

Para dar cuenta del lugar que tiene el quehacer filosófico en nuestras vidas es conveniente recordar algunos aspectos que nos permiten ubicar la actividad de la reflexión en el conjunto de nuestras actividades. Todas ellas incluyen en sí mismas un monitoreo del cual no necesitamos las más veces tomar conciencia. En la medida en la cual somos atentos a la realidad que nos rodea, y al mismo tiempo nos mantenemos en el proceso de comunicación interna en el cual interpretamos nuestras aspiraciones y nuestras apreciaciones acerca de lo que realmente vale la pena, en esta medida hablamos, en uno de los sentidos de esta la palabra, de una actividad racional, aun cuando no podemos sin más cumplir con la exigencia platónica del *logon dídonai*, esto es, de dar razón de nuestros criterios de juicio. Negarnos esta condición por el hecho de que la actividad no ha sido acompañada de un discurso interior articulado, o porque aun ulteriormente no podemos explicar en forma completa lo apropiado de nuestras apreciaciones y consiguientes acciones, negarle este título tendría la consecuencia de que se vuelvan inaplicables los calificativos de ‘racional’ y ‘discursivo’ en todo el ámbito humano, dado que aun el discurso más articulado y consciente de sí no puede dar cuenta de su propio procesamiento. No se salva a este respecto tampoco el recurso popperiano de decir que la racionalidad no consiste en la *producción* de teorías, discursos y obras, siempre azarosas, sino únicamente en su revisión crítica, ya que ésta, cuando no se limita a una prueba mecánica de coherencia lógica (una versión contemporánea del pascaliano *il faut s’abêtir*, hay que embrutecerse), está sujeta a la misma condición de esencial incompletitud: de no poder dar cuenta de manera exhaustiva de todas las razones que apoyan nuestro juicio, ni atender todas las objeciones posibles. En términos popperianos, además del examen de su coherencia interna, contrastamos nuestras teorías con comprobaciones empíricas independientes, pero éstas no son infalibles. Las damos hasta nuevo aviso por suficientemente confiables, lo que forma, en el lenguaje de Leibniz, una “certeza moral”.

Una racionalidad crítica, y esto quiere decir en primer lugar *autocrítica*, comienza por reconocer su incompleta transparencia a sí misma. Nuestros pensamientos tienen fuentes de evidencia e

* Lección Inaugural de la IV Corte del Doctorado de Filosofía, Universidad de Los Andes de Mérida (ULA), Venezuela, 2011.

implicaciones que no son plenamente accesibles a nosotros en ningún momento determinado. Es por ello que tenemos que pensar. Nuestras palabras, los predicados disponibles y sus correspondientes nominalizaciones tienen condiciones de aplicabilidad que no son plenamente estipulados y por esto mismo son palabras que dan que pensar. Esta característica suya, de sernos familiares y a la vez oscuras, que sugieren mucho y explicitan poco, constituye la condición socrática de la filosofía. Interpretamos nuestro propio pensamiento, lo que sentimos, percibimos y anhelamos en términos de las palabras que la tradición en la que crecemos nos propone y enseña, y damos a su vez *vida* a estas palabras a partir de nuestra propia experiencia y de nuestro sentido de lo apropiado. Lo que ellas quieren decir, y lo que nosotros queremos decir usándolas, es tema nunca agotado de nuestra reflexión. Pero con ello no nos quedamos en el mismo lugar. La reflexión es parte de un proceso comunicativo en el cual en situaciones renovadas, de circunstancia en circunstancia, nos aclaramos nuestras inquietudes y respondemos a las que nos plantean los otros. En este proceso hay *vida* alerta y responsiva que se mantiene en contacto consigo misma: mientras esta vida sea posible constituye, en medio de toda adversidad, una forma de *eudaimonía*, la dicha de poder respirar y pensar, a la vez que es indispensable para no quedar absorbidos y anulados en equívocos ya autocomplacientes, ya hipnóticamente alienados. Nuestra vida pensante se despliega de este modo en dos tiempos. Nos llegan desde tiempos inmemorables palabras que producen en nosotros resonancias cautivantes. Nadie lo ha expresado mejor que Pedro Salinas en el poema *Verbo*:

*¿De dónde, de dónde acuden huestes calladas,
a ofrecerme sus poderes
santas palabras?
Como el arco de los cielos
luces dispara
que en llegar hasta los ojos
mil años tardan,
así bajan por los tiempos
las milenarias.
¡Cuántos millones de bocas
tienen pasadas!
En sus hermanados sonos,
tenues alas, viene el ayer hasta el hoy,
va hacia el mañana.
Desde sus tumbas, innúmeras
sombras calladas
padres míos, madres mías,
a mí las mandan.*

Todo el ámbito del verbo, junto con los gestos y actitudes, cantos, prácticas y ritos, forma la tradición en la que nacemos y en la cual nos educamos. Pero el singular 'la tradición' ya constituye un primer equívoco. Nadie nació en *una* tradición, unitaria y uniforme. Tan cierto como ser nacido de dos progenitores y de dos familias diferentes, se estructura en nosotros un cruce de múltiples hilos y diferentes experiencias y situaciones sociales que son retomados a su vez por temperamentos diferentes, que se sienten más cónsonos con las pautas culturales heredadas o más rebeldes frente a estas, y ponen entonces en juego una modalidad contra la otra, produciendo no pocas veces cambios desconcertantes tanto para el espectador como para los mismos involucrados en la convivencia. Los "hermanados sonos" de los cuales habla Pedro Salinas llegan de repente a ser la hermandad de Caín y Abel. Nietzsche y más recientemente MacIntyre en *Tras la Virtud* han visto en este desgarramiento una característica de la época moderna. Así escribe Nietzsche:

*Todas las metas están destruidas: las valoraciones se vuelven las unas contra las otras.
Se llama bueno a aquel que sigue a su corazón, pero también a aquel que sólo responde a su deber;
Se llama bueno al clemente y conciliador, pero también al valeroso, inflexible, severo;
Se llama bueno a aquel que no ejerce coerción sobre sí, pero también al héroe victorioso contra sí mismo;
Se llama bueno al amigo incondicional de la verdad, pero también al hombre de la piedad, a l transfigurador de las cosas;
Se llama bueno al que obedece a sí mismo, pero también al religioso;
Se llama bueno al distinguido, al noble, pero también a aquel que no desprecia y nunca mira desde arriba hacia abajo;
Se llama bueno al bondadoso que evita la lucha, pero también al ansioso de lucha y victoria;
Se llama bueno a aquel que quiere siempre ser el primero, pero también a aquel que no quiere aventajar a nadie en nada.*

Nuestros valores, sostiene Nietzsche, proceden de tablas diferentes y carecen de coherencia. Sin embargo él mismo no ignora por completo que sin esta división interna, sin un contrapunto en su propio seno un pueblo languidece y pierde el pulso de su pensamiento. Al carecer de capacidad crítica y satírica, de recapacitación y rectificación creativa, se ve sin frenos al rodar al despeñadero.

En cambio, la conciencia de la multiplicidad de los sentidos de nuestras palabras, de la multiplicidad de las maneras de hablar y de pensar, despierta la necesidad de atar cabos, la necesidad del intérprete que interpone su palabra entre los que, presos del síndrome de Babel, ya no se entienden entre sí. Es la necesidad de un pensamiento capaz de cumplir su función mediadora porque reconoce dentro de sí mismo las resonancias y la razón de ser de las diferentes

maneras de pensar. La actividad mediadora, hermenéutica, de la reflexión filosófica es de este modo también un llamado a no dejarse encerrar en una única manera de pensar a la cual se da aquel que se auto-mutila acallando en sí mismo las voces diferentes.

Salvar la pluralidad de voces y asomar la posibilidad de volverse mutuamente comprensibles simultáneamente tarea de la vida individual y de la comunitaria. Acerca de qué es hierro y qué plata, señala Platón en el *Fedro*, acerca de esto no hay discrepancia en la ciudad, pero no así acerca de qué es justo y qué piadoso. Veinticuatro siglos más tarde nos recuerda Freud que tenemos dentro de nosotros un adversario *digno* de nosotros. Acerca del *ser*, señala Platón en *El Sofista*, los hijos de la tierra piensan que es actuar y padecer en permanente cambio, mientras que para los amigos de las ideas es constancia e inmutabilidad. Ahora bien, cualquiera de estos dos extremos, señala Platón, es igualmente inaceptable. Si el ser es sólo devenir, entonces no hay nada reconocible en él; si es inmutabilidad, entonces llegamos a la conclusión de que el ser es ajeno a la vida y la vida al ser. Platón rechaza el platonismo, la identificación del ser con la idea que es sólo idéntica a sí misma, no menos que su reducción a la dinámica física. Pensar la forma reconocible en el mismo devenir y el movimiento en el ser, dar su lugar y su razón a cada una de estas evidencias sentidas, será la tarea del pensamiento desde Platón en adelante.

Es un tema constante en los diálogos socráticos la relación entre *physis* y *nomos*, entre la naturaleza por una parte, y lo establecido, la ley y lo convenido, por otra. Los sofistas aparecen en el escenario ateniense como señaladores de la discrepancia entre los dos, pudiendo ellos ya reivindicar la *physis*, como Cálicles, ya al *nomos*, como Protágoras. Es en cambio lo propio del pensamiento de Platón y Aristóteles, así como posteriormente del pensamiento estoico y epicúreo, el reclamar su complementariedad. La misma *physis* humana requiere *nomos*, cultura y elaboración social e institucional, y el *nomos* encuentra en la *physis* su medida, su justeza y sus aciertos. La segunda naturaleza formada por la misma actividad humana, que reivindica Aristóteles, tiene que atender y respetar la primaria e integrarse con ella, sin que esta integración pudieran ser completa y lograda de una vez por todas.

Podemos encontrar rasgos de crítica cultural en todas las culturas, siendo ésta particularmente presente en la bíblica, y en la griega desde Hesíodo hasta Platón, y en su forma más ruda en la tradición de Antístenes y de Diógenes, conocida como la cínica, a la cual se suele afiliar gran parte de la crítica cultural moderna desde Rousseau hasta Foucault. Aristóteles marca

a este respecto una modalidad muy distinta. En su *Política* no le interesan las posibilidades utópicas, sino las reales y graduales, así cuando dice de Pisístrates que ha sido más político que tirano, entendiéndose *lopolítico* como lo republicano, esto es aquella mentalidad que no piensa primordialmente en términos de poder sino de entendimiento ciudadano negociado, esto es, consciente de las oposiciones que constituyen la vida social. La postura de Aristóteles no es la de aquel que se plantea *frente* a la vida social y cultural para juzgarla, sino la de aquel que conoce sus dificultades y peligros, en particular las que acompañan *alagonpolítico*. Frente a las formas de gobierno monárquicas, aristocráticas y democráticas Aristóteles es tan ambivalente como el ciudadano común de hoy en día, sólo que sabe articular el peligro y el morbo que llevan en su propio seno. Lejos de un elogio exaltado encontramos aquí la aguda conciencia de la imperfección que es inherente a la vida política y de la consiguiente necesidad de complejas limitaciones del poder. Formas de gobierno que no sean en algún grado mixtas no pueden llevar la comunidad a buen término.

Si no ha de negarse a sí misma y caer en la impostura, la actividad filosófica se distancia de toda profecía. Ni pretende conocer el futuro ni busca imponer con amedrentamientos y prestigios apabullantes su propio discurso. Así como parte de las palabras de la comunidad de las cuales se alimenta y cuyas resonancias escucha y sopesa, así las propone a su vez a la ponderación y revisión por parte de los otros. Tradición, diálogo, reflexión y ejercicio interno de lucidez que incluye la atención a las cosas, son los elementos en tensión entre sí que constituyen la auto-comprensión hermenéutica de la filosofía. Saber dialogar implica no estar encerrado uno en *sus* tradiciones, sino más bien saber aprovechar las potencialidades que estas ofrecen para abrirse al mundo, y a las perspectivas diferentes de las usuales que el mundo admite. Cada lengua, señalaba G. de Humboldt, da la llave para llegar a entender cualquier otra.

A su vez la atención al discurso, al propio y al del otro, no hace que se prescindible la atención a las cosas, a las cosas que nunca se agotan en lo que se dice de ellas, sino que se muestran tenazmente resistentes a nuestras convenciones. Un compromiso con la realidad y un amor a la verdad en el sentido más sencillo pero imprescindible de la palabra, aportar observación lúcida e información confiable es un componente tan imprescindible de la comunicación como lo es la disposición de escuchar y de dar crédito inicial al sentido y a la sensatez de las palabras del otro. No se trata nunca sólo de yo y de tú, de ti y de mí, sino siempre también del mundo en que vivimos y que no hemos hecho, y de sus habitantes, de terceros que

no hemos consultado. La cultura es a la vez cultura del diálogo, atención y cuidado de las cosas, y una presencia tácita de terceros con sus expectativas de ser respetados y oportunamente escuchados, esto es, la virtud de la amistad ciudadana junta con la de la amistad personal, y de la soledad inseparable de la condición humana.

Pero nos damos cuenta de que es una soledad poblada, poblada de gente muy cercana y muy lejana, y siempre poblada de palabras, palabras venidas de lejos que nos permiten pensar. ¿Cómo puedo saber qué es lo que pienso, escribe el novelista Forster, mientras no encuentre la palabra que lo expresa? Darnos a ellas, sumergirnos en lo que nos susurran, y a continuación distanciarnos de su pretensión de incondicionalidad y de la fe ciega depositada en ellas, son los dos tiempos de la filosofía consciente de ser *hermeneia*.

¿Entonces, la filosofía se las tiene con las palabras y no con las cosas, con las realidades, con el ser? Efectivamente con las cosas estamos empeñados en todas nuestras actividades, desde las artesanales y artísticas hasta las científicas. La actividad filosófica en cambio reflexiona sobre nuestras concepciones de las cosas, concepciones, maneras de ver y de pensar que se acuñan en nuestras palabras. Es reflexión, y esto significa que no pretende conocer el *on*, las realidades, mejor de lo que de todos modos, con más acierto o más desacierto las conocemos, sino de dar cuenta del *logos* del *on*, de las palabras que manifiestan nuestras maneras de esbozarlo y de entenderlo. Son palabras que nos acompañan todos los días y todo el día. Si la filosofía crea algunas palabras nuevas, estas son solamente auxiliares y provisionales. ‘Transcendental’ y ‘sincategoremático’, ‘protasis’ y ‘apodicticidad’, ‘hermenéutica’ y ‘entimemático’ no sirven como palabras en las cuales cabría refugiarse. Más bien necesitan ser explicadas en sus contextos específicos en lenguaje llano, no como condescendencia para con el lego, sino para entendernos a nosotros mismos y escapar de la pereza de pensamiento que se manifiesta en el uso de terminologías fosilizadas. De hablar pensando y de la dicha de escuchar y de leer con respuesta vivaz se trata, no de manejar una terminología con reglas convenidas, o de jurar por las palabras de algún maestro, quienquiera que sea. Este verso de Horacio (*Nullius in verba*) deben imaginar inscrito en toda aula de filosofía. Es simplemente el compromiso, la decisión tomada, de no resignarse jamás a ser idiota.

En resumen

1. Toda actividad es acompañada de un monitoreo en el cual operan tácitamente criterios de acierto y desacierto propios a cada uno de los campos de actividad.
2. Los criterios de aprecio, trátese del orden cognoscitivo y contemplativo, del orden práctico, o del humano interactivo, encuentran su expresión en palabras de encomio, cuyos lugares más propios son la poesía, la retórica y la filosofía. La poesía evoca lo apreciable en las cosas y en los actos humanos, y la retórica trata de mover audiencias dosificando encomio y execración. La filosofía en cambio parte del descubrimiento de la diversidad de sentidos y de valoraciones encerradas en nuestras palabras apreciativas. Si bien ella apela a una fuerza del alma, ella no incita a la acción sino a la reflexión, y urge la toma de conciencia de la complejidad muchas veces ignorada de nuestras apreciaciones. Trátese de lo limitado y de lo ilimitado, de la constancia y del fluir, de la audacia y de la prudencia, del don y de la reserva, de la rectitud y de la astucia, nuestras valoraciones tienden a fluctuar ciegamente de un extremo al otro. La dificultad no está solamente en entender las palabras del otro, sino en sacar a luz la mitad suprimida del sentido de las propias. Si las palabras no han de ser dardos lanzados o incitadoras de efecto automatizado, entonces necesitan un trabajo lento de diálogo e interpretación, desde sus fuentes remotas hasta su uso en nuestras propias bocas.
3. Nosotros nos entendemos a nosotros mismos a través de las palabras que encontramos, que son palabras que primero nos fueron dichas, y que provienen de muy lejos. Entendernos a nosotros mismos pasa entonces por sopesar el sentido de las palabras y es inseparable del trabajo de entender el discurso del otro.
4. Nos encontramos cada uno en un cruce de tradiciones, de transmisiones de sentidos ya consonantes, ya disonantes. El trabajo hermenéutico representa de esta manera a la vez un esfuerzo de integración personal y de comprensión social y política. La receptividad ante lo dicho y el espíritu crítico, discerniente, en atención a las cosas de que se trata, son los dos tiempos de la filosofía que se entiende a sí misma como actividad hermenéutica.
5. El ejercicio de la interpretación, el tratar de comprender las palabras que nos llegan presupone una realidad cultural en la cual se vierten múltiples tradiciones, y constituye con ello mismo una elaboración continua y una revisión crítica de la tradición. En esta necesidad de revisión se afincan tanto la individualidad indeclinable y la experiencia singular de cada uno como el diálogo en el que vivimos.