la universalidad de la proposición. Pero para avanzar en el proceso, sería necesario hacer emerger conceptos. Veamos algunos ejemplos. La consciencia: ¿Puedo ser consciente de mis deseos? El condicionamiento: ¿Pueden los deseos ser el producto de un condicionamiento? El ser: ¿Están nuestros deseos conformes a nuestro ser? La voluntad: ¿Debe la voluntad ceder ante el deseo? Dicho de otro modo, para cuestionar nuestra proposición deberemos introducir nuevos conceptos que nos servirán de herramienta de

investigación y de verificación. De ello podremos incluso avanzar la hipótesis de que la problematización es la puesta en relación de una proposición y de un nuevo concepto, o la nueva luz que produce un nuevo concepto sobre una proposición dada.
Mediante la negación o la interrogación, que en todo caso invitan a la crítica, se instaura un proceso dialéctico. Se trata aquí de trabajar la emergencia y la naturaleza de la proposición inicial estudiando las condiciones de su afirmación o de su negación. Por medio de conceptos, exteriores a la proposición inicial (y que por esa razón llamamos "nuevos conceptos"), se puede llevar a cabo un trabajo de profundización, mostrando el sentido, los sentidos, los deslizamientos de sentido, los vuelcos de sentidos y los sinsentidos de la proposición en cuestión. Pero veremos esto en el próximo apartado: la dialéctica.

A guisa de conclusión para este capítulo, afirmamos que hay una dimensión trágica de la problematización, como lo muestra la historia de la filosofía. Tomemos ese gesto inaugural de Platón calificado por él mismo de "parricidio". Cuando toma a contrapelo la famosa tautología de Parménides: "El ser es, y el no-ser no es" y afirma que "El no-ser es". A la fuerza de la certeza de su predecesor Platón, alumno de Sócrates el dialéctico, responde problematizando lo real, por ejemplo el "bien", esa evidencia suprema. Para Platón se trata de contemplar lo virtual, la potencialidad, como una realidad primera subyacente a lo inmediato de la evidencia racional. Algo que no le impedirá llegar a visiones más dogmáticas en sus obras más tardías. Su alumno Aristóteles llevará a cabo su propia traición volviendo al concepto de evidencia y de adquirido. Tomemos como otro ejemplo el "giro copernicano" de Kant, que inaugura una ruptura crucial en la visión del mundo: ya no es el objeto el que está en el centro del mundo, sino el sujeto. La ontología le cede el sitio a la epistemología. La trascendencia está en el pensamiento y no en el ser.
Así, se trata de actuar directamente sobre los paradigmas, sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento, sobre sus principios estructurales, sus fundamentos, dándoles un vuelco o invirtiéndolos. Se buscan los límites, los contraejemplos, la excepción para sacar nuevos principios, dando un vuelco a lo dado. No sólo en lo que se refiere al fondo, sino también en la propia forma. Así Nietzsche critica la visión laboriosa y reductora del cuestionamiento socrático, ante el que se decanta por el aforismo generoso y aristocrático que se da inmediatamente, bien entendido a aquél que es capaz de recibirlo. De este autor podemos también retener un concepto problematizador

importante: el de transvaloración. Nietzsche lo utiliza en el dominio de la ética, a fin de restablecer el orden natural de los valores, pervertido según él por el cristianismo, que ha invertido el orden natural de los valores. Esta “religión de la piedad” que glorifica al débil y condena al fuerte, se opone a los principios mismos de la vida. Se trata pues, también aquí, de dar un “giro copernicano”, invirtiendo la connotación de los términos. De modo que lo positivo se hace negativo y lo negativo se hace positivo. Ya que si esta "reevaluación de los valores" puede efectuarse en un sentido, puede efectuarse también en el otro. Pero Nietzsche no es Hegel; la transvaloración es para él unidireccional, contrariamente al principio dialéctico de Hegel. En cualquier caso el concepto deja huella en los anales del pensamiento. Y el simple hecho de nombrar esta capacidad de invertir las polaridades conceptuales deja una marca indeleble en el poder del pensamiento.

Capítulo VI

Dialéctica

Entre los términos filosóficos usados hasta el desgaste, que quieren decirlo todo y no dicen nada, después de "concepto" y "problemático", hay un tercero que resulta interesante abordar: la dialéctica. Término ambiguo donde los haya, que puede ser utilizado tanto para atestiguar la precisión de un argumento como para denunciar su vaguedad o su condición de sofisma. Desde los albores de la filosofía, con Platón, este término adquiere una fuerte connotación: es el único modo de conocimiento superior a la geometría, que por aquel entonces es la vía por excelencia para acceder a la verdad y a lo divino. Esta antigüedad sin duda explica la banalización o el mal uso del término. En cualquier caso, de manera más precisa, podemos identificar dos obstáculos principales para el proceso dialéctico, y con esta delimitación entender mejor el problema. Por un lado, encontramos la tentación lógica o formal del pensamiento, dogmatismo que, bajo pretexto de búsqueda de la verdad o de la cientificidad, rehúye el cuestionamiento de sus propios presupuestos. Por otro lado, está la tentación fusional del pensamiento, para aquellos para los que todo está en todo y viceversa, y en particular la afición popular en nuestros días por la famosa "complementariedad", que de entrada ignora o refuta el concepto mismo de contradicción.

Para esclarecer nuestro propósito, tomaremos como hipótesis de partida la siguiente definición de dialéctica: proceso de pensamiento que se hace cargo de propuestas aparentemente contradictorias y se basa en esas contradicciones para hacer emerger nuevas proposiciones. Estas nuevas proposiciones permiten reducir, resolver o explicar las contradicciones iniciales. Sin embargo, en el plano etimológico, la dialéctica no es más que el arte del diálogo: en griego, *dia* significa "uno con el otro", o "a través de", y *legein* significa "hablar". ¿Cómo el arte del diálogo ha podido convertirse en un arte de manipular los opuestos? Como ocurre a menudo, una vez que la pregunta se formula claramente, la posibilidad de una respuesta aparece de una manera más clara. De hecho, ¿cuál es la característica principal de un debate si no es la oposición que emerge a partir de una diferencia? Oposición entre los términos, entre los

presupuestos, entre los juicios y las elecciones, entre los registros. Incluso en ese soliloquio silencioso, ese diálogo con uno mismo que es el pensamiento según Platón, la mente opera a través de oposiciones y contrarios, a través de y gracias a las contradicciones. Desde la palabra, el verbo, el *legein*, desde la contradicción por tanto, emerge el concepto de *logos*, la razón.

1. Heráclito

Volveremos más tarde a la tendencia moderna, léase "patología", que consiste en vaciar o aplanar la idea de oposición o contradicción, remitida a una mera diversidad de opiniones. Tal vez al lector incomodado por la perspectiva conflictiva o dramática le venga bien que propongamos suspender por un instante cualquier connotación negativa de estos términos para seguir más cómodamente el hilo de nuestro pensamiento. En Heráclito, una de las principales influencias para el pensamiento platónico junto con Parménides y Pitágoras, encontramos las siguientes afirmaciones: "El combate es el padre y el rey de todo", "El mundo es una armonía de tensiones a veces en extrema tirantez y a veces más relajadas, como la de la lira y el arco", "Lo que está en desacuerdo se termina armonizando". Aristóteles relata que "Heráclito culpa al poeta que dijo *Que perezca conflicto entre los dioses y los hombres*, ya que de no existir lo agudo y lo grave no habría armonía, y sin la hembra y el varón, que son contrarios, no habría vida", o "Todas las cosas son engendradas por la discordia." De este modo la unidad no es excluida, sino al contrario: esta unidad se expresa, existe y se descubre a través de la tensión de lo que se opone y se contraría, a través de un conflicto que es la vida del mundo y del alma. Precisemos el acceso muy restrictivo del individuo a la unidad con los dos fragmentos siguientes: "La armonía invisible es más bella que la visible". "El *logos*, lo que los hombres son incapaces de comprender, tanto si todavía no lo han oído como después de haberlo oído por primera vez". Así, la de la razón humana es infinita, pues intenta percibir la coherencia o cohesión de todas las cosas, incluyendo la de su propia existencia, pero choca constantemente con la realidad de la oposición, de la fractura. Y para acentuar nuestro caso, y con el fin de demostrar el acuerdo entre los pensamientos y el comportamiento del pensador efesio, Diógenes Laercio, antiguo historiador de la filosofía antigua, describe así a Heráclito: "Apareció como un pájaro vocinglero, insultando al público y hablando a base de enigmas". Claramente el "conflicto" era la esencia misma de aquel que vio cómo le llamaban "el oscuro".

2. Platón

En esta perspectiva, el asesinato de Sócrates pierde, esperemos, su estatus puramente anecdótico y singular, para sacar a la luz los retos de un funcionamiento específico y su dimensión filosófica, tratándose de un gesto trágico que inaugura lo que podríamos llamar la filosofía occidental. Sin duda, Sócrates se hace insoportable para sus conciudadanos con su interrogatorio permanente. Aparte de una pequeña camarilla de amigos y discípulos, o es malinterpretado e ignorado, o es odiado. ¿En qué consiste, de forma sucinta, su práctica? En interpelar mediante preguntas el discurso de aquellos que afirman detentar el saber, cualquiera que sea el tema, para poner sus conocimientos a prueba y hacerles comprender sus límites, y en cuestionar a aquellos que no saben, con el fin de que descubran en ellos mismos el saber. El medio específico utilizado para hacer que este cuestionamiento sea operativo y eficaz es la contradicción. Producir o hacer que se produzcan proposiciones o conceptos que colisionen más o menos directamente con las proposiciones o conceptos antes conseguidos: éste es el papel del cuestionamiento, de la mayéutica. El hecho de toparse con estos obstáculos obliga a abandonar la hipótesis inicial ahora considerada como un punto muerto. Nos permite superarla por la producción de una nueva hipótesis, o al menos trabajarla. El presupuesto que está implícito en el ejercicio es que cualquier postulado, proposición o concepto se considera de entrada limitado y cojo. Cualquier discurso sólo puede estar constituido por conjeturas o hipótesis, que sólo son operativas dentro de límites bien definidos. La verdad de una propuesta consiste, por tanto, en descubrir ese umbral de disfunción e indeterminación, siendo que el absoluto no puede, por definición, ser articulado, sino por pura convención. Llegar a la verdad es pues superar la opinión banal, pero es también superar la opinión recta o sabia, para entrar en la consciencia de la ignorancia que nos obliga a soltar y renunciar a toda certeza, a todo lo adquirido. Fragilidad del discurso y del ser, doloroso de aceptar, trabajo de pura negatividad tan liberador como terriblemente ingrato. La dialéctica consiste en producir objeciones y preguntas que permitan entrar en el proceso anagógico de ascenso al ser, o al bien, o cualquier otra forma particular de lo incondicionado, de lo absoluto.

Tres acusaciones generales le hacen a Sócrates, los sofistas u otros, en el curso de los diálogos de Platón: "Desmenuzas mi discurso, lo dejas hecho jirones." "Me haces decir lo que no quiero decir." "Me quieres mal." Estas tres acusaciones constituyen, por otro lado, prueba irrefutable de la realidad histórica y efectiva de la práctica socrática. Efectivamente, cualquier interrogatorio que exija de una palabra dada que dé cuenta de sí misma por lo que respecta a la realidad de su contenido, encontrará a menudo este tipo de resistencia específica. Estas tres acusaciones por tanto circunscriben

bastante bien lo que se juega en la dialéctica socrática. Descubrir los puntos de anclaje de un discurso: "Cortar el discurso en pedazos". Obligar al autor a descubrir los supuestos y las consecuencias, a menudo hallazgos indeseables: "Decir lo que no se quiere decir". Forzar el abandono y la superación, por lo general desagradable: "Me quieres mal". Aquí percibimos la dimensión terriblemente conflictiva de la dialéctica, especialmente porque priva al sujeto pensante de cualquier cosa que pudiera confortarlo y tranquilizarlo. Sólo queda, para resistir algo a esta corrosión del pensamiento, la permanencia del ser, pero un ser que realmente no reconoce ningún estatus sustancial entre lo existente, ya que incluso el alma humana individual es llamada a reabsorberse en el fuego divino. Conocerse a uno mismo es encontrar lo originario o el todo, ante lo cual no somos nada.

3. Los cínicos

Una filiación menos conocida del socratismo, aparte del platonismo, conocerá un cierto florecimiento durante el período helenístico: los cínicos, de menor renombre que otras corrientes, ya que no echarán tantas raíces en la historia de la filosofía occidental. Aparte de algunos pocos herederos, variopintos y más o menos directos, como Montaigne, Rabelais, Pascal, Voltaire o Nietzsche, los cínicos seguirán siendo bastante ignorados, y sobre todo malinterpretados. A pesar de su radicalidad o de su anti-intelectualismo, nos parece útil mencionarlos en esta presentación de la dialéctica, a causa de su intento de criticar o derrocar los valores dominantes de su tiempo. Encontramos en ellos la dimensión subversiva de la dialéctica: la *parresia*. Este término designa una actitud auténtica, una forma de hablar cruda y veraz, una sólida confianza en sí, una simplicidad a toda prueba, una radicalidad que nada detiene.

Se invocarán términos turbios, como el nihilismo, que enmascaran u oscurecen la realidad de esta corriente, más cercana en espíritu al pensamiento oriental, al zen por ejemplo, que al funcionamiento filosófico general de nuestra cultura. No siendo nuestra intención lanzarnos a una historia de filosofía, sino esclarecer el problema de la dialéctica, veamos algunos aspectos principales de esta corriente filosófica. Su fundador reconocido, Antístenes, profesaba un absoluto desprecio por todas las convenciones, opiniones o valores heredados y aceptados por la sociedad. Un rechazo que no es gratuito, contrariamente a lo que a veces se deja creer, sino que se da en aras de la verdad, la integridad y la autenticidad. Claro que una preocupación tal, empujada al extremo, lleva a una cierta radicalidad en el habla y a una actitud que incita a una postura provocativa.

Con ciertas variantes dependiendo de los individuos, para el cínico la virtud consiste en desaprender lo que está mal, en particular lo que cae dentro de la facilidad, la tradición, la autoridad establecida, la

propiedad y lo convencional; un desaprender que no siempre es gozoso. Para eso, el cínico tiende a ser apolítico, asocial y apátrida. La felicidad y la verdad se merecen, a través de una cierta ascesis. Sus valores son los del individuo: la voluntad, la libertad, la resistencia, el autocontrol, en particular el dominio de los deseos y pasiones, y por ello no tiene gran respeto por la intimidad, considerada ñoña y portadora de intereses dudosos. Desconfía de los bellos discursos y del intelecto, prefiere los actos, a menudo violentos, que le conducen a la confrontación. Su preocupación pedagógica es permanente y sin concesiones, sus principales herramientas son la sorpresa, la ironía, el gesto simbólico. No le busques en la explicación y la multiplicación de palabras, sino en el sobrecogimiento de su interlocutor, a través de una sola frase o de un gesto fuerte. Critica el paso pesado y la palabra seria de los pensadores de guardia, que despliegan sus conocimientos; opone lo natural a lo cultural, siempre un poco falso. Con este fin, no discute, dispara flechas.
Personaje insoportable, por lo general se convierte en un marginal, pasa por ser anarquista. Platón llamaba a Diógenes, el más famoso de los cínicos, "un Sócrates enloquecido". Lo que Diógenes respondió diciendo de Platón: "¿Para qué nos sirve un hombre que, habiendo practicado la filosofía durante mucho tiempo, resulta que no ha perturbado a nadie?". El mismo Diógenes que manifestó su desprecio por sus conciudadanos caminando, linterna en mano, repitiendo a quien quería oírle: "Busco un hombre". Otra frase famosa: "No me tapes el sol", dirigida a Alejandro, conquistador invencible que se le acercó para reunirse con él. El humor es su arma maestra, ése que nos permite acceder a lo risible de la existencia.

4. Zen

Para mostrar un ejemplo no-occidental del espíritu dialéctico, abordemos brevemente la filosofía zen, que preconiza poner en juego los opuestos a la vez que la práctica de la autenticidad. Versión china y más tarde japonesa del budismo, destaca por ciertas características: su dureza, su radicalidad y su relación con el ejercicio físico. El nombre *Zen* es la romanización de un término japonés que significa "meditación silenciosa", de la cual el equivalente chino es *chan*. Esto nos remite, en particular, a la postura del Buda histórico en el momento de su despertar bajo el árbol de Bodhi en la India, hace más de 2500 años. Al igual que en el término español de meditación (proviene de medio: centro, espacio y mediación) la idea se basa en el principio de centrar, de estar en el centro para actuar mejor. Se dice que el Buda repentinamente dejó de predicar, tomó una flor y la giró entre sus dedos, sorprendiendo así a sus interlocutores. Vemos en este gesto la experiencia común de una atención perfecta a la realidad tal como es, actitud que es algo

central en la práctica Zen. Se trata de ir más allá de la palabra, de las especulaciones y los discursos habituales para tener acceso a lo real. Incluso el conocimiento de la doctrina budista y los sutras se relativiza, porque se trata de privilegiar la experiencia directa de la consciencia. Hay un mandamiento famoso que muestra la radicalidad de esta filosofía: "¡Si te encuentras con Buda, mátalo!".
Los tres pilares del Zen son la meditación, la sabiduría y la disciplina. Se supone que esta práctica también nos ayuda a vivir; de acuerdo con el *Sutra del loto*, se trata de resolver "la gran cuestión de la vida y la muerte".
El Zen hace parte de la tradición budista mahayana, el "gran vehículo", que establece que cada ser posee en sí mismo, de manera autónoma, lo que es necesario para la iluminación y la salvación. "Todo es Buda" dirán algunos. Para el zen, la consciencia captura la totalidad de lo real. Se trata pues de hacerse consciente de la verdadera naturaleza de la propia consciencia para alcanzar el despertar. Aunque el despertar no constituye un fin en sí.
Ciertos filósofos prácticos trabajan sobre todo con koans, historias absurdas, con frases paradójicas, que tienen por finalidad provocar disonancias cognitivas y hacer salir al sujeto de sus rutinas mentales para que alcance el despertar. El alumno debe penetrar la vacuidad a través del sin sentido, y hacer así desaparecer su yo, egocéntrico, posesivo y deseoso de certezas: una vez liberado se vuelve una superficie perfectamente lisa que refleja la realidad como un espejo. Un punto importante que hay que comprender de la filosofía Zen es que no es una doctrina, sino un conocimiento de sí, ligado a una disolución de sí. "Estudiar el budismo es estudiarse a sí mismo". "El único Zen que encontrarás en lo alto de la montaña es el zen (mayúscula?) que tu lleves hasta allí." El resto no son más que circunstancias y decoración. La reducción a la nada del sujeto y del ser está aquí más marcada que en el "conócete a ti mismo" socrático.

5. Inversión y conversión

¿Por qué hacer este pequeño tour histórico de la filosofía? Porque en el centro del filosofar se encuentra la dialéctica, que se nutre de contrarios y contradicciones, para los que el fin es la inversión del pensamiento, lo que la religión llama tradicionalmente "conversión". Y si siempre es posible analizar la historia de la filosofía en términos de herencia y de continuidad, es válido también, y sin duda más enriquecedor, considerarla bajo el ángulo de la negación, de la ruptura y de lo discontinuo. Aristóteles frente a Platón, que opone la materialidad a la idealidad. Descartes frente a la escolástica, que rechaza la autoridad *a priori* y propone el "pensar por uno mismo". Kant que derriba de su pedestal a la metafísica y la transforma en un proceso de pensamiento. Hegel, para quien la filosofía debe cesar de ser intemporal y encarnarse en la historia. Schelling, que rehabilita la

narración frente a la primacía del concepto. Marx, para quien la filosofía debe dejar de analizar el mundo y pasar a transformarlo. Heidegger, que desea regresar veinticinco siglos atrás para recuperar el ser y dejar de limitarse al ente.
¿Cuáles serían los retos filosóficos si la historia del pensamiento no se articulara alrededor de esas oposiciones, no se estructurara alrededor de un cierto número de esas grandes antinomias? Una de las contribuciones de Kant es sin ninguna duda haber identificado algunas de entre las más cruciales: finito e infinito, discreto y continuo, condicionado e incondicionado, etc. Su obra sigue siendo uno de los principales intentos en la historia de clarificación de antinomias fundamentales, después de Platón y su diálogo *Parménides*.

6. Nada se puede dar por conquistado

Más allá de la generalidad filosófica y de las antinomias, veamos si hay una especificidad dialéctica. Con razón o sin ella, los filósofos toman partido con respecto a sus predecesores o sus contemporáneos en la medida de lo que creen justo y verdadero. ¿Es suficiente sin embargo tomar partido y oponerse para hablar de dialéctica? Si la oposición y la contradicción, lo que Hegel nombra trabajo de negatividad, son absolutamente necesarios para la operación dialéctica, no parece que en sí sea suficiente. A menos que no consideremos que toda oposición filosófica contribuye de hecho, dialécticamente a la totalidad de la filosofía, lo que de algún modo es la perspectiva hegeliana.
Para tratar esta cuestión, introduzcamos una distinción aristotélica: la que hay entre dialéctico y analítico. Para Aristóteles, lo analítico trata de lo que es cierto, mientras que lo dialéctico trata de proposiciones que por todo valor únicamente pueden aspirar a lo posible o lo probable. Kant retomará para sí esta distinción, entre una dialéctica "lógica de la apariencia" y una analítica "lógica de la verdad". Sin embargo, en Platón por ejemplo, esta distinción no tiene razón de ser, porque la certeza no tiene ningún estatus verdadero: todo discurso no es más que conjetura e imperfección. Parecería pues que no todo proceso filosófico particular pertenece, o apela, a la dialéctica, lo que nos permitiría discernir aquello que pertenece a la dialéctica y lo que se aleja de ella. Estas diferencias a propósito de la dialéctica ya lleva a cada cual a redefinir la dialéctica, a menos que no sea al revés: el hecho de definir la dialéctica de un cierto modo lleva al autor a practicarla o no.
De entrada, lo que opone fundamentalmente a Platón y a Aristóteles es el estatus de lo sensible, la realidad de la percepción, el valor del conocimiento empírico. Para el primero, hay que desconfiar porque es ilusorio; para el segundo, constituye una garantía de validez para el pensamiento. Esta línea de demarcación es una de las más

importantes de entre las que atraviesan la historia de la filosofía. Si para Platón sólo el pensamiento es fuente de conocimiento verdadero, para Kant, por ejemplo, el pensamiento no puede producir por sí mismo sus objetos de conocimiento: está obligado a depender de una exterioridad empírica. Esta toma de posición tiene otra consecuencia: la relación con la certeza, que determinará si la filosofía es un arte o una ciencia. En efecto, si la ciencia tiene a veces la pretensión de dispensar conocimientos seguros, el arte se contenta con producir algo bello, útil o verdadero, sin pretender tener derecho a articular y a afirmar una verdad incontestable. Esta pretensión de certeza se articula generalmente alrededor de dos criterios principales de conocimiento: lo empírico, que concierne a la materia, y la lógica o la analítica que concierne el pensamiento. De este modo Kant y Aristóteles establecen reglas y principios *a priori* que conciernen al funcionamiento de la razón, reglas consideradas por ellos como insuperables e inviolables.
Tanto para Platón como para Hegel, estos límites y reglas *a priori* no tienen sentido, puesto que la dialéctica, la vía privilegiada de acceso a la verdad, es un proceso de pensamiento que pasa y vuelve a pasar necesariamente por el sujeto pensante, situado como objeto de pensamiento, y no como postulado. Dicho de otro modo, contrariamente a la lógica, para la dialéctica nada está conquistado definitivamente. Tomemos el ejemplo sin duda más chocante, en el corazón del funcionamiento lógico: el principio de no contradicción. Ese principio, que excluye pensar una cosa y su contraria bajo modos idénticos, pilar de la lógica, no es ni ocultado ni radicalmente negado por la dialéctica, pero no constituye un límite insuperable del pensamiento. La superación de ese principio es para la dialéctica un momento crucial: redoblamiento del pensamiento sobre sí mismo, que de ese modo se elabora y se construye. La dialéctica es un arte, capaz de producir, explicitar y verificar las reglas que presiden su desarrollo. Incluso el método es un objeto para ella misma.

7. Dialécticas

Al contrario que la ciencia, que se fundamenta en la eficacia probada o bien en reglas establecidas, la dialéctica es estética, singular y performativa, como la obra de arte, aunque deba, por supuesto, dirigirse a la razón, en lo que tiene de universal. La ciencia, por supuesto, también pretende la universalidad, pero no de la misma manera. En el corazón de la dialéctica se da un proceso anagógico, de vuelta a la unidad a partir de la pluralidad de lo singular, el proceso identificado ya por Platón. Por supuesto, esta unidad es un anhipothético, una hipótesis necesaria, pero que no sabríamos formular, porque supera o trasciende cualquier formulación: es fundamento y no puede fundamentarse. De este modo, cualquier contradicción, la articulación de cualquier problema, nos permite

pasar a un nivel más alto de pensamiento, ahí donde lo que a primera vista parece contradictorio se unifica por el acceso a un nuevo concepto. Este nuevo concepto es lo que Hegel llama síntesis, la culminación de la dialéctica. Por un deseo de operatividad y de acabamiento, éste último considera que el pensamiento no puede permanecer en la etapa de la contradicción: no puede limitarse al trabajo de negatividad. Cualquier tensión, cualquier división debe ser resuelta en la articulación de una nueva afirmación por un principio de identidad o de reconciliación. No es el caso en Platón, para quien la aporía, el impasse, la paradoja, no es en sí un problema. Más aún, el problema así planteado debe ser valorado en sí mismo, porque instaura una tensión indispensable, vida del pensamiento, ya que perpetúa su dinámica. Se trata de una dialéctica "abierta" y no "cerrada". En esta última, el concepto o la idea, no es la finalidad del pensamiento, ningún objeto particular puede constituir un fin, por la buena razón de que la razón no es un medio sino una causa, y una causa no puede estar sujeta a su efecto. La razón es su propia finalidad en tanto que razón, en relación con el objeto, siendo que la realidad no es sino el reflejo de una razón absoluta, un pensamiento que ya no lo es porque se supera a sí mismo. Ser, Unidad o Bien, ningún nombre es adecuado para caracterizar la causa de toda cosa, de la cual la razón es una de las primeras características.
Esta posición, más socrática que platónica, está más cerca del pensamiento oriental que de la tradición occidental, de orientación científica, preocupada por la positividad y la eficacia. Ésta es la razón por la que en esta última, el concepto es el rey, la definición es lo fundamental, ya que sin este pensamiento de la afirmación y de lo finito, sin el postulado de lo "definitivo", siendo como es temporal, no es posible decidir y operar en la realidad de lo mundano y de lo cotidiano. Aquí, una pregunta, un problema, una contradicción no es válida más que por su utilidad, la de una respuesta, una resolución o una síntesis que se deduce. En esta perspectiva, la insatisfacción causada por la aporía es considerada insostenible. La mente no podría aceptar quedarse en suspenso. Como mínimo, se necesita una explicación, cualquier ensamblaje de palabras que reconforte. La propuesta que consiste en ofrecer simplemente meditar sobre una dificultad, contemplar directamente la incapacidad de la propia mente para entender de un vistazo una totalidad heterogénea, o su incapacidad para cortar por lo sano, sin más satisfacción, en el mejor de los casos, que un vago sentimiento estético inspirado por una ausencia radical o por su propio vacío, le parece insostenible. Para el pensamiento, a diferencia del arte, la sorpresa no se basta a sí misma.

8. Caribdis y Escila

El trabajo de negación parece ser -esto es lo que hemos intentado exponer- la esencia de la operación dialéctica, o de la perspectiva dialéctica. Porque se trata tanto de una mirada como de un particular modo de acción. El obstáculo fundamental -u oposición- a la dialéctica, sería por tanto el rechazo de la negatividad. Oposición que aparece bajo tres formas diferentes, como hemos mencionado brevemente en la introducción. Por un lado, la oposición científica, que no sufre nada permaneciendo en la incertidumbre y la suspensión del juicio, postura que exige definiciones, procedimientos, reglas establecidas, lógicas establecidas, medios para decidir. La recta opinión, como diría Platón, conocimiento que constituye una barrera con respecto a la verdad. Por otro lado, la oposición sentimental, fusional, que no soporta el conflicto, la confrontación, la oposición; es un estado mental y de ánimo que prefiere la intención, el deseo, la fe y el postulado de la unidad indivisa, a las reglas, el rigor y la exigencia. Esta tendencia se invita demasiado rápido a la mesa del divino, diría Hegel. Por último, nos encontramos con un pensamiento de la fractura, que postula el respeto de una diferencia irreconciliable, condición indispensable al postulado de un singular que representa su propia finalidad. En este esquema, se afirma la ineludible irreductibilidad de lo singular, ahorrándose así la confrontación, convertida en superflua.

Si la dialéctica es trabajo de negación, su sustancia viva se encuentra en la incertidumbre. Comprendemos ahora por qué la discusión le es tan esencial. ¿Cómo encontrar en nosotros mismos la radical alteridad, necesaria para nuestra propia puesta en abismo? Comprendemos mejor la instancia socrática, que obsesivamente interpela a todo lo que se mueve y hace preguntas con el fin de sondear las almas y ver adónde pueden llevar los muchos senderos emprendidos. Porque la dialéctica no es la erística, ese arte del discurso similar al alegato, en el que se trata de vencer y convencer, es decir, de tener razón. No es simplemente un debate, ni tampoco una demostración. Es un interrogante, una puesta a prueba de la singularidad, con el fin de revelar sus fundamentos y su fragilidad, multiplicidad de la nada que autoriza el desvelamiento del ser.

Sin embargo, hay dos maneras de evitar la realidad de la discusión: sea presentar como verdad absoluta e indiscutible una posición o una proposición específica, o acumular simplemente perspectivas sin confrontar sus presupuestos. Dogmatismo y relativismo hacen una maravillosa pareja para detener el proceso dialéctico. Dependiendo de los temperamentos, las situaciones y los modos, ambos conspiran subrepticiamente para sofocar el pensamiento y ahogar la exigencia de verdad. Esta última se construye apoyándose sobre una obligación: la de los contrarios. En este sentido el debate bien planteado es un problema real: ¿cómo pensar al mismo tiempo una cosa y su opuesto? Sin embargo, es de este acto aparentemente

absurdo de donde puede emerger sentido, algo nuevo. Pero para esto todavía necesitamos saber cómo abandonar la presa que se mantiene firmemente entre los dientes, y arriesgarse a adentrarse en la incertidumbre de la sombra. Salvo que privilegiemos una perspectiva a la que le importa poco la verdad, porque elige la opción de sacralizar la diferencia.

Capítulo VII

Intuición

1. El estatus de la intuición

Todo profesor de filosofía en activo se hará, más tarde o más temprano, esta pregunta: ¿Cuál es el estatus de la intuición? Algunos estudiantes se las apañan bastante bien con los ejercicios académicos de la "dialéctica" escolar que consisten en entender y retener elementos formales, proporcionar argumentos, hacerlo yendo a la contra de sus propias ideas, formular problemáticas, manejar citas… Pero otros, sin especial mala fe, no lo consiguen tanto. Esto no plantearía ningún problema en sí mismo si no fuera porque de vez en cuando, aunque no sea a menudo, algunos estudiantes de esta segunda categoría resultan, en el plano filosófico, más inspirados, creativos y originales que los primeros. Al evaluador que se enfrenta a este problema le invade un cargo de conciencia cuando se ve a priori obligado a dar una buena nota a los primeros y mala a los segundos, ya que, dicho de manera rápida, se puede decir que, a diferencia de otras materias, en la enseñanza de la filosofía el método prima sobre el contenido.

2. Los presupuestos

En contra de una ilusión muy extendida, no hay filosofía ni razonamiento que no se fundamente ni se apoye en presupuestos, lo que en sí mismo no constituye ninguna objeción a la validez de un filosofar, naturalmente a condición de ser consciente de ello. Después de todo, si el ser humano pertenece al espacio, al tiempo y la materia, no hay razón para que su pensamiento no lo sea. A menos que nos olvidemos de que la construcción del pensamiento es de naturaleza tética, local, sesgada y parcial, y que el acceso a una razón pura, desprovista de objetos y sujetos empíricos, totalmente objetiva, es sólo un horizonte, o un fantasma, sin duda interesante y útil pero del que más vale desconfiar. Sólo en los cuentos de hadas el héroe consigue cabalgar por el arcoíris.
¿Qué pasa con los supuestos en la educación filosófica? ¿Es posible determinar ese anclaje, común e ineludible, cuando las fuentes, los estilos, las escuelas o las perspectivas que pueblan la historia de la filosofía divergen tanto? ¿Qué significa la idea de que "el profesor de

filosofía es el autor de su curso", si hay dogmas de los que no se puede escapar? Pero de manera inversa y simétrica no podríamos preguntarnos por los criterios para evaluar al alumno si no existieran específicas y colectivas horcas caudinas por las que debería pasar el aprendiz para determinar si ha aprendido, o no, alguna cosa en su paso por la escuela. ¿Cuáles son entonces los criterios para el éxito del filosofar, si no se trata de engullir un contenido particular que pueda producir las respuestas correctas, por mucho que esta perspectiva no se excluya? Viejo problema al que se enfrenta constantemente la difícil y agitada comunidad de profesores de filosofía.
Cada uno aporta sus propias respuestas, y si bien algunos sabrán articular estas preguntas y sus respuestas de forma original, parece que la institución filosófica ha establecido con el tiempo varios puntos no negociables; como no podía ser de otro modo. Sin embargo, hay un filósofo que en este punto nos ha dejado un legado cargado de consecuencias: Hegel.

3. Hegel

Para mayor claridad, iluminemos esta tesis con varias palabras de Hegel, a menudo citadas: "Una filosofía que no es un sistema no podría tener nada de científica. Expresa una opinión subjetiva, y su contenido es un contenido contingente" (*Lógica).* "La verdadera figura de la verdad se plantea pues en esta cientificidad -lo que equivale a decir que sólo en el concepto, la verdad encuentra el elemento de su existencia" (*La fenomenología del espíritu*). "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional". (*Principios de la filosofía del derecho*). En cuanto a la tesis opuesta, la de la filosofía "romántica" que él critica, y a la que niega prácticamente el estatus mismo de filosofía, la resume así: "Si precisamente la verdad existe en lo que, o más bien como lo que, se denomina a veces intuición, y a veces saber inmediato de lo absoluto, religión, ser (...) así que desde este punto de vista, es más bien lo contrario de la forma conceptual que se requiere para la presentación de la filosofía. El absoluto no debe ser concebido, sino sentido e intuido: no su concepto, sino su sentimiento e intuición deben tener la palabra y ser expresados". Resumen que concluye con este comentario: "Los que se abandonan a la fermentación desordenada de la sustancia creen, sepultando la auto-conciencia y renunciando al entendimiento, ser los elegidos de Dios, a quien Dios infunde sabiduría en su sueño, pero en este sueño, lo que en realidad reciben y engendran, no son más que sueños. (*La fenomenología del espíritu*). Fuera del concepto, por lo tanto, ninguna salvación filosófica. Lo que hará decir a Schelling, en respuesta a Hegel: "Para él Dios no era tanto un simple concepto como que el concepto era Dios..." (*Contribución a la historia de la filosofía moderna*). Según este hermano enemigo de Hegel, la megalomanía

es grande en este último, autor de una filosofía que "se jacta de no tener, a diferencia de los anteriores, absolutamente ningún presupuesto" (*ibíd.).* Jactancia que visiblemente ha hecho la escuela.
Para subrayar bien lo que está en juego en esta cuestión mostraremos el "parricidio" al que se arriesga Hegel, en su deseo de una filosofía última. En sus *Lecciones sobre Platón*, un pasaje titulado "*Forma mítica y representación en el pensamiento platónico*", el autor explica: la forma mítica de los diálogos platónicos constituye el elemento atractivo de estos escritos; pero es una fuente de malentendidos. Ya lo es tener esos mitos como el mejor elemento. El mito es siempre una representación que se sirve de lo sensible, de imágenes, destinadas a la representación, no al pensamiento; se trata de una impotencia del pensamiento que no sabe todavía establecerse para sí, no sabe bastarse. Por un lado, es la imagen popular, pero por otro no es posible evitar el peligro de que lo que sólo pertenece a la representación y no al pensamiento, se tome por algo esencial.
Las partes presentes están claramente establecidas: por un lado, están la poderosa razón discursiva y el concepto, y por otro lado están la imagen, el sentimiento, la intuición y la fragilidad del sujeto. La filosofía no es poesía, la verdad y el pensamiento tienen definitivamente un acceso privilegiado a través de un proceso de análisis, síntesis, crítica, lógica y del rigor de la dialéctica. Tratemos ahora de responder a Hegel, de manera temeraria, y pongamos a prueba el camino que nos invita a tomar.

4. Inmediatez

El término intuición suele referirse a un conocimiento directo e inmediato que prescinde de cualquier proceso, especialmente el razonamiento. La palabra proviene del latín *intueri* que significa: mirar atentamente, admirar, "hacer caso de". La razón, que se opone a la intuición, deriva de *ratio*, que significa "cálculo", y de ahí el sentido de razonamiento, de proceso consciente del pensamiento, donde la "verdad" no se da de entrada. Veamos más de cerca lo que compone esta antinomia. El aspecto más llamativo, como ya hemos dicho, es la oposición entre lo inmediato de la intuición y lo mediato de la razón. En este sentido, parece inicialmente que en la intuición los conocimientos están dados, mientras que en la razón hay algo por hacer. En este sentido, la razón toma la apariencia de una actividad, mientras que la intuición adquiere la de la pasividad.
Estaría bien remitir el término pasividad a su origen, el que comparte con pasión y paciencia, derivado del latín *pati*, que significa sufrir, tolerar, soportar, admitir, permitir. Dentro de esa diversidad de sentidos, si bien es posible oponer la intuición inactiva a la razón activa, es igualmente posible mostrar que la intuición es la manifestación de otro tipo de actividad, no menos difícil y meritoria,

no menos productiva y constitutiva de conocimiento, que el tan celebrado trabajo de la razón. La primera obra de la intuición es la disponibilidad, la de la mente y del ser, que es más la manifestación de una actitud que de un acto específico, algo que se refiere más al ser y menos al hacer, a uno mismo y menos a un objeto. Pero algo en esto choca al defensor de la razón, aparentemente no hay nada que hacer: basta con mirar perezosamente, y ya está. Equivocadamente, porque hace falta hacerse disponible, algo que no se da así como así.

5. Contemplación

La intuición es contemplación, porque a pesar de la aparente inmediatez que la caracteriza, puede estar totalmente inscrita en el tiempo. La ausencia de pasos y de procedimiento tiende a presentar como carente de temporalidad y simple discontinuidad, un momento que puede sin embargo perdurar. Sin esta dimensión continua y sostenida de la contemplación, una intuición dada sería demasiado fugaz: la mente difícilmente tendría tiempo para aprehenderla. Pero la contemplación es poco apreciada, porque desde el punto de vista de la razón se la considera una pérdida de tiempo ya que en ella nada se elabora. Sin embargo, durante mucho tiempo ha representado la actividad filosófica por excelencia, aunque sólo haya sido por la gratuidad que la caracteriza. Desde la perspectiva de las artes liberales, para las que la utilidad o el hacer se perciben a menudo como actividades subalternas, la contemplación, en particular la que permite contemplar objetos metafísicos, grandes entidades trascendentales como la verdad, la belleza o el bien, se ha presentado como la actividad más noble del espíritu. "Ya que esta actividad [la contemplación] es por sí misma la más elevada; de entre lo que hay en nosotros, la mente ocupa el primer lugar; y por lo que respecta al conocimiento, aquellas preguntas que la mente acoge son las más altas. [...] Además, esta existencia es la única que se puede querer por sí misma: no tiene otro resultado que la contemplación, mientras que la existencia práctica, más allá de la acción misma, siempre produce un resultado, más o menos importante (Aristóteles, *Ética a Nicómaco).* "El mundo visible debe ser asimilado a la estancia en prisión, y la luz del fuego con la que ésta se ilumina al efecto del sol, en cuanto al ascenso al mundo superior y la contemplación de maravillas, ver en ello la elevación del alma al mundo inteligible. [...] La idea del bien, que a duras penas percibimos pero que no se puede percibir sin concluir cuál es la causa universal de todo lo que es bueno y bello. [...] Es ella la que dispensa y procura la verdad y la inteligencia, y hay que verla para comportarse sabiamente, ya sea en la vida privada o en la vida pública. (Platón, *La República*).

De este modo, se trataría de "ver". Desde esta perspectiva, el razonamiento se convierte en la actividad intelectual de los menesterosos y los necesitados, de todos aquellos que no pueden entrever directamente la verdad de las cosas, o que persiguen una meta sin saber cómo detenerse. El proceso anagógico, camino de ascenso a la unidad y origen, tal como lo inaugura Platón y retomado en particular por la tradición religiosa mística, ¿acaso no propone como culminación y finalidad la visión de lo absoluto? Constituyendo además una tentación más de omnipotencia. El razonamiento no sería pues más que un mal menor: al aprendiz le queda descomponer y calcular lo que el maestro sabe con una simple mirada, o lo que llega a realizar sin tan siquiera detenerse a pensar.

6. Evaluar la intuición

Consideremos otro problema: el valor objetivo de la intuición, su universalidad. El problema no se plantea en el proceso discursivo: seguir un procedimiento implica entrar en una metareflexión aplicable a diferentes situaciones particulares. Esta perspectiva difiere de una situación en la que uno va de tiento en tiento sin reconocer lo general del asunto. Y esto vale tanto para una función matemática como para un problema filosófico: establecen una relación general entre diferentes pares o conjuntos de números, entre valores o ideas. Se trata de establecer vínculos, profundizar en el conocimiento, ser conscientes de la realidad. Si se trata de consciencia, el arte está en reconocer lo que ya se conoce en lo que no sabemos. Al reconocer a alguien, me hago consciente de su identidad, puesto que, de hecho, ya lo conocía; sin darme cuenta de inmediato, podía conocer algunas cosas sobre él sin saberlo inicialmente. El análisis químico ofrece ese tipo de procedimiento analítico que permite identificar los elementos constitutivos de un compuesto, elementos conocidos *a priori*, ya que se trata de reducir y asimilar lo desconocido a lo conocido.
Descubrir es, por tanto, aprender y aplicar estos procedimientos, que permiten el acceso a un nivel de conocimiento diferente al inmediato. Pero como ya hemos planteado anteriormente, ¿acaso no es probable que estos procedimientos se conviertan en cortocircuitos del pensamiento? En otras palabras, ¿los procedimientos -como las fórmulas, los conceptos o las ideas establecidas- en lugar de permitir un mayor grado de conciencia, a veces no pueden, por el contrario, oscurecer el pensamiento al instalarlo y empaquetarlo en formas huecas y carentes de sustancia? Veríamos caer de su pedestal al procedimiento y al concepto, símbolos del conocimiento y del dominio. Por cierto que Kant también nos advierte contra el peligro de la forma pura. "Intuición y conceptos, ellos son los elementos de todo nuestro conocimiento, de tal manera que ni los conceptos sin la intuición que les corresponde de alguna manera, ni la intuición sin sus conceptos, pueden aportar un conocimiento" *(Crítica de la razón*

pura). Y si es posible verificar formalmente la manipulación de los conceptos, a través de definiciones o articulaciones, así como es posible verificar la utilización de fórmulas químicas y de funciones matemáticas ¿en qué medida somos capaces de evaluar la intuición? ¿Cómo medir lo que el otro ve? Tal vez él no ve lo mismo que nosotros, y estaremos tentados a decirle que está equivocado. Porque si el procedimiento tiene vocación de comunicabilidad y universalidad explícita mediante la verificación o gracias a ella, no pasa lo mismo con la intuición, bastante inmediata y subjetiva. Y queda saber si la subjetividad es o no antinómica con la universalidad. Así es para el tono general de la filosofía occidental desde Aristóteles, pero no es una posición unánime. Por ejemplo, Kierkegaard, quien en esto vuelve a la inspiración socrática de convocar al sujeto, es una excepción: "Dado que la subjetividad es la verdad, es necesario que la determinación de la verdad contenga la expresión de la antítesis de la objetividad..." (*Post-scriptum a las "Migajas filosóficas").* Por supuesto, Hegel se opone a esta visión de las cosas, ya que subjetividad es sinónimo de contingencia, de verdad fragmentada y superficial. Dicho esto, y siguiendo a Kierkegaard, si esta verdad no es necesariamente compartida, ¿cómo evaluar objetivamente el contenido?

7. Disponibilidad

Aquí es donde debería intervenir una cualidad del filósofo o del profesor de filosofía, que rara vez se menciona explícitamente: la escucha o disponibilidad. ¿Sabe éste reconocer sin que se dé un procedimiento formal de reconocimiento? Uno de los criterios en los que se basa para filosofar es la argumentación. ¿Proporciona el alumno pruebas para demostrar que sabe de lo que está hablando, con el fin de profundizar en su idea, con el fin de justificarla? Porque no se trata de permanecer en una mera opinión, personal, a menudo un mero eco de la opinión común, es decir, de permanecer en lo "conocido", mil veces refrito, sino de producir significado. El buen alumno, en el sentido clásico de la palabra, es aquel que, refiriéndose al material estudiado, a los procedimientos indicados, hará algún trabajo previsible: el sentido "nuevo" ya se conoce. ¿Pero no nos encontramos también con estos estudiantes que no se adaptan al rigor formal, reacios a devolver con precisión lo que antes se les había ofrecido, pero dotados de una cierta creatividad? "¡Nuestros estudiantes no son genios!" No son Kierkegaard o Nietzsche, se dirá el profesor, ¡de lo contrario se sabría! Así que la intuición... ¿tendría que ser genial para ser intuición? Pero ¿se les pide que sean geniales cuando evaluamos el procedimiento utilizado? No, sin duda, pero parece más fácil reconocer lo que hemos plantado en un alumno que detectar la singularidad de lo que dijo. ¿Acaso las dificultades en la

discusión entre profesores, fácilmente tormentosa, no demuestra esta falta de disposición a la libertad y a la originalidad?
Esta idea de disponibilidad, sin embargo, encuentra sus raíces en nuestra tradición filosófica, entre otras en Platón, en *El político*, con el principio de *kairós*, el saber captar el momento oportuno, que distingue precisamente al político del filósofo. Pero si el político ha de convertirse en filósofo, el filósofo debe volverse político, y el *kairós* representa precisamente la debilidad del filósofo. ¿Cuál es aquí el punto ciego? La capacidad de escuchar esa voz interior que se llama intuición. Por tanto el político debe ser en primer lugar perspicaz y eficaz, como dirá Maquiavelo más tarde, gran pensador de ese arte a menudo mal entendido o desacreditado. Más próximo en la historia, De Gaulle, un hombre de acción inspirado por Bergson, asume argumentos similares. "A menudo, por el contrario, la inteligencia no acepta que el instinto haga su parte. Trabajando sobre seguro, quiere deducir el concepto de constantes conocidas por adelantado, mientras que es necesario, en cada caso particular, inducir hechos contingentes y variables. Tal tendencia, nótese, ejerce una atracción singular en el espíritu francés. Curioso y comprensivo, tiene necesidad de lógica, le gusta encadenar los hechos razonando, se basa en la teoría más fácilmente que en la experiencia. (*El filo de la espada*). Lo mismo ocurre con el poeta, al que no le preocupa demostrar, justificar o explicar su intuición. Y una pregunta sigue planteándose: ¿debe la filosofía conformarse al modelo de la ciencia, como desea Descartes, o bien es un arte, con toda la parte de contingencia, subjetividad, singularidad e invención?

8. Lo asertórico

En su tabla de categorías, Kant propone tres modalidades de "la función del pensamiento en el juicio": lo apodíctico, lo problemático y lo asertórico. Lo apodíctico corresponde a lo necesario, puesto que prueba. Lo problemático corresponde a la posibilidad, puesto que establece relaciones de condicionalidad con referencia a hipótesis. Mientras que lo asertórico afirma, plantea juicios que corresponden a hechos, sin condiciones. Ahora bien, ¿qué es un hecho? Si, para los objetos materiales, el juicio parece menos discutible, el que se refiere a los objetos del pensamiento parece mucho más sujeto a debate. Sin embargo, ¿en qué sentido podría alguien que haga un juicio en este campo estar menos autorizado para hacerlo que el que juzga la materialidad? Ciertamente lo asertórico puede tener que ver con lo banal, la carencia, la falsa evidencia y la facilidad, pero ¿no puede también expresar la operatividad de un pensamiento en acción? ¿Zarathustra trata de justificarse, de demostrar, de probar? ¿Qué hay de las metáforas de Heráclito? ¿o del aforismo en general? Sin duda esto es más específico de la filosofía oriental, para la cual el estudiante no es el que debe comprender y repetir lo que el maestro

ha dicho y demostrado, sino el que debe descubrir y entender, incluso explicar y demostrar por sí mismo lo que el maestro trata de enseñarle. Naturalmente, la contemplación juega en ello un papel muy importante. Se le plantea un problema en una breve frase, generalmente de naturaleza paradójica, un problema sobre el que meditar durante un tiempo con el fin de trabajar el pensamiento propio.

Descartes, valor seguro o coartada del "cientificismo filosófico", también da un papel importante a la intuición. "Las proposiciones que son la consecuencia inmediata de los principios primeros se conocen desde puntos de vista diferentes, a veces por intuición, a veces por deducción; en cuanto a los propios principios primeros, sólo son conocidos por la intuición (*Reglas para la dirección del espíritu*). ¡Así que lo fundamental corresponde a lo intuitivo! Esto augura ya la distinción kantiana entre el entendimiento, que trata de los conceptos y de lo empírico, y la razón, que trata de los principios primeros. ¿Acaso no nos insta Descartes, con su moral provisional, a seguir nuestra intuición primera en caso de duda? Pero estos variados "principios primeros", según unos y otros, ¿no tendrían, como ocurre con las pruebas y las demostraciones, un valor más o menos grande? ¿Realmente sabemos cómo juzgar las intuiciones que se nos ofrecen? ¿O valoramos sólo las que conocemos o las que nos gustan? Con una mayor preferencia, según los lectores, por la forma o el fondo. ¿Es Baudelaire, productor de ideas donde los haya, menos filósofo porque no construye un sistema? ¿O porque no propone ni justificación ni referencias? En cuanto al alumno que piensa -a diferentes niveles- sobre un autor o un problema, dejando que ello opere en su imaginación, ¿es menos filósofo que el que sabe citar y analizar con precisión, sin que le conmueva lo más mínimo lo que desarrolla? Evidentemente, todo depende de lo que busca el profesor, en tanto que ser humano y en tanto que profesor.

Leibniz nos describe la cosa del siguiente modo. "Nos llegan pensamientos involuntarios, en parte de afuera por los objetos que golpean nuestros sentidos, en parte de dentro debido a las impresiones (a menudo inapreciables) que quedan de percepciones anteriores (...) Somos pasivos con respecto a eso, e incluso cuando estamos atentos, vienen a nosotros imágenes, como en los sueños, sin haberlas llamado (...) Pero nuestra mente, dándose cuenta de alguna imagen que le llega, puede decir: alto, y detenerla, por decirlo así. [...] (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*). ¿Hay en ello un trabajo filosófico menor, bajo el pretexto de nuestra ignorancia del proceso? ¿No deberíamos esperar de un filósofo que nos proporcione esas iluminaciones que dan sentido? ¿No son algunas imágenes más explícitas que la explicación que se da de ellas? Y es que hay que producirlas, percibirlas y dar testimonio de ellas.

9. Elegir

Para concluir esta reflexión sobre la intuición, apelaremos a Schiller, a la vez filósofo y poeta, y que por esta razón intenta dar un lugar importante a dos instintos fundamentales del hombre: la sensibilidad y la razón. Para él, dos peligros acechan al pensamiento: el salvajismo y la barbarie. El salvaje es el que sólo escucha la inmediatez de su pensamiento, de sus emociones, de sus deseos. El bárbaro es el que desarrolla sistemas formales, el que funciona en él a priori e impone un yugo a la mente. Ambos otorgan sin ninguna contención un valor de verdad o absoluto a sus pensamientos. Entre la sensibilidad pura y la razón formal, la mente se pierde y se crispa: en ambos casos se crispa sobre lo que le parece que va de suyo.

Pero si en las antologías utilizadas a guisa de introducción a la filosofía, Hegel, su lógica y sus conceptos, encuentran un lugar de privilegio, ¿qué pasa, por quedarnos en la misma época, con la educación estética de Schiller, la verdad de los sentimientos de Jacobi, la potencia de la intuición y el conocimiento inmediato de Schelling, críticos ellos de la hegemonía del concepto? Ciertamente, hay que elegir. Y si es así por qué no el todopoderoso modelo científico...

Capítulo VIII

El arte de preguntar

1. El papel del maestro

Si tuviéramos que resumir el papel del profesor de filosofía por una función única, diríamos que es la de iniciar al alumno en el arte de preguntar, acto fundador y génesis histórica de filosofar. La filosofía es un proceso de reflexión, un tratamiento del pensamiento, antes que cultura, que no sería sino su producto, la materia o el medio. (Aunque podríamos igualmente afirmar alegremente lo contrario, invirtiendo el fin y el medio). Como para todo arte, ese proceso resulta de una actitud, se fundamenta en ella. Pero en general, como sospecha Platón, una actitud no puede enseñarse, lo que nos llevaría a afirmar que no se puede enseñar filosofía. Al mismo tiempo, esta actitud puede descubrirse, podemos hacernos consciente, podemos nutrirla; de este modo afirmaremos igualmente que la andadura filosófica puede enseñarse. El término "actitud" deriva del mismo origen latino que "aptitud", de *agere*, que significa "actuar": la disposición y la capacidad están íntimamente ligadas entre sí, así como el actuar, de la cual ambas son condición. La fibra filosófica debe pues darse por supuesta en el alumno, si se pretende enseñar filosofía, igual que con el sentimiento estético para enseñar pintura o música. Aquí, *la tabula rasa* aristotélica se muestra reductora, presupone que hay que rellenar un vacío con conocimientos, cosa que predica la concepción de la filosofía como trasmisión, una concepción muy extendida en el medio institucional. Los presupuestos de la mayéutica socrática son otros: lo que opera es la chispa divina que anida en el corazón de cada ser humano, sólo hay que avivarla o reavivarla.

Pero también podemos partir del principio de que la filosofía es sobre todo una suma de conocimientos, si asumimos esta visión enciclopédica y sus consecuencias. Igualmente, preguntémonos si la filosofía es una práctica codificada, fechada históricamente, connotada geográficamente, o bien si pertenece por naturaleza al espíritu humano, en toda su generalidad. El problema se plantea de la misma manera en cuanto a su origen. ¿Podemos, honestamente, sin pestañear, pretender no tener ni padre ni madre, creer que procedemos de la generación espontánea? Pequeños seres cándidos que no conociendo más que el canto de los pájaros y las fresas del

bosque, serían creativos y conceptuales. ¿Por qué renegar de lo que nuestros ancestros nos han legado o impuesto? ¿Acaso no han intentado enseñarnos a preguntar? A menos que precisamente por esa razón no merezcan ser relegados al olvido.

2. Naturaleza y cultura

Henos aquí obligados a confesar los presupuestos a partir de los cuales funcionamos, cuando resumimos la filosofía al arte de preguntar. La filosofía es para nosotros inherente al ser humano, pero unos y otros, según las circunstancias, habrán desarrollado más o menos esta facultad natural. A lo largo de la historia se han producido diversas herramientas que hemos heredado, pero de la misma manera que los progresos técnicos no hacen del hombre un artista, los conceptos filosóficos no hacen del hombre un filósofo. Así pues, el arte de preguntar, que hace suyos los legados de la historia, un arte que no tendría ninguna razón para ignorar los trabajos de sus predecesores, favorece la emergencia del filosofar. Ya que hemos denunciado la tentación enciclopédica y libresca de la filosofía, hace falta que nos pongamos en guardia contra la otra forma de *tabula rasa*: la que pretende ahorrarse la historia para favorecer, según dice, la emergencia de un pensamiento auténtico y personal. Entre estos dos obstáculos, nos parece necesario trazar un camino, con el fin de guiar nuestros propios pasos, con el fin de animar a cada maestro a no descuidar ni las capacidades del alumno, ni la herencia de los antiguos. Porque si nos ha parecido por momentos necesario condenar los atracones filosóficos y los grandes discursos abstractos y pontificiales, nos parece igualmente urgente condenar el discurso del filosofar sin filosofía, que tiende a glorificar el pensamiento singular o colectivo, bajo pretexto de que es de carne y hueso, real y vivo, y no debe nada a nadie.

Propongamos la paradoja siguiente: el arte filosófico, o arte de preguntar, es el arte de no saber, o el arte de querer saber. Una pregunta que enuncia un discurso no es una pregunta. Cuanto más enuncia el discurso, menos cuestiona. Cuántos profesores pretenden plantear una cuestión a sus alumnos, con preguntas tan trabajadas, tan cargadas, tan pesadas, que abruman al alumno, que no puede más que responder que sí, casi por educación o porque ha quedado impresionado por la erudición desplegada, o quizás porque no ha comprendido nada de la susodicha pregunta. El primer criterio de una buena pregunta es no querer demostrar nada o querer enseñar algo: hace falta que se haga consciente de su propia ignorancia, creer en ella, anunciarla, buscar por todos los medios escapar del saber del que emana. Flecha que habrá que depurar al máximo de adornos para percutir realmente. Más se afina, mayor es su alcance, mejor penetra en el blanco.

Para practicar este arte, todo interlocutor es bueno: el espíritu sopla donde quiere, cuando quiere, como quiere, sólo hay que escuchar y saber oír. Por esta razón el artista no puede ser ignorante, sino únicamente practicar el arte de la ignorancia, con el fin de afinar su oído. Sabe desdoblarse, ponerse en abismo (N.de la T al final del libro), abstraerse de sí mismo, lo que no sabe hacer su alumno, quien por cierto cree saber incluso si no sabe nada, incluso cuando no sabe nada. Cree saber lo que sabe, mientras que el pedagogo filósofo sabe que él mismo ignora lo que sabe. Porque no conoce nunca suficientemente lo que sabe, de cuyas implicaciones y consecuencias es totalmente ignorante, y porque no percibe todas las contradicciones. Por otro lado, porque sabe que lo que sabe es falso, afectado de parcialidad y vaguedad. Esta opacidad no le inquieta nada, porque sabe que la palabra absoluta, totalmente trasparente a sí misma no existe, o no se podría articular. Pero al mismo tiempo, esto le obliga a escuchar, a otorgar un verdadero estatuto a esta multiplicidad indefinida que constituye la humanidad, a tener siempre que esperar todo de cada ser humano.
Sin embargo si nuestro filósofo no conoce nada, tiene que saber reconocer, y en ese redoble del conocimiento sobre sí mismo está la diferencia. No podemos cuestionar si no reconocemos nada, si no sabemos buscar y reconocer. Las preguntas serán torpes, desprovistas de vigor, descentradas, generales, no pertinentes, y quizás no se sepa realmente oír lo que se responde. Para saber reconocer, hay que ir armado, los ojos y los oídos aguerridos. Aquél que no ha abierto nunca los ojos, aquél que no ha aprendido, no está al acecho, no puede estar al acecho. Porque es aprendiendo como aprendemos a aprender. Para estar al acecho en el bosque, hay que apreciar los diferentes susurros entre las hojas, los diversos cantos de pájaros, las variedades de setas comestibles o no. Si no, no veremos nada, no oiremos nada, sólo ruidos, colores, formas, de manera indistinta. No buscaremos el saber si no reconocemos las formas.

3. Preguntas tipo

Nuestro profesor de filosofía tiene pues una doble función: enseñar simultáneamente el saber y la ignorancia, o el saber y el no saber, para aquellos que se inquietan ante el término ignorancia. Pero si algunos profesores se concentran en el saber, otros se especializan en el no saber. Ambos piensan enseñar y ambos enseñan, sin duda, pero ¿enseñan a filosofar? Y ¿filosofan ellos? En principio poco importa, continuemos nuestro camino. Veamos en qué consiste el cuestionamiento y veamos en él cuál es el papel del maestro de filosofía. Tomemos pues algunas preguntas tipo, recurrentes a través de la historia de la filosofía. Recurrentes sin duda porque son de la mayor urgencia, banales a más no poder, tanto como eficaces. Aunque hay que tener sensibilidad hacia ellas.

¿De qué estamos hablando?
Como hemos dicho anteriormente, la condición primera de la acción es la actitud, prima de la aptitud. Se trata pues, como para el deporte, como para el canto, de ponerse en una buena posición, en una buena disposición, a la vez para permitir el filosofar pero también para trabajar lo que constituye su fundamento. Y en esta primera etapa, indispensable, ciertos alumnos manifestaran graves deficiencias, que no habrá que ignorar o pasar por encima como si no pasara nada. Para filosofar, es necesario posar el pensamiento. Si esta actitud debe ser provocada por el maestro, es que no es natural. En efecto, en general en la mente del hombre, niño o adulto, reina un cierto alboroto, cuya manifestación exterior y verbal no es más que un pálido reflejo. Para posar la mente, en primer lugar hay que pedir que se haga silencio, o quizás exigirlo según el grado de "violencia" que eso implica hacia la forma de ser del grupo. La siguiente propuesta es la de contemplar una idea, reflexionar sobre una pregunta, meditar sobre un texto, reflexionar sin expresar cualquier cosa. "¿De qué se trata?" nos preguntamos. Finalmente en un tercer momento se trata de expresar una idea, de manera oral o escrita. Sabiendo que si es oralmente, hay que pedir la palabra y esperar turno. Y a partir del momento en que alguien habla, no hay ninguna razón para que los demás mantengan el brazo en alto. Un cuarto momento, que es una vuelta atrás, puede ser una petición de verificación de la pertinencia de lo propuesto, para que la haga el propio autor o el resto de los participantes. ¿Es claro? ¿Corresponde a lo solicitado? ¿Responde a la pregunta? No se trata aquí de entrar en problemas relativos a estar de acuerdo o en desacuerdo, sino únicamente examinar si en el plano formal lo que se propone es adecuado, para ver en qué medida está presente el acto de pensar. La exigencia está en identificar con precisión un contenido.
Ejemplos de preguntas planteadas para clarificar la situación: "¿La respuesta responde a la pregunta planteada o a otra pregunta?" "¿Piensas que tu respuesta es clara para los que te escuchan?" "¿Lo que has expresado satisface las exigencias de las instrucciones indicadas?" "¿Has respondido a la pregunta o dado un ejemplo?" Los problemas planteados aquí son los relativos al sentido, la coherencia, la naturaleza y la claridad de la palabra expresada. Piden identificar lo que está pasando, verificar la naturaleza y el tenor. Esta vuelta sobre el propio pensar, el análisis que se hace, constituye la primera entrada en el filosofar.

¿Por qué?
La segunda cuestión, fundamento del pensamiento, es el "¿por qué?" ». Preguntar "¿Por qué?" es plantear el problema de la finalidad de una idea, de su legitimidad, de su origen, de sus pruebas, de su

racionalidad, etc. Podemos utilizarlo bajo todas sus formas, sin necesidad de especificar y los alumnos han comprendido tan bien eso que lo utilizan como un sistema "¿Por qué dices eso?". Pregunta muy indiferenciada, lo pregunta todo y por eso mismo no pregunta nada. Pero es útil, ya que inicia al alumno, en particular a los más jóvenes, a esa dimensión del más acá y más allá de la palabra dada. Nada viene de la nada. El por qué implica génesis, causalidad, motivo, motivación, y trabajar esta dimensión nos habitúa a justificar automáticamente nuestras palabras, a argumentarlas, con el fin de captar su tenor más profundo. Nos hace tomar conciencia de nuestro pensamiento y de nuestro ser, para los cuales, toda idea particular, no es más que un pálido reflejo, o una aspereza, a partir de la cual podemos practicar la escalada del pensamiento y del ser.

¿Ejemplo o idea?

La tendencia primera del niño, y a menudo del adulto, es la de expresarse por un ejemplo, por una narración, por lo concreto: "Es como cuando...", "Por ejemplo...", "A veces hay quien...". Platón describe este proceso natural de la mente, que tiende a partir de un caso para luego pasar a varios casos, y finalmente acceder a la idea general. Preguntar al niño cuál es la idea subyacente a su ejemplo, preguntarle si el caso es particular o no, es pedirle que articule el proceso de generalización de su intuición, formalizándolo, es pedirle que pase al estadio de abstracción. Una idea no es un ejemplo, aunque se contienen y se sostienen el uno al otro. Del mismo modo ciertas generalidades representan también un corto circuito del pensamiento, un concepto sin intuición, nos dirá Kant. El concepto sin intuición es vacío, la intuición sin concepto es ciega, nos añade.

¿Igual o diferente?

Pensar filosóficamente es pensar el vínculo. Todo está ligado en el pensamiento humano, todo es distinto. Dialéctica de lo igual y lo diferente a la que nos invita Platón. Todo lo que es otro es igual, todo lo que es igual es otro: no puede haber relación posible sin comunidad y distinción. Pero todo reposa en la articulación o la explicitación de esa relación, en la proporcionalidad entre comunidad y diferencia, encuadrada por un contexto. Estamos abocados a este juicio. Este tipo de juicio es inevitable, aunque siempre es cuestionable y revisable. Ya que para que una reflexión real tenga lugar se trata de no dar vueltas a lo mismo, salvo si damos las vueltas conscientemente. Tampoco es cuestión de repetir, sin ser consciente de estar repitiendo. ¿Cuál es la relación entre una idea y la que la precede? Para construir, para dialogar, las ideas deben hacerse conscientes las unas de las otras, de hacerse cargo las unas de las otras. ¿El contenido es más o menos idéntico? ¿Cuál es la naturaleza de la diferencia, la de la contradicción? ¿Qué aporta lo que voy a decir o lo que acabo de decir a lo que ya ha sido dicho? Sobre qué conceptos reposan las distinciones o las similitudes. He aquí las

preguntas que deben acompañar toda nueva formulación de una idea. Preguntas que no puede ser tratadas que en relación a un contexto específico. Con dos obstáculos posibles. Sea que las distinciones son siempre posibles: la trampa de hacer infinitos matices. El de que todo está unido, empezando por los contrarios entre sí, por una especie de pulsión fusional.

¿Esencial o accidental?
Poderosa distinción propuesta por Aristóteles. Pensar es pasar por la criba lo que nos viene a la mente, preferentemente antes de decirlo. Sin eso, lo que hacemos es expresarnos, decimos lo que se nos pasa por la cabeza, pero no lo pensamos, o si acaso en un sentido muy amplio y vaporoso. Se trata sobre todo de discriminar lo que nos viene a la mente, según el grado de preeminencia, de importancia, de eficacia, de belleza, de verdad, etc. Preguntar si una idea es esencial o accidental, es invitar a plantear una axiología, o a explicitarla, ya que todo pensamiento opera a partir de una jerarquía y una clasificación de prioridades, por muy inconsciente o inefable que sea. Lo esencial es también lo invariante, lo que hace que una entidad, cosa, idea o ser, detente una cualidad u otra, no de manera accesoria, sino fundamental, que corresponde a su esencia. ¿Una cosa sigue siendo lo que es sin ese predicado, o se convierte en otra cosa? Los frutos crecen en los árboles, pero ¿un fruto puede no crecer en un árbol? ¿Esa cualidad o predicado, acordado a una entidad es realmente indispensable? ¿Es válido también para una entidad radicalmente diferente? Tantas preguntas que llevan a reflexionar sobre la naturaleza de las cosas, ideas y seres, sobre sus definiciones, sus diferencias y sus valores respectivos.

¿Cuál es el problema?
Una vez planteada una idea, podemos interrogarnos sobre su grado de universalidad. Para eso, se trata de pensar la excepción, una excepción que tiene carta de naturaleza ya que puede a la vez refutar y confirmar la regla. La refuta porque le quita su grado de absoluto, la confirma porque determina los límites. Este tratamiento caracteriza la andadura científica, según Popper, para el cual la falibilidad de una proposición instala la cientificidad y protege del esquema religioso, que se funda sobre proposiciones incontestables. Todo lo que tiene que ver con la razón es discutible: la palabra absoluta es acto de fe. Conocer los límites de la generalidad viene a ser la captación de la realidad profunda y, sobre todo no temer a la objeción, desearla. Entonces, para toda idea propuesta, preguntémonos de entrada dónde está el fallo, poniendo como postulado de partida que existe necesariamente y debe ser identificado. Además, la emergencia de toda singularidad nos permitirá acceder a otro grado de universalidad, a nuevas hipótesis.

4. Dar ejemplo.

Al principio, el maestro monopoliza un poco la función de preguntar, para mostrar el modo, para inspirar rigor, pero pronto, invitará a los alumnos a emprender esa tarea. Poco a poco los alumnos se inician, algunos rápidamente, otros más lentamente. El maestro tiene el papel del extranjero, como el que Platón puso en escena en sus diálogos tardíos, que tiene por único nombre el Extranjero. El extranjero es aquél que no da nada por sentado, el que no acepta ninguna costumbre, el que no conoce el pacto social y por ello no lo reconoce. El alumno se habitúa así a convertirse en extranjero para sí mismo, extranjero con respecto al grupo, a no buscar la fusión protectora, ser reconocido o un mal acuerdo. No está ahí para dar seguridad, ni a los otros ni a sí mismo, les deja eso a los psicólogos o a los padres. Está ahí para inquietar, para provocar esa inquietud que es inherente al pensamiento, substancia viva del pensamiento, como dice Leibniz.

Y es que para inducir a filosofar hay que filosofar. El profesor que desea hacer filosofar a sus alumnos no puede aspirar en ese plano a algún tipo de extra territorialidad, exenta de exigencia y de reflexión. Debe filosofar, y convertirse él también en extranjero. Si no se habitúa a amar, desear y producir lo que no le pertenece, ¿cómo va a engendrar el filosofar en su clase? Difícilmente comprenderemos que no busque un mínimo de lo que pudieron decir nuestros celebres fallecidos. Ciertamente sus discursos no son siempre fáciles de leer o comprender, y no todos son apasionantes. Sobre todo considerando que cada uno tiene un tema preferido. Pero si la ignorancia se hace postura, en busca de justificación, y aspira a un filosofar espontáneo, dispuesto a maravillarse ante la palabra infantil o adolescente como sucedáneo de pensamiento, entonces la impostura no anda lejos. *¡Atrévete a pensar!* Exclama el profesor, como Kant, a sus alumnos, sin poner en práctica este imperativo. ¡Atrévete a saber! dice, pero sus actos le traicionarán. ¿Qué energía vehicula si se contenta con desgranar palabras sin continuidad o vagamente asociativas? Cada cierto tiempo, ciertamente, tendrá algún golpe de genio, por misterioso azar, pero no hay maestría, la consciencia no aparece. Si no instala ningún rigor en el tratamiento del pensamiento, el profesor estará oponiendo necesariamente el pensamiento de sus alumnos al conocimiento inculcado en clase, en matemáticas por ejemplo, donde hay que dar cuenta del resultado por un proceso. Habrá creado pues un lugar agradable para el encuentro, posiblemente útil, pero sin permitir a cada cual acceder a la universalidad de su palabra. Ya que sólo el proceso da validez, a lo que, sin él, queda en opinión. Y un proceso no puede provenir del azar. El proceso desmitifica, libera en la medida en el que la mente delibera con todo conocimiento de causa. Y para deliberar, aunque el espíritu humano no será nunca reducible a procesos definidos, como ocurre en matemáticas, hay

procesos que es mejor conocer. ¿Por qué no aprovechar el pasado? Si es divertido intentar recrear la matemática, es al menos tan divertido hacerlo apoyándose sobre lo que ya ha sido hecho.
Podemos reflexionar indefinidamente sobre los procedimientos a utilizar, sobre sus sutilezas y sus complejidades, sobre las múltiples reglas de la discusión, sobre las dimensiones psicológicas y afectivas del asunto, incluso si el filosofar es sobre todo un arte de la pregunta, que como todo arte se sirve de técnicas y de conocimientos que condicionan la emergencia de la creatividad y del genio. Actitud y aptitudes son ciertamente las condiciones de actuar. Pero ¿por qué despreciar lo que hay, lo que es dado?
Si amamos los problemas, nada nos será extraño. Es en ese momento cuando nos convertimos en el extranjero, porque a la costumbre no le gusta los problemas, aprecia sobre todo las certezas y las evidencias. Amar los problemas, por su aportación a la verdad, por su belleza, por su puesta en abismo del ser, por su dimensión aporética, es amar la dificultad, la extrañeza, la pregunta. Se trata de una educación de las emociones: superar la urgencia de la expresión, la rigidez de la opinión, el temor al problema, con el fin de permitir a la mente que deje de contemplar en la inmediatez, interrogar al pensador a partir de lo que hacer emerger del mundo, y no a partir de nada, o de reglas arbitrarias y fijas, o de algún marco de lectura académico.

¿Quién eres tú? Nos pregunta Sócrates. ¿Existes? Nos pregunta Nagarjuna. ¿Sabes lo que dices? Nos pregunta Pascal. ¿De dónde extraes esa evidencia? Nos pregunta Descartes. ¿Cómo puedes saberlo? Nos pregunta Kant. ¿Puedes pensar lo contrario? Nos pregunta Hegel. ¿Qué condiciones materiales te hacen hablar así? Nos pregunta Marx. ¿Quién habla cuando tú hablas? Nos pregunta Nietzsche. ¿Qué deseo te impulsa? Nos pregunta Freud. ¿Quién quieres ser? Nos pregunta Sartre. ¿Por qué no dejarse interpelar? Y ¿a quién pretendemos hablar cuando no queremos oír estas preguntas? A menos que prefiramos dialogar únicamente con nosotros mismos.

Capítulo IX

Condiciones de la discusión filosófica en el aula

La discusión filosófica en el aula va teniendo cierto éxito en los últimos años, y de forma variada. Especialmente entre algunos maestros y profesores que carecen de verdadera formación filosófica. Algo que en sí mismo no es un problema -y que puede incluso representar una cierta ventaja a la vista del concepto tradicional y pesado de la filosofía-, más bien plantea el problema de la naturaleza de esta discusión. ¿De qué modo un diálogo es filosófico? ¿Qué hace que un diálogo sea filosófico? No nos interesa tanto etiquetar como entrar en los desafíos, en el contenido planteado por la forma misma del diálogo. Porque el problema particular que se nos impone en este tipo de ejercicio es justamente percibir el contenido, no tanto como contenido, sino como forma. Situación relativamente nueva para muchos enseñantes.

1. Trabajar la opinión

Partamos de la hipótesis de que filosofar es arrancar la opinión a ella misma, percibiéndola, analizándola, problematizándola, poniéndola a prueba. Dicho de otro modo, el ejercicio filosófico se resume en trabajar la idea, amasarla como el barro, hacerla salir de su estatus de evidencia petrificada, hacer temblar por un momento sus fundamentos. En general, sólo por este hecho, una idea se verá transformada. O no se transformará, pero no quedará intacta, idéntica a sí misma, porque habrá vivido; no obstante se verá modificada en la medida en que haya sido trabajada, en la medida en que haya oído lo que ignoraba, en la medida en que haya sido confrontada con lo que ella no es. Porque filosofar constituye sobre todo una exigencia, un trabajo, una transformación y no un simple discurso; este último no representa sino el producto terminado, o aparentemente terminado, afectado a menudo de una rigidez ilusoria. Sacar la idea de su cáscara protectora, la de la intuición no formulada, la del enunciado vacilante, o la de la formulación prefabricada, en la cual sin embargo pueden entreverse múltiples lecturas y consecuencias implícitas, los presupuestos no declarados, he ahí lo que caracteriza la esencia del filosofar, lo que distingue la actividad del filósofo de la del historiador de la filosofía, por ejemplo.

En ese sentido, establecer un diálogo en el que cada uno habla cuando le toca representa ya una conquista en el ámbito del filosofar. Oír sobre un tema dado un discurso diferente al nuestro, confrontarnos con él a través de la escucha y la palabra, incluso del sentimiento de agresión que podría infligirnos esa palabra que es ajena. El simple hecho de no interrumpir el discurso del otro significa ya una forma importante de aceptación, ascesis que no siempre es fácil imponerse a uno mismo. No hay más que observar con qué naturalidad niños y adultos se cortan instintivamente e incesantemente la palabra, con qué facilidad algunos monopolizan de forma abusiva esa palabra. Dicho esto, es posible utilizar al otro para filosofar, filosofar a través del diálogo, incluido en el que se da en el transcurso de una conversación entrecortada en la que ruidosa y confusamente chocan entre sí las ideas, ideas entrelazadas de convicción y de pasión. Pero en este caso hay que temerse, a menos que tengamos un gran dominio de nosotros mismos, que el filosofar se dará sólo después de la discusión, una vez apagado el fuego de la acción, en la calma de la meditación solitaria, volviendo a ver y pensar lo que ha sido dicho o lo que podría haber sido dicho. No obstante es una pena y algo tarde filosofar únicamente a posteriori, una vez que se ha calmado la tormenta, más que hacerlo durante la discusión, en el momento; es ahí donde deberíamos hacerlo. Precisamente porque no es fácil hacer callar los efluvios pasionales con fuertes raíces e implicaciones varias del ego, siempre y cuando éstos no hayan taponado completamente toda perspectiva de reflexión.

2. Puesta en escena de la palabra

Por estas razones, en la medida en que el filosofar requiere de un cierto marco, artificial y formal, para funcionar, se trata en primer lugar de proponer reglas y nombrar uno o dos responsables o árbitros, que garanticen el buen funcionamiento de las reglas. Como ya hemos dicho, la regla que nos parece indispensable es la de "a cada uno su turno", determinada por algún tipo de registro cronológico, o por la decisión del árbitro o por algún otro procedimiento. Permite evitar la batalla campal y protege contra la crispación relacionada con la precipitación. Permite respirar, acto necesario para el pensamiento, que para filosofar debe tener tiempo para abstraerse de las palabras, para liberarse de la necesidad y el deseo inmediato de reaccionar y hablar. Es necesaria una cierta teatralización, una dramatización del verbo que permita la singularidad en cada ocasión que se toma la palabra. Una regla eficaz es la que propone que la palabra sea abierta y pronunciada para todo el grupo y no dicha en privado, bajo un impulso irrefrenable. Protege al funcionamiento del grupo de esos numerosos apartados que producen un zumbido, un ruido de fondo, lo que restringe la escucha y desconcentra. También evita que la energía verbal se diluya y se

agote entre las pequeñas interjecciones y observaciones al margen, que sirven más para el desahogo nervioso que para el pensamiento.
La teatralización permite la objetivación, la capacidad de convertirse en espectador distante, accesible al análisis y capaz de un metadiscurso. La sacralización de la palabra así efectuada permite salir de una visión consumista en la que la palabra puede ser completamente banalizada, rebajada por gratuita y que todo el mundo puede producir sin esfuerzo alguno. Advenimos a pesar las palabras, a elegir de manera más circunspecta las ideas que queremos expresar y los términos que queremos emplear. Se va instaurando una consciencia de sí, cuidadosa de su palabra, deseosa de situarse en posición crítica frente a sí misma, capaz de captar los retos, implicaciones y consecuencias del discurso que desarrolla. A continuación, gracias a las perspectivas que no son las nuestras, por el principio de ir a contra-pelo, un efecto espejo se produce que puede hacernos conscientes de nuestros propios presupuestos, de lo que callamos y de nuestras contradicciones.

3. La dimensión del juego

Esta alienación, este perderse en el otro que se exige en el ejercicio, con sus numerosas pruebas, saca a la luz a la vez la dificultad del dialogo, la confusión de nuestro pensamiento y la rigidez intelectual ligada a esta confusión. La dificultad para filosofar se manifestará a menudo a través de estos tres síntomas, en proporción variada. Es pues importante para el animador percibir mejor hasta qué punto puede exigir rigor con tal o cual persona. A algunos se les propondrá confrontarse con el problema más adelante, otros deberán sobre todo ser ayudados o animados, borrando un tanto las imperfecciones de funcionamiento. El ejercicio tiene un aspecto agotador; por ello es importante ofrecer una dimensión lúdica y utilizar en lo posible el humor, que servirán de "epidural" para el parto. Sin el lado lúdico, la presión intelectual y psicológica puesta sobre la escucha y la palabra puede hacerse muy difícil. El temor del juicio, el de la mirada exterior y de la crítica, será atenuado por la desdramatización que hagamos de lo que está en juego. De entrada explicando que al contrario de lo que ocurre habitualmente en las discusiones no se trata ni de tener razón, ni de decir la última palabra, sino de ejercitarse como en un deporte.
La otra manera de presentar el ejercicio es utilizar la analogía de un grupo de científicos que constituyen una comunidad de reflexión. Por esta razón, cada hipótesis debe ser puesta a prueba por los demás participantes, lenta, consciente y pacientemente. Uno detrás del otro, cada concepto debe ser estudiado y trabajado gracias a las preguntas del grupo, con el fin de probar el funcionamiento y la validez, con el fin de verificar el umbral de tolerancia. Desde ese punto de vista, es útil para todos aceptar y animarse al cuestionamiento, sin temor a no

ser amable o tener vergüenza. La diferencia no se encuentra entre los que, a través del discurso, se contradicen y los que no se contradicen, sino entre los que se contradicen y no lo saben y los que se contradicen y lo saben. Todo el juego consiste en hacer aparecer las incoherencias y las lagunas gracias a las preguntas, con el fin de construir el pensamiento. Para ello es importante hacer llegar la idea de que el discurso perfecto no existe, tanto para el maestro como para el alumno, por muy frustrante que sea esa premisa.

4. ¿Qué buscamos?

La dificultad común para todo enseñante que quiere aventurarse en este tipo de ejercicio, es comprender su naturaleza y su fin, alejada de su práctica habitual, cuya finalidad es principalmente la trasmisión de contenidos fijados de antemano. Si se inicia un diálogo, éste llevará a conclusiones aceptables como en el caso de la asamblea en clase, o puede que no sirva más que para que los alumnos se expresen sin otro reto que la palabra libre. Sin embargo la práctica filosófica se funda sobre competencias específicas que definimos como sigue: identificar, problematizar y conceptualizar. Identificar significa profundizar el sentido de lo que ha sido dicho, por nosotros o por los otros, establecer su naturaleza, las implicaciones y las consecuencias de la palabra pronunciada. Problematizar significa ofrecer objeciones, preguntas, interpretaciones diversas que permiten mostrar los límites de las proposiciones iniciales y enriquecerlas. Conceptualizar significa producir términos capaces de identificar problemas o resolverlos, permitiendo la articulación de nuevas proposiciones. En un marco así no estamos lejos del familiar esquema hegeliano: tesis, antítesis y síntesis.
Así pues la finalidad para el enseñante no es tanto llegar a una conclusión particular, sino poner en marcha el desarrollo de este tipo de competencias, según el nivel del grupo, sin buscar embellecer los resultados o activar el proceso, sea por ansiedad o por darse placer. Tendrá que concederle un tiempo -es decir, reservar algún momento de la clase para esta actividad-, hacer de manera que el pensamiento se pose, a veces con dificultad, para que pueda verse y trabajarse a sí mismo. Él mismo experimentará dificultades, pero más que verlos como defectos deberían servir para entender mejor las dificultades del alumno. De hecho el enseñante hace parte del ejercicio, situación puede que incongruente, incluso desagradable, pero con la que podrá disfrutar si acepta jugar el juego. Filosofar es, sobre todo, ver el pensamiento, permitirle que se elabore, tomando consciencia de los retos que surgen y se crean a través de las palabras. Se trata de pasearse, observar y nombrar, y desde luego no entrar en una carrera contra reloj.

5. Tipos de diálogo en clase

Con el fin de establecer mejor lo que entendemos por diálogo filosófico, intentemos trazar brevemente una especie de tipología del diálogo. Definamos algunas grandes categoría del diálogo, con el fin de precisar la naturaleza de aquella que queremos suscitar. No porque otros tipos de dialogo no tengan ningún interés, sino más bien porque cada uno juega un papel diferente, tiene una función distinta que la que deseamos tratar. Todo ejercicio contiene exigencias específicas, todo ejercicio permite llevar a cabo tareas específicas. Se trata de ser claro sobre estas exigencias y esas tareas, porque en esta delimitación encontramos su propia verdad. Esta delimitación le permite realizar lo que puede realizar, y al mismo tiempo le impide pretender realizar lo que no puede realizar. En la medida en que el momento del diálogo hace parte de las directrices que guían el trabajo del enseñante en primaria, es preferible saber de qué se trata antes que el diálogo empiece y se propongan sus reglas.

El ¿"qué hay de nuevo"?
Este ejercicio, conocido por enseñantes de primaria, que se asemeja al de los grupos de discusión temática, o de sesgo terapéutico, consiste en hacer hablar por turnos a los participantes, con el fin de que relaten lo que les ha pasado o lo que les preocupa, sin otra obligación que la de hablar por turnos y expresarse claramente con el fin de ser comprendido por sus compañeros. El objetivo de esta modalidad es, por un lado, existencial: permite a los estudiantes compartir con otras personas información de su propia vida, acontecimientos a los que se enfrentan, sus preocupaciones. Sabiendo que, para ciertos niños, este momento de discusión en clase será el único en el que podrán tranquilamente compartir sus alegrías y sus penas y socializar así su propia existencia. Por otro lado, está la expresión verbal: encontrar las palabras y articular frases para expresar lo que es importante, para contar, sin preocupación de lo que sea necesariamente justo, bueno o verdadero, únicamente para ser escuchado por los otros.

Asamblea en clase
Esta discusión tiene como primera finalidad sacar a la luz las dificultades y resolver los problemas, especialmente los que tienen que ver con el funcionamiento social de la clase. Y puede también ser utilizada por un grupo de trabajo en la empresa para resolver un problema en común. Se dirige principalmente a aquellos problemas de tipo práctico y éticos para los que sería preferible encontrar una solución, aunque no siempre sea posible. Las decisiones se toman democráticamente (se supone que toda la clase se involucra en el proceso), lo que implica que el grupo llega a un acuerdo en el que la mayoría predomina sobre la minoría, puesto que lo importante es resolver la discusión. Discusión que el profesor modelará en función

de las situaciones. Este tipo de intercambio puede servir como iniciación al ejercicio de la ciudadanía, pues coloca al alumno en una situación de actor responsable. Sirve también para trabajar la expresión oral y dar cuenta de los problemas generales que plantean las situaciones particulares, es decir, para trabajar la relación entre el ejemplo y la idea, aunque se tiende más bien a subrayar la dimensión práctica de las cosas.

Debate de opiniones

Este esquema relativamente libre se parece al ejercicio «¿Qué hay de nuevo?», salvo por el hecho de que aquí hay que tratar una cuestión específica, exigencia adicional que no es baladí, y en él se invita a argumentar. Después, todo dependerá del grado de vigilancia e intervención del profesor —o de los alumnos— para centrar la discusión y evitar irse por los cerros de Úbeda. Otro parámetro determinante es en qué medida el profesor interviene para rectificar el tiro con respecto al contenido de la discusión y también para solicitar aclaraciones o justificaciones. Según nuestro criterio, si el profesor se aventura por esta senda o realiza cualquier otro intento de formalización del pensamiento, la discusión cambiará de naturaleza por su rigor. Como mínimo el alumno aprende a esperar pacientemente su turno para hablar, a articular su pensamiento para expresarse e intentar ser comprendido por los demás. Una tranquilidad muy necesaria a este tipo de discusión que propicia comportamientos que acentúan la oposición con el otro (con expresiones como «Sí, pero…» o «No estoy de acuerdo con…») y fortalecen el deseo más o menos consciente de singularizar a la persona que habla. La sinceridad, la convicción, la pasión y el sentimiento juegan aquí un papel bastante importante, por la espontaneidad de las intervenciones y la falta de exigencia formal, que tiende a favorecer el fluir de las ideas más que el rigor. Por este motivo, la discusión puede fácilmente convertirse en una partida de pin pon entre dos o más individuos que se aferran a sus posiciones sin que necesariamente se comprendan, aunque podemos considerar que esto forma parte integrante del ejercicio, con la esperanza de que los problemas se resuelvan poco a poco). Por último, debemos añadir que el debate de opiniones a menudo se basa en presupuestos igualitarios y relativistas.

Tormenta de ideas

Discusión que se parece al modelo americano del brainstorming y que se practica de manera natural en las escuelas, especialmente en su forma directiva o teleológica, es decir, con una finalidad específica. Este modo de discusión es bastante «armonizador» o fusional: la clase se concibe como una totalidad, se busca muy poco singularizar la palabra y el hecho de que dos o más alumnos hablen al mismo tiempo no constituye necesariamente una molestia. Lo importante es que broten las ideas, los esbozos de ideas o incluso simplemente las

palabras. El esquema puede ser abierto: se recogen las ideas tal como aparecen y se anotan en la pizarra, o cerrado: las ideas que se recogen son las que son aprobadas, por el profesor, que las seleccionará según vayan apareciendo. Normalmente será el profesor quien valore estas ideas, en ese mismo momento o más adelante. Salvo que otro tipo de discusión o un trabajo escrito posterior permita a los alumnos producir este análisis posteriormente. La mayor cualidad de este ejercicio es su dinamismo y su vivacidad, y su defecto principal es que no intenta articular las ideas ni argumentarlas, sino producir el mayor número de intuiciones o elementos de conocimiento. De lo que se trata aquí es de enunciar un listado de ideas, de encontrar la o las respuestas correctas o simplemente de conseguir que la clase «participe» en el proceso de enseñanza.

Ejercicios de discusión

Estas discusiones están destinadas a poner en práctica ciertos contenidos de las asignaturas: ejercicios de vocabulario, de gramática, de ciencias, o de otras. Su objetivo es poner en práctica determinadas lecciones, para que el alumno reflexione sobre alguna unidad didáctica y comprobar su grado de aprehensión del contenido de la misma. Estos ejercicios normalmente se realizan en pequeños grupos y a menudo tienen como objetivo la producción de un escrito en forma de resumen o análisis. Aunque la forma de la discusión, no determinada, puede ser establecida por los propios alumnos, de manera más o menos aleatoria, su resultado debe responder sin embargo a las expectativas específicas del profesor, que se evaluarán según el grado de comprensión del tema estudiado. Por otro lado, la exigencia formal tiene también su importancia, puesto que a los alumnos se les pide que articulen sus ideas y que las justifiquen, que realicen síntesis, etcétera.

Debate argumentativo

Este modelo tradicionalmente se ha utilizado en los países anglosajones, aunque su influencia empieza a sentirse también en Francia y España. Se corresponde con la vieja disciplina de la retórica, ese arte de la discusión que en otro tiempo era considerado como un preámbulo esencial para poder filosofar. Lo fundamental es aprender a argumentar en favor de una determinada tesis, para defender su posición frente a otra tesis. Y para ello a veces es necesario aprender previamente las distintas formas de argumentar, formas que después habrá que mostrar cómo se utilizan e incluso identificar y aprender también a reconocer los errores de argumentación. Aunque esto también se puede enseñar de una manera más intuitiva e informal. Al alumno se le pide cierto descentramiento, pues no siempre podrá defender una tesis que le guste. Esta clase de ejercicio normalmente se usa en secundaria y es más difícil que se utilice en primaria.

Discusión formalizada

La discusión formalizada, categoría a la que pertenece la discusión filosófica tal como nosotros la entendemos en esta obra, se caracteriza sobre todo por su lentitud. Normalmente funciona desde un desajuste, una toma de distancia, puesto que las formas, impuestas como reglas de juego, tienen como primer objetivo instalar los mecanismos formales que supuestamente van a permitir articular una metarreflexión, elemento esencial del filosofar. Este tipo de discusión invita a los participantes no solamente a hablar y a actuar, sino a verse hablar y actuar y a distanciarse de uno mismo, para tomar conciencia y analizar tanto sus palabras y su propio comportamiento como el de sus compañeros. Naturalmente, esto también es posible en otro tipo de diálogo, aunque en este marco de actuación este aspecto se «fuerza» un poco más. En consecuencia, se trata de proponer —o más bien de imponer— unas reglas (que más adelante podremos someter a discusión), lo que ya de por sí es un ejercicio muy exigente, puesto que introduce de hecho un cierto ascetismo contrario a la espontaneidad y al naturalismo del debate de opiniones. Normalmente suele ser el profesor quien establece las reglas en un primer momento, aunque los alumnos también pueden dinamizar el debate y establecer sus propias reglas, siendo conscientes de que para que el juego funcione será necesario que todos las respeten. Estas reglas pueden ser muy diversas y su función no es otra que la de orientar la naturaleza de la metadiscusión: sobre los análisis de contenido, sobre la elaboración de las síntesis, sobre la aparición de problemáticas, sobre una deliberación o sobre la conceptualización. Si estas reglas, con su complejidad y su pesadez, pueden sentar las bases de la discusión filosófica (exigencia de forma, que no de contenido) y propiciar un funcionamiento más abstracto, tienen a su vez el peligroso defecto de privilegiar en un primer momento la palabra de aquéllos más hábiles para manejar la abstracción, a menos que se establezcan otras reglas adicionales que compensen la tendencia elitista de las primeras. Sin embargo, los alumnos más tímidos podrán reconocerse a veces más fácilmente en estos espacios de palabras más dirigidos, con sus momentos reservados o protegidos.

Todo ejercicio de discusión necesariamente específico tenderá a privilegiar de una manera determinada ciertos funcionamientos y, por ello, ciertas categorías de alumnos en detrimento de otros. En consecuencia, ninguno de estos tipos de discusión puede aspirar a algún tipo de hegemonía u omnipotencia, puesto que cada una de ellas representa una modalidad que se puede utilizar —junto con otras—, según el objetivo que se persiga en cada caso. Incluso puede ser productivo utilizar diferentes funcionamientos con el fin de promover en los alumnos, que aprendan a distinguirlos, los distintos estatus de la palabra y del intercambio verbal. Además, los diferentes modelos de discusión pueden mezclarse entre sí, sin que ello plantee

ningún problema. Los resúmenes o definiciones que hemos establecido más arriba no pretenden ser exclusivos ni exhaustivos. Su único objetivo no es otro que el de establecer elementos de comparación para comprender mejor lo que está en juego y precisar las expectativas y las reglas, exigencia que el profesor debería esquivar lo menos posible. Y si se trata de filosofar, se trata simplemente de ser claro sobre el sentido que atribuimos a ese término, de clarificar las competencias a las que deseamos recurrir y examinar en qué medida las reglas propuestas ponen en práctica las competencias en cuestión.

Capítulo X

Los diez principios del ejercicio filosófico

1. Jugar el juego

Para cualquier juego, como para toda práctica o ejercicio, se han de establecer unas reglas, reglas que impliquen constricciones y exigencias específicas para lo cual apelan a competencias particulares. Un juego no es un simple desahogo, sino que pone un desafío a través de reglas. Reglas que hay que formular, proponer, definir, hacer entender, utilizar, imponer, sin olvidar su revisión constante. De hecho, las reglas valen lo que valen, no cumplen más que lo que cumplen, nada más. Por tanto, dependiendo de las circunstancias, de las personas o de las exigencias del momento, dependiendo de su desgaste, y de otros parámetros, las reglas serán preferiblemente revisadas, renovadas, adaptadas, corregidas, ampliadas, suspendidas, etc. Además, las reglas pueden - o deben - ser parte integrante del diálogo: serán periódicamente objeto de debate, un debate sobre el debate, un elemento esencial de la perspectiva reflexiva y dialéctica, al que queremos darle un lugar privilegiado. No sólo las reglas varían, sino que de un "facilitador" a otro, ya sea profesor o alumno, normas similares adoptan un tono diferente, ya sea por el rigor de su aplicación o por el énfasis que se da a ciertos aspectos más que otros.

No olvidemos que las normas tienen un contenido: sirven de guía para el funcionamiento del estudiante y su pensamiento en un sentido más que en otro, en su intento de superar una dificultad más que otra. Por lo tanto, si los estudiantes tienen dificultades para expresarse, por timidez, debido a un ambiente difícil en clase, o por cualquier discapacidad en el lenguaje, habrá que poner más énfasis en la simple operación de articular ideas que sobre la capacidad de abstracción o explicación. Daremos preferencia a la afirmación sobre el cuestionamiento y por ello el enseñante se reservará, por defecto, el rol de interrogador. Pasará lo mismo con la conceptualización o la problematización: dependiendo de las circunstancias, el profesor se verá obligado a realizar él mismo, en la medida en que lo considere oportuno, el trabajo sobre los discursos individuales. A veces, se verá obligado a trabajar principalmente sobre el vocabulario, o sobre el orden lógico de la frase, porque las palabras y frases utilizadas tengan importantes lagunas para su comprensión y utilización. En ocasiones la mayor parte del trabajo consistirá en establecer los

principios elementales de comportamiento, tales como que respeten el turno de palabra, especialmente al comienzo del curso. Pero como se trata de tomar a los niños en dónde se encuentren, como son, esto no supone un problema en sí mismo, a menos que se quiera acelerar demasiado rápidamente la maniobra, por razones de expectativas personales o administrativas, expectativas que fácilmente obstaculizan el funcionamiento del taller.

No obstante, no olvidemos que estas reglas básicas, en lugar de ser percibidas como una tarea y un puro formalismo disciplinario pueden muy bien ser presentadas como un juego y de ese modo ganan mucho. Si al comienzo estos requisitos formales encuentran resistencia, ésta se va atenuando, en proporción a la capacidad de asimilación y de puesta en práctica de las constricciones, y según vaya apareciendo la disposición a tomar como un juego estas limitaciones. Como pasa con el ajedrez o las cartas, hay que pasar por una etapa árida para adueñarse de las reglas del juego con el fin de ser capaz de jugar realmente. Para la mayoría de los niños, tal restricción no presenta un gran problema en sí mismo, incluso si tales reglas representan un desafío: el instinto del juego les mueve, más que a los adultos, aún no creen demasiado en lo que hacen, su funcionamiento no está todavía demasiado cargado por el deseo de apariencia o por temores existenciales: aún saben confiar. Lo que sí plantearía un problema real sería un conjunto de reglas inapropiadas, que apuntaran a competencias demasiado extrañas para ellos. Se trata pues de mantener una tensión permanente entre la exigencia y la imposibilidad: situarse un paso por delante, y no demasiado lejos. Este es el famoso principio que Lev Vygotski denomina "zona de desarrollo próximo". En este sentido, la construcción y utilización de reglas de funcionamiento como herramienta primordial de la enseñanza es ya un arte en sí mismo, para el que el profesor no necesariamente va a estar preparado, iniciado o incluso dispuesto. Arte que jamás se resume en recetas, sino que necesariamente es el resultado de la continuidad de una práctica.

Para facilitar la apropiación de las reglas de funcionamiento, es importante insistir en su dimensión lúdica y cuestionable. Son lúdicas en la medida en que no constituyen una especie de verdad o de bien absoluto. Representan únicamente un medio para jugar. Son cuestionables en tanto tienen una razón de ser, así como muchas razones para no ser, es decir, para ser eliminadas o reemplazadas por otras normas, algo de la cual es posible discutir con calma. Bajo esta perspectiva tiene interés hablar de conocimiento y comprensión de las reglas. Porque no son el producto de un poder soberano, el de un maestro con poderes misteriosos, sino el producto de la razón, de una razón o de un arreglo contractual y cuestionable, o sea arbitrario. A partir de ahí pueden ser objeto de reflexión en lugar de reclamar adhesión o provocar rechazo. ¿Qué es un juego? Un ejercicio colectivo (o individual) que permite enfrentarse al otro y a uno mismo, a través de un procedimiento de cualquier tipo que suponga

la aplicación de habilidades específicas. Resulta, pues, que la ley no es un fin en sí mismo, no es la *dura lex sed lex*, que toma su sustancia y legitimidad de su dureza, sino una simple manera de existir, porque ofrece una posibilidad al ser de hacer y de ser. Tal perspectiva invita a la generosidad, más que a la dureza punitiva de la simple disciplina.

Jugar el juego remite a otro desafío: la construcción del conocimiento. En efecto, si el conocimiento no es constituido *a priori*, ¿de dónde proviene? ¿Cómo surge? Jugar el juego implica que el conocimiento es una práctica, un saber-hacer, y no un cuerpo de conocimientos teóricos establecidos *a priori*, que hubiera que reproducir. Los conocimientos resultan de un saber-hacer, en lugar de ser percibidos como la condición previa de este saber-hacer. Es fácil olvidar que el conocimiento nace del pensamiento. Por supuesto, toda puesta en práctica presupone un cierto saber, aunque sólo sea el de un lenguaje mínimo para el ejercicio de lo que nos concierne. Pero más que preocuparnos de que los alumnos adquieran formalmente esos prerrequisitos -cosa que se puede hacer en otro momento- lancémosles de lleno al ejercicio. Esta apuesta dinámica permitirá a todos, enseñantes y estudiantes, en un primer momento evaluar las competencias y las debilidades de cada uno, y en un segundo momento determinar lo que conviene hacer.

Se trata de andar un camino. El procedimiento invita a los miembros del grupo a apelar a lo que ya saben, a utilizar ese conocimiento, a comprender sus límites, a identificar las necesidades, y según el caso, a resolver los problemas y obstáculos que se presentan en la movilización de nuevas ideas y nuevos conceptos. Incluso si el participante se queda en la mera percepción del problema, el trabajo estaría hecho, ya que consiste en crear una necesidad de conocimiento, en crear una llamada para el pensamiento. Ese estado de la mente induce una motivación adicional y produce nuevas perspectivas que serán útiles para que el profesor pueda, posteriormente, explicar cualquier principio importante basado en una experiencia concreta. Esta génesis del conocimiento, un conocimiento que afirma y demuestra su necesidad, debería ayudar por un lado a esos estudiantes que viven el trabajo en clase y el aprendizaje como un castigo que consiste en ingerir cosas extrañas, y por otro también a aquellos que tienen éxito precisamente porque han entendido el sistema y saben cómo reproducir lo que les es inculcado, en detrimento a veces de un pensamiento vivo y auténtico. Jugar, sin excluir el rigor -sin él ya no sería un juego, sino el recreo-, es hacer operativo y dinámico el pensamiento, es devolverle su aliento.

2. El maestro del juego

Idealmente la función de control no necesita ser encarnada por una persona en particular, el grupo podría ser auto-suficiente tan pronto

como la responsabilidad fuera asumida por cada miembro, pero no es así como ocurre en el funcionamiento cotidiano. En particular, si el grupo es grande y si el juego presenta retos importantes o alguna dificultad particular. En cualquier caso, cuanto más se pueda minimizar el rol del profesor más podremos considerar el juego un éxito. No habría que sucumbir, por razones prácticas, a la tentación de minimizar el juego, aunque siempre es posible cambiar a otras opciones de funcionamiento, siempre y cuando clarifiquemos la naturaleza, implicaciones y consecuencias de esta nueva opción.

Todo banquete, como todo barco, necesita un capitán, nos recomienda Platón. La navegación, como toda tarea compleja, se hace entre muchos, y habrá que designar una persona que en última instancia, y al hilo de los acontecimientos, tome las decisiones finales que le parezcan justas, a riesgo de cometer errores e injusticias. No se trata de un poder por derecho divino, sino únicamente un acuerdo tácito establecido por razones prácticas. Este rol puede ser asignado a diferentes personas, alternándolas. Se trata de un papel político que, de nuevo según Platón, consiste en tejer la diversidad en una obra única. Si bien el enseñante, más hecho a la práctica que intenta introducir, puede asumir inicialmente esa función, se recomienda delegar funciones en los alumnos, dependiendo de las circunstancias. Las dificultades que se presenten en esos momentos serán parte integral del ejercicio, evitando así las dos trampas de la práctica filosófica, el autoritarismo y la demagogia.

¿Cuál es aquí el papel del maestro, dado que ya no es el responsable de "decir la verdad”? Ante todo, él es un legislador: establece la ley, la enuncia, recuerda los términos de vez en cuando, modifica los artículos. Como ya hemos dicho, las reglas están sujetas a debate, pero hay que delimitar el lugar de este debate, especificar el momento adecuado y decidir cuándo se debe terminar para que el ejercicio no sea un permanente debate sobre el debate, trampa en la que es fácil caer. Estaría bien, por ejemplo, consultar la opinión del grupo al final o al arrancar. Hay varias maneras de implementar este proceso; la que nos parece más eficaz es acordar durante el ejercicio plenos poderes al animador designado y al final reservar un espacio de discusión con el fin de realizar la evaluación del trabajo realizado.

El animador es también un árbitro, con su función judicial, en la medida en que debe asegurarse que las reglas en cuestión, tanto las suyas como las establecidas al inicio, son respetadas. Sin embargo, por lo que respecta a las decisiones parece preferible remitirlas al grupo, por medio de una votación a mano alzada, por ejemplo. Su papel como árbitro consistirá entonces en poner de relieve lo que aparezca como problema, buscar la opinión de algunas personas y, a continuación, producir una decisión, directa o indirecta. El arbitraje no ha de ser concebido como una actividad complementaria, sino como una parte intrínseca del ejercicio, ya que la elaboración de juicios, la formulación de argumentos, se encuentra en el corazón mismo de la actividad filosófica. A menudo, las preguntas más

interesantes durante una discusión surgirán en estos debates de arbitraje, que resultan a menudo delicados, y no es de extrañar, ya que requiere pensar acerca de la forma, de la lógica y de las relaciones de sentido, dicho de otro modo: pensar en el nivel del meta debate y no del simple intercambio de opiniones. Se trata pues de ir más allá de los acuerdos o desacuerdos sobre el contenido, que remiten principalmente a la subjetividad, por muy argumentados que estén. Pensar en el cumplimiento de las normas, es trabajar la exigencia de la verdad, que no es más que la conformidad con algo, por muy arbitrario que ese algo sea: otra idea, un principio, la lógica, la eficiencia, etc.

El maestro del juego tiene como tercera función la de facilitador, o función ejecutiva. A menudo, el papel del ejecutivo es percibido sólo a través de su poder discrecional, como una prerrogativa de la que se abusa sin el menor escrúpulo, lo que provoca cierta desconfianza, en lugar de su opuesto, la confianza, sin la cual ningún grupo puede funcionar de manera tranquila y serena. En nuestro ejercicio, se trata de establecer una relación de confianza mutua entre el facilitador del momento, ya sea el maestro, otro adulto o un estudiante, y los que participan en el juego. Porque si el juego no puede darse sin él, él no puede presidir la sesión sin la ayuda de los otros, sin cada uno de los participantes. No por razones meramente formales, sino debido a que si a algún participante se le mete en la cabeza interrumpir el juego con conductas no deseadas, puede hacerlo. De igual modo que cualquiera de los participantes puede ofrecer una idea fecunda y producir el avance de todo el grupo. No olvidemos que no es el facilitador el que proporciona las ideas, sino los participantes, lo que le coloca en una relación de dependencia psicológica y cognitiva, bastante perturbadora para algunos maestros a quienes les resulta difícil confiar en sus estudiantes.

El poder no tiene por qué ser algo negativo, o suscitar temor, así como tampoco resultar incontestable. Es un arte y una responsabilidad, una práctica en la que ejercitarse como cualquier otra. Esta práctica remite al funcionamiento ciudadano, a la separación de tareas. Enseña a confiar en los demás, tanto como en uno mismo, y por ello mejora al individuo a través de este pacto entre iguales. También nos enseña a aceptar la dimensión de lo arbitrario de la vida en sociedad, y de la existencia en general, no como algo que sólo puede ser padecido, induciéndonos a la pasividad y al resentimiento, sino como uno de los aspectos constitutivos del desarrollo de un grupo, aunque sea necesario tomar distancia y regular las cosas con el tiempo, permaneciendo consciente del problema general que se presente. Esta capacidad de aceptar lo arbitrario requiere de una conciencia despierta, implica un distanciamiento de uno mismo, una capacidad de minimización de uno mismo en favor del grupo, y aprender a hacer el duelo de los propios deseos y pretensiones. Un funcionamiento así comporta una innegable asunción de riesgo, especialmente para el que

habitualmente y *a priori* detenta el poder pero también para aquellos que sólo lo ejercen en algún momento puntual. La alternancia de la presidencia y el tiempo reservado para llevar a cabo el debate sobre el debate, donde cada uno evalúa su propio funcionamiento y el de los demás, forjan la solidez del pacto, precisamente porque está abierto a la crítica y es revocable. En cualquier momento ciertamente, pero en general se conviene dejar que el presidente de la sesión lo haga hasta el final de la misma, salvo fuerza mayor. El ejercicio de la ciudadanía requiere también de la protección del que instituye el juego. Esto significa, entre otras cosas, una garantía para que aquel que debe asegurar el correcto desarrollo del juego pueda trabajar con toda tranquilidad. Para algunos participantes, especialmente para los que la desconfianza y la reactividad es una forma de ser, tal perspectiva implica una revolución psicológica e identitaria, pero también un alivio. Podemos llamar a esto "aprendizaje del principio de responsabilidad. "

3. Pedir la palabra

La mayoría de los estudiantes saben que la regla para pedir la palabra consiste en levantar la mano antes de hablar, pero no es seguro que lo pongan en práctica de manera rigurosa, y sobre todo que capten el sentido que tiene. En general, las dos concepciones más comunes, relativamente inconscientes, son por un lado la que otorga al enseñante la facultad discrecional de conceder o denegar la palabra, y por otro la que ve este acto como un ritual, más o menos obligatorio, que da automáticamente la palabra, como ocurre con el gesto de cortesía que garantiza la satisfacción de una demanda o la legitimación un gesto, como cuando decimos "por favor" o "perdón". El primer caso no se da muy frecuentemente en la escuela primaria, se establece más adelante, el segundo es respetado en grados muy diversos: se ve en muchas de las clases que los alumnos empiezan a hablar tan pronto como levantan la mano sin esperar ningún tipo de autorización.
De nuevo, queremos insistir en la idea de la comprensión de las reglas, de su naturaleza discutible, comprensión y debate que no excluyen el hecho de imponer estas reglas, o la de considerar su aspecto arbitrario. El problema que surge aquí es el de "¿Por qué hablamos?". ¿Es porque la palabra empuja dentro de nosotros y debe salir a toda costa? En otras palabras, ¿es para sacar algo afuera por algún tipo de presión como cuando sale el jugo de un limón al exprimirlo? Algunas discusiones pueden hacer esta función, instaurando en el aula el espacio para un discurso libre y sin restricciones. Pero si es para filosofar, es decir, "pensar sobre el pensamiento", entonces intervienen otras determinaciones. Para empezar, y este no es el menor de los criterios, por la escucha. En efecto, ¿para qué sirve hablar en medio del estruendo, mientras que

otros hablan o cuando no hay nadie escuchando? La idea es hablar cuando esté asegurada una buena escucha con el fin de maximizar el impacto de las palabras y garantizar la mejor respuesta posible. Pero ¿qué hay del enseñante? ¿Qué ejemplo da? Sea por cansancio, desaliento, o por sordera, ¿se ha acostumbrado a hablar en el vacío o el caos? O ¿quizás considera normal, no por lo que dice sino por lo que hace, que si bien su palabra de autoridad exige silencio, la del estudiante puede arreglárselas en medio del ruido?

Presentemos algunos retos sobre este asunto. En primer lugar, como hemos dicho, levantar la mano antes de hablar viene a confirmar que la escucha es activa antes de pronunciarse sobre lo que sea, en lugar de soltar palabras por puro desahogo. No ha lugar a ponerse hablar si otra persona está hablando. En segundo lugar, se trata del estatus del estudiante, y el respeto mutuo contribuye activamente a la definición de este estatus. De igual modo que no se le debe cortar la palabra al maestro, no se debe interrumpir a un estudiante que está elaborando su pensamiento, por mucho que nos parezca que está siendo lento en articularlo, o que resulta incongruente o incomprensible: el error o la falta de comprensión son parte integrante del proceso de aprendizaje, no puede ser un motivo para la desvalorización del individuo, teniendo en cuenta que el estudiante en el curso de su intervención puede rectificar poco a poco su propuesta. La excepción podría ser que estemos ante una longitud excesiva de la intervención o una palabra que definitivamente anda perdiéndose en su propia confusión.

Pedir a un estudiante que escuche a su compañero es garantizarle que, a cambio, él será escuchado también. Sin olvidar, además, que si el maestro es capaz de seguir el hilo de sus ideas cuando es interrumpido por un alumno, al alumno le es más difícil mantener la concentración si otra persona está hablando. Y todavía es peor cuando se trata de alumnos tímidos o confusos. De hecho, con el fin de garantizar una escucha mejor y dejar patente que ésta se está llevando a cabo, lo mejor será proponer no levantar la mano mientras un compañero está hablando: equivale a decirle que se active o que se calle. En cualquier caso no escuchamos mejor con el brazo levantado...

En tercer lugar: acostumbrar al estudiante a articular su propio pensamiento, a reconocer en éste sus límites y poder así tomar conciencia de sus dificultades. Es en este sentido hay una práctica que se da a menudo en los profesores, potencialmente nefasta, que consiste en acabar las frases de los alumnos o reformularlas de manera abusiva. Bien es verdad que no siempre es posible, dependiendo del contexto, tener todo el tiempo necesario para que todos se expresen, a tal punto que el acto reflejo natural del profesor termina siendo hablar en lugar del estudiante, pero hay que reconocer los límites de este tipo de comportamiento. Y por ello, es importante reservar algunos momentos de la vida de la clase a esta "pérdida de tiempo", momentos que llamamos de diálogo filosófico,

porque damos a los estudiantes tiempo para pensar sus propios pensamientos, incluidos fallos, errores y faltas de entendimiento, ya que son la realidad del pensamiento, realidad que sería inapropiado borrar. Y con más razón por cuanto que el estudiante se puede acostumbrar al auxilio, artificial y no solicitado, por facilidad y comodidad. Lo que no impide que el profesor, como veremos más adelante, pueda ayudar activamente a un estudiante ofreciéndole ideas que él no consigue expresar, aunque es preferible que sean los demás estudiantes los que desarrollen esta función.

En cuarto lugar, el interés del ritual de levantar la mano remite a la habilidad del estudiante a distanciarse de sí mismo, a posponer en el tiempo, a no estar en el impulso y el automatismo. A menudo, el estudiante que suelta las palabras tan pronto como las "siente", no se toma el tiempo necesario para construir su discurso, y a menudo ni recuerda lo que acaba de decir: basta con pedirle que lo repita para comprobarlo. Aunque cabe que no ose hacerlo por temor, timidez, por tener que asumir de nuevo esas mismas palabras ante los oídos de los demás. Cuesta muchas veces repetirse, porque la duda y la vergüenza se imponen de manera natural. Todos tenemos la experiencia del alumno que mientras hay ruido en la clase lanza ideas, ideas que no se atreverá a repetir una vez que los demás escuchan con atención.

Esto nos lleva al quinto punto: la singularización de la palabra. Atreverse a hablar de una manera singular, en tanto que individuo que habla a sus compañeros, al conjunto de la "ciudadanía", con toda la dimensión de riesgo que esto conlleva. Hay en ello una práctica que no es natural para todo el mundo, y que requiere un cierto trabajo, una cierta experiencia, que el maestro debe facilitar. Se trata nada menos que de aprender a asumir una singularidad explícita y articulada, asumir la toma de poder temporal que representa, arriesgándose a ser escuchado, a la mirada de los otros y a que nos devuelvan una imagen de nosotros mismos. Es asumir el riesgo de existir abierta y plenamente frente al mundo.

La forma más simple para pedir la palabra es la comúnmente utilizada de la mano o el dedo levantado. Pero hay otras técnicas para invitar al estudiante a distanciarse de su propia palabra, para enseñarle a aplazar y tomarse un tiempo, para retrasar su acción, a la espera de una ocasión propicia, para dar una mejor forma a la idea antes de expresarla, para salir de lo inmediato y salir de sí con el fin de tener en cuenta el grupo, a la vez que se distancia de él. Se puede utilizar un "bastón de la palabra", a modo de micrófono, que circula en el grupo, y que hay que sostener en la mano si quieres hacerte oír. O bien que el que acaba de hablar invite a alguien a tomar la palabra designándolo por su nombre. Lo importante, como hemos dicho, es volver a dar un significado a los gestos, como un medio para establecer una relación con la comunidad, para devolverle su valor simbólico, y quitarle a la regla el envoltorio reductor de simple

autoridad, para que pueda desempeñar plenamente su papel educativo.

4. Detenerse en una idea

Esta regla es, en el plano cognitivo, sin duda una de las más fundamentales, requiere mantener la mirada sobre una cuestión dada, permanecer y concentrarse en una idea precisa, para poder discutirla, profundizarla, analizarla, con el fin de ilustrarla y problematizarla. Es clave para todo ejercicio intelectual, a la vez su hilo de Ariadna y su sustancia, que el tema objeto de reflexión esté constantemente presente en la mente de todos. Esto no siempre es fácil, en la medida en que cualquier debate, cualquier reflexión atraerá nuestra mirada hacia caminos anexos, hacia conexiones asociativas, digresiones más o menos legítimas y útiles, así como hacia asuntos de métaréflexion que habría que evaluar sin por ello abandonar el tema original. Tarea ardua teniendo en cuenta que nuestros ejercicios de diálogo se realizan a múltiples y cruzadas voces cuyo entrelazamiento propicia innumerables ocasiones de derivar y perderse en vías paralelas, caminos liosos y callejones sin salida y sin retorno. La escucha del otro, que nosotros recomendamos vivamente y llegamos a imponer como regla, nos ofrece la permanente tentación de olvidar el tema a tratar, para limitarnos a la pura reacción a las diversas palabras que escuchamos. Para caracterizar el problema general planteado aquí con respecto al ejercicio de pensamiento, retomemos la idea de Platón que nos invita a tomar simultáneamente el todo y la parte, siendo que cada idea particular, tomada aisladamente, puede hacer caer al pensamiento en una trampa de parcialidad inadecuada. Seguir un tema implica, por lo tanto, actos y funcionalidades que son a veces contradictorios. Echemos un vistazo a algunos, antes de ver seguidamente en qué medida esta diversidad conflictiva participa de la construcción del pensamiento.

Antes que nada se trata de poder contemplar una idea antes de intentar establecer su utilidad, y sobre todo antes de preguntar si estamos de acuerdo o no con ella. Esta última respuesta, en particular, a menudo asimilable a un simple reflejo, encarna el primer obstáculo para la comprensión de muchas de las palabras emitidas y de muchos textos. Ya que la toma de posición, o reacción, precede generalmente en rapidez operativa a la comprensión, resultando esta última distorsionada por la primera. Seguir un tema es pues en primer lugar, según el requerimiento cartesiano, suspender el propio juicio, retener por un momento su aprobación o su rechazo, mantener a distancia la subjetividad, con el fin de dar cabida a la idea con un mente relativamente abierta. También se trata de invitar a los participantes a que eviten, en un primer momento, cualquier declaración del tipo "Estoy de acuerdo con esta frase" o "Esta idea es

incorrecta" o " Esta idea no me gusta". Porque se trata sobre todo de sopesar la idea, examinarla, comprenderla.
Si se trata de una pregunta, es crucial pararse a apreciarla inicialmente como pregunta, sin contaminarla del automatismo de una respuesta. Debemos guardarnos de este reflejo, que, como cualquier otro reflejo del pensamiento, conecta dos conceptos o ideas, los desplaza o los acopla, incluso los hace chocar, sin tomarse el tiempo de mirarlos por separado y ver lo que contienen en sí mismos. Responder a una pregunta, es reducirla a casi nada, es eliminar su potencial interrogativo, es fijar su acepción a un resultado único, en lugar de considerar la magnitud del problema y considerar el potencial interrogativo de este problema. Puesto que una pregunta plantea por definición un problema ¿por qué no invitar a los participantes a contemplar el problema por sí mismo? Momento estético, como en el museo, cuando nos dejamos interpelar por una obra, en lugar de apresurarnos a la carrera sobre la siguiente, en lugar de mirar el reloj y preguntarse qué es lo que queda por ver para completar la visita.
No es que esté prohibido responder a la pregunta, muy al contrario, y como veremos más adelante, tampoco lo está objetar o estar de acuerdo con una idea en particular, pero a nosotros nos parece simplemente útil descomponer artificialmente el movimiento, con el fin de capturar los momentos y quitarle el encadenamiento compulsivo y sistemático. Las competencias son diversas, y puesto que se trata de un juego, justifiquemos esta exigencia explicando que su dinámica se instala y se estructura en momentos en los que las acciones, roles y funciones difieren. La mayoría de los deportes tienen que ver con diferentes estrategias, y el entrenamiento consiste en parte en trabajar por separado las destrezas, las sutilezas y las técnicas que les corresponden.
Es recomendable tomarse un tiempo para la contemplación de las ideas, siendo que las ideas son a la vez el objeto y el propósito de nuestro ejercicio. Recordemos que hubo un tiempo, antes de la aparición del reinado de la utilidad y de la subjetividad, en el que era muy recomendable contemplar las ideas, en la antigua Grecia por ejemplo, especialmente aquellas que parecían valer la pena, aquellas que justamente constituían la arquitectura de pensamiento en sí mismo, por ejemplo los conceptos "grandes", o trascendentales, tales como la verdad, la belleza y el bien. El concepto de trascendental, como Kant explica, refiriéndose a lo que condiciona y permite al pensamiento su constitución.

Pero la regla que consiste en exigir la contemplación de las ideas es difícil de plantear. Porque si el alumno ofrece resistencia a esa ralentización del movimiento del pensamiento ¿qué ocurre con el enseñante? ¿Consigue respetar esa regla? ¿Acaso no está acostumbrado a hacer avanzar el intercambio cueste lo que cueste? Por su preocupación, por la eficacia. Por temor al aburrimiento o a

ofender a los estudiantes. Por inseguridad con respecto al valor de las ideas en cuestión. Porque espera unas ideas concretas que le interesan en exclusiva. Por horror al vacío. Por simple impaciencia o manera de ser. Pausar el pensamiento, respirar, interrumpir el proceso que está teniendo lugar, instalar artificialmente vacíos en el diálogo, son algunos de los obstáculos corrientes y comprensibles que retienen al maestro. Sin embargo, si pensamos en todos esos niños y adultos, que viven en la febrilidad del mundo, en el zapping permanente y la preocupación por ahorrar tiempo, si no es en la escuela el lugar donde aprender a tomarse un tiempo para pensar, para darle valor a las ideas en sí ¿cuándo y por qué milagro lo van a aprender?

De manera más activa, detenerse sobre una idea, es explicarla, sin comentarios anexos, es reformularla, es pedir recordarla enunciándola, es repetirla como una especie de mantra para que entre en la mente. Si un participante quiere cuestionar una idea o dirigirle una objeción, pidámosle en primer lugar que repita esa idea a la cual pretende ponerle condiciones. Si un participante quiere responder a una pregunta, pidámosle que repita la pregunta a la que pretende responder. Especialmente cuando una vez contestada, nos damos cuenta por su respuesta que, visiblemente, no recuerda mucho de la pregunta en cuestión. Si un interlocutor cree haber comprendido la idea de un compañero, invitémosle a comprobar lo que entiende con respecto al autor de la idea, a riesgo de que éste no sepa decir si es que se ha expresado mal o si no ha sido escuchado. En otras palabras, antes de continuar, comprobar si el punto de partida o de anclaje es claro y presente. Estas simples peticiones son a menudo un ejercicio en sí mismo, lleva a tomar conciencia de los malos hábitos que conservamos en nuestra higiene del pensamiento: queremos decir algo, pero ignoramos de qué estamos hablando, aquello a lo que estamos respondiendo.

No olvidemos, sin embargo, que si el juego consiste a veces en quedarse en una idea para tomarse el tiempo de apreciarla, también es movimiento, puesto que invita a los participantes a ir a través de varias etapas. Y es entonces cuando se pone a prueba la capacidad de seguir esos pasos, de satisfacer las diferentes exigencias y de saber cómo cambiar de rol.

5. Rehabilitar el problema

Ya nos hemos referido al concepto de problema, pero nos parece que hay que retomarlo como un principio en sí mismo, constitutivo del ejercicio filosófico. Se trata de rehabilitar el problema, de considerarlo como una parte integrante de la enseñanza y el aprendizaje, y no como un obstáculo, un lamentable obstáculo que sería cuestión de eliminar a toda costa cuando no de ocultar. La dificultad se basa en la mala prensa que atrae el problema sobre sí: el problema como un

problema. "No hay problema", dice el maestro, con sus palabras, con sus actos, con sus silencios. Él está tranquilo. Para el estudiante sí que hay uno. Puede que el peor de los problemas: cuando el alumno no comprende y no sabe expresar ni siquiera la naturaleza del problema. Si lo supiera hacer, el problema empezaría a disolverse. Por el momento, sólo siente un dolor que le hace decir "no me gusta esta materia" cuando no es "no me gusta este profesor". Acto reflejo que no puede ser más apropiado, la defensa de la integridad territorial del ser: el otro nos causa dolor, es normal que se perciba como un enemigo. Cuanto menos sea capaz el estudiante de expresar el problema, mayor será el dolor, y más viva será la reacción, ya sea por la confrontación o por la ausencia.

Frente a esto, ¿para qué sirve hablar? En cualquier diálogo, hablar sirve sobre todo para problematizar, para variar las perspectivas. La problematización no es sólo inventar un problema, es también articular un problema muy presente, articulación que no necesariamente resuelve el problema, pero, al menos permite la identificación y su tratamiento. Un problema no necesariamente tiene que ser resuelto, aunque pueda serlo. Un problema debe sobre todo ser percibido, ser visto, ser manipulado, hacerse substancial. Como práctica, la pintura siempre será un problema para el pintor, como las matemáticas para un matemático y la filosofía para un filósofo. La ilusión más catastrófica es la que sugiere que no pasa nada, aquella que hace creer que el profesor es un mago en el sentido tradicional del término, que tiene poderes especiales, en lugar de mostrar que él no es más que un ilusionista, alguien que sabe tirar de los hilos porque está viendo cómo están entrelazados entre sí, cómo se organizan.

Pero para hacer esto, ante todo, hay que rehabilitar el concepto de problema. "¡No hay ningún problema!", "¡No tengo ningún problema!" El orgullo o el deseo de tranquilidad nos llevan a renegar de la idea misma de problema. El problema es eso que nos impide actuar, es un obstáculo, un freno, un retardador de velocidad. ¡Y si, precisamente, en este efecto aparentemente perverso se dieran tanto su substancia como su interés! Teniendo en cuenta que estamos tan tentados de reducir la materia y su aprendizaje a un conjunto de datos y unas cuantas operaciones, elementos pedagógicos cuantificables, verificables, evaluables. No obstante ¿qué pasa con el espíritu, el de la materia enseñada entre otros? Ciertamente, el espíritu se filtra a través de las distintas actividades propuestas, pero ¿por qué habríamos de abandonarlo a la triste suerte de factor aleatorio, accidental y secundario? Sobre todo porque este conocimiento intuitivo no lo tienen todos los alumnos. Si algunos están preparados para recibirlo por razones y circunstancias que no reclaman la labor del maestro, los otros, los que chocan contra lo extraño del proceso, se sitúan precisamente en su campo de acción. Para ello es necesario que la materia sea para el profesor un problema, que no esté

cuidadosamente guardada en la estantería de los objetos domésticos, ese orden que el alumno con dificultades vendría a perturbar.
Las dificultades del alumno sirven a un propósito muy específico: repensar la materia enseñada, su naturaleza, su eficacia, su verdad y su interés. Si todo se da por sentado las dificultades se convierten en un simple obstáculo que deben ser eliminadas de forma rápida con el fin de avanzar. Es entonces cuando el programa del curso se convierte en la coartada por excelencia, el refugio del temor y la inseguridad. Tenemos tantas cosas que aprender, ¿cómo vamos a tener tiempo para trabajar el espíritu? El espíritu de la materia y el espíritu del sujeto pensante. Tenemos que centrarnos en la materia. Olvidamos demasiado rápido la lección de los antiguos, y nos encontramos con una materia sin alma, reducida a aprendizaje y rendimiento. Sin duda útiles, pero tan reductores.
Se trata, en primer lugar de ser capaz de decir: "Tengo una dificultad", "Esta tarea específica es un problema para mí ", que también puede ser expresada en la forma de "yo no sé", "no puedo contestar", o simplemente "no entiendo". Estas palabras, que por su relativa falta de contenido o respuesta pueden parecer no significar nada y no aportar nada a la discusión, simple reconocimiento de una dificultad, que puede parecerse a un escape o a una forma ritual de cortesía, son por el contrario algo que tiene muchas consecuencias. Para empezar plantea de manera abierta la existencia de un problema, lo que abre la puerta a una sucesión de acontecimientos. Reconociendo ese estatuto productivo, extraemos el problema de su envoltorio de culpa y mala conciencia, que en general impide la palabra al que sufre con la opacidad de un conocimiento o de una práctica. Esa "dolorosa" constatación se convierte, al contrario, en factor de reflexión. Porque el problema de uno se vuelve el problema de todos, en primer lugar por una buena razón: ha sido verbalizado. Para continuar, porque bien puede ser que ese problema singular sea compartido por otras personas, que no han sabido o no han podido admitirlo o reconocerlo. Pero también está el problema de aquellos que piensan que no tienen dificultad con el problema en cuestión, y van a tener que demostrar públicamente su capacidad para tratarlo. Porque una vez que el problema de uno es el problema de todos, todo el mundo está invitado a ocuparse de él a partir de una frase aparentemente anodina pronunciada por el autor del problema: "No entiendo y pido ayuda". A partir de ahí, los que piensan que son capaces de articular o lidiar con el problema se explicarán, por turno de palabra, o por cualquier procedimiento de selección. Hasta que el que había expresado la dificultad se vea satisfecho o hasta el cierre de la cuestión después de algunos intentos fracasados y ante una imposibilidad temporal de resolución.
Es cierto que se trata de un proceso lento, que requiere de la habilidad de dar pequeños pasos sobre un aspecto específico y reducido de la andadura, puede que incluso sea un aspecto aledaño, pero no es cuestión de disimular, de pasar por encima como si no

pasara nada porque andamos "faltos de tiempo". Si dejamos mínimamente filtrarse o expresarse la impresión de que el problema a tratar impide "avanzar" al proceso, es decir que damos a entender que tenemos mejores cosas que hacer, entonces todo el trabajo de rehabilitación de lo que significa el problema y la declaración de ignorancia serán reducidos a cenizas. Esto no significa que haya que enredarse durante toda una sesión en una sola y única dificultad; un procedimiento que ofrece garantía es el que propone limitar toda tentativa de solución de un problema a tres intentos consecutivos. Ello permite salir de un asunto espinoso sin haberlo ignorado.
Así pues no habría, por un lado, problemas dignos de ese nombre, intelectualizados y bautizados con el pomposo nombre de problemática, y, por otro, lo problemas "tontos", aquellos que emanan de la falta, de la ignorancia y de la incomprensión. Tal distinción llevaría a alentar la negación de la dimensión real, profunda y existencial del problema, inconfesable, para no expresar más que los problemas que son el resultado de elucubraciones de espíritus sutiles. El profesor mismo no se atrevería a tener problemas, ni siquiera los inconfesables… ¿por qué, entonces, se lanzaría a desarrollar procedimientos arriesgados, en los que no es posible predecir ni los peligros, ni la culminación del ejercicio? Un ejercicio como el de la reflexión en común, tomado en todo su rigor, impone a cada participante una mínima humildad, y en todo caso una capacidad para admitir abiertamente la dificultad y el error, un rechazo de la omnipotencia, y la aceptación de la dependencia de los demás. De ese modo las ideas podrán vivir.

6. Articular las elecciones

Como hemos explicado en parte, el taller arranca con una actitud arriesgada, por parte del estudiante y por parte del facilitador, riesgo por tener que elegir y emitir juicios, algo que se extenderá a lo largo del ejercicio. Reflexionando sobre su elección, articulándola, sabiendo que la tendrá que argumentar o justificar, con el fin de profundizar su tenor y verificar su contenido, el estudiante asume un riesgo que no debe ser subestimado. Algunos, por cierto, no consiguen hacerlo. Asumir el riesgo de expresar lo que se piensa, el riesgo de tener que hablar delante de los compañeros, el riesgo de hablar ante el maestro, el riesgo de no ser capaz de justificar su elección, el temor a "hacerlo mal", etc. Para el profesor, lo de asumir riesgos consiste en escuchar elecciones y argumentos que podrán parecerle aberrantes, inquietantes, o erróneos, sin por ello mostrar desaprobación o inquietud. Mientras prosigue con el proceso de cuestionamiento, con ese estudiante o con otro. Ciertos profesores confiesan su impaciencia frente a ese tipo de situación, que revela una cierta inquietud: prefieren "corregir".

En general, el taller comienza con una pregunta. Una pregunta que incita a pensar, a juzgar, que no apela mucho a conocimientos específicos que pudieran dar pié a una autoridad a validar o invalidar la respuesta como buena o mala, verdadera o falsa. Se trata de producir un pensamiento, y no de proporcionar la buena o la verdadera respuesta: se le pide ser claro y pertinente. Exigencia que puede sorprender al estudiante, que no está acostumbrado a ese tipo de solicitud. Porque si la exigencia de veracidad no es fácil que se dé, hay otras que no son menos exigentes: ¿Responde la respuesta a la pregunta? ¿La esquiva? ¿Responde la respuesta a otra pregunta? ¿La respuesta es clara? ¿Está mínimamente justificada? Para empezar se trata de producir necesariamente frases, y no simplemente manifestar un asentimiento o pronunciar alguna palabra aislada. Se trata de construir pensamiento y no de verificar el aprendizaje de una lección.

La incertidumbre frente a la falta de validación inmediata y asegurada molestará a menudo a los alumnos demasiado "escolares". Tendrán la impresión de haber sido entregados al vacío, a la nada. Preguntarán y preguntarán por lo que hay que hacer, incrédulos, les costará creer que se les pide únicamente pensar, sin expectativas de respuestas específicas, validadas de antemano. Cuando se trate de un diálogo con el conjunto de la clase, esos alumnos aplicados y estudiosos se sentirán abandonados por el profesor, traición que les priva de una presencia tranquilizadora, de la garantía habitual y reconfortante de un juicio certificado como conforme. Hasta los "gamberros" se sentirán inquietos con este tipo de procedimiento que les saca, a ellos también, de su estatus específico en el cual están instalados, voluntariamente o no. Cada alumno habrá de medirse ante el juicio del conjunto de la clase, juicio cambiante e inesperado, imprevisible y desestabilizante, ante el cual está llamado a confrontarse. Confrontación ésta con más peligro que la de la incuestionable autoridad del maestro, incluso si en ella la palabra tiene una apariencia más libre y espontánea. Lo que podría parecer aparentemente muy fácil se revela al contrario, arduo, muy arduo para algunos.

No obstante, como hemos dicho anteriormente, presentamos el ejercicio como un juego, a fin de desdramatizar la asunción de riesgo por parte de los alumnos. Hay que recordar ese aspecto lúdico de vez en cuando, alternándolo con momentos más serios. Para los niños que tienen dificultad para expresar sus opiniones, hay que ser paciente, y dirigirse a ellos de vez en cuando para que no se sientan excluidos, aun cuando no consigan verbalizar fácilmente, o lo hagan muy poco, así como tranquilizar a los tímidos ofreciéndoles hablar más adelante si se bloquean. El profesor debe velar por que todos puedan expresarse un mínimo, asegurándose que los más locuaces no aplasten a los otros, peligro recurrente en cualquier discusión. Sobre todo porque aquellos que producen discurso oral de manera

más laboriosa no son necesariamente los menos interesantes o los menos profundos.

Responder a preguntas de conocimiento presupone un aprendizaje específico: una lección aprendida, información retenida. Articular un pensamiento implica a la totalidad del ser. En este sentido el discurso no se refiere a simples cuestiones de conocimiento teórico y formal, sino a un saber hacer, también a un saber ser, a la capacidad para determinar un posicionamiento existencial. Ya que cuando se trata de una elección el pensamiento entero es convocado. De ahí el interés de arriesgarse a articular una elección, concebida ésta como acto inaugural del pensamiento. Luego hay que justificar la proposición inicial movilizando los conocimientos adquiridos, elaborando los argumentos y los razonamientos posibles, intentando responder, en un segundo momento, a las preguntas y objeciones. Quizás a costa de revisar el juicio inicial, decisión fundamental, puesto que así se manifiesta una cierta libertad de pensamiento y una relación honesta y valiente con respecto a los otros, así como lo que podríamos llamar una búsqueda de la verdad.
Último punto importante acerca del juicio: corresponde a una realidad existencial en la medida en que los conocimientos son generalmente los que nos permiten efectuar una elección, día tras día. Esta práctica permite pues hacer de la propia realidad algo cercano a la enseñanza, ya que no se refiere sólo a la clase, a las buenas y malas notas y a la sucesión previsible de cursos, sino a lo que constituye la relación entre un sujeto y el mundo que le rodea, el mundo en que vive. Se trata por tanto de trabajar con tenacidad la tendencia esquizofrénica de la doble vida, doble lenguaje, entre la escuela y la calle, entre los libros y la casa, entre el aula y el patio de recreo, fisura que debilita enormemente -o directamente estropea del todo- el trabajo del maestro y el proceso educativo, en el que se supone que participa el niño. En el curso del ejercicio filosófico que proponemos, al estudiante se le pedirá tomar decisiones para responder a las preguntas, analizar sus propias decisiones y los de sus compañeros, justificar su elección, determinar el grado de validez de los argumentos utilizados, e incluso a hacer juicios acerca de los comportamientos que presiden los discursos, las reacciones y las respuestas de cada uno. Muchas decisiones, cruciales, que deben ser construidas y examinadas lentamente, y que son apéndices del funcionamiento cotidiano, sino que constituyen su sustancia y su crisol. Y cuando se trate de reflexionar, debatir y trabajar más directamente la materia específicamente escolar, la apropiación de esa materia se verá facilitada al verse el alumno invitado a hacerla operativa, a tomar posición en relación con ella, práctica que impide una especie de exterioridad formal al trabajo de la clase. Nadie puede, por tanto, limitarse a una posición exterior, puesto que la regla del juego presenta como requisito previo situarse en relación

con la materia estudiada. La vida es devuelta a la materia, la materia es devuelta a la vida.

7. Preguntar, argumentar, profundizar

Si hay un principio fundamental que en nuestra caso queremos inculcar es el reflejo del cuestionamiento, cuestionar al otro, cuestionarse a uno mismo, cuestionar todo lo que es enunciado. Y hay un acceso privilegiado al cuestionamiento: el "¿por qué?", elemento dinámico y detonante, fundador del pensamiento y el discurso, que proporcionará al pensamiento y al discurso su sustancia, pidiéndoles un fundamento y una profundidad. El "¿por qué? ", al que un "porque" hace eco, se corresponde con diversos tipos de pregunta: "¿Qué es lo que te hace decir eso? ", "¿Con qué derecho dices eso?", "¿Cómo se puede explicar que así sea? ", "¿Para qué dices eso? ", "¿Qué significa lo que dices?", "¿Qué implica lo que dices?". Se cuestiona a la vez el sentido de las palabras, la razón de ser de su objeto, la legitimidad de su autor, etc. Este proceso multifacético provocado por un potente adverbio interrogativo invita al discurso a salir de su plana e inmediata evidencia, para desentrañar en él sus misterios, para arrojar luz sobre su génesis, para entrever implicaciones y consecuencias. "Palabra mágica" les diremos a los más jóvenes, para sugerirles la fuerza y las innumerables posibilidades de cuestionamiento contenida en el "¿por qué?" ". Si hay un término que ayuda a mostrar el poder de las palabras, es este que, lanzado al interlocutor, le deja a menudo inquietado, cuando en realidad el autor del discurso sólo tendría que dar cuenta de sus propias palabras.

Los estudiantes captan bien el alcance del "¿por qué?", vemos que una vez iniciados a su uso, cuando tienen que plantear una pregunta, se apresuran a utilizarlo sin parar, a diestro y siniestro, como una solución fácil:"¿por qué dices eso? ". Porque si los "¿Cuánto?", "¿Cuándo?", "¿Cómo?", "¿Dónde?", "¿A quién?", "¿Cuál?", "¿Qué?" o "¿Es esto x?" requieren para utilizarlos de la comprensión de las circunstancias específicas y la elaboración de una frase apropiada, el "¿Por qué?" siempre se puede colocar de manera sencilla, sin gran esfuerzo de imaginación. Hasta el punto de que a veces será útil suspender temporalmente su uso, en el caso de abuso sistemático que impida el progreso del trabajo. Porque si esta pregunta resulta fácil de plantear, es sin embargo la más difícil de responder; y el que pregunta debe también realizar un verdadero trabajo, uno que permita hacer emerger nuevas ideas, planteando problemas específicos al interlocutor, y no usando un "truco" que puede usarse para todo.

El cuestionamiento impone pues al estudiante la justificación de su propuesta, proporcionar argumentos, pruebas, razonamientos, proposiciones nuevas que sostengan a las iniciales y profundicen su

tenor. Desde esta perspectiva, habrá que señalar la invalidez de un cierto número de argumentos clásicos que, si no son usados abiertamente, sin embargo actúan como ley, especialmente en la clase: el argumento de autoridad, por ejemplo. Ya que en el ejercicio filosófico, no es cuestión de referirse al maestro, a los padres o a cualquier libro para determinar el valor de una idea. Nada más lejos de nuestra intención que invalidar de oficio esas fuentes "primarias" del conocimiento, de hecho es difícil y vano pretender abstenerse de ellas, pero van a encontrar su lugar sólo en el marco de una construcción intelectual, es decir en la disposición de las proposiciones que haga el alumno. En ese sentido éste se convierte en el autor de su propio discurso, aún cuando una cierta influencia deje su huella de manera evidente.

Platón llama a ese proceso en el cual se compromete cada participante a través del cuestionamiento, el principio anagógico. Se trata de reconstruir un pensamiento particular en dirección a su origen, a fin de verificar su tenor, ya que es en ese origen donde se encuentra el verdadero sentido de una idea y no en su aparente evidencia. Además, el proceso de ascenso en el ser de la idea, devuelve al pensamiento su vigor, lo que permite pasar de la fase de la opinión pública a la idea. De hecho, la distinción entre la opinión y la idea se reduce al trabajo que la genera y la rodea. Una misma proposición puede considerarse por tanto una opinión o una idea, según el modo de lectura o de análisis utilizados, dependiendo del grado de intensidad de la interpretación. Finalmente, esta investigación sobre la causalidad de una idea ofrece también con el tiempo una serie de ideas anexas, correlatos de la idea inicial, que arrojan luz sobre ésta. Ciertas contradicciones o incoherencias que emergen se prestan al estudio y la crítica. Esta confrontación entre las diferentes perspectivas se convierte así, a través de un esfuerzo de coherencia que se puede asemejar a una búsqueda de la verdad, en la ocasión para identificar y volver a trabajar diversos postulados que hasta ahora habían permanecido inconscientes en la mente de su autor. Enfrentado a una multiplicidad de proposiciones, el intelecto debe descubrir la unidad fundadora y causal, o al menos entender las contradicciones entre ellas.

De este modo, el trabajo que consiste al principio en proporcionar argumentos para responder a las preguntas y como justificación de la palabra inicial, se transforma rápidamente en un trabajo de profundización. La argumentación puede prácticamente reducirse a un mero pretexto, el de una exploración o examen más detallado. Esto nos autoriza a evaluar la legitimidad de una idea no por algún canon establecido *a priori*, o por la pertenencia a un texto oficial, sino gracias a la relación que una idea específica mantiene con su entorno intelectual. Pero para realizar un proyecto así, es necesario aprender a hacer preguntas, ejercicio que constituye un arte en sí mismo. Porque si algunas de las preguntas, percutientes, facilitan el trabajo y

dan lugar a una profundización, otras, al contrario, se dan contra un muro o no invitan en absoluto a la producción de conceptos.
El trabajo de cuestionamiento oscila entre dos escollos. Por un lado, la pregunta que parece un curso, difícil de entender, con un largo preámbulo, que a menudo ya contiene las respuestas esperadas: esas que dejan al interlocutor a cuadros, sea por incomprensión sea porque siente claramente que no esperamos de él otra cosa que la aquiescencia. Por otro lado, la pregunta vaga que no pide nada específico: las de "dime más" o "¿puedes desarrollarlo mejor?" poco inspiradoras, no invitan a nada. Sobre este aspecto del trabajo, más incluso que en otros aspectos, el profesor va a aprender de los alumnos, es decir de la multiplicidad, porque es difícil predecir qué tipo de pregunta será más operativa en un caso particular: sólo gracias a la experiencia, "en el tajo", se va a mejorar esta práctica. Porque si es más fácil que el maestro pueda entrever un punto ciego o una contradicción en una palabra dada, no va a ser tan fácil encontrar las palabras que den en la diana, haciendo tomar conciencia a su interlocutor del problema interno que incuba su discurso. Por ello toda la clase está invitada a volcarse sobre las proposiciones de un "autor", y a tomar conciencia de que el verdadero trabajo no consiste en dar "su" respuesta sino de forjar las preguntas adecuadas. Especialmente porque una verdadera pregunta exige retirar las ideas propias, lo que implica un trabajo doble: tomar conciencia de las ideas que le habitan a uno y conseguir acallar los propios conceptos y convicciones, ponerlas de lado para dirigirse a alguien con el fin de saber lo que piensa, sin intentar comunicarle el "pensamiento correcto" o inferir un contenido. Es la crítica interna, como dice Hegel, crítica que cuestiona desde dentro una tesis, a diferenciar de la crítica externa que consiste en dar argumentos y conceptos para objetar. Preguntar, es ayudar a dar a luz, lo que significa que las ideas deben emerger en la persona que es interrogada y no ser ofrecidas ya hechas por el que interroga. Preguntar es crear un espacio para respirar y no taponar un agujero.

8. La singularidad del discurso

La singularidad del discurso presupone un tipo de originalidad que constituye su especificidad. Sin embargo, difícilmente podría decirse que todo lo que oímos en un diálogo en clase tiene ese carácter de original. Así es que, sin excluir el lado a veces inesperado de ciertas respuestas cuando menos sorprendentes, propongamos la hipótesis de que la forma primera de la singularidad es más bien la del compromiso. Comprometerse con una idea, tomar opciones sobre una idea, es hacerla única, o personal, por un fenómeno de apropiación. Por tanto, de manera regular en el transcurso del ejercicio, el alumno tendrá que tomar partido, ya sea en la producción de una idea o en relación con las ideas de los demás. No

sólo sobre el hecho de estar de acuerdo o no, sino también sobre la naturaleza misma del discurso, su coherencia, su lógica o su precisión, la del suyo o la de otro. Determinación que, como hemos visto, deberá en la medida de lo posible ser explicada, argumentada, justificada, etc.

La idea de determinar la propia posición en relación a una cuestión dada, sea cual sea el grado de abstracción, implica un acto de reflexión, una toma de conciencia, que exige un esfuerzo a los alumnos, a algunos más que a otros. Porque se hace necesario plantearse conscientemente la cuestión de la elección personal, algo que, sobre todo, en las clases de los más pequeños no hay que dar por adquirido. Para que este acto se efectúe primero hay que tener cuidado con una primera trampa: el acto reflejo de la repetición, muy corriente en esa edad. Decir lo mismo que ha dicho otro, sea alumno o maestro, es la tentación y la solución fácil, el reflejo fusional tan común en los niños. Fusión con el grupo, porque eso alivia el miedo, porque unos se siente menos solo o porque hay que hacer lo mismo que los otros. Fusión con el maestro, porque es un adulto, porque es el que sabe, porque debe tener razón. Más tarde, esto se convertirá en un temor al error que, como dirá Hegel, es el "primer error".

Por esta razón, en el transcurso de nuestro ejercicio, es crucial que el enseñante no manifieste ni acuerdo ni desacuerdo, al menos sobre el contenido, incluso sobre la forma, lo que no impedirá que pueda volver sobre un problema señalado en algún momento que le parezca que él mismo debe abordar. En cuanto a la relación entre iguales, con el fin de asegurar que no hay repeticiones mecánicas, una de las reglas del juego consiste en prohibir volver a decir lo que ya se ha dicho por otro o por uno mismo, a riesgo de ser simbólicamente penalizado o eliminado temporalmente.

Observamos que a veces ciertos alumnos proponen diferentes formulaciones de una misma respuesta para retomar una idea antes expresada, queriendo a la vez no ser sancionados por la regla que prohíbe la repetición, lo que en sí es un mecanismo interesante. Ya que todos habrán de preguntarse si esta "nueva" respuesta es idéntica o no a la precedente, o si en ella hay alguna novedad conceptual. El animador de la sesión podrá en todo momento preguntar a la clase: "¿Esto ha sido ya dicho antes? ». Y para que la proposición pueda ser rechazada, un alumno al menos habrá de reconocer que se trata de una respuesta idéntica a la de algún participante: deberá explicar en qué se parecen las dos respuestas y preferentemente tendrá que nombrar el autor de la respuesta inicial. En caso de duda o disensión, el animador podrá proponer un debate y provocar un voto sobre la cuestión, voto a través del cual cada uno decidirá sobre el litigio.

No repetir. Asegurar que una respuesta responde a la pregunta. Determinar si la pregunta es una pregunta, si está planteada sobre el objeto al que se supone que cuestiona. Detectar incoherencias en una propuesta. Son algunas reglas entre otras, exigencias diversas que

invitan a cada participante a arbitrar el diálogo haciendo uso de su juicio. Un funcionamiento así presenta la ventaja siguiente: obliga a cada persona a escuchar y a acordarse de lo que dicen los otros, puesto que en todo momento el alumno puede ser interpelado con el fin de evaluar la legitimidad de lo que ha dicho. Todo análisis, toda lectura particular y personal de las ideas expuestas podrá producir una inflexión en el diálogo en un sentido u otro, puesto que los discursos se elaboran en reciprocidad y no son impermeables los unos con respecto a los otros: se validan o se invalidan mutuamente, se profundizan o se problematizan entre sí. Esto nos conduce a otro aspecto de la singularización: el principio de responsabilidad subyacente al ejercicio.

Ciertamente, cualquier diálogo requiere de un cierto sentido de la responsabilidad, aunque sólo sea con respecto a las ideas que uno presenta. Pero en la medida en que se prohíbe saltar de un tema a otro, para impedir el paso de una idea a otra a capricho, sin establecer relación alguna, y por el hecho de que todo el grupo se mantiene sobre la misma idea antes de pasar a otra, cada uno se hace implícitamente responsable de las ideas de los otros. Sea cuestionándola, a fin de hacerle decir lo que todavía no ha dicho, haciendo sobre ella juicios de forma, o provocando problemas de fondo, una gran responsabilidad recae sobre nosotros y con respecto al autor de la idea y la clase entera. El hecho de ocuparse de forma prioritaria de las ideas de un compañero ofrece paradójicamente un grado aumentado de singularización, a través de la asunción de responsabilidad. Distanciarse de sí mismo significa, en efecto, hacerse responsable, escuchar como nunca a los demás, y asegurar que les respondemos. Sin embargo, vemos una fisura en el seno de esta responsabilidad: la tensión entre uno mismo y el otro, entre lo singular y lo colectivo.

Otro aspecto crucial del carácter singular de la idea: la justificación o explicación. Puesto que si una idea dada puede tener un sentido común y obvio, es decir una significación aparentemente objetiva, también puede encontrar en la mente y las palabras de su intérprete un contenido muy particular. Por muy incongruente que ésta sea, no es cuestión de apartarla de un manotazo. Sobre todo cuando ciertas proposiciones aparentemente absurdas o con giros extraños, tomarán realmente cuerpo inopinadamente después de alguna explicación o modificación. Algunas palabras específicas conocerán igualmente esta deriva, utilizadas con extrañas acepciones, a veces instaladas directamente en el contrasentido en relación a su definición clásica. En todos estos casos diversos, sea paralogismo, incomprensión o inadecuación, el papel del profesor no será el de "rectificar" una palabra que no le pertenece, sino de confiar en el autor y en el grupo, llamando la atención de todos y solicitando su opinión sobre un punto particular u otro, evitando, claro, hacer una proyección de un "buen" pensamiento teledirigido. Confiará en el grupo, y notará que un buen número de "errores de tiro" se rectificarán por sí mismos;

procedimiento más gratificante, pedagógico y coherente que si corrigiera él, aunque es claramente más lento.
Por otra parte, ninguna persona podrá, sin recabar acuerdo, modificar en lo más mínimo la proposición de otro participante. Porque cualquier proposición o idea que figura en la pizarra está firmada, lo que singulariza de oficio el pensamiento. El impersonal "se" no tiene aquí carta de naturaleza. Toda sugerencia de modificación o de explicación por un compañero deberá pues ser aceptada por el autor para poder terminar escrita en la pizarra. Pero el grupo puede sancionar globalmente a través de un voto mayoritario una proposición que le parece inadecuada: por ejemplo una proposición que se sale del tema, contradictoria o confusa. Es por cierto el único papel del grupo en tanto que grupo: hacer de jurado, para aprobar o sancionar una hipótesis o un análisis, puesto que el animador del diálogo no tiene ese derecho. Es de todos modos útil especificar que esta función de arbitraje es de orden puramente pragmático, explicando que el grupo puede equivocarse, en la medida en que es posible que una persona en solitario pueda tener razón contra todos. Pero digamos que en clase, en general, el grupo resulta, en sus juicios, relativamente pertinente, en todo caso de manera suficiente para permitir que se haga uso de él como referente, aunque solo sea por razones prácticas. Quedemos, sin embargo, abiertos a los giros significativos que puedan darse en las situaciones, y para ello es aconsejable no borrar las proposiciones rechazadas, y dejarlas a la vista aunque las tachemos.

9. El vínculo sustancial

Retomamos esta expresión de Leibniz que especifica para nosotros de manera precisa lo que distingue el diálogo "ordinario" del diálogo "filosófico". Para este autor, la realidad o substancia de las cosas no reside tanto en su ser distinto sino en su relación con lo que no son. Lo que distingue una entidad apela más bien a una definición, relativamente estática, de un objeto fijo y aislado, mientras que entender una entidad en su relación con un uno o varios otros invita a la problematización, postura intelectual más viva y dinámica. No porque la definición esté excluida, sino porque se ve subordinada a un conjunto de situaciones cuyo carácter cambiante modifica y trabaja el sentido que ya no puede ser definido a priori. El trabajo del pensamiento consiste entonces en experimentar la resistencia de una idea o de un concepto, frotándolos con aquello que le parece en primera instancia extraño, revelando así los límites constitutivos de su ser. Para ser coherente con nosotros mismos, propongamos el principio de que la relación entre diálogo "ordinario" y diálogo "filosófico" consiste precisamente en la explicitación de la relación, relación constitutiva y determinante, ya que la explicitación de la

relación modifica aclarando, y por tanto modificando los elementos mismos de la relación.
Para ser más concreto y visible, tomemos el primer grado de esa relación, tal y como la integramos en nuestra práctica: la reformulación, utilizada como útil de verificación de la escucha. ¿Cómo podríamos pretender llevar adelante un diálogo y *a fortiori* un diálogo filosófico, si los interlocutores no se escuchan? Sobre todo cuando una de las características del intercambio filosófico podría consistir en la contigüidad y el acercamiento entre los argumentos para hacer emerger los elementos esenciales de la arquitectura. "¡Quítate la camisa, y tengamos un cuerpo a cuerpo!" ordena Platón. No un cuerpo a cuerpo destinado a saber quién gana, sino con el fin de poner a prueba las ideas y las relaciones que sostienen en sí mismas y entre ellas. No es nunca la presencia de las palabras o su existencia lo que podemos cuestionar sino únicamente su utilización o su función, es decir el vínculo ocasional que tienen con otras palabras y la finalidad a la cual están teóricamente sujetos.
La reformulación, que remite a la aprobación de las partes presentes en cuanto al objeto de su discusión o a la naturaleza de sus diferencias, condición de un diálogo real, parece representar la primera etapa del "vínculo" que intentamos establecer como principio. Vínculo a la vez intelectual, como acabamos de definirlo, pero también psicológico: instaurar un mínimo de empatía con el interlocutor. En efecto, reformular pausadamente, solicitando el acuerdo del compañero sobre el resumen de sus proposiciones, exige no interpretar de manera reduccionista, impide la caricatura y obliga sobre todo a distinguir la comprensión de argumentos oídos y los diferentes matices, rectificaciones u objeciones que surgen y que nos disponemos a proponer como reacción a lo que ha sido oído.

En cuanto a aquel que oye su palabra reformulada ha de hacer la difícil experiencia de restringirse a lo que su interlocutor a entendido, difícil porque escuchar nuestras propias ideas o palabras de boca de otro puede ser doloroso. Aunque solo sea porque nos obliga a repensar nuestro discurso, de manera distante, con toda la dimensión crítica que este desdoblamiento supone. A menudo sentiremos una cierta irritación hacia ese que nos hace de espejo, que aviva de ese modo nuestra ansiedad. Por otro lado, nuestro interlocutor no es una grabadora: traduce con las palabras que le son propias, resume como puede. Nos hace falta por tanto distinguir lo esencial de lo accesorio, hacer el duelo de la “amplitud” de nuestro pensamiento y de todo lo que querríamos decir o añadir, para ser capaces de admitir que sus palabras ajenas, son sin embargo las nuestras. Un juicio como ese, que debe evaluar la adecuación entre dos formulaciones, es algo delicado: sin una cierta libertad de pensamiento, acompañada de rigor, se hace imposible. Si aceptamos jugar el juego, la reformulación permitirá entrever mejor lo que contienen nuestras ideas, de ver en ellas sus debilidades y sus límites. El vínculo

substancial, ya lo estamos viendo, es también la unidad del discurso, unidad trascendente, no necesariamente expresada, que contiene de manera condensada el contenido, resumen o intención de nuestro pensamiento, proposición reducida cuya forma y fondo a menudo se nos escapan. Una vez formulada, esta unidad subyacente puede darnos una sorpresa o un disgusto. Es el principio unificador o generador de nuestros ejemplos, causa antecedente del famoso "es como cuando…" tan popular en los niños, y los adultos. El establecimiento explícito de este vínculo requiere hacerse con palabras-clave, o conceptos, términos escogidos que hacen operatorio el discurso extrayendo la intimidad del sentido. Para conseguir eso se hace necesario trabajar el arte de la brevedad en la elocuencia. De ese modo podremos pedir a uno de los oradores que articule una proposición simple, una única frase que le parezca capturar lo esencial de lo que intenta dar a entender a través de una multiplicidad de frases cuya maraña a menudo tiene como función oscurecer el sentido más que hacerlo manifiesto. Será esta frase la que escribiremos en la pizarra, para servir de testimonio exclusivo de un pensamiento dado. Empero no debe extrañarnos si un alumno no consigue superar ese reto, y que necesite la ayuda de sus compañeros para hacer la tarea. A veces será necesario transformar algunos aspectos cruciales de la palabra inicial para lograrlo: a partir del momento en que nuestro discurso se hace explícito, nos vemos a menudo obligados a modificar sus términos. El vínculo substancial es pues la unidad de un discurso, pero es también la unidad de dos o más discursos: la condición de posibilidad del diálogo. Naturalmente, en la medida en que las palabras provienen de orígenes diferentes, podemos esperar que comporten una dimensión contradictoria o conflictual. Contrariamente a la palabra única que obliga a una coherencia. La multiplicidad de autores no obliga a ningún consenso. En cualquier caso la exigencia de la discusión implica de todos modos una unidad: la del objeto. Se trata pues en primer lugar de identificar, a pesar de la variedad de formas de expresión, los ángulos de ataque de la palabra o de la diversidad de perspectivas, alguna comunidad de sentido sin la cual nos sumergimos en el absurdo, el solipsismo y el diálogo de sordos. Al mismo tiempo que esta comunidad de objeto, y gracias a ella, descubriremos las diferencias conceptuales, acompañadas de visiones del mundo que las sobreentienden, diferencias que nos permitirán estimar y pronunciar los retos de la discusión. "Dialéctica de lo mismo y lo otro", propone Platón: ¿De qué modo el objeto del diálogo es lo mismo y otro? La frase simple, proposición única que nos parece siempre tan necesaria tomará de manera natural la forma de una problemática. Proposición que plantea un problema bajo la forma de una pregunta, una contradicción o una paradoja. Nos encontramos nuevamente con la demanda de brevedad. A menudo, con el fin de situar en perspectiva dos proposiciones, tenemos que descubrir una o dos antinomias cuyos términos no han sido expresados, de manera

consciente, en las proposiciones iniciales. Así como hemos tenido que profundizar en un discurso único para captar el sentido y la intención, produciendo nuevos conceptos y una proposición simple, hay que efectuar un cierto trabajo de profundización para capturar y mostrar de manera visible lo que opone dos discursos. A menudo descubriremos con sorpresa que términos considerados contradictorios no lo son, y que parafrasean con toda alegría, arguyendo sólo sobre alguna cuestión semántica u otra sutileza poco sustancial mientras que los que pretendían "ir en el mismo sentido" presentan una ilusión fusional desprovista de toda justificación

10. Pensar el pensamiento

En la *Crítica de la razón pura,* Kant distingue dos tipos de conceptos: los conceptos empíricos, sacados de la experiencia, y los conceptos puros, productos derivados de la razón. De modo que el concepto "hombre" proviene en buena parte de la experiencia, pero el de "contradicción" es engendrado por la razón. Porque si puedo percibir por los órganos sensoriales a los hombres concretos, no puedo percibir las contradicciones mediante esos mismos órganos, ese concepto nos remite únicamente a un problema inteligible y no sensible, por tanto a un trabajo de análisis y síntesis. Nos parece que el trabajo filosófico debe tender a la producción de conceptos, cierto que empíricos, pero también puros conceptos de razón. Proceso de abstracción que ya hemos abordado. Pero queremos regresar sobre la producción de conceptos puros a través de los cuales se forja un pensamiento consciente de sí mismo y de su funcionamiento. Un pensamiento que puede, y debe, de vez en cuando abstraerse de sí mismo para entrar en proceso de meta reflexión. El aspecto más evidente de ese proceso se da muy pronto en el plano intuitivo, en lo que llamamos intuición lógica. Puesto que si la infancia se caracteriza por una visión mágica del mundo, un mundo en el que todo puede pasar sin que nada sorprenda, poco a poco la mente se inicia al "orden de las cosas". Por un proceso asociativo, preludio de la andadura de la razón, objetos, seres y fenómenos se verán conectados. Diferentes vínculos se verán establecidos, que lentamente irán estructurando el espacio, el tiempo, la causalidad, la lógica, el lenguaje, la existencia, con todo el peso y la rigidez que cierta visión solidificada del mundo implica, ciertamente, pero que se revelan también como la condición necesaria del advenimiento de la razón. Razonar consiste en conocer o reconocer la realidad de las cosas, comprenderla y por tanto prever, puesto que si nada es previsible, si nada es reconocible, nuestra razón se hace caduca. Lo que explica nuestro estupor cuando un acontecimiento supera los límites de nuestra razón y sus expectativas. La transformación de la que hablamos es la de una mente para la cual todo es posible, que poco a poco distingue lo posible y lo imposible, así como lo

composible: lo que es posible en relación con una condición dada, fundamento mismo del pensamiento lógico: "si esto, entonces eso", o bien "si de un lado esto, por otro lado eso", base del muy clásico silogismo. El ejercicio filosófico, por medio del diálogo u otro medio, consiste pues en invitar a que la razón efectúe un doble trabajo sobre sí misma. Por un lado, ir "hasta el final" de sus interrogantes, de sus problemas, de sus análisis. Por otro lado, verse funcionar, detectar los mecanismos, a la vez aquellos que operan y producen pensamiento y aquellos que lo frenan, desvían o interrumpen el proceso de reflexión. Estos dos aspectos del trabajo se nutren mutuamente, puesto que la percepción de los límites permite captar la naturaleza precisa de un proceso, y la identificación de un proceso permite volver a trabajar o superar los límites. De este modo el trabajo de meta reflexión permite al pensamiento progresar. Ese es precisamente el problema que subrayan los enseñantes cuando nos dicen "No sé que responder a las preguntas de los alumnos" o bien "Entramos en bucle, no veo como hacer que el diálogo avance": cómo hacer progresar el pensamiento. La solución no está en proveer de respuestas hechas, sobre las cuales los alumnos se precipitarán, ni en proponer simplemente una pista que "saque de apuros" al grupo sino de invitar a unos y otros a observar su propio funcionamiento, sus ideas, sus contradicciones, sus deslizamientos de sentido, etc., simplemente con la ayuda de algunas pequeñas reglas metodológicas que especifiquen el papel o la finalidad de cada momento de reflexión.

El primer aspecto de ese proceso consiste en ser consciente de la naturaleza de nuestra palabra, así como de nuestros actos y con ese fin, saber categorizar nuestro discurso, saber nombrar la forma o la finalidad de nuestra palabra. ¿Estamos planteando una pregunta, proponiendo una nueva idea, respondiendo a una objeción o proponiéndola, demostrando o probando una idea, argumentando o problematizando, dando un ejemplo o conceptualizando una ilustración, reportando hechos o interpretándolos? Se trata de salir del "Quiero decir una cosa… Eso me lleva a pensar en… Querría añadir…" o el simple compulsivo y recurrente "si pero…". Tantos deseos expresados de "comentar", "matizar", "completar", "reaccionar" o "precisar" que una vez comprobados no significan gran cosa, son vagos o quedan lejos de lo que dicen. El tipo de análisis que nos proponemos remite en primer lugar a la intención de la palabra, que se trata de identificar, ya que para su autor ésta es vivida exclusivamente como una "pulsión de la palabra" algo que nos viene a la mente y pide salir, lo más rápido posible, opiniones de origen principalmente asociativo, cuya naturaleza y función ignoramos. Ignorancia que explica un cierto número de dificultades de articulación, balbuceos, correcciones y contradicciones. Tomar conciencia de lo que se quiere decir significa también trabajar esa palabra en función de una finalidad ordenadora que permita estructurar mejor el pensamiento. Aunque en el momento de los

primeros intentos, el hecho de categorizar o definir parece que hace que nuestra palabra sea más confusa aún. Hacer y verse hacer, como acción simultánea, puede ser experimentado inicialmente como un factor para un desdoblamiento que lastra la tarea, pero con cierta rapidez, en la medida en que se desarrolla la capacidad de estar a la vez "dentro" y "fuera", ese proceso facilita el trabajo del pensamiento y de la expresión clarificando la comprensión. Decir las palabras, es pensar, nos dice Hegel, afirmando que sería ilusorio creer pensar sin forjar mediante conceptos este pensamiento. La intención, lo sentido, la impresión, la intuición, formas inadecuadas, engañosas del pensamiento, un pensamiento no consciente de sí mismo. Ciertamente este presupuesto, como todo presupuesto, tiene sus límites, pero también su utilidad. Saber lo que se dice es anunciar la propia intención, es definir la forma, es articular la relación con lo que ya ha sido dicho. No obstante, como en general en todo el ejercicio, no se trata de hacer una trabajo de vocabulario sobre los términos "hipótesis", "objeción", "abstracto", "esencial" u otros, por mucho que en otro momento no lo excluyamos. No saber sino saber hacer; no conocer, sino utilizar. Nuestro interés es sobre todo que el alumno se entrene en pensar su pensamiento, es decir que intente especificar la naturaleza de su discurso. De algún modo poco importa las palabras que utilice, aquellas que le son más propias al principio, aproximativas y poco comunes, o las que adquirirá en el transcurso de la práctica, más precisas y convencionales. Lo importante es sobre todo despegarse de la inmediatez que le liga a su palabra, de abrir un intersticio, de instalar una respiración, para pasar de lo implícito a lo explícito, con el fin de que el sujeto se despegue de sí mismo y que el pensamiento se convierta en objeto para sí mismo. Nuestras opiniones son verdades, nos indica Pascal, a condición de escuchar lo que dicen, y la verdad de nuestras opiniones no está siempre ahí dónde creemos. Intentemos acercarnos a ella.

Capítulo XI

Consulta filosófica

Poco conocida en Francia, la consulta filosófica es una actividad de orientación que se ha dado más en Holanda, España, Italia, Alemania, Estados Unidos e Israel. Los métodos que se utilizan varían enormemente, según quienes sean las personas que los conciban y apliquen. En este artículo, abordamos la concepción y el método utilizados en el trabajo que desarrollamos en este campo desde hace ya bastante tiempo.

1. Principios

Naturalismo filosófico

Desde hace ya algunos años, parece que sopla un viento fresco sobre la filosofía. Su objetivo, aunque se presenta bajo diversas formas, consiste en que la filosofía salga de su marco puramente universitario y escolar, donde la perspectiva histórica sigue siendo el enfoque principal. Esta tendencia, diversamente recibida y apreciada, encarna para unos una oxigenación necesaria, mientras que para otros no es más que una vulgar y banal traición, digna de una época mediocre. Entre algunas de estas "novedades" filosóficas ha surgido la idea de que la filosofía no se limita exclusivamente a la erudición y al discurso, sino que constituye también una práctica. Por supuesto que esta perspectiva no es realmente nueva, en la medida en que representa un regreso a las preocupaciones originales, a esa búsqueda de sabiduría que engloba la misma noción de filosofía; dimensión que ha permanecido relativamente oculta durante muchos siglos por la faceta más "académica" de la filosofía.

Sin embargo, y a pesar de este "déjà vu", los profundos cambios culturales, psicológicos y sociológicos que separan nuestra época de, por ejemplo, la Grecia clásica, alteran radicalmente los datos del problema. La *filosofía perenne* se ve así obligada a rendir cuentas a la historia, aunque su inmortalidad difícilmente puede sustraerse a la finitud de las sociedades que formulan sus problemáticas. Igualmente, la práctica filosófica –como las doctrinas filosóficas- debe elaborar las articulaciones que correspondan a su tiempo y a su

época en función de las circunstancias que generen esta matriz momentánea, incluso si después de todo no parece apenas posible evitar, salirse de, o superar, el limitado número de "grandes problemas" que, desde el principio de los tiempos, constituyen la matriz de toda reflexión de tipo filosófico, independientemente de la forma exterior que adopten estas articulaciones.
El naturalismo filosófico que nosotros evocamos aquí se encuentra en el centro mismo del debate, en la medida en que critica la especificidad de la filosofía en su ámbito histórico y geográfico. Este naturalismo filosófico presupone que el surgimiento de la filosofía no constituye un acontecimiento particular, puesto que su sustancia viva se esconde en el interior del corazón del hombre y de su espíritu, incluso si, a semejanza de toda ciencia o conocimiento, ciertos momentos y ciertos lugares parecen más determinantes, más explícitos, más favorables o más cruciales que otros. Como seres humanos, compartimos un mundo común (a pesar de la infinidad de las representaciones que cada uno de nosotros experimentamos) y una misma condición –o naturaleza- (a pesar del relativismo cultural e individual que nos rodea), por lo que deberíamos ser capaces de encontrar, al menos de manera embrionaria, un número determinado de arquetipos intelectuales que constituyesen el armazón del pensamiento "histórico", al menos de alguno de sus elementos. Si después de todo, la fuerza de una idea descansa sobre su operatividad y su universalidad, cada una de esas "idea fuerza" debería poder encontrarse en cada uno de nosotros. ¿Acaso no es ésa la idea misma de la reminiscencia platónica, aunque formulada en otros términos y desde otra perspectiva? La práctica filosófica se convierte entonces en una actividad que permite descubrir el mundo de las ideas que habitamos, de la misma forma en que la práctica artística nos descubre el mundo de las formas que habitamos, en función de nuestras posibilidades, sin necesidad de que tengamos que ser un Kant o un Rembrandt.

La doble exigencia

Con el fin de comprender mejor el proceso que aquí nos ocupa, debemos distinguir dos prejuicios muy frecuentes. El primero consiste en creer que la práctica de la filosofía, y por lo tanto el diálogo filosófico, está reservado a una élite; y lo mismo sucedería con la orientación filosófica. El segundo prejuicio, a diferencia del primero –y su perfecto complemento natural-, consiste en pensar que la filosofía no está reservada a una élite de sabios, de lo que deducimos una conclusión previsible: la orientación filosófica no puede ser filosófica, puesto que está abierta a todo el mundo. Estos dos prejuicios expresan una sola fractura: lo que debemos hacer es intentar demostrar simultáneamente que la práctica filosófica está abierta a todo el mundo y que, al mismo tiempo, conlleva una cierta exigencia que la distingue de la simple discusión. Asimismo, será necesario que

diferenciemos nuestra actividad de la práctica psicológica o psiquiátrica con la que, seguramente, serán confundidas.

Los primeros pasos

"¿Por qué está usted aquí?". Esta pregunta inaugural se impone como la primera, la más natural, la que deberíamos plantearnos permanentemente, empezando por uno mismo. Es una verdadera lástima que todo profesor encargado de impartir un curso de introducción a la filosofía no comience con este tipo de preguntas aparentemente inocentes. A través de este simple ejercicio, el alumno, habituado con los años a la rutina escolar, comprenderá de inmediato la peculiaridad de esa materia extraña que cuestiona hasta las evidencias más escandalosas. La dificultad real de responder a este tipo de preguntas y el largo abanico de posibles respuestas harán estallar rápidamente la apariencia banal de la pregunta. De lo que se trata, pues, es de no contentarse con uno de esos esbozos de respuesta que suelen brotar de nuestros labios en un primer momento con el propósito de evitar cualquier tipo de pensamiento riguroso.

Durante la consulta filosófica, un gran número de "primeras respuestas" suelen ser del tipo de: "porque yo no conozco qué es eso de la filosofía", "porque me interesa la filosofía y me gustaría saber más de ella", o incluso "porque me gustaría saber qué es lo que dice la filosofía –o el filósofo- a propósito de…". El proceso de interrogación debe comenzar cuanto antes con el fin de revelar los pre-supuestos no admitidos en esos esbozos de respuesta, o incluso en estas no-respuestas. Este proceso provocará la aparición de determinadas ideas del sujeto (es decir, la persona comprometida en la orientación) a propósito de la filosofía o de otro tema que se aborde, en las que será necesario que éste adopte una determinada postura. No es necesario que conozcamos "el fondo" de su pensamiento, contrariamente al psicoanálisis, puesto que de lo que aquí se trata es de decantarse por una hipótesis de trabajo.

Esta toma de distancia es importante, por dos razones que forman la base de nuestro trabajo. La primera razón se encuentra en que la verdad no necesariamente se manifiesta bajo la apariencia de la sinceridad o de una "autenticidad" subjetiva, y hasta puede que incluso se le oponga radicalmente; oposición similar al principio según el cual los deseos se oponen frecuentemente a la razón. Desde este punto de vista, poco importa que el sujeto se adhiera a la idea que está expresando. "No estoy seguro de esto que digo (o de esto que acabo de decir)", se escucha con frecuencia. Pero, ¿de qué querría uno estar seguro? ¿No es acaso esta incertidumbre precisamente lo que nos permitirá poner a prueba nuestras ideas, mientras que la certeza impediría desencadenar el proceso posterior? La segunda razón, próxima a la primera, descansa en el hecho de que debe producirse una cierta toma de distancia, necesaria para desarrollar un

trabajo reflexivo y sólido, condición indispensable para conseguir la conceptualización que nosotros deseamos inducir. Dos condiciones que en ningún caso deben impedir que el sujeto se enfrente con sus propias ideas, al contrario, deberían posibilitar que éste sea capaz de hacerlo aún más libremente. El científico discutirá más fácilmente aquellas ideas sobre las que su "yo" no esté inextricablemente comprometido, sin que esto impida, por el contrario, que una idea le guste o la admita más que otras.

"¿Por qué está usted aquí?". Es también preguntar cuál es el problema, cuál es la pregunta. Es decir aquello que necesariamente motiva el encuentro, por mucho que esa motivación no sea clara o poco consciente al principio. Se trata pues de hacer un trabajo de identificación. Una vez que la hipótesis se haya expresado y desarrollado un poco (directamente o gracias a las preguntas), el orientador propondrá una reformulación de aquello que ha escuchado. Generalmente, el sujeto expresará un cierto rechazo inicial –o una tibia acogida - de la reformulación propuesta: "Eso no es lo que yo he dicho. Eso no es lo que yo quería decir". Se le propondrá, entonces, analizar aquello que no le gusta de la reformulación que ha escuchado o rectificar su propio discurso. Sin embargo, el sujeto deberá antes precisar si la reformulación (a) ha traicionado su discurso cambiando la naturaleza de su contenido (cosa que puede ser posible, puesto que el orientador no es perfecto), o si (b) ésta le ha traicionado al revelar claramente aquello que el sujeto no deseaba ver ni admitir de sus propias palabras. Se percibe aquí el enorme problema filosófico que plantea el diálogo con "el otro": en la medida en que se acepta el difícil ejercicio de pesar las palabras, el que escucha se convierte en un espejo despiadado que nos devuelve nuestro reflejo con dureza. La presencia del otro es siempre un riesgo, del que nosotros frecuentemente ignoramos su alcance.

Cuando lo que inicialmente ha sido expresado no es susceptible de reformulación, por confusión o falta de claridad, el orientador deberá pedirle al sujeto que repita aquello que ha dicho, o que lo exprese de otra forma. Si la explicación ofrecida a continuación es demasiado larga o se convierte en un pretexto para desahogarse en exceso (construyendo un discurso de tipo asociativo e incontrolado), el orientador interrumpirá al sujeto con frases de este tipo: "No estoy seguro de comprender dónde quiere usted ir. No entiendo exactamente el sentido de sus palabras". Podrá entonces proponer el siguiente ejercicio: "Dígame en una sola frase aquello que le parezca esencial de lo que acaba de referirme. Si usted no tuviese más que una única frase con la que poder expresarse sobre este asunto, ¿Cuál sería?". El sujeto expresará su dificultad con este ejercicio, puesto que acaba de manifestar su imposibilidad de formular un discurso claro y conciso. Es gracias a la constatación de esta dificultad que verdaderamente se inicia la adquisición de la conciencia vinculada al filosofar.

Anagogía y discriminación

Una vez clarificada un poco la hipótesis de partida, en relación a la naturaleza del filosofar que lleva al sujeto a la consulta, o sobre otro tema que le preocupe, se trata ahora de iniciar el "proceso anagógico" descrito en las obras de Platón.(N.T.). Con "remontée anagogique" o "processus anagogique", el autor hace referencia al proceso de inducción que conduce de lo particular hasta las primeras causas (término empleado, entre otros, por Dionisio el Aeropagita, y por Leibniz, según Le grand dictionnaire de la philosophie dirigido por Michel Blay [Larousse, 2003], pág. 31). Los elementos esenciales están compuestos por eso que nosotros denominaremos, por un lado, "el origen", y por otro, "la discriminación". Comenzaremos por pedirle al sujeto que nos proporcione alguna razón de su hipótesis, que nos justifique su elección. Ya sea a través de (1) la petición por el origen: "¿Por qué se ha decantado por esta formulación?". "¿Cuál es el interés de esta idea?". O a través de (2) la discriminación: "¿Cuál es el más importante de todos los elementos expresados?". "¿Cuál es la palabra clave de su frase?". En esta parte de la consulta se podrá combinar por turnos cada uno de estos instrumentos.

El sujeto intentará con frecuencia escaparse de esta etapa de la discusión, refugiándose en el relativismo de la circunstancia o en la multiplicidad indiferenciada. "Depende… […] Hay muchas razones […] Todas las palabras o las ideas son importantes", replicará. El hecho de elegir, de obligar a "vectorizar" el pensamiento, a decantarse por una de las opciones, permitiendo ante todo identificar cuáles son las fijaciones, los "anclajes", las constantes y los pre-supuestos que se repiten, para posteriormente ponerlos a prueba y cuestionarlos. Porque después de bastantes etapas de "proceso anagógico" (origen y discriminación), aparece una especie de trama que pone al descubierto los fundamentos y las articulaciones centrales de un determinada forma de pensar. Al mismo tiempo, a través de la jerarquización asumida por el sujeto, se produce una dramatización de los términos y de los conceptos que conseguirá que se separen las palabras de su totalidad indiferenciada, de ese efecto "masa" que difumina las singularidades Al separar las ideas unas de las otras, el sujeto será más consciente de cuáles son los "operadores conceptuales" con los que discrimina la realidad.

El orientador adquiere, pues, en esta fase un papel esencial, que consiste fundamentalmente en subrayar aquello que ha sido dicho, con el fin de que las elecciones realizadas y sus implicaciones no pasen desapercibidas. Podrá incluso insistir, pidiéndole al sujeto que asuma las elecciones que acaba de expresar. Sin embargo, deberá evitar hacer cualquier comentario, dejar de plantear ciertas preguntas complementarias si entrevé algún tipo de problema o de inconsecuencias en el discurso que acaba de ser articulado. Lo importante de esta parte del ejercicio consiste en conducir al sujeto para que evalúe libremente las implicaciones de sus posturas, para

que entrevea aquello que su pensamiento oculta de sí mismo. Este proceso lentamente le irá dinamitando la ilusión que poseen los sentimientos de evidencia y de neutralidad, propedéutica necesaria para la elaboración de una perspectiva crítica, aquella de la opinión en general y en particular de la suya propia.

Pensar lo impensable

Una vez identificado un anclaje particular, es el momento indicado para defender la postura contraria. Se trata del ejercicio que nosotros denominamos como "pensar lo impensable". Sea cual sea el anclaje o la temática particular que el sujeto haya identificado como central en su reflexión, nosotros le pediremos que formule y desarrolle la hipótesis contraria: "¿Cuál sería la hipótesis crítica que usted formularía en contra de su hipótesis inicial? ¿Cuál es la objeción más consistente que usted conoce o que puede imaginar en relación a la tesis que tanto aprecia? ¿Cuáles son los límites de su idea?". El amor, la libertad, la felicidad, el cuerpo o cualquier otro tema constituyen el fundamento o la referencia privilegiada… En la mayor parte de los casos, el sujeto se sentirá incapaz de efectuar un giro intelectual de este tipo. Pensar una "imposibilidad" de tal calibre le parecerá como precipitarse en el abismo. Algunas veces oiremos el grito desesperado de protesta: "¡No quiero!" o "¡No es posible! ».

Este momento de crispación sirve sobre todo para que el sujeto sea consciente de su condicionamiento psicológico y conceptual. Al invitarle a pensar lo impensable, se le está invitando a analizar, a comparar y sobre todo a deliberar, en lugar de dar por supuesta e irrefutable esta o aquella hipótesis de su funcionamiento intelectual y existencial. El sujeto toma conciencia entonces de las rigideces que conforman su pensamiento sin que éste se dé cuenta. "¡Pero, entonces, ya no podré creer en nada!", exclamará compungido. Sí, pero sólo mientras dure el ejercicio, es decir, durante una hora aproximadamente, se preguntará si la hipótesis contraria, si esta "creencia" contraria tiene alguna posibilidad de ser cierta. Ahora bien, una vez que el sujeto admite esta hipótesis contraria, se da cuenta, sorprendentemente, de que tiene mucho más sentido del que en un principio pensaba y de que, en cualquier caso, la nueva hipótesis aclara de manera interesante su hipótesis de partida, consiguiendo de esta forma ser más consciente de su naturaleza y de sus límites. Esta experiencia permitirá que el sujeto pueda contemplar -y casi tocar con los dedos- la dimensión liberadora del pensamiento, en la medida en la que le permite cuestionar las ideas a las que se "aferra" inconscientemente, distanciarse de uno mismo, analizar los esquemas de pensamiento –en cuanto a la forma y al fondo- y conceptualizar sus propios problemas (enjeux) existenciales.

Subir al primer piso

A modo de conclusión, se le pedirá al sujeto que recapitule los pasajes más importantes de la discusión, con el propósito de

contemplarlos nuevamente y de resumir los momentos más intensos y significativos. Esto se conseguirá bajo la forma de una vuelta al conjunto del ejercicio. "¿Qué ha sucedido aquí?". Esta última parte de la entrevista se denomina también "subir al primer piso": análisis conceptual en oposición a la vivencia a "pie de calle". Desde esta perspectiva elevada, el desafío consiste en que el sujeto se contemple a sí mismo actuando, en que analice el desarrollo del ejercicio, en que evalúe las situaciones, en que salga del alboroto de la acción y del hilo de la narración para captar los elementos esenciales de la orientación y los puntos de inflexión del diálogo. El sujeto se implica así en un metadiscurso a propósito de las vacilaciones y tanteos de su propio pensamiento. Este momento es crucial, porque es el lugar de la concienciación del funcionamiento doble (dentro/fuera) de la mente humana, intrínsecamente unido a la práctica filosófica. Se permite así el surgimiento de esta perspectiva hacia el infinito que posibilitará que el sujeto acceda a una visión dialéctica de su propio ser y alcance la autonomía de su pensamiento.

¿Es esto verdaderamente filosófico?

¿Qué buscamos conseguir con estos ejercicios? ¿En qué sentido son éstos filosóficos? ¿Cómo se distingue la orientación filosófica de la consulta psicoanalítica? Tal como ha sido indicado con anterioridad, existen tres criterios específicos que particularizan este tipo de práctica filosófica: identificación, crítica y conceptualización. (Mencionaremos también otro criterio importante: la distanciación, que sin embargo nosotros no consideramos como un cuarto elemento, porque está ya implícitamente contenido en los otros tres).En cierta medida, esta triple exigencia resume con bastante exactitud los mismos requisitos que se le exigen a una disertación escolar. En ésta, a partir de un tema previamente dado, el alumno debe expresar algunas ideas, ponerlas a prueba y formular alguna problemática general, con o sin la ayuda de los autores consagrados. La única diferencia importante recae sobre la elección del asunto a tratar: aquí, el sujeto es su propio objeto de estudio, lo que incrementa la dimensión existencial de la reflexión y convierte el tratamiento filosófico de este tema en algo aún más delicado.

La objeción sobre el aspecto "psicologizante" del ejercicio no puede descartarse con demasiada rapidez. Por un lado, porque la tendencia del sujeto a desahogarse sin ninguna moderación sobre sus experiencias y sentimientos –frente a un interlocutor único que se consagra a escucharle- es bastante grande, sobre todo si aquel ya ha tomado parte en consultas de tipo psicológico. El sujeto se sentirá, por otra parte, frustrado al verse interrumpido continuamente, por tener que emitir juicios críticos sobre sus propias ideas, por tener que discriminar entre sus diversas proposiciones, etc. Demasiadas obligaciones que forman parte, sin embargo, del juego, de sus exigencias y de su puesta a prueba. Por otro lado, porque por diversas razones, la filosofía tiende a ignorar la subjetividad individual

para consagrarse fundamentalmente en el universal abstracto, en las nociones desencarnadas. Una suerte de pudor extremo, y hasta de puritanismo, lleva al profesional de la filosofía a temer la opinión hasta el punto de quererla ignorar, en lugar de considerarla como el punto de partida de todo filosofar; ya sea esta opinión la del común de los mortales o la del especialista, que también es una víctima de su "enfermiza" y funesta opinión.

De este modo, nuestro ejercicio consiste en primer lugar en que el sujeto identifique, a través de sus opiniones, los presupuestos inconfesables con los que suele funcionar, lo que permite definir claramente los puntos de partida. En segundo lugar, sirve para tener en cuenta la hipótesis contraria a estos presupuestos, con el fin de transformarlos de indiscutibles postulados en simples hipótesis. En tercer lugar, el sujeto deberá articular las problemáticas así generadas a través de conceptos identificados y formulados. En esta última etapa –o incluso antes si la utilidad así lo demanda-, el orientador podrá utilizar las problemáticas "clásicas", propias de un autor determinado, con el fin de valorar o identificar mejor este o aquel aspecto que surjan en el transcurso de la consulta.

Ciertamente, es bastante dudoso que un único individuo pueda reproducir en sí mismo toda la historia de la filosofía, y mucho menos la de las matemáticas o la de la lengua. Además, ¿por qué debería hacer caso omiso del pasado? No somos más que enanos a hombros de gigantes. ¿Deberíamos por ello negarnos a practicar ningún deporte, y contentarnos simplemente con contemplar con gran admiración las proezas de los atletas alegando que nosotros somos más bien lentos, torpes o incluso discapacitados? ¿Deberíamos contentarnos entonces con ir al Museo del Prado y no ponernos a pintar con el torpe pretexto de que nuestras manos no tienen la agilidad de los que sí están inspirados? ¿Sería esto una falta de respeto a los "grandes" o más bien un deseo de emulación? ¿No sería más bien como honrarles, tanto o más como cuando se les admira y se les cita? A fin de cuentas, ¿no nos invitaron la mayoría de ellos a pensar por nosotros mismos?

2. Dificultades

La metodología se inspira principalmente en la mayéutica socrática, en la que el filósofo pregunta a su interlocutor, le invita a identificar los elementos clave de su discurso, a conceptualizar, distinguiendo los términos clave con el fin de ponerlos en práctica, a problematizar mediante una perspectiva crítica, a universalizar sus implicaciones, etc. Con el fin de diferenciarnos de otras propuestas, precisaremos que la especificidad de nuestra práctica reside en invitar al sujeto a distanciarse de sus experiencias y sentimientos para permitir un análisis racional de su discurso y de sí mismo, condición sine qua non para deliberar sobre los problemas cognitivos y existenciales que

habrá que explicitar antes de nada. El desgarramiento que presupone este tipo de actividad tan poco natural -razón por la cual necesita de la asistencia de un especialista-, plantea un cierto número de dificultades que intentaremos analizar a continuación.

Las frustraciones

Más allá del interés específico para el ejercicio filosófico, el sentimiento negativo predominante y que con mayor frecuencia manifiesta el sujeto, tanto durante las consultas filosóficas como en el transcurso de los talleres filosóficos, es el sentimiento de frustración. En primer lugar, la frustración de la interrupción: el diálogo filosófico no es el lugar apropiado para el desahogo o la charla informal, así que cuando el sujeto se extienda con un discurso excesivamente largo e incomprensible o incluso si su discurso ignora al interlocutor, deberá ser interrumpido. Es decir, todo discurso que no sirva directamente para el diálogo es inútil y no tiene lugar en el contexto del ejercicio. En segundo lugar, la frustración ligada a la severidad (âpreté) se trata más que nada de analizar las palabras, y todo aquello que nosotros digamos podrá ser utilizado "en nuestra contra". En tercer lugar, la frustración de la lentitud: No hay que provocar el atropello de palabras ni su acumulación per se, no hay que temer los silencios prolongados ni hay por qué detenerse excesivamente en un punto determinado con el fin de captar plenamente su sentido. En cuarto lugar, la frustración de la traición, en un doble sentido: (a) traición de nuestras propias palabras, que revelan aquello que no quisiéramos decir ni saber, y (b) traición de nuestras propias palabras, por no expresar aquello que nosotros queremos decir. En quinto lugar, la frustración de nuestro ser: por no ser aquello que nosotros queremos ser, por no ser lo que nosotros creemos ser, por vernos desposeídos de las verdades ilusorias que mantenemos, conscientemente o no, incluso desde hace mucho tiempo, sobre nosotros mismos, nuestra existencia y nuestro intelecto.

Esta frustración múltiple, sentida a veces como una pesada carga, no es siempre expresada claramente por el sujeto. Si éste es de temperamento emotivo, o bastante susceptible, o poco inclinado al análisis, no dudara en apelar a la censura y a la opresión. "Usted me impide hablar", exclamará indignado, a pesar de los largos silencios que periódicamente salpican su discurso y a pesar de que, a veces, le resulta muy difícil encontrarse a sí mismo sin ayuda externa. O incluso replicará: "Usted quiere hacerme decir aquello que usted quiere", a pesar de que el sujeto puede responder lo que desee a las preguntas que se le vayan formulando, con el único riesgo, eso sí, de desencadenar nuevas preguntas. Inicialmente, la frustración se expresa la mayoría de las veces como un reproche, sin embargo al verbalizarse, se convierte ella misma en objeto, permitiendo al sujeto que la expresa convertirla en objeto de su reflexión. A partir de esta constatación, es capaz de reflexionar, de analizarse a través de esta prueba, de comprender mejor su funcionamiento intelectual, y poder,

por lo tanto, intervenir sobre sí mismo, tanto sobre su ser como sobre su pensamiento. El paso por estos momentos de fuerte contenido psicológico es difícilmente evitable, pero deberá realizarse sin detenerse excesivamente en él, puesto que de lo que aquí se trata es de pasar rápidamente a la etapa filosófica posterior mediante el uso de la perspectiva crítica, con el fin de definir una problemática concreta y sus elementos clave.

Nuestra hipótesis de trabajo consiste precisamente en identificar ciertos elementos que conforman la subjetividad, aquellos fragmentos que denominaremos como opiniones -opiniones intelectuales y opiniones emocionales- con el fin de defender la postura contraria que mantenía previamente el sujeto, para que de este modo pueda experimentar el "pensamiento inverso". Sin este proceso, ¿Cómo sería posible salir voluntaria y conscientemente del condicionamiento y de la predeterminación? ¿Cómo salir del campo de "lo patológico" y de la expresión espontánea de los sentimientos? Nos puede suceder que el sujeto no tenga la capacidad suficiente de llevar a cabo por sí mismo este trabajo, o incluso ni siquiera la posibilidad de considerarlo, por falta de distanciamiento, por falta de autonomía, por inseguridad o a causa de cualquier tipo de angustia, en cuyo caso nosotros no podremos trabajar con él. Así como la práctica de un deporte exige unas disposiciones físicas mínimas, la práctica de la filosofía, con sus dificultades y sus exigencias, necesita de unas disposiciones psicológicas mínimas, sin las cuales no se puede trabajar.

El ejercicio debe practicarse con un mínimo de serenidad, para ello deberán darse las condiciones previas necesarias para que ésta se produzca, puesto que una fragilidad o susceptibilidad excesiva impediría el adecuado desarrollo del proceso. Debido a la manera en que se define nuestro trabajo, las carencias que el sujeto presenta, como no han sido causadas por nosotros, no son algo sobre lo que nosotros tengamos ninguna competencia, por lo que no podremos tratarlas. Si nos limitamos estrictamente a nuestra función filosófica, no podremos ir a las raíces del problema: lo único que podremos hacer será reconocer la situación y sacar las consecuencias pertinentes. Si no nos parece que el sujeto vaya a poder realizar el trabajo, aunque él sienta, por el contrario, la necesidad de reflexionar sobre sí mismo, le sugeriremos que se dirija en su lugar hacia otras consultas de tipo psicológico o hacia otro tipo de prácticas filosóficas.

Para concluir con este asunto, con respecto a lo aquí nos concierne, mientras el sujeto permanezca "limitado", no existe ninguna razón para evitar la sesión psicológica, pues la subjetividad no tiene por qué representar el papel de un espantapájaros, ni siquiera si una cierta concepción filosófica, de tipo académico, considera esta realidad individual como un obstáculo para la filosofía "pura". El filósofo formal y pusilánime teme que al acercarse a esta subjetividad, pueda perderse la distancia que toda actividad filosófica necesariamente requiere.

La palabra como pretexto

Uno de los aspectos de nuestra práctica que plantea más problemas al sujeto es la peculiar relación con su propio discurso que nosotros intentamos conseguir. En efecto, por una parte, le pedimos que sacralice la palabra, puesto que nos permitimos el lujo de prestar atención, conjuntamente, al menor término utilizado, y nos permitimos profundizar, los dos juntos, en el interior de las expresiones utilizadas y los argumentos esgrimidos, hasta el punto de dejarlos a veces irreconocibles incluso para su propio autor. El sujeto considerará escandaloso ver cómo su palabra ha sido manipulada de esta forma. Por otra parte, le pedimos que desacralice su discurso, ya que el conjunto de este ejercicio no se compone más que de palabras y poco importa la sinceridad o la verdad de lo que el sujeto vaya diciendo: se trata simplemente de jugar con las ideas, sin que sea necesario sin embargo que el sujeto se adhiera a lo que haya dicho. Solamente nos interesa la coherencia, los ecos que las palabras producen entre ellas, la silueta mental que lenta y imperceptiblemente se desprende de lo que dice. Le pedimos al sujeto dos cosas: que juegue a un juego, lo que implica un distanciamiento en relación a aquello que se concibe como "lo real", y al mismo tiempo, que juegue con las palabras de la forma más seria y rigurosa que pueda, con la mayor aplicación, exigiéndole un esfuerzo mayor que el que generalmente utiliza cuando construye su discurso y lo analiza.

La verdad aparece aquí disfrazada, puesto que no hablamos de intenciones, ni de sinceridad o de autenticidad, sino de exigencia. Esta exigencia que obliga al sujeto a elegir, a asumir las contradicciones que van surgiendo a medida que trabaja el torrente confuso de sus palabras, con el peligro de que se produzcan bruscos cambios de sentido, con el riesgo de que rechace ver la verdad y obrar en consecuencia, con el peligro de quedarse mudo ante las múltiples grietas que anuncian los más grandes abismos, las fracturas del yo, la perplejidad del descubrimiento de nuestro auténtico ser. Ninguna otra cualidad es tan necesaria en el orientador –e incluso poco a poco en el sujeto- que ésta, propias más bien de un policía o de un detective; y como ellos, deberá acechar sobre el sujeto para buscar el menor fallo en su discurso o en su comportamiento, inquiriéndole para que rinda cuentas de cada acto, de cada lugar y de cada instante.

En efecto, podemos equivocarnos en la inflexión dada a la discusión, pero esto es una consecuencia del poder innegable que el orientador posee y que debe asumir, prerrogativa que incluye también la ausencia indiscutible de neutralidad, a pesar de los esfuerzos que despliegue en ese sentido. Por supuesto, el sujeto puede también "extraviarse" en el análisis de las ideas que expone, influenciadas por las preguntas a las que se ve sometido, movido ciegamente por las convicciones que él desea defender, guiado por las opciones por las

que se va decantando y sobre las que es muy probable que sea incapaz de reflexionar. Se producirán interpretaciones erróneas de todo tipo. Poco importan estos errores, ya sean éstos reales, aparentes o fingidos. Lo que verdaderamente cuenta para el sujeto es permanecer alerta, analizar y observar, y tomar conciencia de lo que está sucediendo; de su modo de reaccionar, del tratamiento de su problema, de su manera de actuar, de las ideas que vayan surgiendo, de la relación consigo mismo y con el ejercicio, etc. Todo esto no es más que un pretexto para el análisis y la conceptualización. O dicho de otra forma, aquí no tiene sentido equivocarse. Se trata fundamentalmente de jugar el juego: Sólo cuenta ver y no ver, la consciencia y la inconsciencia. No existen las respuestas correctas ni las incorrectas, puesto que lo que se trata es de contemplar las respuestas, y si existe algún tipo de engaño, será únicamente en el sentido de la falta de fidelidad a la palabra dada, no en el sentido de una verdad distante que habita el cielo estrellado o en los subsuelos del inconsciente. Sin embargo, esta fidelidad es sin duda alguna una verdad más terrible e implacable que la otra, pues no permite ningún tipo de desobediencia, por mucha legitimidad que ésta posea. Lo único que cabe es la obcecación.

Dolor y anestesia epidural

El sujeto es consciente rápidamente de lo que está en juego en este ejercicio. Algo parecido al pánico puede instalarse con cierta prontitud. Por esta razón, es importante que establezcamos diversos tipos de "anestesia epidural" para conseguir un "parto" menos doloroso. En primer lugar, lo más importante, lo más difícil de conseguir y lo más indispensable es que el orientador posea un tacto exquisito: debe determinar cuándo es apropiado utilizar el proceso de interrogación y cuándo es hora de utilizar otro tipo de estrategias en lugar de las preguntas inquisitivas, proponiendo o diciendo alguna otra cosa, cuándo es hora de cambiar el tono áspero por uno más generoso. Esta valoración no es fácil de realizar, puesto que nos dejamos llevar muy fácilmente por el "calor del momento", por nuestros propios deseos e inclinaciones personales, esos que buscan llegar hasta el final, que desean llegar cuanto antes a un lugar determinado, o esos deseos asociados también con la fatiga y con la desesperación.

En segundo lugar, el uso del humor y de la risa, vinculados a la dimensión lúdica del ejercicio, producen una sensación similar a la de "soltar lastre", en la que el individuo se libera de sí mismo, propiciándose la posibilidad de que pueda salir de su "drama existencial" y de que pueda observar sin dolor lo irrisorio de ciertas posiciones en las que se "queda enganchado" de forma ridícula y en las que, a veces, incluso entra en contradicción consigo mismo. La risa libera tensiones que sin ella podrían inhibir completamente a la persona en esta práctica tan corrosiva.

En tercer lugar, el uso del desdoblamiento, que permite al sujeto salir de sí mismo y considerarse como una tercera persona. Cuando el análisis de su propio discurso atraviesa un momento delicado, o cuando se tropieza con un asunto excesivamente difícil de asumir, es muy útil e interesante trasladar el caso que se está estudiando a una tercera persona, invitando al sujeto a visualizar una película, imaginar una ficción, o escuchar una historia con forma de fábula. "Supongamos que usted leyese una historia o escuchara que…", "supongamos que se encuentra con alguien, y que todo lo que sabe es que…". Este simple artificio de la narración permite que el sujeto olvide, o al menos relativice, sus intenciones, sus deseos, su voluntad, sus ilusiones y desilusiones, debido al hecho de implicar solamente la palabra tal como surge durante la discusión, y permitiendo que el propio discurso efectúe sus propias revelaciones, sin que su sentido se difumine permanentemente por graves sospechas o acusaciones manifiestas de insuficiencia o de traición.
En cuarto lugar, el uso de la conceptualización y de la abstracción. Cuando universalizamos aquello que tiende a ser percibido exclusivamente como un dilema o un problema personal, cuando lo problematizamos y dialectizamos, el dolor se atenúa, a medida que la actividad intelectual se pone en marcha. La actividad filosófica es por sí misma una especie de sofrología, una "consolación", y así es como fue considerada por los autores clásicos como Boecio, Séneca, Epicuro, o más recientemente Montaigne; como una especie de bálsamo que nos permite contemplar mejor el sufrimiento intrínsecamente asociado a la existencia humana.

3. Ejercicios

Establecer vínculos
Algunos ejercicios suplementarios se muestran también muy útiles durante el proceso de reflexión. Por ejemplo, aquel que yo he bautizado como el "ejercicio de la relación"., que permite que el discurso salga de ese "estado de conciencia" que funciona puramente por asociaciones libres, abandonando a la oscuridad del inconsciente las articulaciones y junturas del pensamiento. La relación es un concepto fundamental que afecta profundamente al ser, pues relaciona sus diferentes facetas y sus diferentes registros. "Relación sustancial", nos dice Leibniz. "¿Cuál es la relación entre lo que usted dice ahora y lo que dijo entonces?". Dejadas a un lado las contradicciones que suelen manifestarse con motivo de este proceso de interrogación, aparecen también las rupturas y los saltos que señalan los nudos y los puntos ciegos en los que la articulación consciente del discurso permite trabajar mejor y más detenidamente con la mente del sujeto. Este ejercicio es una de las formas del "proceso anagógico" que permite regresar a la unidad primordial, describir los anclajes del sujeto, clarificar los puntos clave de su

pensamiento, incluso si posteriormente con ello se está invitando a criticar esta unidad, incluso si uno desea modificar este anclaje, lo que implicaría entonces una deliberación real. Permite establecer una especie de mapa conceptual que define un esquema de pensamiento.

La verdadera palabra

Otro ejercicio que puede utilizarse es el que he denominado como "discurso verdadero". Se pone en práctica cuando se descubre una contradicción en el discurso del sujeto, en la medida en que el sujeto acepta el calificativo de contradictorio como un atributo propio de su pensamiento, cosa que no siempre sucede, pues algunos sujetos rechazan esta consideración y niegan por principio la mera posibilidad de contradecirse. Cuando preguntamos al sujeto cuál de los dos es "su discurso verdadero" –incluso si los dos momentos en los que se pronuncia poseen la misma sinceridad, tanto el uno como el otro-, le estamos pidiendo que justifique dos posiciones diferentes -siendo las dos suyas-, que evalúe su valor respectivo, que compare sus méritos relativos y que delibere, con el propósito de que finalmente se decida en favor de una de las dos perspectivas, decisión que le conducirá a una mayor conciencia de su propio funcionamiento mental. No es absolutamente indispensable que el sujeto se decida, pero es aconsejable que se le anime a decantarse, puesto que es muy raro o casi imposible encontrar una auténtica ausencia de preferencia entre dos visiones distintas, con las consecuencias epistemológicas que de ello se derivan. Las nociones de "complementariedad" o de "simple diferencia" a las que frecuentemente hace referencia el lenguaje coloquial, aunque muestren una parte de verdad, son utilizadas generalmente para difuminar los verdaderos problemas, de naturaleza conflictiva y bastante trágicos, de todo pensamiento singular. El sujeto podrá también explicar por qué ese fragmento de su discurso no es "el verdadero". A menudo, lo hará a través de las expectativas morales o intelectuales que cree percibir en la sociedad, o incluso a través de un deseo personal que etiqueta como ilegítimo; discurso en este sentido muy revelador de una determinada percepción del mundo y de una específica relación con la autoridad o la razón.

El orden

Otro ejercicio muy útil es el que denomino "ejercicio del orden". Consiste en que cuando se solicita al sujeto que nos dé algunas razones, explicaciones o ejemplos a propósito de tal o cual afirmación, se le pedirá que asuma el orden en el que han sido enumeradas. Sobre todo con respecto al primer elemento de la lista, que será puesto en relación con el elemento posterior. Al utilizar la idea de que el primer elemento es el más evidente, el más claro, el más firme y, por lo tanto, el más importante según su propio discurso, se le está pidiendo que asuma esa elección, generalmente efectuada de modo inconsciente. Con frecuencia, el sujeto se rebelará

frente a este ejercicio y rechazará asumir dicha elección, renegando, a pesar de sí mismo, de este "fruto de sus entrañas". Cuando por fin acepte el juego y asuma este ejercicio, deberá dar cuenta –ya sea de manera explícita, implícita, o de ninguna manera- de los presupuestos contenidos en una u otra elección. En el peor de los casos, como en la mayor parte de los ejercicios de nuestra orientación filosófica, este ejercicio le permitirá irse acostumbrando a "decodificar" toda proposición formulada con el objetivo de comprender mejor su contenido epistemológico y entrever los distintos conceptos implicados en ella, incluso si éstos no son compatibles con la idea expresada.

Universal y singular

¿Qué le pedimos en general al sujeto que desea profundizar sobre sí mismo, a aquella persona que quiere filosofar a partir y a propósito de su existencia y de su pensamiento? Debe aprender a leer, a leerse, es decir, aprender a contemplar con cierta distancia sus pensamientos y a distanciarse también de sí mismo como individuo. Desdoblamiento y alienación que necesitan de la pérdida de uno mismo a través de un proceso hacia el infinito, mediante un salto en la pura posibilidad. La dificultad de este ejercicio consiste en que se trata siempre de suprimir alguna cosa, de olvidar, de negar momentáneamente el cuerpo o la mente, la razón o la voluntad, el deseo o la moral, el orgullo o la placidez. Para poder llevarlo a cabo, es preciso que nuestro discurso superficial se calle, que silenciemos la charla circunstancial, el discurso banal o el que "salva las apariencias". Una vez que la palabra asume "su carga", sus implicaciones o su contenido, debe aprender a callarse. Un discurso que no está dispuesto a asumir su "ser propio", en sentido amplio del término, un discurso que no esté deseoso de ser consciente de sí mismo, no tiene derecho a salir a la luz, en este juego donde únicamente lo consciente tiene derecho de ciudadanía, teóricamente o al menos en intención. Evidentemente, ciertas personas no querrán jugar este juego tan doloroso, pues su discurso está demasiado lastrado.

Al obligar al sujeto a que seleccione su discurso, al utilizar el instrumento de la reformulación para mostrarle la imagen que él despliega, intentamos desencadenar un procedimiento en el que la palabra se constituye en la instancia más reveladora. En efecto, puede ser recomendable, y en algunos casos esta opción es verdaderamente útil, seguir las propuestas que ya han funcionado con anterioridad, por ejemplo, citando a autores consagrados, pero entonces será obligatorio asumir el texto como si fuese exclusivamente nuestro. Aunque los autores puedan servir para legitimar un posicionamiento temeroso o para banalizar un estado doloroso. Por otra parte, ¿acaso no pretendemos buscar en cada discurso singular, por muy torpemente formulado que éste haya sido, los grandes problemas filosóficos de siempre, que fueron formulados

con anterioridad por ilustres predecesores? ¿Cómo conciliar en cada uno lo absoluto con lo relativo, el monismo y el dualismo, el cuerpo y el alma, lo analítico y lo poético, lo finito y lo infinito, etc.? Corremos el riesgo de que se produzca un cierto sentimiento de traición, ya que difícilmente puede uno tolerar ver cómo es tratado de esa manera nuestro propio discurso, incluso por nosotros mismos. Un sentimiento de dolor y de desposesión, como el que puede experimentar aquella persona que observa cómo su cuerpo está siendo operado y no siente ningún dolor físico, debido a la anestesia. Algunas veces, cuando se le presente al sujeto las consecuencias de una pregunta, éste intentará por todos los medios dar una respuesta. Si el orientador persiste en su intento por conseguirla de forma indirecta, acabará por surgir sin ninguna duda una respuesta, pero únicamente en el momento en el que la situación delicada haya desaparecido del horizonte, tanto, que el sujeto, tranquilizado por esta desaparición, no sabrá ya establecer la relación con el problema inicial. Si el orientador recapitula las etapas con el fin de restablecer el hilo de Ariadna de la discusión, el sujeto podrá entonces aceptar su contemplación o no, según los casos. Nos encontramos, pues, en un momento crucial, ya que este rechazo por descubrir la verdad puede no ser más que verbal, puesto que es imposible que el camino recorrido no haya dejado alguna huella en el sujeto. Mediante un mecanismo de defensa habitual, algunas veces el sujeto intentará hacer imposible la verbalización, impedir que el trabajo sea realizado. Y no estará menos afectado en sus reflexiones posteriores.

Aceptar la patología

Para concluir con este artículo sobre las dificultades de la orientación filosófica, diremos que la prueba principal reside en la aceptación de la idea de patología, en un sentido filosófico y no psicológico. En efecto, toda postura existencial singular, elección que se realiza más o menos conscientemente a lo largo de los años, no tiene en cuenta, por numerosas razones, un cierto número de lógicas y de ideas. Estas patologías no son infinitas en número, aunque sus determinaciones específicas varían enormemente. Pero para la persona que las sufre, es muy difícil concebir que aquellas ideas que dirigen su existencia se vean reducidas a simples consecuencias, casi previsibles, de una debilidad crónica de su capacidad de reflexión y de deliberación. Sin embargo, esa máxima de "pensar por sí mismo" que preconizan un buen número de filósofos, ¿acaso no se asemeja más a un arte que debe trabajarse y adquirirse que a un talento o capacidad innata que no necesita ser cultivado? Se trata simplemente de aceptar que la existencia humana es en sí un problema, cargado de disfuncionamientos que constituyen sin embargo la substancia y la dinámica.

Capítulo XII

Filosofar con antinomias

1. La exigencia filosófica

¿Qué es lo que permite calificar una discusión de filosófica? ¿No son las mismas características que autorizan a calificar una disertación de filosófica? Y como todo profesor de filosofía sabe —aunque a veces lo olvide—, no basta con que el escrito o la discusión tengan lugar en el marco de una clase de filosofía para que considerarlos como filosóficos, pues el contexto por sí mismo no es suficiente para afirmar o invalidar un contenido filosófico. La simple presencia del más brillante de los profesores no es suficiente para garantizar la calidad de la producción intelectual de sus alumnos. De este modo, independientemente del lugar, una serie de opiniones poco trabajadas, una lista de trivialidades o un conjunto de declaraciones poco sustanciales y sin fundamento, que saltan de manera inconsciente de un tema al otro nunca podrán forman un conjunto filosófico, sean éstas orales o escritas.

Un calificativo sobrecargado

Cada uno utilizará por tanto sus criterios particulares para determinar el contenido filosófico de un discurso o de un intercambio. Estas determinaciones serán intuitivas o formalizadas, explícitas o implícitas, arbitrarias o justificadas, pero antes de adelantar cualquier hipótesis sobre esta cuestión se impone una primera consideración. El calificativo de filosófico nos parece sobrecargado. Por una primera razón: parece querer decir todo y cualquier cosa. Y es que el término filosofía se utiliza con acepciones muy variadas, que van del discurso cotidiano, general, sin contenido real, sobre lo divino y lo humano, a la elaboración de doctrinas sabias, la fundamentación más o menos apropiada de una erudición, pasando por la producción de exquisitas abstracciones. Frente a esta situación tan borrosa, cada uno tendrá la tentación de sobrevalorar su propia opción, despreciando cualquier otra perspectiva particular o general, y los más temerarios de los integristas filosóficos no dudarán en recurrir a la invectiva y a la excomunión.

Dicho esto, nada prohíbe a cualquiera intentar establecer lo que define y constituye la andadura o el contenido filosófico. Pero antes, para evitar sobrecargar cognitiva y emocionalmente esta tarea, nos parece importante recordar este tópico: la filosofía no posee el monopolio del interés intelectual y pedagógico. Dicho de otra forma, una práctica, una enseñanza

o un conocimiento (incluso los que no son filosóficos) pueden tener mucho interés. Decimos esto para explicar que al calificar un ejercicio o una enseñanza como no filosófica, antes de clamar por lo que tenga de tramposa, deberíamos preguntarnos en qué sentido esta actividad presenta alguna utilidad. Aunque nosotros sintamos mucho amor y respeto por el "objeto" filosófico, podemos creer que existe actividad mental más allá y más acá de la filosofía. Y si para una determinada perspectiva el término filosofía puede resultar inadecuado, impropio o indeterminado, no tenemos por ello que sentirnos obligados a lanzar ningún anatema. Además, al aceptar la problematización del término y la pluralidad conceptual, concederemos una mayor oportunidad al ejercicio filosófico que adjudicándonos el papel de un rígido y pusilánime guardián del templo. Eso sí, sin evitar por ello el rigor, más bien al contrario, pues se trata de iniciar un diálogo significativo y fecundo que nos obligue a repensar el fundamento de la disciplina.

Filosofía y utilidad

Para dar sustancia a nuestras propósito y hacerlo más tangible vamos a considerar un ejemplo al que tenemos mucho aprecio: El diálogo (se llame discusión, debate o de cualquier otra forma). Ya tenga lugar en un contexto escolar formalizado o no, el diálogo puede ser o no filosófico. ¿Será suficiente con que este diálogo trate los grandes temas de la vida (como el amor, la muerte o el pensamiento) para calificarla de filosófica? Desde la perspectiva particular del que esto escribe tenemos que responder con la negativa. Para empezar y por principio poco importa que esta discusión sea considerada o no filosófica. Exclusión de la filosofía por falta de erudición o por exceso de erudición, exclusión por falta de democracia o por exceso de democracia, exclusión por falta de abstracción o por exceso de abstracción, exclusión por aceptación de una doctrina o por rechazo de una doctrina. Nosotros rechazamos tanto el romanticismo del profesor, que considera que debe minimizar su papel hasta prácticamente hacerlo desaparecer, como el clericalismo del profesor indispensable y muy seguro de su ciencia.

En estas posturas hay un punto de dogma y de honor que no parece llevarse muy bien con nuestro asunto: nosotros no tenemos que defender ningún copyright, sello oficial o coto vedado. ¿Vemos alguna utilidad a este ejercicio? Ésta es la primera pregunta significativa que hay que plantearse. Porque es verdad que en nuestra sociedad (como en cualquier otra y como siempre), aquel que desea plantearse las grandes preguntas existenciales tiene cierta dificultad para encontrar interlocutores atentos y honestos. En general, el ser humano prefiere evitar este tipo de preguntas, pues está demasiado ocupado con sus ocupaciones «útiles» y muy poco preocupado por dedicar algún tiempo a contemplar ciertos problemas de frente. Así, el simple hecho de plantearse con calma estas preguntas y conversar de este modo, o incluso confrontar duramente las diferentes visiones del mundo, nos parece una cosa buena y útil, sin contar con que gracias a este tipo de intercambio pueden brotar profundas intuiciones y potentes argumentos. Pero ¿rehacer el mundo es filosofar?

En un segundo momento hemos podido observar periódicamente que los que se dedican a este tipo de diálogos se contentan fácilmente con soltar banalidades, sin preocuparse mínimamente por el rigor o por profundizar. Rechazamos de entrada otorgar el calificativo de filosófico a este tipo de ejercicio, por muy simpático que nos pueda parecer. Juicio de consecuencias limitadas que en ningún caso constituye una catástrofe. Y si, a pesar de todo, algunos desean utilizar este término para asegurar un estatus a sus necesidades, jamás deberíamos reprochárselo: forma parte del juego, la filosofía se las ha visto en peores situaciones y no se ha muerto. La «muerte de la filosofía» es un concepto dramático que nos es totalmente extraño, salvo para expresar la xenofobia de aquellos que pretenden enclaustrar la filosofía hasta tal punto que ellos mismos se convierten en su único —o casi único— promotor, defensor, heredero o poseedor. Y pase lo que pase, a pesar de los intentos de delimitación o exclusión —o incluso gracias a ellos—, se producirá un debate que intentará una y otra vez replantear el problema, para mantener la tensión benéfica que necesita el pleno ejercicio del pensamiento. Además, siempre podemos preguntarnos si el hecho de que un ejercicio sea filosófico tiene en principio alguna utilidad.

Arquitectura del pensamiento

Una vez hecha esta advertencia, intentemos ahora proponer un marco para filosofar. Esperamos haber minimizado el flujo de reacciones intempestivas o epidérmicas, tanto de parte de los «aristócratas» como por parte de los «demócratas». Y es que para filosofar hay que correr riesgos. Vamos a proponer, pues, el principio de las antinomias, no tanto como un marco definitivo y limitador, sino como una estructura operativa y dinámica. En efecto, tanto en la filosofía oriental, en los mitos de las grandes civilizaciones como en la reflexión sobre la vida cotidiana o en la historia de la filosofía occidental desde su aparición en la antigua Grecia, las antinomias parecen estructurar el pensamiento, empezando por el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto. Estas antinomias articulan los puntos de tensión a partir de los cuales se enuncian los grandes principios, se plantean las oposiciones fundamentales y se formulan los juicios y las axiologías múltiples que permiten extraer el pensamiento del simple magma incoativo de opiniones e ideas. De forma extraña (y contrariamente a lo que se podría creer), gracias a estos formalismos categorizantes y simplificadores, el pensamiento pasa de la opacidad y espesor de un amasijo de ideas a una arquitectura que favorece la transparencia y la conciencia de sí mismo. Igual que hizo la arquitectura gótica al instalar de modo artificial contrafuertes exteriores en puntos precisos y autorizar así perspectivas más ligeras y esbeltas, más estructuradas y menos masivas que su predecesora romana. De esta forma, nuestro postulado sugiere que el pensamiento no es una acumulación o un amasijo de opiniones relativamente extrañas que se ignoran y se contradicen entre sí, sino una geometría, con sus ecos y sus coherencias, una arquitectura con sus piedras angulares y sus claves de bóveda, una

música con sus armonías, trufada de incidentes.

Incluso aunque no siempre ocurra conscientemente (afortunadamente, porque tendría demasiado quehacer), cada funcionamiento intelectual singular o colectivo produce un cierto número de polaridades conceptuales que sirven para organizar lo mejor posible la vida del espíritu, a pesar de la inmensidad y la pluralidad de las demandas, percepciones, sensaciones, intuiciones y opiniones establecidas, recogidas aquí y allá. Placer y dolor, el otro y yo, ser y aparecer representan algunas de esas polaridades de las que no podríamos prescindir sin perdernos o volvernos locos. Únicamente a costa de un inmenso trabajo psicológico e intelectual sobre uno mismo algunas grandes sabidurías o esquemas revolucionarios pueden pretender ignorar estas evidencias como ideal regulador o revelación divina. Si el pensamiento funciona principalmente de manera reactiva produciendo en cada caso formulaciones, de manera mecánica, para disfrute propio o del vecino, funciona sin embargo dentro de un crisol de categorías, con formas codificadas y ejes específicos.

Una lectura ingenua

Si algunas de estas antinomias, en concreto las que nos encontramos en la vida (y que normalmente son de tipo práctico, empírico, perceptible y moral), nos chocan por su banalidad, otras parecen más abstrusas. Pero en los dos casos, se trata de sacar a la luz y clarificar estas antinomias. Las más comunes habrán de soportar los prejuicios con las que se las mira; las más raras, por el contrario, actúan como espantapájaros a las que no es posible abordar de un modo libre y sereno. Sin embargo, para nuestros fines partiremos de la hipótesis de que toda antinomia importante o fundamental —igual que todo concepto significativo—debe remitirse necesariamente a una intuición corriente que pueda ser más o menos comprendida por el común de los mortales. Dicho de otra forma (y a riesgo de escandalizar a los espíritus sensibles), afirmamos que toda antinomia, todo concepto fundamental, es un poco banal y evidente, al menos en su comprensión general. Por ello, aconsejamos al lector no familiarizado con el léxico filosófico oficial que no corra a consultar un diccionario cuando se encuentre con uno de estos términos. Es mejor dejar hablar a la intuición: ella sabrá hacer que las palabras hablen, por sí mismas o por medio de frases que las envuelvan y las produzcan. Evidentemente, los neologismos y otros barbarismos toscamente creados resistirán un tiempo a toda comprensión y no es cuestión ahora de prohibir el uso del diccionario filosófico, aunque animamos al lector a consultar estas obras únicamente después de una primera lectura, preliminar e ingenua. Desconfiemos de las obras prestigiosas que con sus numerosos preámbulos, notas a pie de página y apéndices (que a veces constituyen la mayor parte del libro) ahogan la obra original y dificultan la lectura en lugar de facilitarla. Error clásico en filosofía que afecta especialmente al buen alumno con algunos rudimentos de cultura filosófica: impresionado por sus maestros (que seguramente se habrán esforzado para deslumbrar al alumno), quiere hacer «bien» las cosas, se aplica y se enreda en los detalles en lugar de leer

tranquilamente lo que se le ofrece, sin preocuparse demasiado por cometer un error u omitir algún matiz sutil. Invitamos al lector a una lectura libre que le permita, a pesar de los errores ocasionales, darse cuenta al fin y al cabo de las carencias y contrasentidos que la dificultan, sin que tenga que comprobar a cada paso qué es lo que alguien ha comentado sobre el tema. Trampa de la erudición, que solo consigue deshacerse de sí misma y de sus fardos a costa de un largo y paciente procedimiento, para descubrir que la simplicidad no es necesariamente un defecto, sino más bien todo lo contrario.

Los retos

Tomemos un caso particular: ser y aparecer. Más de un especialista en la materia deseará mostrarnos a base de sutilezas que la antinomia kantiana entre noúmeno y fenómeno es mucho más sofisticada, sutil y profunda que la antinomia general tal y como nosotros la hemos formulado, pero creemos que estos matices, sutilezas y sofisticaciones, no presentan ningún interés, salvo para quienes pretendan redactar una tesis doctoral sobre la cuestión o para obtener un diploma o impresionar a sus colegas. Las más de las veces la sustancia de estas tesis no es más que puramente lexical y ocasional. Hemos podido, en alguna que otra ocasión, observar en acción algún extractor de quintaesencias, que puede que impresione al principio, pero que a fin de cuentas nos defrauda por la vanidad o el ridículo de su discurso. ¡Cuántas tesis, por pretender ser originales y novedosas, se lanzan a ínfimas especulaciones que alcanzan lo inaudito simplemente por la exacta desproporción entre su falta de sustancia y el volumen de su redacción!

Todo ser humano necesariamente ha experimentado la distancia entre apariencia y realidad, entre ser y aparecer. Aunque sólo sea porque le ha decepcionado su prójimo, porque ha confundido las churras con las merinas, porque le han dado gato por liebre o simplemente porque su visión no es muy aguda. ¡Cuántos desacuerdos se producen por esta simple diferencia entre la apariencia y la realidad o por las diferentes apariencias que producen diferentes perspectivas! Y es precisamente la identificación de esas perspectivas o de esas relaciones particulares con la realidad lo que resume la articulación de las problemáticas filosóficas. Principio anagógico de Platón, que nos pide que nos remontemos al origen de una idea particular, hacia la visión del mundo que la genera, para comprender la causa de su realidad fundamental. En este sentido, consideramos que las antinomias que presentamos aquí capturan de verdad el proceso filosófico.

En este punto se nos objetará que las discusiones filosóficas con niños, con adolescentes o con adultos no iniciados buscan más bien responder a cuestiones sobre el sentido de la vida, la dificultad de las relaciones humanas o la obligación moral, lo que parece llevarnos bastante lejos de las abstractas antinomias que nosotros proponemos. Pero nosotros responderemos a esta persona que el filosofar no se reduce a un simple intercambio de opiniones y argumentos, ya que exige además realizar un trabajo de análisis y reflexión sobre lo que, por sí mismo, no constituye más que la materia primera del filosofar. La exigencia filosófica consiste en

ahondar y articular los problemas entre las diversas perspectivas, diferencias que de manera muy natural producirán las antinomias clásicas que hemos intentado enumerar. De este modo, la tarea del profesor —y la de sus alumnos—consistirá en detenerse en las diferentes ideas que se han formulado y contemplarlas un momento antes de ponerse sin fin a producir otras, con el fin de extraer el significado profundo que encierran y clarificar sus divergencias internas. No se trata de estar satisfecho con un simple «No estoy de acuerdo» o «Yo tengo otra idea», sino que se trata más bien de poner en conexión estas ideas, pues si no jamás pasarán de ser opiniones. Es verdad que la producción de argumentos tiene como valor añadido el hecho de atribuir una razón a una opinión, lo que ya nos aleja de la sinceridad como única justificación, pero entonces tendremos que comparar estas razones para clarificar su contenido, sacarlas a la luz (es decir, conceptualizar) y después darse cuenta de la multiplicidad de perspectivas (es decir, problematizar).

Se trata de emitir juicios y calificar discursos con el objetivo de profundizar y ser conscientes de nuestro propio pensamiento y del de nuestros interlocutores. Si no lo hacemos así, el ejercicio tendrá el interés nada desdeñable de ofrecer un intercambio de ideas y un lugar para la expresión, pero no es menos cierto que si no se comparan y califican las distintas ideas es difícil que pueda considerarse un ejercicio filosófico. Y lo mismo sucede en el caso de la disertación filosófica, con la única diferencia de que si se produce en el marco de una programación definida, con sus conceptos y autores, podremos esperar ver aparecer aquí y allá algunas referencias o conceptos codificados, lo que no necesariamente ocurre cuando se trata de un escrito o una discusión filosófica fuera de la programación oficial.

A guisa de conclusión a nuestro preámbulo, tomemos un caso particular. Supongamos que visitamos el taller de un pintor y deseamos manifestar nuestro aprecio por su obra. Se nos presentan aquí dos posibilidades de expresión (entre otras posibles): «El cuadro es muy bonito» o «El cuadro me gusta mucho». Por razones de sensibilidad o de elección personal más o menos consciente, todo el mundo optará por una formulación u otra. Sin embargo, si al pintor no le interesa mucho la filosofía y que, por utilidad o placer, sólo se preocupa de nuestro agrado o nuestra admiración, entonces importa muy poco la naturaleza de los términos elegidos. Y lo mismo vale para el autor de esas palabras si lo único que buscaba era manifestar lo que sentía.

Pero lo que aquí nos interesa filosóficamente es establecer las diferencias implicadas en la elección realizada. Diferencias que únicamente podrán articularse si primero consideramos la otra manera de expresarse que teníamos a disposición y si nos tomamos el tiempo de deliberar sobre esta elección. Por lo tanto, para hacer una obra filosófica hay que conceptualizar, problematizar y profundizar. En el primer caso, cuando apelamos a lo bello transmitimos una visión del mundo más objetiva y universal en la que lo trascendente puede tener derecho de ciudadanía, mientras que en el segundo caso, cuando se trata sólo de agradar, nos encontramos más bien ante lo subjetivo y lo particular y la realidad se funda sobre lo singular. Así que lo que no representa más que una simple

frase de aprecio, para el filósofo puede significar la expresión de una visión del mundo. Pero para poder reconocerlas es necesario desarrollar una serie de competencias, tener buena vista y conocer las diferencias. Es por eso que el hecho de catalogar las antinomias clásicas nos parece un trabajo muy útil para la práctica filosófica.

2. Lista de antinomias y trípticos

Vamos a tratar de establecer una lista global de las antinomias que consideramos importantes y recurrentes. Hemos identificado treinta y siete. Esta lista se compone de veintiocho pares de opuestos y nueve trípticos conceptuales. Porque nos parece que si la estructura binaria se necesita muy a menudo, una estructura ternaria es necesaria a veces, cumpliendo las mismas funciones de restricción de conceptos. He aquí la lista, y a continuación un breve resumen de los problemas, precedido por una problemática que sirve como ilustración:

Uno y múltiple — Apariencia y realidad — Esencia y existencia — Igual y diferente — Yo y otro — Continuo y discreto — Todo y parte- Abstracto y concreto — Cuerpo y espíritu — Naturaleza y cultura — Razón y sensibilidad - Razón e intuición- Razón y pasión — Temporal y eterno — Finito e infinito— Objetivo y subjetivo — Absoluto y relativo — Libertad y determinismo — Activo y pasivo — Real y virtual — Materia y forma — Causa y efecto — Espacio y lugar — Fuerza y forma— Cantidad y calidad — Narración y discurso — Análisis y síntesis — Lógica y dialéctica — Afirmación, prueba y problemática — Posible, probable y necesario — Inducción, deducción e hipótesis — Opinión, idea y verdad — Singularidad, totalidad y transcendencia — El bien, lo bello y lo verdadero — Ser, hacer y pensar — Antropología, epistemología y metafísica. Psicológico, moral y jurídico

1 - Uno y múltiple

Problema: ¿Un dado es una entidad en sí o una multiplicidad de lados?

Problemática primera y fundadora: toda entidad es a la vez una y múltiple. De modo que el individuo es uno, tiene una identidad única, una determinación y una especificidad que lo distinguen de otros individuos, pero también es varios. Ante todo porque él es un ser compuesto de cuerpo y espíritu. Incluso si esta distinción resulta recusada, su cuerpo es divisible en partes, más o menos esenciales para su supervivencia. Lo mismo ocurre con su mente, o su consciencia, dividida entre diferentes inclinaciones, tales como la razón, el instinto, o los sentimientos. Por lo tanto, para cualquier objeto material, que puede ser concebido como una entidad o como

un conjunto. También podemos concebir la multiplicidad de una entidad a través de la pluralidad de sus funciones y relaciones, que también participan de la definición de su ser. Para el ser humano, podemos distinguir su ubicación, su historia, su papel social, sus actividades, como algunos de los parámetros que le constituyen. Esto es así no sólo para los seres, sino también para las cosas y las palabras, cuya identidad se multiplica con las circunstancias. Una manzana se compone de piel, carne, semillas, pedúnculo, pétalos, así como la palabra consta de vocales y consonantes, o de diferentes sonidos. De otra manera, podemos considerar que la manzana en un manzano, en una zanja, en el puesto del comerciante o en el plato, son diversos componentes de la misma realidad de la "manzana”. Y una palabra, de acuerdo con la frase en la que está inscrita, puede ver modificado su sentido considerablemente, de ahí la polisemia que la define.
Sin embargo, la multiplicidad es una trampa, tanto como la unidad. Efectivamente a través de la multiplicidad casual, circunstancial o de otro tipo, a través del conjunto y la totalidad, tiene que perfilarse una forma u otra de unidad, por muy hipotética, problemática e indefinible que sea, sin lo cual la entidad no sería una entidad sino una pura multiplicidad. Atrapado en una multiplicidad indeterminada, el término no es más que un término, puesto que no se refiere a ningún conjunto, a ninguna comunidad y, por tanto, a ninguna entidad. Sin ninguna invariancia, sin comunidad, sin unidad, una cosa ya no es una sino muchas. Pero sin multiplicidad, sin comunidad, sin partes o atributos diferentes, una cosa es intangible e inexistente: sólo puede ser una pura trascendencia. Hay que intentar cerner la unidad a través de la multiplicidad, así como la multiplicidad a través de la unidad.

2 - Ser y parecer

Problema: ¿amamos a una persona o lo que percibimos de ella?

Esta problemática se traspone fácilmente sobre la anterior. Porque el ser, o la esencia, la cosa en sí misma, puede ser pensado como la unidad fundadora de una entidad, interioridad cuya apariencia externa sólo sería la manifestación sesgada y parcial. En esta perspectiva, exigente, la realidad intrínseca, la verdad de las cosas y del mundo, sería difícil de alcanzar, o incluso ser inaccesible. La apariencia, lo que es percibido, en tanto que intermediario entre dos entidades, entre una entidad y el mundo que la rodea, puede ser concebida como lo que vela la esencia. Pero también puede ser pensada al contrario como lo que constituye la expresión o la manifestación, puesto que es así como la cosa se revela al mundo, a través del fenómeno que ella encarna, única realidad "tangible”. A

causa de esta imposibilidad de percibir la cosa en sí misma, la apariencia será considerada por algunos como la única realidad, afirmando que sólo ella actúa en el exterior de manera eficaz, solo ella es cognoscible: es la relación y la sustancia viva. La idea de una realidad interior sin expresión y sin alcance sobre el mundo no tendría entonces más que un interés facticio, sería un concepto vacío, desprovisto de sustancia. Únicamente la percepción de una cosa, su captación o su instrumentalización constituirían la realidad.
La exigencia puesta por el concepto de ser es la de un invariante, que postula una característica particular y específica pudiendo siempre ser atribuido a la entidad en cuestión, a la cosa en sí, sean cuales sean sus metáforas y la diversidad de sus relaciones. Este invariante representa entonces un vínculo entre los diferentes estados posibles, más allá de los diversos accidentes producidos por la contingencia, vínculo que encarna la sustancia misma de esta entidad. El ser en sí mismo - el noúmeno - se opondría en cierto modo a la transformación o al devenir -fenómeno- , este último pudiendo ser considerado como una "pérdida de ser ", por la pérdida de su " pureza original ", o como una ganancia, por el aumento de su poder y de su acción en el mundo.

3 - Esencia y existencia

Problema: ¿somos lo que queremos ser?

La oposición entre esencia y existencia es una cuestión similar a la del ser y el aparecer, aunque formulada de manera más antropológica, es decir, en sus consecuencias para el ser humano. El problema fundamental que plantea esta antinomia es la de saber si existe una naturaleza humana, una esencia de lo humano, y por tanto colectiva. Si fuera el caso, cada uno de nosotros tendría que ser definido y limitado por esa naturaleza, establecida a priori. Esta naturaleza puede ser determinada de muchas maneras diferentes: puede ser biológica, y hablaríamos de los instintos, puede ser espiritual, y hablaríamos del alma, puede ser psicológica, y hablaríamos de la inteligencia, va a ser intelectual, y hablaríamos de la razón, es social, y hablaríamos de la sociedad, para dar sólo algunos ejemplos. Del mismo modo, podemos considerar que cada ser humano es definido a priori, de manera algo inmutable y determinada, independientemente de la naturaleza de esa determinación, genética, cultural, u otra, como una especie de destino.
Esta visión esencialista difiere de la visión existencial, a la vez singular, cambiante y definida a posteriori. Esta perspectiva está del lado de una entidad libre, modificable por el sujeto mismo, identidad que sin estar descargada de toda influencia y toda contingencia, se elabora deliberadamente con el tiempo. Debido a esto, a través de

todas sus acciones y pensamientos, el individuo se convierte en absolutamente responsable de su existencia, de su ser, no pudiendo encontrar acomodo o excusa en una predeterminación cualquiera.
Más allá del ser humano se plantea también la oposición entre el objeto físico y el objeto de la razón, con el siguiente problema: ¿lo que es producido por la razón es menos real que lo que existe físicamente? Por lo tanto, ¿un personaje salido de una novela o la teoría de la relatividad existen menos que mi vecino del tercero F?

4 - Igual y diferente

Problema: ¿Podemos comparar todo?

Este es una de las más sutiles antinomias, eminentemente antigua y dialéctica: extrañamente, lo mismo es otro, al igual que el otro es lo mismo. En efecto, lo que es lo mismo, al ser lo mismo, tiene que ser otro, de lo contrario no hay comparación posible: estrictamente hablando, no se puede comparar una cosa consigo misma. La expresión "igual que..." muestra la paradoja de la diferencia: a la vez similar y disímil. Igual ocurre en este caso: la frase "diferente de..." también implica una comparación, una forma de aproximación, por lo tanto, una especie de similitud sin la cual la comparación no sería posible y la diferencia no podría expresarse.
Lo similar no conoce sino por lo similar, sin lo cual ninguna aproximación sería inconcebible. Las antinomias, como todos los opuestos, son un buen ejemplo de esta relación: los pares de términos que se oponen precisamente porque tratan de la misma cosa. Por otra parte, no es lógicamente posible poner en una misma frase dos entidades que no comparten ningún parámetro o atributo, sería lo extraño. Todo lo que tiene que ver con el ser es a la vez otro y el mismo que el que es. Sólo el ser en sí mismo podría, en tanto que absoluto, ser considerado como no otro, porque él no es otra cosa que nada, puesto que es "absolutamente" y nada le es ajeno, y del mismo modo no es igual a sí mismo, porque es absolutamente idéntico a sí mismo: él es él-mismo. Cuando nos preguntamos acerca de algo: "¿Es la misma cosa?", significa que algo ha cambiado: el lugar o el tiempo, las circunstancias, la apariencia, algún atributo que permite hacer la pregunta. Así es que toda cosa es, en ese sentido, a la vez igual y diferente que ella misma. Pero también podemos considerar cada cosa o cada ser en términos de su irreductibilidad, de su singularidad absoluta y considerar que en ese sentido no es "igual" que cualquier otra cosa, que escapa a toda clasificación, a toda categorización.

5– Yo y otros

Problema: ¿lo que es humano puede sernos ajeno?

Esta antinomia es un caso particular de la anterior, su transposición en el modo antropológico, sin duda el caso más frecuente. El otro es otro porque es similar a mí, sin lo cual no se inscribiría en una relación tan específica con mi ser: es mi prójimo, puede que lejano, pero nunca un completo extraño. Y es que ¿soy el centro del mundo, el ancla, el ombligo, puesto que todo parte de mí, o soy sólo uno entre otros, una alteridad enorme, más real, más profunda que mi pequeño yo, ínfima parcela de esa alteridad? Las morales particulares continuamente oscilan entre esos dos polos. Mis percepciones, mis sentimientos, mis pensamientos, me obligan a decir "yo", pero ¿qué soy yo sin ese otro que me ha engendrado, otro que me permite existir, pensar y actuar? Más allá de lo obvio y las connotaciones morales que tendrán su defensa por parte de unos u otros ¿tengo que determinar mis acciones, en función de mi mismo (egocentrismo) o de los demás (altruismo)? Además, ¿el yo surge por sí mismo, o por algo que lo trasciende? ¿El otro es una persona, una comunidad en particular, el conjunto de la humanidad? ¿Qué elegir, entre el bien de mi familia y el bien de todos que a menudo se contradicen entre sí? En cualquier caso ¿es posible, aunque sólo sea por razones de orden práctico sin pretender una autonomía radical, esquivar el pensar simultáneamente en mí y en los otros, antinomia que se encuentra en el corazón de los principales conflictos existenciales?

6 - Continuo y discreto

Problema: ¿Los puntos constituyen la recta?

¿Cuál es la naturaleza del mundo? ¿Está compuesto de entidades distintas y separadas, más o menos vinculadas entre sí de un modo complementario o necesario, o se organiza como una trama compacta, en la que las cosas o seres no son sino los elementos contiguos de este encadenamiento, inseparables de lo que les rodea, desplegados en un espacio y tiempo continuo? La física básica ya plantea este problema, al preguntar si la materia es de naturaleza de onda o partícula, siendo la primera característica del orden de lo continuo, la segunda del orden de lo discreto. Sin embargo, los dos modelos parecen funcionar, de manera complementaria ciertamente, pero también contradictoria, con diversas implicaciones científicas y epistemológicas.
Ocurre lo mismo en el plano antropológico, en el que algunos ven al hombre como un elemento de la sociedad, determinado por una buena parte de esa sociedad, así como por los movimientos y patrones que la animan, mientras que otros optan por la perspectiva

opuesta, que considera toda sociedad como un agregado de individuos dispares actuando de forma deliberada. De nuevo diversas consecuencias filosóficas, políticas y sociales se derivarán de las opciones que valoren más la humanidad entera o una sociedad dada para la primera o el individuo para la segunda. ¿Son los individuos los que componen la sociedad, o la sociedad la que compone a los individuos? Si nos tienta responder en forma afirmativa simultáneamente a estas dos preguntas, las perspectivas particulares divergirán, sin embargo, en sus presupuestos, y la prioridad que otorguen a una u otra de estas dos entidades.

7 - Todo y parte

Problema: ¿Es el todo la suma de las partes?

¿Las partes componen el todo, o el todo genera sus partes? ¿Las cualidades del todo pertenecen a sus partes, o son distintas? ¿Las cualidades del todo son la suma de las cualidades de las partes, o la superan? En resumen, ¿el todo se puede reducir al conjunto de sus partes, o no? Para empezar nos podemos preguntar si un todo es reducible en partes, lo cual es un problema por el espacio por ejemplo, que en sí mismo carece de partes separadas, cuestión que se basa en el problema del discreto y lo continuo. Lo mismo ocurre con el tiempo, elástico e intangible. Y ¿podemos decir que un ser vivo está compuesto de partes, cuando separando las partes constitutivas del ser vivo deja de estar vivo?
Si se sabe que un montón de arena se compone de granos de arena, ¿cuántos granos hacen falta para hacer el mínimo montón? Tenemos dos entidades inconmensurables, el grano, de naturaleza discreta, y el montón, de naturaleza continua, que no pueden desde ese punto de vista, tener las mismas cualidades, incluso si se necesitan el uno al otro. Si extendemos este problema, es posible preguntarse si el universo tiene ciertas cualidades que no pertenecen a sus partes, tales como la eternidad, o si alguna parte del universo tiene cualidades que no tiene el universo, como la vida. Pero también habrá que preguntarse si la totalidad es un contenido, de la misma naturaleza que lo que ella contiene, o si se trata de un contenedor, distinguiéndose del contenido. Esto cambia las cosas considerablemente, porque no es evidente que la totalidad se contenga a sí misma. El conjunto de verbos, llamado "verbos" no es un verbo: el verbo no es un verbo.

8 - Abstracto y concreto

Problema: ¿Es el yo una realidad concreta?

Es abstracto lo que no es perceptible por los sentidos, es pues aquello que corresponde a los procesos mentales. ¿Lo abstracto es por ello menos real que lo concreto? En este sentido, las perspectivas se enfrentan entre sí, con los empiristas, pragmáticos, y otros materialistas por un lado, que niegan la realidad de algo que no puede ser objeto de la experiencia sensible, y por otro idealistas y realistas, que de varias maneras otorgan una realidad sustancial a las ideas, a veces incluso más que a la percepción sensible, que es para ellos una fuente de ilusiones y errores. La tendencia general moderna entre los filósofos es la de otorgar a cada uno de esos ámbitos una realidad específica, en la que las contradicciones deberían en principio resolverse finalmente, postulado del procedimiento experimental que prima en el terreno científico.
No obstante, queda la cuestión de la primacía. ¿Las abstracciones proceden de una operación de la mente a partir de la percepción de las cosas concretas? ¿O la mente engendra la captación de lo concreto a través de sus propias operaciones? ¿Cuál es el grado de autonomía de la mente sobre la materia? La abstracción a veces remite a una forma de ausencia de lo real concreto, pero ¿acaso no puede representar el acceso a un nivel más profundo de la realidad? Si lo concreto tiene su origen en la agregación de las partes que componen todo objeto material, ¿puede la mente tener acceso directo a la unidad o a la esencia de estas cosas? Por otro lado, uno se puede preguntar si el espíritu no se limita a enunciar las cualidades o predicados de una cosa, sin ser capaz de captar la cosa entera, mientras que la cosa concreta está presente en su totalidad.

9 - Cuerpo y mente

Problema: ¿Pensamos con el cerebro o con la mente?

El problema particular planteado por la oposición entre abstracto y concreto nos lleva, en el hombre, a oponer cuerpo y mente, como partes de su ser. Aunque no parece posible hacer la separación entre ellos, el ser humano tiene una naturaleza dual, y no podemos evitar la dicotomía conceptual que se nos presenta. Lo que no impide que haya teorías que niegan la realidad del cuerpo o la de la mente. Puede, en efecto, que no seamos más que cuerpo o mente.
De todos modos, sin pretender concluir sobre la realidad de estas entidades, ¿qué opone el cuerpo al espíritu? El cuerpo es un compuesto, el espíritu parece ser relativamente indivisible. El cuerpo es material, se inscribe en el tiempo y en el espacio, la mente es espiritual y no puede ser localizada. El cuerpo es finito, determinado,

el espíritu parece comparativamente infinito e indeterminado. El cuerpo es mortal, la mente puede considerarse inmortal. Dependiendo de la elección de los parámetros y criterios elegidos, uno parecerá menos real que el otro en su ser, más o menos fiable que el otro en términos de los conocimientos que produce. De este modo cada cual establecerá una jerarquía personal de su ser, consciente o no, intencionada o no, mediante la combinación de estos dos arquetipos, mediante la articulación de esta polaridad complementaria y conflictual.

10 - Naturaleza y cultura

Problema: ¿la naturaleza humana es natural?

En un sentido similar la naturaleza se opone a la cultura como lo adquirido a lo innato. ¿Es el ser humano lo que es por definición, a priori, o se instaura a través de elecciones históricas, conscientes o inconscientes? La cultura, principalmente esencialmente humana ¿es una ruptura con la naturaleza o es su expresión más sofisticada? El ser humano ¿se inscribe en la línea recta de la evolución en la tierra o representa una discontinuidad, un accidente, incluso un desastre natural? ¿La razón, la consciencia, o la mente emanan de la vida o constituyen una realidad alternativa, trascendiendo la realidad material o la vida?
La naturaleza se opone a la cultura como a un artificio. Representa toda la realidad del mundo que no debe su existencia a la invención y al trabajo humano. En este sentido encarna el cosmos, en tanto que descubrimos en él un determinismo, un orden, o al menos una coherencia, y se opone a la libertad, porque la naturaleza expresa lo que en lo singular escapa a su libre arbitrio. Por el contrario la cultura nos remite a lo que es producido por el hombre en su marco histórico y social. Se constituye a sí misma a través de un conjunto de reglas o normas establecidas colectivamente por una sociedad, un pueblo o la humanidad como un todo. De modo más preciso aún, la cultura es el proceso de formación intelectual responsable del juicio y el gusto que da especificidad al individuo y su identidad.

11 - La razón y lo sensible

Problema: ¿Son los sentidos conscientes de sí mismos?

La mente y el cuerpo son, ambos, productores de conocimiento y de pensamiento: informan al ser y le guían. El conocimiento del cuerpo se funda principalmente sobre los cinco órganos sensoriales: el oído para oír, la nariz para el olfato, los ojos para la visión, la piel para el tacto y la lengua para el gusto. Las sensaciones internas, en

particular las distintas formas de dolor o de placer, pueden sin embargo provenir de otros sistemas de información. Pero en general, el conocimiento sensible pertenece a lo inmediato, al del instante y al de la relación tangible con una forma u otra de materia. Es de esta intuición de inmediatez de la que este modo de conocimiento induce la sensación de certeza que a menudo le acompaña: el cuerpo apenas duda, la percepción conlleva el acto reflejo, especialmente en relación con el dolor o la falta, que requieren una reacción inmediata.
En oposición a este funcionamiento, la razón es un proceso que procede de la temporalidad: la reflexión no es inmediata ya que pasa a través de una serie de operaciones para llegar a sus conclusiones. Aunque con el tiempo se forja la inmediatez de las intuiciones. La razón a menudo parte de lo sensible para construir su conocimiento. El proceso en cuestión opera de manera deliberada, a pesar de que ciertas interacciones puedan "parasitarlo", tales como las del inconsciente, del condicionamiento educativo y social o del cuerpo. Por este motivo, debido a que se impone hacer elecciones de forma continua, entra a intervenir la voluntad, una vuelta del pensamiento sobre sí mismo y la confrontación con sus propios límites y con la alteridad, la razón está sujeta a la duda. Esta debilidad se ve superada por una fuerza considerable que le garantiza una cierta autonomía: es capaz de silenciar todo lo que lo rodea, incluyendo el mundo y la percepción sensorial.

12 - La razón y la intuición

Problema: ¿Es la intuición del dominio de la razón?

Si la razón se basa en el conocimiento sensible y se confronta con él, una relación dialéctica similar le opone a la intuición. La intuición imita a lo sensible, porque opera en la inmediatez y genera certezas. Es un pensamiento no reflexionado, producido por la experiencia, el deseo, la educación, la presión social, las diversas influencias que se entrelazan de una manera indistinta. Si la intuición parece interferir con la razón, puesto que la cortocircuita y le impide deliberar, relegando a un proceso inconsciente lo que habría de ser libre y abiertamente analizado, con el fin de decidir con plena conciencia, también juega un papel positivo, incluso esencial para el proceso racional. De hecho, si la razón tuviera que repensar cada vez los elementos constitutivos de su proceso, se volvería inoperante y nunca sería capaz de conseguir sus fines. La intuición, dando por sentados ciertos elementos de conocimiento, proporciona a la razón una base desde la que puede funcionar. Lo que no impide que a veces revisemos algo de lo adquirido.
La intuición, visión directa de las cosas, actúa como una especie de acto de fe, más cercana al corazón que a la razón, siendo que ésta sólo interviene en un segundo momento, como racionalización a

posteriori. En esta perspectiva, la intuición es una productora de opiniones: ideas hechas, superficiales, ignorante de su propia génesis, la cual no es de extrañar muy poco y a menudo son el resultado de rumores.

13 - La razón y la pasión

Problema: ¿las pasiones tienen razones?

Tercera antinomia fundamental que implica a la razón: su oposición a la pasión, tan dialéctica como las dos primeras antinomias, la relativa a lo sensible y la relativa a la intuición. Si la razón es acción voluntaria, la pasión, como su nombre indica, es pasiva, padecida. En todo caso, está en el corazón de la voluntad, porque no puede pretender provenir de una pura racionalidad. La razón es a menudo reclamada al servicio de una u otra pasión, que constituye el motor, el alma y el propósito de la razón en cuestión. Hasta el compromiso que pretenda la pura racionalidad no sabría mantenerse sin una pasión: el deseo de racionalidad.
Así es como la pasión funda la razón, es una causa necesaria, pero choca constantemente con esta razón: la razón atempera la pasión, la regula, la modela, y la somete a la prueba de la crítica, mientras que la pasión inhibe o destruye los procesos de la razón, los anime o los transforma. Sin embargo, la pasión puede ser considerada como una razón más allá de la razón cuando un deseo nos mueve sin que conozcamos la génesis, ni las razones, un deseo que no hemos elegido, un deseo que, sin embargo, parece ser el portador de una verdad. El amor, el instinto de supervivencia, el acto de fe son tres ejemplos clásicos de pasión, que permiten el acceso al corazón del ser, algo que nos aproxima a la temática de la intuición. Si la razón está a la búsqueda de la verdad, si en su andadura es pausada, también a menudo es fría y calculadora, mientras que la pasión nos arrastra, y es así como puede encarnar la vida, impulsiva y dinámica, frente a la rigidez del rigor. La pasión sabe ser tan implacable y coherente como la razón, siendo la autenticidad una primera forma de la verdad.

14 - Lo temporal y lo eterno

Problema: ¿Escapa el instante al tiempo?

Algunas realidades se inscriben en el tiempo, otras escapan, como ya hemos visto con la esencia y la existencia, por ejemplo. Lo que escapa al tiempo puede pretender ser eterno, aunque este concepto puede abarcar diferentes modalidades. La primera distinción importante se da entre lo que no existe y lo que existe desde

siempre. Si un concepto puede ser caracterizado como eterno, es que es abstracto e ignora el tiempo. Si el universo puede ser caracterizado como eterno, es porque siendo una entidad concreta que parece no poder no existir, conoce el tiempo pero lo trasciende. La idea de un dios único, causa primera de todo lo que es, oscila entre estos dos polos. Para algunos, concepto abstracto, inexistente, para otros, existencia primera, modelo absoluto de toda la existencia. Sea como sea, lo que es temporal tiende hacia lo material y lo concreto, lo que es intemporal tiende hacia el concepto y la abstracción. Incluso si el universo nos parece concreto, lo que en él es invariante remite a lo imperceptible.
Por estas razones, lo temporal, sujeto a la contingencia y al cambio, frágil, imperfecto y mortal, más cercano a nuestra forma de ser, parece vivo, mientras lo eterno que es considerablemente más remoto, puede parecernos muerto si no irreal. O bien, por un fenómeno típico del pensamiento filosófico como es la inversión de polaridades, esa intemporalidad puede, al contrario, capturar la idea de perfección, expresión de una superexistencia, manifestación de la verdad o de ser incondicionado.

15 - Finito e infinito

Problema: ¿Podemos pensar el infinito?

Del mismo modo que todo es a la vez uno y múltiple, todo es a la vez finito e infinito. Pero para cada cosa, la finitud y la infinitud se plantean de diferentes maneras. Si una entidad es finita en el tiempo, porque tiene un principio y un final, puede considerarse infinitamente divisible en sus partes, o incluso infinita en la cadena de causas que genera, por el mero hecho de su existencia: si hubiera existido de manera diferente el mundo sería diferente por ello. Al mismo tiempo, todo lo que es perceptible, todo lo que es nombrable, todo lo que es comprensible, es necesariamente finito de una manera o de otra, sin lo cual no tendríamos acceso a ello: sólo a través de lo finito podemos comprender. Algunos procesos, que se conocen como negativos o apofáticos, concluyen que en cuanto a la cuestión del infinito real, como sería un dios único, sólo es posible afirmar lo que no es, porque no conoce frontera, ninguna limitación. Dicho proceso es, por cierto, aplicable a cualquier cosa. Por lo tanto, el infinito toma la forma de lo indeterminado y lo impensable, lo finito toma la de la determinado y lo pensable. Lo que es medible es comparable y finito, lo infinito es incomparable e inconmensurable. Esto puede ser entendido en términos de cantidad pero también de calidad, mediante la comparación de los atributos de diversas entidades, es decir por la determinación de diferentes órdenes de infinitud: por ejemplo, la infinitud de los números primos en comparación con la infinitud de los números enteros.

Nos queda saber si la finitud es comparable a la infinitud, como simple antinomia, o si la una ignora a la otra. Porque si lo que es infinito puede, en oposición a lo finito, ser considerado como perfecto**,** podemos también afirmar que lo finito está más llevado a término. A menos que consideremos que los términos de lo finito no tienen sentido en lo infinito (y vice-versa) y que proyectan indebidamente una realidad sobre otra, incompatible.

16 - Objetivo y subjetivo

Problema: ¿Es la objetividad una forma particular de subjetividad?

Es objetivo lo que pertenece al objeto en sí mismo, en su realidad propia, fuera de la mente que lo piensa. Incluso si esta realidad plantea un problema para ser pensada, porque se sitúa teóricamente fuera de la mente que la piensa. Lo que podría llevarnos de forma natural a la conclusión de que esta realidad no es accesible, o incluso que no existe de ninguna manera, puesto que todo el conocimiento es un encuentro entre un sujeto y un objeto, y todo lo con lo que no es posible un encuentro es incognoscible e inverificable, no podría ser postulado. Sin embargo, decimos de alguien que es objetivo cuando carece de prejuicios o parcialidad. Pero, ¿quién puede presumir de ser así, libre de cualquier compromiso subjetivo? No obstante, cuando el término es usado en el sentido de real o científico, ciertos enfoques o procedimientos, incluso actitudes, puede permitir o garantizar una objetividad relativa y producir cierto grado de certeza, aunque sólo sea temporalmente.
Por contraste, lo que es subjetivo pertenece al sujeto, designa en general a un ser humano, en tanto que persona dotada de sensaciones, sentimientos, o como mente razonadora. Adjetivo que califica el conocimiento o la percepción de un objeto, reducida o modificada por la naturaleza del sujeto. En oposición a objetivo, este término tiene en general el sentido de sesgado o parcial, cuando no el sentido peyorativo de ilusorio o infundado. Pero lo subjetivo remite también a la realidad propia de un sujeto que se asume y rehúsa pretender una objetividad falsa y engañosa, a un sujeto productor de su propia verdad.

17 - Absoluto y relativo

Problema: ¿Es relativo el concepto de absoluto?

El absoluto es la característica de lo que carece de limitaciones, que no depende de nada más que de sí mismo, de lo que es permanente, de lo que no se determina por relación a lo que le es exterior. Fácilmente se convierte en un sinónimo de ideal, aquello que denota

una entidad perfecta y autónoma, como un Dios, ya que las cualidades evocadas expresan una especie de ser supremo y máximo. Por el contrario, relativo es el estatus de una cosa o de una idea que puede existir o ser pensada sólo a condición de ser puesta en conexión, relacionada con algo distinto de sí misma. La cosa o la idea subordinada de este modo a aquello que ella no es, no tiene en sí misma ni existencia ni valor absoluto, porque su existencia está condicionada a lo que es distinto de ella. No obstante, es tentador concluir que el absoluto no existe, puesto que existir implica necesariamente una relación. La cuestión es si esta no-existencia es la expresión de una realidad incondicional, superior y última, o la de una simple concepción de la mente, vacía por una carencia de contenido real.
No obstante, en el plano puramente conceptual, el absoluto permite pensar una entidad libre de toda contingencia, de toda interferencia externa, conocimiento de la cosa en sí que opondremos al de los fenómenos aleatorios, allí donde la entidad en cuestión estalla, ya que cambia completamente dependiendo de las circunstancias.

18 - Libertad y determinismo

Problema: ¿Estamos condenados a ser libres?

En el plano antropológico, la atracción por el absoluto se manifiesta, entre otros por el deseo de libertad, o aspirar a la libertad. Al ser humano le gusta pensarse a sí mismo como autónomo, creer que se determina a sí mismo dándose sus propias leyes, individual o colectivamente: ser todo-poderoso. Puede que sea, en efecto, más libre que otras especies, pero también es fácil mostrar las diferentes formas de determinismo que actúan sobre él, conscientemente o no. Su naturaleza biológica, su historia personal, su cultura, su contexto constituyen sendos factores que pesan sobre su forma de ser y sus elecciones existenciales. Ello demuestra la heteronomía que lastra su naturaleza singular.
La libertad también puede ser articulada como simple conciencia, facultad de darse cuenta del modo en que nuestra voluntad es determinada por nuestra naturaleza y nuestro entorno, como libertad de razonar, que nos permite reflexionar sobre las implicaciones y los motivos de nuestros actos, comprender el estado del mundo, mantener una actitud firme y serena a pesar de la adversidad, aunque no se pueda intervenir en el desarrollo de los acontecimientos. La caída libre de un objeto no consiste en seguir una trayectoria deseada, sino que simplemente no se golpee con otro objeto, que su curso no sea obstaculizado. En diferentes sentidos, determinismo y libertad no se oponen tan radicalmente, como ocurre con el libre arbitrio, en el que nuestro simple querer se reserva el derecho a elegir lo que sucede, el de aceptar o rechazar lo

que se nos presenta. Y podemos decir que toda libertad se conjuga con una forma u otra de necesidad.

19 - Activo y pasivo

Problema: ¿Recibir, es ser pasivo?

Es activo lo que produce una acción, es pasivo lo que se somete y padece esa acción. Distinción a la vez material y moral, pero distinción que, como todas las distinciones, es un tanto artificial. La física nos explica que toda acción tiene una reacción, reacción sin la cual no podría haber ninguna acción. De hecho, ¿cómo actuar sobre algo que no reacciona? Una acción es siempre una interacción, a la vez encuentro de dos naturalezas, de dos entidades, y también encuentro de dos acciones que componen un par dinámico, conflictivo y complementario. Se declara activo lo que parece ser la causa del encuentro, lo que parece estar animado por el propósito de una interacción, pero en cualquier dinámica, lo que es lo primero cronológicamente no es siempre lo primero ontológicamente. Lo que provoca que la acción no sea necesariamente lo que va a determinar principalmente el resultado. La causa eficiente no necesariamente coincide con la causa final.
Lo que es aparentemente pasivo puede tener, aunque sólo sea por su fuerza de inercia, un poder mayor que lo que se mueve. La resistencia es una forma de acción, reguladora y organizadora de las cosas. Así es con los principios generales, invisibles y a menudo no identificados, potencias que reinan sobre las cosas y los seres, constituyendo una trama de la realidad que trasciende, limita, autoriza y estructura las acciones de singulares y manifiestas.

20 - Actual y virtual

Problema: ¿es posible pensar en algo actual desprovisto de toda virtualidad?

Es actual lo que se nos presenta ante nosotros, lo que es inmediato, tangible y perceptible, lo que actúa directamente sobre las cosas. Es virtual lo que, al contrario, parece ausente, distante, realidad que se limita a veces a la simple posibilidad: lo que puede ser, lo que carece de materialidad. De este modo las ideas corresponden a lo virtual, cuando afirmamos "no es más que una idea", como todo lo que es abstracto. Mientras que los objetos materiales, concretos, corresponden más bien a lo actual. Pasa lo mismo cuando hay distancia en el espacio y el tiempo. Lo que está lejos, lo que se espera, se considera virtual, debido a que llevar a cabo el encuentro

es sólo una posibilidad: existencia en potencia y no existencia efectiva.
El problema es saber qué es lo que constituye la realidad. Así ¿la gravitación, la atracción entre los cuerpos sólidos, como principio universal, es menos real que las estrellas que ella misma mueve? Las diversas leyes de la física ¿no tienen realidad hasta que no se manifiestan ante nuestros ojos? ¿Está menos presente la causa que el efecto? Los planos del arquitecto, sin los cuales el edificio no podría ser construido, ¿carecen de realidad? ¿Actúan sobre el mundo la verdad o el bien? O, sin querer, ¿imponemos con nuestra visión del mundo la primacía de la materialidad y de la percepción sensorial? La realidad que se elabora, cada vez más, en nuestros ordenadores nos muestra a la vez la realidad de lo virtual, tanto en sus efectos beneficiosos y útiles, como en los perjudiciales e ilusorios.

21 - Materia y forma

Problema: ¿De dónde provienen las formas si no es de la materia?

Desde siempre, el hombre trata de dar forma a lo que le rodea, a todo lo que se considera materia, más o menos bruta. Dar forma para la satisfacción de necesidades, tanto fisiológicas como de utilidad o estéticas. Transformar la materia, es engendrar lo no está a partir de lo que está, es fabricar, es crear. En este sentido, el mundo es creativo, porque no existe la materia sin forma, igual, por cierto, que no existe en la naturaleza forma sin materia.
La forma es formadora, es una dinámica, principio que engendra y anima, mientras que la materia es lo que resiste, proporcionando a la forma la sustancia, el cuerpo, o el peso. La forma y la materia son dos arquetipos que difícilmente pueden ser captados el uno sin el otro. Las ideas proporcionan una aproximación de la forma pura. La resistencia el tiempo y el espacio caracterizan a la materia La forma es lo que distingue una entidad de otra, por su contorno, su apariencia, sus efectos, sus atributos, es de naturaleza discreta y luminosa. La materia es indistinta, pertenece a la continuidad, a lo oscuro, a la interioridad y a lo inaccesible. Sin embargo, los objetos materiales nos hablan a menudo de manera más directa que las formas puras. ¿Pero es por su materialidad, o por la potencialidad de su forma: por ejemplo, su uso, su valor de cambio, o el obstáculo que representan?

22 - Causa y efecto

Problema: ¿es uno malo porque golpea a alguien, o es a la inversa?

En teoría, la causa viene antes que el efecto, y esta cronología, irreversible, productora de la temporalidad, marca el ritmo del mundo y del conocimiento. Pero puede ser una visión truncada de la realidad, como nos muestra la paradoja del huevo y la gallina. Porque, si de manera reducida, una cosa engendra la otra, no olvidemos que esta operación se produce en un contexto, donde todo interactúa, donde nada ocurre por nada. ¿No es todo a la vez causa y efecto? La idea de una causa primera, motor de todo lo que es, es un concepto difícil que se refiere a Dios o a una aporía. Porque ¿cómo lo que causa todas las cosas podría causar lo que no es? ¿Por qué Dios crearía algo distinto de sí mismo? Si hay un primer principio que engendra todos los demás, necesariamente a su imagen y semejanza, ¿de dónde vendría eso diferente? Por lo tanto, estamos obligados a dar un verdadero estatus al efecto: el de "causa ", aunque sea causa segunda. Curiosamente, todo efecto sería también una causa en sí misma, original y singular, única capaz de reflejar la diversidad del mundo, causa indispensable e ineludible de lo que es. Pero entonces, ¿de dónde proviene la causa segunda? ¿Es causa de ella misma? A su manera, sería pues una causa primera.
De manera aislada, es posible, útil e indispensable la formulación del encadenamiento de causas y efectos con el propósito de análisis y comprensión, pero se trata de no dejarse atrapar en la trampa del reduccionismo. Porque si es posible distinguir entre los órdenes de las causas, de acuerdo con su importancia relativa, no es posible aislar la causa de sus efectos, porque éstos últimos parecen ser constitutivos de su naturaleza causal.

23 - Espacio y lugar

Problema: ¿puede el lugar estar fuera del espacio?

Para poder vivir y pensar, tenemos que situarnos en un lugar, constituir un lugar. El lugar, es por encima de todo, la determinación, la que habitamos, la que nos permite conocer y reconocer, reconocimiento sin el cual nada sería posible: sin la determinación la vida sería insoportable y nos volveríamos locos. ¿Qué pasaría si cada día, los objetos y los seres fueran diferentes de los del día anterior? ¿Si todo fuera imprevisible? Por supuesto, por un tiempo y dentro de ciertos límites, podemos apreciar lo imprevisto o lo inaudito, sin embargo no sabríamos acomodarnos si fuera permanente. Así que aquí estamos, anclados en un lugar, tan amplio como pueda ser, en el que tratamos de desarrollar nuestra existencia y darle un significado. En el seno de ese lugar, las cosas están circunscritas y son fieles a sí mismas. Pero no sería realista ignorar lo que está más allá o trasciende el lugar: el espacio. Sin el cual erigiríamos al lugar en un absoluto, bajo todos los puntos de vista: geográfico, histórico, científico, cultural, etc. No olvidemos que si el lugar es una exigencia

existencial, véase ontológica, el espacio, sin dejar de ser ilimitado es también lo que constituye el lugar. Por un lado, el espacio es el marco del lugar, por otro lado, es lo que actúa sobre el lugar, y para nosotros, los habitantes del lugar, el lugar se elabora por la transgresión del lugar, que de otro modo estaría congelado en su ser y nosotros en el nuestro. Si el espacio simboliza la indeterminación, la ignorancia, lo incongruente, es también el infinito a partir del cual puede ser aprehendida la verdad del lugar, y henos aquí obligados a vivir simultáneamente dentro y fuera.

24- Fuerza y forma

Problema: ¿Puede una fuerza ser informada?

Este antinomia se refiere, entre otras, a la que se da entre lo masculino y lo femenino que, en general, en nuestro Occidente moderno se percibe principalmente como una realidad social, antropológica o biológica, la de la diferencia de género. Pero no es necesariamente así: nos gustaría entrever la dimensión metafísica o epistemológica que esta pareja de opuestos ofrece. Esto se expresa, entre otras, por la antinomia china del Ying y el Yang. La fuerza, la calidad de lo que es fuerte, es un principio de poder o acción. Es la potencia, la energía, la capacidad, recurre fácilmente a la constricción, al descuido de la ley, al desprecio del otro, pero también sirve para imponer la observancia de la ley y el respeto al otro. La fuerza transforma, es decir que sacude a la forma. Esta última, por el contrario, es todo contorno, contacto, en exterioridad. Es la manera en la que se elaboran las cosas, las maneras que hay que respetar, principio de continuidad que da forma, determina y limita; canaliza la materia y la fuerza bruta, dando consistencia y vida a la cosa estética. Si la fuerza es esencialmente dinámica, la forma no teme la lentitud o el estatismo. La forma actúa sin actuar, regularmente, por su mera presencia, mientras que la tensión impuesta por la fuerza no sabría perdurar, actúa principalmente manera discontinua, sacudiendo. La fuerza proviene de la voluntad específica y de un plan designado, de un propósito particular que se implementa con un propósito, mientras que la forma expresa más bien una forma de ser, que no puede fingir que las cosas son otra cosa que lo que son.

25- Cantidad y cualidad

Problema: ¿Todo lo que existe, existe en una cantidad determinada?

La cantidad es mensurable, comparable y contable, obedece los principios matemáticos, puede ser aumentada o ser disminuida. La cantidad se percibe a menudo como accidental: no pertenece al orden

de las cosas sino a su contingencia. A diferencia de la cualidad, expresada por los atributos, que parecen corresponder más a la esencia de las cosas. La cualidad es una propiedad, pertenece propiamente a su objeto, mientras que la cantidad, que requiere del "cuánto", es plural y extrínseca. Si las cantidades son variables, las cualidades lo son mucho menos. Por otra parte, las cualidades son difícilmente comparables y mensurables: la naturaleza de las cosas no tiene nada que ver con el más o el menos, aunque no los ignore. La cualidad se inscribe en la duración, a pesar de los cambios relativos que sufre, absorbe en ella misma las diferencias, mientras que la cantidad se convierte en otra que sí misma a la menor transformación. Debido a su aspecto no mensurable e intrínseco, la cualidad es más inasible y subjetiva, da la espalda a la técnica y al saber, sobre todo porque es difícilmente modificable. Al mismo tiempo, más anclada en el ser, la cualidad se opone a lo que ella no es, niega lo que se le opone, es antinómica. Mientras que la cantidad, anclada en la pluralidad, modificable y contingente, por su plasticidad, no se opone a nada.

26- Narración y discurso

Problema: ¿Narrar es explicar?

La narración relata, establece una sucesión de acontecimientos, se desarrolla en lo concreto, respeta un orden cronológico, mientras que el discurso, abstracto, se articula sobre una secuencia de ideas, privilegia el orden ontológico. Si bien ambos se preocupan por el sentido, el primer sentido es el de la historia, el segundo es el de la explicación. Aunque también se puede decir que hay una historia que relata y otra historia que interpreta: la primera pretende dar cuenta de los hechos en bruto, la otra pretende dar cuenta de los fenómenos de causalidad, dos secuencias que no se acoplan inmediatamente la una sobre la otra.
Los elementos de lo narrativo se dan como externos, son objetivos, la narrativa describe, incluso cuando la elección de lo que se propone por la palabra se tiñe de subjetividad, elección que también afecta a la forma de narrar y que a veces pretende negar su falta de neutralidad presentándose como una constatación. El discurso requiere un aporte más claro de su productor, requiere argumentos, evidencias y análisis, es por definición cuestionable, se puede oponer a otro discurso. El discurso no se jacta de objetividad y realidad, aunque sí puede reivindicar el estatus de verdad: es interpretación. Si la vida humana se presenta como una narrativa, la necesidad de discurso puede, sin embargo, ser igualmente constitutiva del ser, aunque aparentemente es más aleatorio, más abstracto, menos inmediato y menos sustancial.

27- Análisis y síntesis

Problema: ¿debemos concluir con un análisis o una síntesis?

El análisis es una operación intelectual, o material, que consiste en la descomposición de un todo para disociar los elementos constitutivos. La síntesis es una operación intelectual, o material, que pone junto o une lo que se presenta como disociado. Dependiendo de las diferentes tendencias, es fuerte la tentación de asociar o disociar. Pero de la misma manera que todo es uno y múltiple, todo está a la vez unido y separado. Todo lo que es, puede y debe ser concebido en sí, todo lo que es, puede y debe ser concebido a través de la relación. La dificultad consiste en considerar la simultaneidad de las dos operaciones. Dado que la inmediatez de las cosas parece oponerse tanto al análisis como a la síntesis, y por otra parte se oponen entre ellas análisis y síntesis.
Analizar es desmenuzar en ínfimas parcelas el pensamiento o el discurso, sin que uno sepa a priori cuando hay que interrumpir este proceso, hasta el punto de que la entidad original se vuelve irreconocible. Sintetizar, es amalgamar elementos entre ellos, hasta el punto de la desaparición de esos elementos, ahogados en la totalidad que los absorbe. Analizar es distinguir elementos para hacer emerger problemas conceptuales, sintetizar es implementar la complementariedad con el fin de crear conceptos unificadores.

28- Lógica y dialéctica

Problema: ¿La dialéctica nos libera de la lógica?

La lógica permite establecer y verificar la coherencia de un razonamiento, su ausencia de contradicción. Determina las condiciones de validez del razonamiento, su coherencia (herramienta crucial de la lógica), es una ciencia que tiene por objeto los juicios a través de los cuales distinguimos lo verdadero de lo falso. La lógica se basa en dos principios fundamentales. El principio de contradicción, o principio de no-contradicción, que establece que uno no puede afirmar simultáneamente una cosa y su contraria bajo las mismas condiciones. Su corolario, el principio de identidad, que establece que una cosa es lo que es y no es lo que no es. Así, ante dos propuestas contradictorias, una es verdadera, la otra es falsa.
La dialéctica no niega los supuestos de la lógica a priori, pero no los erige en reglas absolutas. Ciertamente la dialéctica no reconoce ninguna regla a priori, aunque las utilice y gire en torno a ellas, el principio mismo de su funcionamiento es precisamente poder volver siempre a examinar las reglas que la constituyen. Por ello, la dialéctica supone un proceso de pensamiento que se hace cargo de

proposiciones aparentemente contradictorias, y se basa en esas contradicciones para hacer emerger nuevas proposiciones. Estas nuevas proposiciones permiten reducir, resolver o clarificar las contradicciones iniciales. Por lo tanto, para la dialéctica, cualquier entidad es lo que no es, porque se constituye de lo que no es. Esto lleva a la proposición escandalosa de que el ser no es y que el no ser es. Por supuesto, el trabajo de la dialéctica es producir las articulaciones que fundamentan este tipo de vuelco, lo que también requiere una coherencia, una lógica.

29- Afirmación, prueba y problemática

Problema: ¿Hay que privilegiar una forma particular de discurso?

Si la filosofía se alimenta de preguntas, el pensamiento filosófico particular afirma. Si la duda permite profundizar en el pensamiento, también está destinada a la aparición de nuevas proposiciones. A veces de manera perentoria, pero sobre todo de manera argumentada. No obstante, la formulación de estas diversas proposiciones: juicio, producción de concepto o análisis, es un trabajo en sí mismo, cualquiera que sea el estatus: postulación, certeza o hipótesis. En todo caso una buena parte del trabajo filosófico consiste en justificar las proposiciones que resulten de ello. Probar, puede ser demostrar por algún proceso lógico, puede ser producir una serie de ideas que convergen en la misma dirección, puede ser también proporcionar ejemplos, preferiblemente analizados, que atestigüen la veracidad de las proposiciones Iniciales. Al contrario que la afirmación, que es una proposición que se satisface a sí misma, la prueba se inscribe en una relación o un proceso. Desde este punto de vista, al igual que para una proposición que reivindica su autonomía, la legitimidad de la relación en cuestión puede ser objetada.
Tercera forma de discurso, la problemática. Ya no es una cuestión de afirmar o de probar, sino de considerar lo que es simplemente posible, al límite de lo imposible, sin optar ni elegir. A la vez porque la proposición en cuestión es simplemente una hipótesis, pero sobre todo porque otra proposición puede sustituirla para desempeñar el mismo papel: por ejemplo cuando damos dos o más respuestas diferentes a una pregunta dada. Una problemática es, por tanto, la formulación de una serie de hipótesis opuestas, vinculadas entre sí por un mismo objeto, o un conjunto de preguntas, capaces de hacer surgir un problema fundamental. Representa la dificultad general y los retos de una reflexión. La paradoja, que contiene de hecho una contradicción que plantea un problema de fondo, es una forma privilegiada de problema.

30- Posible, probable y necesario

Problema: ¿la realidad es posible, probable o necesaria?

Es posible lo que no es imposible o probado como tal. Lo posible no es obvio o seguro: a veces roza lo imposible y es quizás por defecto por lo que no se elimina como posibilidad. A menudo nos parece impensable, toca los límites de nuestro pensamiento. Lo posible es un caso singular del que no podemos derivar ninguna generalidad. En contraste con esto, lo probable nos parece más familiar, más obvio, más aceptable, más verosímil, por lo tanto más general. Se impone como una especie de certeza empírica, o por un razonamiento de sentido común. Es probable lo que tiene buena ocasión de ser. Aunque lo posible puede a veces resultar probable por algún tipo de proceso reflexivo que trastoca el pensamiento. En cualquier caso lo probable queda en el orden de lo contingente: ignora la naturaleza implacable de la necesidad. Esta última se impone principalmente por un enfoque lógico, del tipo "si esto, entonces aquello...", es decir en forma condicional. Lo necesario no se refiere directamente a la existencia de entidades materiales, concretas o temporales: nada existe por necesidad, excepto quizás Dios o el universo, u otra entidad que caiga dentro del absoluto. Y sí que lo necesario trata las relaciones entre las cosas y sus predicados. Por ejemplo: "El hombre vive necesariamente porque respira".
Estas tres determinaciones califican las diferentes proposiciones según su grado de certeza para el pensamiento, pero también involucran la naturaleza del discurso. Lo posible corresponde a la simple hipótesis: "puedo ganar en la ruleta si tomo un número". Lo probable corresponde a lo que pasa habitualmente o debería normalmente pasar sin saturar el campo de lo posible: "es probable que gane en la ruleta si tomo la mayoría de los números". Mientras que lo necesario corresponde a un proceso analítico, formal o lógico que generalmente une entre sí varios predicados, juicio categórico que excluye la excepción: "es necesario que gane en la ruleta si mi número sale".

31- Inducción, deducción y abducción.

Problema: ¿De qué se puede estar seguro?
¿Por qué proceso se generan las ideas? La inducción da por sentado lo que es constatado por la percepción sensible y la experiencia, e induce de ello lo que debe suceder en general o debería suceder en el futuro. Un fenómeno repetitivo debería seguir repitiéndose: "hasta ahora el sol ha salido cada mañana, lo hará también mañana". La inducción puede hacer de ello una predicción absoluta, una certeza, pero no es necesariamente así. La deducción es un enfoque lógico que de dos proposiciones extrae una tercera, como en el clásico

silogismo: "Los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, por lo que Sócrates es mortal". En general, se trata de combinar un universal y un particular. Un proceso lógico específico puede tomar como incontestables las premisas a partir de las cuales se concluye, pero también puede simplemente afirmar que la conclusión es verdadera siempre que las premisas sean válidas. Teóricamente, la forma básica es "Si esto, entonces eso", pero a menudo el "si" se olvida, en favor de un "esto, entonces eso", la o las proposiciones iniciales resultan afirmadas incondicionalmente.
Si la inducción es producida por la experiencia y la deducción es producida por análisis o síntesis, la abducción es una intuición, una invención, producida por la razón creativa para lidiar con un problema dado. Es un proceso que consiste en producir una hipótesis que permita esclarecer una contradicción aparente o resolver un problema. Así el principio de gravitación universal permite resolver en parte el problema del movimiento relativo de los planetas entre ellos. La hipótesis debe ofrecer un nuevo concepto que permita otro tipo de relación entre fenómenos contradictorios o privados de vínculo explícito. Cualquier hipótesis dará lugar a una serie de nuevas deducciones, que formarán el armazón de un nuevo esquema de pensamiento. Si la inducción se basa en la repetición de fenómenos, la deducción se basa en la coherencia de la razón, y la abducción, o la creación de hipótesis, en una relación dialéctica entre el mundo y la razón, aunque estas distinciones sean muy relativas.

32- Opinión, idea y verdad.

Problema: ¿Puede ser verdadera una opinión?

Sobre todo lo que hay, o al menos en todo lo que se manifiesta tenemos opiniones, que sostenemos con mayor o menor ahínco y a las que atribuimos más o menos certeza. Somos más o menos conscientes de la naturaleza de estas opiniones, de su contenido, de su funcionamiento y sobre todo de su origen. En otras palabras, la opinión parece encarnar el pensamiento en lo que tiene de más básico y elemental. Lo que no significa que una opinión sea necesariamente incorrecta, sino simplemente que no se ha profundizado en ella y es poco consciente de sí misma. Al contrario, la idea es el resultado de un trabajo real. Trabajo de producción, trabajo de análisis o trabajo de puesta a prueba. La idea será consciente de su origen, o consciente de su contenido, sus implicaciones o sus consecuencias, o bien consciente de sus límites, de las preguntas y objeciones que se le pueden plantear. De modo que la idea se basa en un proceso real, mientras que la opinión procede de rumores y aproximaciones. Bien es verdad que cada uno puede utilizar estos términos como buenamente los entiende.

Si la opinión es primaria y la idea es un trabajo llevado a cabo, la verdad lo es en relación con una certeza, la conformidad con un referente. De la manera más general, es verdad lo que es consistente con la realidad, a menudo definida como naturaleza material y física, realidad verificable por experiencia sensible. En este sentido las ideas son verdaderas si corresponden a objetos o fenómenos observables. Pero hay un segundo tipo de conformidad: la de la razón, humana, singular o colectiva. Se dice que es cierto lo que resulta de un razonamiento que parece probatorio al que lo analiza o a una mayoría. Tercer tipo de conformidad: el de la realidad individual. Se dice que es verdad lo que es auténtico, lo que parece coherente en un ser dado, en el seno de una visión dada, sin pretender ser una realidad universal. Un ser verdadero, una obra verdadera, una verdadera obra maestra, son expresiones que se refieren a una verdad particular. Se describe como falso lo que en estos tres casos no está de acuerdo con el referente.
Es decir que la verdad puede ser tanto una opinión o una idea, aunque se puede creer que la idea tiende más que la opinión hacia la verdad, puesto que está más trabajada y por tanto consciente de su propia génesis. En cualquier caso, la verdad determina la naturaleza y la presencia de la relación que conecta opiniones e ideas entre sí, la falsedad sería la ausencia o fragilidad de la relación. Esta última sería, por tanto, una incoherencia, una carencia, lo que explica que sea difícil definirla en sí misma.

33- Singularidad, totalidad y trascendencia.

Problema: ¿podemos ahorrarnos la idea de la trascendencia para concebir una singularidad o una totalidad?

Es singular lo que se toma como una entidad en sí misma: un objeto, una idea, un fenómeno, incluso un razonamiento o una categoría de cosas. No obstante, la importancia de cualquier singularidad, por muy singular que sea, es que puede distinguirse y oponerse a otra singularidad, a otras singularidades de naturaleza comparable. En este sentido, esas singularidades compartirán alguna forma de comunidad: tendrán algo en común, una naturaleza común, una base común, pero también poseerán alguna característica particular, mínima o importante que hará que se distingan las unas de las otras, que las opondrá: de ese modo se distinguirán a la vez entre ellas y de la generalidad. En esta perspectiva, estas singularidades que son del mismo tipo podrán ser agrupadas en una especie, incluso en subespecies, así como en géneros que agrupen varias especies. Estos diferentes términos, aún expresando una totalidad, no necesariamente agotan las singularidades determinadas. Todos estos términos son relativos, dependen de un punto de partida y de la clasificación general que se intenta instaurar. Lo principal es que lo

que es singular puede pertenecer a un todo y distinguirse de él por su especificidad.
Una cosa es singular porque es diferente, diferencia que se articula necesariamente en una comunidad. Un ser humano es singular porque logra cosas que la mayoría de los seres humanos no logran. Pero lo que es singular para el hombre puede que no lo sea para la cebra o el albatros. En otras palabras, no hay singularidad sin una totalidad de referencia.
En términos generales, definiremos la trascendencia como la característica esencial de una totalidad o de su unidad, como lo que permite la comunidad de un conjunto de singularidades. Esquemáticamente, esta característica puede ser percibida como una realidad en sí misma desde una perspectiva metafísica, como una herramienta de la mente desde una perspectiva epistemológica, o como un mero atributo desde una perspectiva materialista. Así, la cualidad de humano es, a la vez, lo que condiciona al hombre singular y permite concebir a la humanidad en su conjunto. La humanidad, como trascendencia, es de un orden diferente al hombre: le sobrepasa al tiempo que le constituye, escapa a él al tiempo que define su horizonte. Presupone una esencia que define la existencia. No obstante, si esta cualidad no puede ser considerada en sí misma, como extrínseca a las singularidades que genera, anima o determina, se la puede también llamar inmanencia, forma horizontal de la trascendencia. Uno se pregunta si el ser es de naturaleza trascendente, si es en sí mismo, o si no es más que un predicado de lo que es: una inmanencia. Pero el Estado, entidad de pleno derecho, parece trascender la totalidad de la sociedad compuesta de individuos.

34- Bueno, hermoso y verdadero

Problema: ¿Podemos pensar fuera de lo bueno, lo hermoso y lo real?

Estos tres conceptos normativos, fundadores de axiología, a veces calificados como trascendentales, permiten distinguir actitudes existenciales, filosóficas y formas de pensar el mundo. Se refieren a tres grandes arquetipos del funcionamiento: ético, estético y científico. Se define como "bueno" lo que es útil, lo que responde a una carencia, lo que atenúa y disipa un dolor: es lo que provoca al tiempo deseo y satisfacción. El bien simboliza la plenitud del ser, en oposición a lo que se considera parcial, defectuoso y débil, o incluso nefasto: el mal. La atracción del bien nos alienta y nos hace actuar, a preguntarnos sobre nuestras acciones, sus propósitos y sus modalidades, para lograr el bienestar, la felicidad, sea cual sea su forma o naturaleza. ¿Son nuestras acciones justas, legítimas, eficaces, buenas o apropiadas? La moral, de naturaleza ética, hedonista, utilitaria u otra, es, por tanto, una determinación o una

racionalización de nuestro comportamiento para llegar a ser mejor, o para perseguir la felicidad, la plenitud y el bien total.
La belleza caracteriza más bien la armonía entre las partes de un todo, la perfección de un conjunto o la originalidad de formas singulares, en oposición a lo feo, que es caótico, imperfecto o banal. La belleza apela a la percepción, sensorial o intelectual. Fomenta la contemplación y la admiración más que la acción, aunque un acto, o una idea, como cualquier otra cosa, puede ser descrita como bella. La belleza despierta un placer desinteresado, gratuito, puesto que se satisface consigo misma. En general, la sensibilidad que da acceso a lo bello se considera más subjetiva que el acceso al bien, más inmediata, menos razonada, aunque lo bello también puede pretender la universalidad y la plenitud del ser.
Si el bien se refiere a la acción y lo bello a la contemplación, lo verdadero es cuestión de inteligencia y conocimiento. Pide comprender, observar, analizar y comparar, se basa en la coherencia del mundo y de la razón, cuya ausencia produce lo falso. Esta actividad no tiene ningún propósito aparte de sí misma, requiere ir cada vez más lejos, porque la verdad nunca se logra en su integridad. Lo verdadero es una adecuación, entre palabras y realidad, entre una idea particular y la razón que la engendra, entre una apariencia y el ser que subyace. Ya que lo verdadero, considerado ontológicamente superior, presupone lo falso que implica la no conformidad de alguna entidad con otra entidad, Más centrado en la realidad del mundo, más consciente del drama humano, apuesta menos directamente por la felicidad que sus dos homólogos.
Señalemos que estos tres conceptos expresan cada uno a su manera la unidad del ser o el ser mismo. Esto a menudo ha hecho posible erigirlos en términos absolutos, personalizarlos, divinizarlos y asimilarlos a un ser supremo, siendo que sus opuestos simplemente significan una carencia, una privación o una dejar de ser.

35- Ser, hacer y pensar

Problema: ¿Cuál es la primera realidad del hombre?

La existencia, o la esencia de las cosas, puede ser aprehendida bajo tres modalidades. Empezando por el ser humano, ¿en qué consiste su identidad? ¿Le es suficiente ser para existir, o hace falta principalmente que piense, puesto que ahí radica su especificidad, o incluso hace falta que actúe sobre el mundo, para realizarse como ser concreto e histórico? ¿Cuál es la base del hombre? El hecho de nacer hombre, especie animal o categoría particular de existencia, lo que implica que todo hombre es hombre, de antemano, genéticamente. Segunda posibilidad, sólo el *homo sapiens* es un hombre, porque piensa, puesto que el origen del hombre, que señala la ruptura con el mundo animal, se remonta a los primeros rastros de inteligencia.

Tercera posibilidad, el *homo faber*, que sitúa la identidad del hombre y su origen en su capacidad de actuar en el mundo, por ejemplo a través de la fabricación y uso de herramientas, asumidas como peculiaridades humanas.
Más allá de un simple problema antropológico e histórico, esta distinción remite a la cosmovisión que anima la existencia de cada uno de nosotros. ¿Nos es suficiente ser para existir, siguiendo el impulso inicial de nuestra venida al mundo? Asumiendo la existencia, por lo que es, en lo que ofrece, en sus limitaciones, en su plenitud generosa. Actitud que puede generar tanto una cierta felicidad ingenua e inmediata como un cinismo corrosivo hacia cualquier empresa humana. ¿Realmente necesitamos pensar para existir? Ya sea identificándonos con la razón, la erudición, el conocimiento, la creación artística o la cultura, son las que dan sentido y dignidad a la vida. Actitud capaz de elevar el alma hacia lo espiritual y lo ideal, o de dirigir una mirada burlona o amarga sobre la vida, el mundo y a las acciones humanas, o incluso de ignorar completamente estas realidades. ¿Tenemos que enfrentarnos al mundo, mundo físico o mundo humano, mundo sobre el cual debemos actuar para que nuestra vida valga la pena? El ser humano se define pues a través de sus acciones, su capacidad de realización, por su trabajo, causa de transformaciones en el medio ambiente. Actitud que puede a la vez dar valor a todo lo humano, como puede despreciar y maltratar al hombre, por el simple deseo de producir, de eficacia e inmediatez.

36- Antropología, epistemología y metafísica

Problema: ¿Hay una perspectiva que deba dominar a los demás?

Estos tres términos coinciden a la vez con las grandes divisiones de la filosofía como con las visiones del mundo que transmiten. Para la antropología, la filosofía es un asunto exclusivamente humano, el hombre no sólo como sujeto pensante, sino también como objeto, singular o colectivo, tiene la primacía. Todo se piensa en función del hombre histórico, a la vez ser biológico, intelectual, psicológico, político y social: en ella se postula una primacía de lo humano. La epistemología se preocupa principalmente del conocimiento y de las condiciones de este conocimiento, independientemente del sujeto. De carácter formal, hace alarde más naturalmente de cientificidad y certeza: el sujeto es considerado como el observador que constata, como el experimentador que verifica. Desconfía de cualquier subjetividad, puesto que pretende acceder a una realidad tangible y material capaz de confirmar sus procedimientos y afirmaciones.
La metafísica pretende trascender la naturaleza humana y cósmica, en la medida en que esta realidad es engendrada o condicionada por una realidad diferente que "la excede". Realidad primera que puede considerarse ideal, o de cualquier naturaleza que trascienda tanto la

mente como la materia. La materia y el hombre, el conocimiento mundano, son entonces sólo vestigios algo irreales del ser, de un incondicional o una presencia similar: su visión es más bien simbólica.
Si bien es cierto que estos tres campos de la filosofía abarcan realidades contiguas y conectadas que pueden fácilmente interpelarse o yuxtaponerse, también tienden a generar cosmovisiones que, a través de las opciones específicas que los animan, funcionan en oposición y en la exclusividad de sus postulados y sus consecuencias. Así, la mayoría de las filosofías o visiones del mundo particulares se inscribirán de manera natural en una de estas perspectivas, articulando los diferentes campos y sus relaciones según la perspectiva dada, estableciendo de hecho una jerarquía de pensamiento y ser.

37- Psicológico, moral y jurídico.

Problema: ¿Qué es lo que determina las acciones humanas?

Hay diferentes maneras con las que los seres humanos determinan sus pensamientos o acciones, diferentes modalidades por las cuales pueden ser evaluadas o analizadas. La primera es psicológica, es decir que la génesis está en los instintos, los impulsos y las necesidades del individuo, ya sean primarios o educados. Esta determinación puede ser afectiva, pero también intelectual, en la medida en que para el hombre el pensamiento o la razón a veces se convierte en una necesidad psíquica. Esto es lo que podemos llamar la subjetividad.
La segunda determinación es moral. Es decir, que las motivaciones más bien remiten a un conjunto de reglas o principios, escritos o tácitos, supuestamente al servicio de un ideal regulador, con el fin de determinar a priori el comportamiento de cada uno, o incluso su pensamiento. Esta moralidad es a menudo consistente con una cultura dada, ya que conforma al individuo desde una edad temprana, pero también puede ser más personal, en la medida en que el individuo se emancipa de su contexto, o se rebela contra él. También puede estar en conformidad con la subjetividad, ya que está integrada por esta última, o bien puede estar en conflicto con ella. En general, siempre hay una cierta tensión psíquica, o dilema, entre la inmediatez de la necesidad psíquica y la construcción intelectual que encarna la moral. Sin embargo, se puede también concebir la moralidad como un sentimiento, lo que no impide que entre en conflicto con otros sentimientos, más primitivos, más vinculados a la gratificación inmediata del placer. El bien y el mal son los conceptos más utilizados en este campo, cualquiera que sea la naturaleza de este bien y este mal.

La tercera determinación es jurídica. La mayoría de las veces se refiere a reglas o leyes escritas, que implican necesariamente una sanción en caso de transgresión. Aunque también es posible referirse a una "derecho natural", "ley de la selva", "principio de realidad", "principio de mínima acción" u otro principio. El ámbito jurídico no es pródigo en consejos o recomendaciones, más bien decreta y constriñe, mientras que en el ámbito moral la distinción no siempre es tan clara. El ámbito jurídico no se preocupa por la subjetividad, salvo en algunos casos extremos como la alienación, que en general hace al individuo irresponsable según el derecho escrito. El miedo viene a desempeñar un papel importante, porque la constricción es constante, incluso brutal. Esta coerción puede incluso considerarse alienante, por su absoluta negación del sujeto, o ser considerada como servidumbre, pero tiene la ventaja de limitar las aberraciones de la subjetividad que la moralidad dirige de una manera más débil o más ambigua. La dimensión arbitraria de la ley genera también la tensión muy problemática entre la legalidad y la legitimidad, en la medida en que ciertos códigos jurídicos se podrían considerar inmorales.

Capítulo XIII

Apéndice: Obstáculos y estrategias de solución

Esta lista es el resultado de un análisis de las dificultades normales de la reflexión y el debate. Se ha llevado a cabo en el marco del desarrollo de una colección de obras de introducción a la filosofía: *El aprendiz de filósofo*, ediciones del Laberinto. Puede servir como una herramienta complementaria para la práctica filosófica, para identificar mejor los requisitos de la construcción del pensamiento.
Los diversos obstáculos o las resoluciones mencionadas están a veces muy cerca los unos de las otras. Durante un debate, se superponen, y por lo tanto pueden sustituirse o combinarse en un mismo lugar.

I. Obstáculos

1 - Cambio de significado

Transformación de una proposición o de una idea, efectuándose subrepticia e insensiblemente por la conversión de esa proposición o idea en una formulación próxima o similar, pero con un sentido sustancialmente diferente.

Ejemplo: Transformar la proposición: «Cada cual tiene sus opiniones» por la proposición: «Tenemos derecho a tener nuestras opiniones». La segunda proposición implica una noción de legitimidad de la opinión que no contiene necesariamente la primera.

(Ver también Precipitación, Bloqueo emocional)

2 - Indeterminación relativista

Rehuir la respuesta, la explicación de una idea o la puesta a prueba de su sentido, invocando una multiplicidad indeterminada de posibles puntos de vista subjetivos.

Ejemplo: A la pregunta « ¿La verdad es un concepto útil?», responder simplemente que eso depende de cada uno y del punto de vista en el que se sitúe.

(Ver también Concepto indiferenciado)

3 - Falsa evidencia

Considerar como indiscutible un lugar común, un dicho banal, justificados de entrada por su aparente evidencia, evidencia que de hecho procede de la prevención, el prejuicio, o la ausencia de pensamiento.

Ejemplo: Tomar como aceptada de entrada la proposición «No hay una verdad sino varias». Podríamos preguntarnos por qué se utiliza el mismo término de verdad.

(Ver Certeza dogmática, Justificación por la mayoría, Bloqueo emocional, Apelación a la autoridad)

4 - Certeza dogmática

Actitud de la mente que juzga incontestable una idea particular y se contenta con enunciarla apresuradamente, reiterándola sin intentar justificarla, sin pro-fundizar en sus presupuestos y sus consecuencias, sin intentar ponerla a prueba, ni considerar una hipótesis contraria. Defecto del pensamiento que frena toda posibilidad de problemática.

Ejemplo: Afirmar «La ignorancia se opone al conocimiento» sin considerar en qué «La ignorancia consciente permite aprender».

(Ver también Bloqueo emocional, Evidencia falsa, Apelación a la autoridad, Idea reduccionista)

5 - Justificación por la mayoría

Alegación de una pretendida multiplicidad cuya evocación se considera que confirma indudablemente una proposición expresada previamente.

Ejemplo: «Todo el mundo está de acuerdo: tenemos derecho a tener nuestra propias opi-niones», «numerosos ejemplos prueban que la actividad artística libera al hombre». El número en su generalidad no prueba nada en sí, a menos que, si acaso, se explicite o precise.

(Ver también Certeza dogmática, Falsa evidencia, Apelación a la autoridad)

6 - Falacia de autoridad

Hecho de admitir una idea o una proposición por la única razón de estar validada por la autoridad de la tradición, de una costumbre, un medio social, un especialista, reconocido o no, o por la evidencia de una «naturaleza eterna».

Ejemplo: Afirmar la proposición «Cada cual tiene su verdad» justificándola con las expre-siones siguientes: «La historia nos prueba que...», «Desde la Antigüedad sabemos que...», «Tal filósofo dice que...», o bien: «La sociedad se funda en la idea de que...», en lugar de cualquier explicación.

(Ver también Justificación por la mayoría, Certeza dogmática, Bloqueo emocional, Falsa evidencia, Idea reduccionista, Precipitación)

7 - Precipitación

Actitud que consiste en formular una respuesta apresurada, poco clara, sin haberse tomado la molestia previa de identificar los diversos factores que podrían intervenir en la resolución de la cuestión tratada. Conlleva un riesgo de confusión y contrasentido.

Ejemplo: A la pregunta « ¿La verdad es un concepto necesario?», responder «Cada cual tiene su verdad», sin tomarse la molestia de preguntarse en qué la verdad sería una necesi-dad o no, en qué medida su multiplicidad respondería a la pregunta.

(Ver Cambio de significado, Certeza dogmática, Bloqueo emocional)

8 - Bloqueo emocional

Momento en el que nuestras convicciones nos llevan a rechazar el análisis y la puesta a prueba de lo que decimos, con el fin de prose-guir nuestro discurso sin considerar otras posibilidades de sentido.

Ejemplo: Cuando sostengo la idea «Nuestras opiniones nos pertenecen» e, inmerso en mi discurso, no respondo a la objeción siguiente: «La opinión ignora sus orígenes, es ajena a sí misma», ya sea porque rechazo responder a las objeciones que se me plan-tean, o bien porque no me tomo la molestia de formularlas yo mismo.

(Ver Certeza dogmática, Concepto indiferenciado, Falsa Evidencia, Idea reduccionista)

9 - Ejemplo sin explicar

Utilización abusiva de un ejemplo que consiste en considerar que su simple formulación en forma narrativa, o incluso su simple evocación, es suficiente para justificar la idea o una tesis, sin tener que realizar el análisis que permitiría demostrar el interés y el alcance del ejemplo en cuestión.

Ejemplo: Cuando para defender la idea «Inventamos el conocimiento», menciono como prueba el nombre de Einstein, sin otra forma de explicación.

(Ver Concepto indiferenciado, Evidencia falsa, Idea reduccionista)

10 - Concepto indiferenciado

Utilización imprecisa y truncada de un concepto, que tiene como consecuencia una proposición cuya construcción no se lleva hasta el final, por la falta de exploración de sus presupuestos implícitos y la falta de análisis de sus diversas consecuencias posibles. La posición adoptada no se asume, pues, en su lógica argumentativa completa.

Ejemplo: «No hay conocimiento sin razón». Pero el término razón, ¿nos remite aquí a la idea de causa, a la idea de razonamiento, a la idea de sentido, la idea de conciencia? La proposición varía enormemente según las diversas interpretaciones esperadas, produciendo sentidos diferentes que pueden oponerse radicalmente.

(Ver Certeza dogmática, Precipitación).

11 - Idea reduccionista

Escoger de manera arbitraria y defender un punto de vista único, incapaz de tener en cuenta el conjunto de datos de una cuestión o de un concepto, amputándole así los verdaderos retos. Justificación de una idea particular, pero ausencia de posición crítica.

Ejemplo: A la pregunta « ¿Hay que defender las opiniones propias?» responder «sí» y trabajar únicamente la elaboración de ese punto de

vista, sin hacer referencia en qué esa posición limita la reflexión.

(Ver Certeza dogmática, Bloqueo emocional, Falsa Evidencia,

12 - Incertidumbre paralizante

Actitud de la mente inhibida en la progresión de su reflexión, porque se le presentan dos o más opciones contradictorias, sin que ninguna logre de entrada conseguir su adhesión y sin que se atreva a arriesgarse a analizar las tesis presentes o a articular un problema.

Ejemplo: Enunciar primero la idea de que «Hay que defender sus opiniones», enunciar des-pués que «La inteligencia es saber cambiar de opinión», luego simplemente decir que dudamos entre las dos proposiciones, para concluir que el problema es difícil y que no podemos resolverlo.

(Ver Concepto indiferenciado, Dificultad para problematizar)

13 - Ilusión de la síntesis

Rechazo a considerar por separado dos o más componentes de una idea manteniéndolas en una unidad artificial, lo que impide evaluar de manera adecuada la dimensión conflictiva y formular una cuestión que se encarga de diversos aspectos. Resolución superficial de una contradicción.

Ejemplo: La proposición «Para cada persona, las opiniones y los sentimientos van juntos». Se trata de explicar en qué uno y otro pueden concordar, pero también en qué pueden contradecirse.

(Ver Dificultad para problematizar, Pérdida de la unidad)

14 - Pérdida de la unidad

Olvido del vínculo entre los diferentes elementos que consti-tuyen una reflexión, en favor de un acercamiento parcelario y puntillista, y en detrimento de una consideración de la unidad de conjunto de la pro-puesta. Ruptura de coherencia o de lógica en un desarrollo de ideas.

Ejemplo: En respuesta a la pregunta « ¿Tenemos derecho a expresar lo que creemos verda-dero?», tratar el aspecto jurídico e intelectual de la pregunta, incluso elaborar una cuestión a este respecto, después abordar su ángulo moral sin preocuparse de relacionar este nuevo aspecto con el trabajo ya realizado.

(Ver Dificultad para problematizar, Ilusión de síntesis, Idea reduccionista)

15 - Paralogismo

Transgresión, en el transcurso de una argumentación, de las reglas básicas de la lógica, sin que se tome conciencia ni se justifique esta transgresión.

Ejemplo: Afirmar «Una verdad válida para un individuo lo es para todos», sin mostrar ni justificar por qué en ese caso lo singular se convierte de oficio en universal, operación que, en sí, es contraria a las leyes de la lógica.

(Ver Falsa evidencia)

16 - Dificultad para problematizar

Insuficiencia de una reflexión que, cuando encuentra dos o más proposiciones contradictorias sobre un tema concreto, duda o rechaza articularlas unas con otras. Oscila por ello entre una y otra, incluso las pone juntas sin más, sin pretender tratarlas y reunirlas en verdad para generar una problemática.

Ejemplo: Dos proposiciones son enunciadas en dos momentos distintos: «Todos los nombres tienen derecho a expresar sus opiniones» y «Debería prohibirse expresar algunas opiniones». Se enuncian una tras otra, o yuxtapuestas, y simplemente se concluye que es imposible resolver, sin articular una con otra, por ejemplo bajo la forma de un problema, lo que permitiría verificar sobre, qué noción pivota la oposición entre las dos proposiciones. Así podríamos proponer la formulación siguiente: «Podemos expresar nuestras opiniones en la medida en que no vayan contra la ley o la obligación moral de no agredir a los demás».

(Ver Ilusión de síntesis, Idea reduccionista)

II. Estrategias de solución

1 - Suspensión de juicio

Se pone aparte cualquier idea preconcebida, con el fin de enunciar y estudiar las diversas posibilidades de lectura de una tesis o de un problema.

Ejemplo: incluso si pensamos que «Cada cual tiene derecho a expresar sus opiniones», sus-pender esa convicción para estudiar y plantear el problema sobre la cuestión.

(Ver Posición crítica, Pensar lo impensable)

2 - Desarrollo de una idea

Estudiar y hacerse cargo de los elementos importantes de una tesis, reconocer sus presupuestos o sus consecuencias, explicar los diferentes sentidos o matices.

Ejemplo: si enunciamos la idea "el conocimiento libera al hombre", mostrar los diferentes sentidos de "conocimiento", como relativo al sentido, a la razón, a la consciencia, o a la convención, o bien optar por uno de esos sentidos precisándolo y explicitando las consecuencias.

(Ver Desarrollo del problema, Introducción de un concepto operativo).

3 - Posición crítica

Someter una tesis a preguntas u objeciones, con el fin de analizar y de verificar sus límites, lo que permite precisar su contenido, profundizar en la compren-sión de sus presupuestos y de sus consecuencias, y articular un problema.

Ejemplo: si enunciamos la idea de que «La verdad es un concepto necesario» objetar que la verdad puede representar una negación de lo particular, una negación de lo real, una negación de la subjetividad, y responder a estas objeciones.

(Ver Suspensión del juicio, Pensar lo impensable)

4 - Pensar lo impensable

Imaginar y formular una hipótesis, analizar sus implicaciones y consecuencias, incluso si nuestras convicciones a priori y nuestro razonamiento inicial parecen no admitir esta posibilidad. Aceptar una hipótesis que se nos impone por la demostración, incluso si intuitivamente nos parece inaceptable.

Ejemplo: si la hipótesis de salida es la idea «El conocimiento libera al hombre» intentar justificar la posición inversa: «El conocimiento es una traba para la existencia».

(Ver Suspensión de juicio, Posición crítica)

5 - Ejemplo analizado

Citar o inventar, y luego explicar un ejemplo poniendo en situación una cuestión o un concepto, con el fin de estudiarlos, de explicarlos o de verificar su validez.

Ejemplo: si queremos defender la idea «La verdad es un concepto peligroso», podemos citar el ejemplo del integrismo religioso y mostrar cómo la verdad sirve de justificación para la imposición de una ideología creada, en detrimento del pensamiento y de la libertad individual.

(Ver Desarrollo de una idea, Introducción de un concepto operativo)

6 - Introducción de un concepto operativo

Introducción a la reflexión de una nueva noción o idea que permite articular una cuestión o esclarecer el tratamiento de una cuestión. El papel de ese concepto es evitar todo relativismo vacío de sentido, como el "depende", esclarecer hipótesis y establecer vínculos entre las ideas.

Ejemplo: para justificar la idea "El conocimiento libera al hombre", introducir el concepto de consciencia y explicitarlo.

(Ver Desarrollo de una idea, Desarrollo del problema)

7 - Desarrollo del problema

Relación concisa de dos o varias proposiciones distintas o contradictorias sobre un mismo tema, con el fin de articular una problemática o de hacer emerger un concepto. La problemática puede tomar la forma de una pregunta o de una proposición que expresa un problema, una paradoja o una contradicción.

Ejemplo: para tratar la cuestión de la verdad, formular dos proposiciones: «La verdad es un principio universal» y «La verdad es un concepto subjetivo». Después articular una problemática en forma de pregunta, «¿Está la verdad al alcance del individuo?», o en forma de respuesta «El concepto de verdad es en cada hombre el acceso privilegiado de lo singular a lo universal», o en la forma de una afirmación: "El concepto de verdad es en cada persona el acceso privilegiado de lo singular a lo universal."

(Ver Realización de una idea, Introducción de un concepto operativo)

N. de la T.
He traducido "mise en abyme" como **"puesta en abismo"**, siguiendo el paralelismo de "mise en scène" y "puesta en escena". Es una expresión de origen francés normalmente utilizada con respecto a la obra de arte. Existen tres tipos principales de puesta en abismo. La primera consiste en una imagen o una idea que se representa a sí misma y por lo tanto sus reproducciones continúan, en teoría, hasta el infinito. Es similar al efecto de poner un espejo frente a otro espejo. Se utiliza para dar una idea de profundidad sin fin. La segunda forma se utiliza para despertar la conciencia del autor o del espectador. Ocurre cuando se hace referencia al proceso de creación (el pintor que pinta un cuadro de sí mismo pintando); un ejemplo es el cuadro de Las Meninas de Velázquez. La tercera forma de puesta en abismo revela el principio creador u origen de la imagen: el por qué existe la imagen dentro de su contexto.
Entendemos que, con esta expresión, el autor quiere referirse al trabajo filosófico de pensar el pensamiento, como juego de niveles que sin embargo se mantiene dentro del pensamiento, así como al juego de espejos que se produce cuando un sujeto se ejercita en el autoconocimiento.