

La época de la educación del pensamiento. Del conocimiento teórico al «conócete a ti mismo»¹

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad La Salle, México

Resumen

¿Es posible educar a un hombre virtuoso? Esa es la cuestión que guía estas reflexiones. Si las ciencias particulares, emparentadas con la *producción del pensamiento*, no son capaces de problematizar la cuestión de la libertad, ellas tendrán que responder a nuestra pregunta por la negativa. Cuando se ha obtenido la virtud de saber cómo actuar en situaciones adversas, se expone la insuficiencia de los imperativos morales. Con más profundidad que esa indeterminación, el escándalo original de la vida consiste en encontrarse con el don de la existencia. Una ofrenda que nadie ha pedido, pues no hay yo que asista a su comienzo. Llegamos a un ambiente que nos es extraño y mitigamos su extrañeza a través de los valores que se han fijado en nuestro *mundo circundante*. Así, la tierra en general comienza a tornarse familiar. Esta inmediatez con la que es accesible el planeta se lleva a práctica en el hombre que confía ingenuamente en la consistencia de lo real. Sin embargo, si él se mantiene en los hábitos que le dictan cómo «se» actúa, jamás descubrirá lo que un movimiento de *libertad originaria* le tiene reservado. Es así que el acceso a la esencia de la vida debe coincidir con la posibilidad de replantear libremente los valores que comparte una sociedad. Esta reconstrucción debe ser pensada como un «segundo nacimiento» tan profundo, que el yo asiste por vez primera a su comienzo. Así, dado a una conciencia de experiencias subjetivas, el mundo es vivido por un ser que sabe actuar. Con este saber práctico nace el *hombre virtuoso o sabio*, el único que, al conocerse radicalmente, se opone a la orientación del pensar.

¹ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952, pp. 152 y ss.; Erich Fromm, *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1979, pp. 119 y ss.

Abstract

Is it possible to educate a virtuous man? That is the question that guides these reflections. If the individual sciences, related to the production of thought, are not able to problematize the issue of freedom, they will have to answer to our question in negative way. When we have obtained the virtue of knowing how to act in adverse situations, the failure of moral imperatives is exposed. Deeper than this indeterminacy, the original scandal of life consist to find the gift of existence. Anybody has asked for this offering because nobody attends to his beginning. We arrived to an environment that is foreign to us and one mitigates its strangeness through the values that have been set through our surrounding world. Thus, the earth in general starts to become familiar. This immediacy with which the planet is accessible to us, takes practice in the naively man who trusts in the consistency of reality. However, if he stays in habits that dictate “how to act”, he never will be able to discover what an original freedom movement has for him. So, the access to life must match with the possibility to freely rethink the values shared whit the society. This reconstruction should be thought as a “second birth”, so deep, that one attends for the first time to its beginning. Thus, given to a conscience of subjective experiences, the world is experienced by a being who knows how to act. With this practical knowledge the virtuous or wise man is born, the only one how radically opposes to the orientation of thinking.

Introducción

Con frecuencia se acepta de suyo que pensar consiste en una liberación fundamental de los prejuicios que comparte la mayoría de personas que conforman el mundo que nos circunda. En las ciencias del espíritu, preocupadas por la constitución última del ser del hombre, un mundo circundante es aquel en el que se ocupa de sus intereses fundamentales el niño, el obrero, el científico, el pintor, etcétera, a través de las actividades que le son más familiares a cada uno. Es el «ahí» donde realizan sus quehaceres funda-

mentales, sus voliciones, sus deseos más urgentes e inmediatos. El mundo circundante es el horizonte que abraza las preocupaciones fundamentales de la vida subjetiva en general, ya para el hombre de ciencias, ya para los hombres que no se ocupan de ella. Es eminentemente preteórico y anterior a toda problematización temática humana. En el mundo que nos circunda hay instalados, con anterioridad a cada yo, prejuicios específicos surgidos de la historia que le es propia a cada territorio. Ellas son certezas que difícilmente son puestas en duda por cualquier pensador.² Estos prejuicios primerísimos son anteriores a los prejuicios objetivos de las ciencias. Son tan familiares que en su defensa nos puede ir la vida.³ De este modo, estas obcecaciones sostienen la anterioridad de la vida cotidiana a la vida teórica, pues desde ellas partimos hacia una relación particular con la cientificidad. Al existir peculiar que se descubre en un tren de vida, y que es anterior a la autoconciencia del quehacer científico, podemos llamarle hombre de la vida cotidiana. En la vida de todos los días, en su cotidianidad, están incluidos los hombres en general sin necesidad de ser distinguidos por sus ciencias. En ella se confiere el mismo valor al físico que se ocupa de los electrones de Penrose y de las formas matemáticas de Eddington, como al niño que se mezcla diariamente con las historias que ocupan su imaginación y descubre poco a poco el mundo en el que es educado. Esta unidad entre la vida cotidiana, la vida subjetiva y el mundo circundante es válida para toda existencia efectiva, lo mismo para todos los científicos de todas las épocas.⁴

Según la idea de Thomas Kuhn conocida por la mayoría de los estudiosos de las ciencias, los paradigmas deben ser pensados como cambios que sustituyen modelos que ya no pueden explicar por sí

² Cfr. Edmund Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hrsg. von Elisabeth Schuhmann, 2001, p. 71.

³ Cfr. Pierre Kerszberg, *La Science dans le Monde de la Vie*, Millon, Krisis, 2012.

⁴ Cfr. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

mismos fenómenos científicos cualesquiera.⁵ Sin embargo, y a pesar del éxito que desde hace muchos años el modelo de Kuhn, Feyerabend y Lakatos presentaron para las ciencias, esta noción solo puede captar una parte del problema que anunciamos. La relación entre los paradigmas que ellos habrían visto, como destrucción de una época de la ciencia, no considera los esquemas productores de cultura o culturización que los modelos educativos suponen y que se han establecido a lo largo de la historia de la cultura. Las instauraciones ideológicas, la creación de enemigos simbólicos, la lucha entre el fundamentalismo y la democracia, para dar ejemplos concretos, no podrían ser entendidas sin la interacción entre el estado actual de la ciencia (los media, la educación de prestigio, las telecomunicaciones, etc.) y el tipo de sociedad en la que vivimos. Ambos factores suponen una historicidad particular y, por ello, un punto de partida específico. Suponen la producción de un modo específico de valoración de lo que es importante, valioso, bueno, mejor, etcétera, en relación con algo que se desecha por ser su antagónico.

Para profundizar en nuestras meditaciones, comenzaremos explicando la relación entre la ciencias actuales y la educación del pensamiento. Para ello debemos utilizar conceptos más fundamentales que los usados por los científicos de la historia. El primero ha recibido el nombre de «producción del pensamiento».

I. De la producción del pensamiento

El verbo «producir», del latín «*prōducere*», es entendido como aquel momento donde se lleva a realización un existir. Producir es realizar, esto es, llevar a la realidad, donar algo efectivo. Decimos comúnmente que un automóvil se «produce», que un acontecimiento se «produce», que un efecto se «produce».⁶ Ha

⁵ Cfr. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Quadrige/PUF, 2004, pp. 15, 17, 101, 102, 210, 517.

⁶ Cfr. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, France, Éditions La Découverte, 1990.

sido Descartes quien nos ha enseñado que los pensamientos son producciones de una existencia donde se anuncia un problema.⁷ Que el pensamiento da realidad, produce una idea. Sin embargo, según un análisis generalizado, cuando el pensador comienza a pensar, se dice ingenuamente, debe trazar una línea nueva que abra caminos aún no atendidos dentro de su mundo circundante (en el que estarían incluidos tanto los modelos educativos vigentes como la producción de nuevos conocimientos en general). Las grandes universidades, auspiciadas por el honor que su historia y su prestigio les conceden, trabajan bajo la consigna general que el pensar debe actualizarse *in infinitum* y que los descubrimientos que definen un época son válidos hasta que nuevos paradigmas les sustituyan y les hagan obsoletos. ¿Cuál es la fuente de esta relativización del conocimiento? Los avances tecnológicos y los modelos de representación y de redefinición del saber no están hoy al servicio del conocer, si consideramos cómo fueron pensados desde la antigüedad, a decir, como la evolución de la idea de virtud propia a la *paideia* greco-latina.⁸ Ellas planteaban fuerzas que debían sostener la dignidad del pensamiento libre. Pero hoy el pensamiento ya no está preocupado por sustentar su libertad.

La orientación de nuestras escuelas está al servicio de modelos tecnológicos que tienen un fin específico: el descubrimiento de 'nichos' impenetrados que pudieran servir como un oasis de riquezas anteriormente ocultas al buscador. Este nuevo modelo de educación global requiere repensar la idea, sostenida por los pensadores antisustancialistas, que los prejuicios del pensamiento son ubica-

⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, «Cap. III. L'image de la pensée», Paris, 1968, pp.169 y ss.

⁸ La noción heideggeriana de «*Dasein*», propuesta desde 1923 en *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1982), es el antecedente de los análisis existenciales de *Sein und Zeit* de 1927 donde el ser-en-el-mundo aparece bajo el ámbito del poder tomar las cosas, utilizarlas o tenerlas preteóricamente frente a sí. Títulos meramente pragmáticos de interacción con lo real que son asumidos como anteriores a la teoría y cientificidad en general.

bles dentro de las ciencias que profieren el pensar.⁹ Ellos deben eliminar la noción de autoridad, verdad, centralidad y determinación que se ha pensado, a un tiempo, ha nacido con el pensamiento clásico, para entonces *producir* una realidad prohibida para el modelo anterior. Cuando las doctrinas de la sustancia comenzaron a ser debilitadas por la perspectiva pragmática del sujeto (incluida en una nueva concepción de la subjetividad que ya no debía buscar su autopresentación a través de una intuición de existencia),¹⁰ la noción de conocimiento comenzó a ser debilitada junto con los problemas que concernían al Bien, la Bondad, la Verdad, lo Bueno (todos ellos considerados epítomes de la disposición metafísica del sujeto). Esta destrucción de las ideas primitivas de la enseñanza virtuosa coinciden con la crítica al humanismo cristiano donde ellas obtuvieron sustento y comenzaron a ser puestas en operación.¹¹ Las ideas unívocas, por darle un nombre a la lectura contemporánea del platonismo antiguo y medieval, son abandonadas a una mera conformación histórica para entonces atenuar su permanencia en el horizonte del pensar en general. Al renunciar a tal *sustancialismo* el pensamiento contemporáneo, el que está detrás de la crítica que hemos expuesto, se ha dejado seducir por el pragmatismo que ha convenido a la cultura posmoderna.¹² Que, *por un lado*, permitía la superposición y colisión de mundos ontológicamente diferentes que no debían mantener relaciones necesarias entre ellos; y, *por otro*, obligaba a una renovación de categorías que, al ser consideradas antiguas, daban entrada a la época de la idea-

⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 2012.

¹⁰ Cfr. Fredric Jameson, *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991.

¹¹ Cfr. David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, Inglaterra, 1989.

¹² Cfr. F. W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, New York and London, Harper & brothers, 1911.

lización del lenguaje y, con ello, a la preeminencia de la lengua ante los hechos. Este cambio de paradigma consiste en tomar elementos de diferentes ámbitos para ponerse a disposición, uso y servicio de un fin. De allí que la reinterpretación de los hechos coincida con los principios del mercado capitalista.¹³

Esta óptica ha permeado el arte, la filosofía, la literatura, etcétera, y así se ha apoderado de nuestros programas educativos. Lo que se enseña en los centros de educación contemporáneos *debe servir para algo*. De modo que, al estar obligado a dar un servicio, él mismo se presta a configurar el servilismo. Es un modelo donde la innovación debe estar dirigida hacia su aplicación inmediata. Es la búsqueda de la aplicación por la aplicación, la fuente del materialismo. El modo de entender la innovación y el prestigio según el modelo de producción pragmático-mercantil de EU.¹⁴ Sabemos que todo pragmatismo, según lo que ha enseñado Richard Rorty en *Contingency, irony and solidarity*,¹⁵ incide en una diseminación de fuerzas construidas antiguamente y que ellas son sustituidas por el poder del lenguaje, pues para narrar situaciones él puede «redescribir». Así, la hermenéutica que está a su base ha nacido de la convicción que es necesario destruir todo dejo metafísico de fundamentos.

De acuerdo con este modelo de transmisión del conocimiento, encontramos ecos que formarían sistema con los modelos imperialistas del antiguo imaginario americano: ellas integran una ideología y funciones específicas en un territorio a partir de la redescrición de las situaciones, ellas tratan la «vida real» como si las personas y las culturas fueran solo «léxicos encarnados» para ser «establecidas» como partes de un engranaje pensado en términos de producción, deslocalización e incremento de beneficios. El aparente acceso gratuito a los cursos ofrecidos por

¹³ Cfr. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

¹⁴ Cfr. Noam Chomsky, *9-11*, Seven Stories Press, 2001.

¹⁵ Cfr. Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Marix Verlag, 2011.

el Massachusetts Institute of Technology, Harvard, Berkeley y The University of Texas System consiste en poner a disposición del público general conocimientos ya filtrados, determinados, clasificados, seleccionados, etc., todos ellos al servicio de una idea. El precio que hay que pagar por ellos es el de pensar lo que ellos mismos nos permitirán pensar.

Esta introducción de elementos comienza con una distinción jerárquica donde el desplazamiento de lo ‘malo’, lo ‘anticuado’ tiene como base la aceptación previa de que lo determinado como tal *es efectivamente así*. Sin embargo, este paradigma está centrado en las necesidades del mercado. Utiliza la mecanización, la industrialización y la tecnologización de las competencias educativas, de sus resultados, etc., para poner en venta la producción de conocimiento a diversos consorcios. Las investigaciones sobre los recursos naturales de la hoy llamada República Democrática del Congo fueron usadas para los intereses de compañías como HP, Intel, Sony, Toshiba, Nintendo, entre otras, en relación con los llamados «minerales en conflicto».

Con todo, cuando el conocimiento, llevado a su función práctica, está al servicio de la producción y explotación, ¿no se hace ilusoria la ‘decisión’ y la ‘autonomía’ del hombre de ciencias, ya que sus decisiones son tomadas desde estas superficies? Como ejemplo de esta educación es sintomática la preferencia de sistemas de consulta como *Wikipedia* (información comprometida con una perspectiva, una interpretación subjetiva), sobre la *Encyclopedia Britannica* (investigación realizada por expertos en cada tema, objetiva, creativa, especializada). Preferencia que tiene en su base el otorgamiento de una idea de libertad, tolerancia, prosperidad, pluralismo religioso y sufragio universal (características con las que Serge Schmemmann definió a EEUU cinco días después del 11 de septiembre).¹⁶

¹⁶ Cfr. Walter Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Vittorio Klostermann, 1965.

Esta pragmaticidad omnipotente predetermina la utilización de programas en los que se estudien únicamente métodos y procedimientos (químicos, físicos, de ingeniería, etc.) que sean aplicables y rentables a corto plazo. Solamente ellos podrán obtener fondos. La idea de que el pensamiento actual debe 'utilizar' exclusivamente lo ya inventado, pues no hay nada nuevo que pensar, *está basada en este modelo*. Él parece conducir al profesor a ocupar el lugar de un obrero que trabaja con los paradigmas actuales de la educación creados en otros laboratorios y que debe olvidar que tiene la responsabilidad de incidir en el modo en el que es usado lo que enseña.

De modo que el pensar encuentra hoy día un problema que ya no se agota en el interior de su propia ciencia (en los quehaceres inmediatos que distinguen la sociología de la pedagogía, la filosofía de la psicología, etc.). Consiste en la difícil situación de estar listo para pensar aquello que ya no son prejuicios del hombre de ciencia. Aquellos datos primerísimos donde nos es dada la verdadera condición para comprender por vez primera en lo que nos *hemos convertido*.¹⁷ Al lado de la lógica posmoderna que guía el pensamiento actual, ocupada de unir fragmentos, de enlazar partes de diferentes ámbitos, y que encuentra virtud únicamente en lo que se puede poner en uso, se encuentra la lógica de la obsolescencia que no solo es maquínica, sino que está dirigida al ser del yo en general. Ella afecta por completo el interés en la investigación. El investigador actual está obligado a realizar ajustes en sus proyectos para obtener los apoyos que los órganos de educación *establecen* como prioritarios. Está obligado a encontrar líneas de unidad con otras áreas de conocimiento reproduciendo el modo en el que es «producida» esta imagen cultural del pensamiento. Así, elucidada esta situación, ¿no se hace más urgente meditar sobre la libertad del pensamiento?

¹⁷ Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, pp. 234-237, 240, 245, 247-251 y *passim*.

II. El autocuestionamiento originario

Estamos muy lejos de amar por sí misma la sabiduría. Hubo un tiempo en el que ese amor era propiedad exclusiva del pensador profundo, pero hoy, cuando las ciencias del espíritu, resguardadas en las universidades y calificadas culturalmente como profundidad inútil, se hacen cargo del problema del hombre, se abrazan a la literatura y a la belleza de la escritura. Se preocupan por componer una frase estéticamente estable antes que captar el contenido de las cosas. He ahí el motivo de su debilidad. Esto señala que, muy a pesar de las apariencias, el presente no tiene espacio para el asombro original ni para la sorpresa. Está erigido en una forma de vida que, a través de la distracción y del consumo, pretende sobrepasar las diferentes caras de lo 'establecido', fingiendo que ha vivido una originaria conmoción. Es por ello que es necesario arrancar al hombre de su hundimiento en lo material, en lo vulgar y en lo singular, para que obtenga la libertad de trascender el carácter efusivo y finito de la seducción material. Pues el problema del presente es, como recordaba Hegel, que el hombre se ha olvidado de lo divino y que solamente se alimenta de «cieno y agua», cual «gusano».¹⁸

En la vida cotidiana se repite constantemente que el mundo es tal y como aparece. Así se indica que no hay y no puede haber nada por hacer para cambiarlo sino buscar las satisfacciones de nuestros deseos. He aquí el fondo de la divinización de nuestros cuerpos. Ello corresponde a una subjetividad que ha interiorizado que la realidad es tan obvia que ya no hay necesidad de transformarla. Que las preocupaciones mercantiles, tan presentes en este tiempo, son horizontes últimos a los que nos tenemos que sumar si no queremos desaparecer de la discusión actual. Así, en un presente administrado por la cuantificación y la medición, el saber de la vida huele al hedor del antiguo hombre culto.

¹⁸ Cfr. Epicuro, «Epístola a Meneceo», en *Obras completas*, ed. y trad. J. Vara, Cátedra, Madrid, 1995, p. 88.

Es en esta situación donde estamos obligados a preguntar: ¿podemos retornar a la educación del hombre virtuoso o ya estamos completamente extraviados?¹⁹ No contamos con una respuesta preestablecida, solamente sabemos que este conocimiento primerísimo debe ser planteado en el horizonte de la anterioridad de la existencia a cualquier tipo de representación. Pues lo que está en juego pertenece al ámbito metafísico del ser, al estar lanzado hacia otra parte, a la posibilidad de llegar a un lugar donde jamás se ha estado: en un allá en el que será planteado el abandono de la condición ingenua de la existencia.

Los filósofos han confundido este movimiento originario con aquel donde se presenta, en el mundo, el anuncio de la muerte.²⁰ Ante todos los profetas de ese nihilismo, mantenido por esa confusión, ya la *Epístola a Meneceo* de Epicuro haría irrisoria tal afirmación. El acontecimiento originario en el que un ser seguro de sí mismo se cuestiona inicialmente por su sentido, para entonces convertirse en una cuestión y volverse un problema, para entonces abandonar por vez primera su ingenuidad, no es una situación destinada para toda existencia, pues es, en verdad, una situación que no es soportable por todos. Es el advenimiento de lo otro a mí mismo: la salida de la primera condición.

III. El primer y segundo nacimiento

Nacer significa no ser la medida del acontecimiento que nos está dirigido sin mediación previa. El nacimiento se distingue de cualquier otra situación humana en tanto que acceso originario a otros acontecimientos. Abre lo posible como vida. El hombre realiza sus quehaceres sin prestar atención al otorgamiento del

¹⁹ Cfr. Emmanuel Falque, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Cerf, Paris, 2004.

²⁰ Cfr. Claude Romano, *L'Événement et le Monde*, Paris, PUF, «Épiméthée», 1998, p. 32.

mundo que le fue dirigido. Acepta como verdaderos, válidos y buenos los valores establecidos por su núcleo familiar y sobre ellos lleva a cabo su diario estar en situación. Cuando se dirige con atención a sus obras, lo hace con el conjunto de concepciones que conforman su mirada. Así extiende esa óptica a los hechos a juzgar y por ello llega al mismo punto de partida. De modo que si el yo quiere superar la visión que determina sus prácticas, aceptadas y efectuadas como correctas y verdaderas, debe tomar libremente conciencia del cautiverio en el que se encuentra irremediamente como ser que ha nacido «aquí». La evidencia primerísima que testifica el nacimiento como lo inasumible por la voluntad constituye el primer escándalo de la condición humana. En el nacer, la existencia es acogida en un mundo que ya cuenta con intereses peculiares. De esta forma, el yo despierta su anhelo de reconocimiento comunitario de cara a los prestigios que le circundan. Ellos son puestos en juego en la lucha entre los valores que se apoderan del yo y el deseo humano de libertad. Por lo que, con anterioridad al advenimiento de la comprensión de su ser finito, el hombre merece saber si está atrapado por aquello que cree poseer o si ha comenzado a ser realmente libre. El resultado de esta confrontación sugiere el abandono de la condición en la que se está de antemano implicado. La libertad que supone el removimiento de un ser que se lanza hacia otra visión es pensable únicamente como un movimiento que pertenece a la naturaleza de la existencia. De modo que, si la liberación de la mirada debe comenzar con el testimonio de un yo que se sabe atrapado, entonces el pensar comienza con la toma de conciencia de un ser inicialmente cautivo. Esta liberación de lo que se ha sido recibe el nombre de «segundo nacimiento».

Así, ¿de qué se siente orgulloso un ser que solamente piensa de acuerdo con el sistema de significaciones que le dejan pensar? La respuesta es un misterio. La mitificación de las tragedias del hombre actual es la prueba del dominio de una cosmovisión sobre la ingobernable aventura de la vida, pues una vez que se *mira libre-*

mente ningún valor está asegurado.²¹ Lo abierto en el pensar libre, la experiencia radical de un ser que se vive originariamente, es la condición primerísima de la existencia. Ella comienza, frente a un mundo que no ha elegido, como desconocimiento de sí y como alienación. La potencia que coincide con su naturaleza se oculta al mantenerse en la servidumbre con la que coincide su primer rasgo de humanidad. Pero el ser alienado se opone al modo de ser de un existir que está comprometido con lo que le circunda. Solamente así puede comenzar a deliberar. Un ser que ha abandonado su servidumbre inicial es una vida que se ha liberado. La violencia que ha sido infligida sobre ella es una vivencia absoluta, una verdad más verdadera que toda verdad. Con ella ha sido vivida la caída de aquellos valores que mediaban entre el mundo que le acoge y las interpretaciones que se construyeron sobre él. Para ver más allá de lo que encierra nuestra ingenuidad, «hay que abandonar y morir», decía Kierkegaard, a todo lo que tenía el valor de realidad. Así, el drama de un ser que desampara lo que le tenía secuestrado, ya no responde a la moral aristocrática: enseña la dificultad de alcanzar la verdadera libertad.

Lo anterior señala que la libertad no es cuestión de meras apariencias, ella revela el acontecimiento primerísimo del ser. Un hombre libre puede decidir el retorno al periplo dramático del sujeto cándido y mantenerse, a pesar de los agravios, en los mismos principios. Pero la familiaridad con la que un ser se entrega a la comodidad y al placer es el artificio de su propio dramatismo: la cobardía de una existencia ocupada por cuidar lo que le protege, coincide con la oscura intuición de «ver» que más allá de las protecciones familiares ya no hay nada. La violencia que padece un ser ante la posibilidad de desaparecer es vivida como abismo, como nada, como puro terror

²¹ El llamado «segundo nacimiento» consiste en la libertad de volver a comenzar a interactuar con el mundo de acuerdo con decisiones tomadas con total conciencia. Es por ello que se distingue del nacimiento primero como entrada biológica a la mundaneidad de la existencia. Sobre el «Segundo nacimiento», Cfr. Max Scheler, *Von Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, Band. 5)*, Hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2000, pp. 27-59.

y el miedo a confrontarlo revela el cansancio y el agotamiento del hombre. Esta es la testificación primordial de que la vida ordinaria se desarrolla en el dominio donde los sentidos y las significaciones están fijados de antemano. Así, la posibilidad que la vida se cuestione por sí misma, es decir, que pueda verse convertida a sí misma en una cuestión, debe ser la primera de todas las preguntas. Volverse una pregunta para sí, devenir una interrogación, ser el «*facta eram ipse mihi magna quaestio*», como dijo para siempre San Agustín, consiste en tener reservada la libertad de volver a comenzar.²² Una libertad que equivale a un nuevo nacimiento, al replanteamiento de lo que se ha sido, para dibujar la posibilidad de ser completamente otro. Renovación de la vida y la existencia, una transformación de la humanidad pues, y aquí vuelve Kierkegaard, si la eternidad nos conoce como somos realmente conocidos y nos mantiene sujetos en los brazos de la desesperación, entonces la lección consiste en comprender que toda vida será conocida de acuerdo con el modo que ha elegido vivir.²³

IV. La ciencia primera de la verdad

Dentro de todas las formas de vida que circundan en la vida fáctica, la vida del hombre de ciencias forma una parte fundamental de nuestras interacciones diarias. El científico de las ciencias particulares, así como el de las ciencias humanas, técnicas, etc., es conocido como tal en su actuar efectivo y en relación con sus objetos de uso. Sus utensilios determinan el modo por el que su actuar se relaciona con su entorno. Sus herramientas no solamente son indispensables para aquél, antes bien, dictan el proceder de sus actos. Actuar, en griego, es estar en práctica, llevar a cumplimiento un acto específico, estar en *praxis* (πρᾶξις). Según una idea univocista de ciencia, la *praxis* debe ser distinguida del acto que se sabe

²² Cfr. San Agustín, *Obras completas II. Las confesiones*, España, BAC, 2005, p. 166.

²³ Cfr. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Marix Verlag, 2011.

actuando de acuerdo con leyes, demostradas con anterioridad, pues él es un actuar científico. Él viene de la idea de *ciencia* perfecta. *Ciencia* en griego se dice *episteme* (ἐπιστήμη), a decir, el saber universal que se encuentra en el terreno de las leyes. Estas leyes deben funcionar de la misma manera sin importar las circunstancias que le rodeen, pues, para tener validez para todos los tiempos, las leyes deben despojarse de lo que es accidental. Accidente en griego se dice *symbebekós* (συμβεβηκός), a decir, aquello que es accesorio a la sustancia, la *ousía* (οὐσία). De este modo, las leyes universales son aquellas que dictan el comportamiento de lo que no es efímero. Esa es la función de la analítica. Es con Aristóteles que las verdades metafísicas son unidas con las formas lógicas.²⁴ Pero esta unidad tuvo que pagar un precio muy alto: en la lógica formal lo accidental aparece como lo particular, a decir, como la «circunstancia», el «quién» donde se lleva a cumplimiento la intelección. El «quién» de la proposición es un accidente, algo añadido, frente a la validez universal del saber formal. Este «quién» es el yo que actúa a diario, que se comporta de esta o aquella manera y que, frecuentemente, lo hace conforme a las circunstancias cambiantes. Es por ello que Aristóteles puede decir que «no existe ciencia de lo particular» (οὐδεμία λεγόμενων ἢ αὐτῆ).²⁵

Para poder salvaguardar esta distancia, la ciencia objetiva ha sostenido que la *teoría* (θεωρία) y la *praxis* (πράξις) son incompatibles. Por ello, si el hombre de la vida diaria es comprendido en su actuar, si él está en *praxis*, entonces su vérselas con el mundo se opone radicalmente al conocimiento teórico. La ciencia tiene prohibida confundirse con la vida humana. Como una analítica, la teoría abandona desde su inicio la *praxis*, las circunstancias y, necesariamente, el «quién» que se relaciona con ellas.

²⁴ Cfr. Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofisticas*, Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, España, Gredos, 1982.

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, edición trilingüe de Valentín García Yebra, España, Gredos, 1998, p. 150 y ss.

Esta consecuencia nos induce a preguntar acerca de la posibilidad de una ciencia de lo particular que incluya en sí misma lo universal. En otras palabras, ¿es posible pensar una ciencia de la existencia capaz de explicar el actuar humano? De suerte que, ante la magnitud de esta pregunta, no estamos completamente solos. Ella fue abordada desde la profundación de la filosofía. En ella la *praxis* (πραξις) no es el antagónico de la *episteme* (επιστήμη), del *theōrein* (θεωρεῖν). Antes bien, el *theōrein* se encuentra en un grado superior a la mera *praxis* y a la *opinión* (δόξα), pero en uno inferior a la sabiduría. Sabiduría en griego se dice *sofia* (Σοφία), ella no se deja pensar como un concepto abstracto, sino como *poseer efectivo, corresponder y actuar de acuerdo con reglas*. Ella no se opone a la *praxis*, ni está obligada a eliminar el acceso efectivo al mundo, no aboga por el ser particular o universal, ni por lo formal y lo material, ni por lo efímero y lo permanente. Su conocer se opone a la apariencia, al aparentar saber, al desconocimiento de la ignorancia, a la hipocresía del sofisma, al mero uso del saber. La *sofia* se opone a las apariencias de la ignorancia.²⁶

La ignorancia que excede el saber válido o correcto, *es una ignorancia radical, consiste en desconocer que no se sabe*. Es la ignorancia del que cree saber y actúa respecto de ese ‘saber’. Es un saber puramente pragmático. Frente al carácter utilitario del conocimiento Parménides puede darnos un camino para comprender la situación originaria del saber que opone la apariencia a la realidad. Él dirá que «el principio interno de la visión» (*el «imén álithetis éupeithéos» «ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος»*) que ama la sabiduría consiste en elevarse sobre la forma de pensar y «comportarse de los ‘mortales’» (*la «vrotón dóxas» «βροτῶν δόξας»*).²⁷ Asume que el obrar natural, en tanto que ignorancia e ingenuidad, sugiere la

²⁶ Cfr. Platonis, *Opera. Tomus I, Tetralogias I-II Continens*, OXONII, Excydebat Carolus Batey. Architypographus academicus, Great Britain, 1956, pp. 216-268.

²⁷ Cfr. Parménides, *Poema*, edición bilingüe de Joaquín Llansó, España, Akal, 2004, p. 33. Frag. I, lin. 28-32.

idea de un ser que desconoce la visión que se eleva por encima de los muchos, los mortales, aquí sinónimos, pues ellos se dejan dirigir por la *praxis*. Ella es un actuar sin *lógos* (λόγος) que ignora que se está *dominado por* la visión de los que «deambulan disociados» («*pláxontai díchranoi*» «πλάξονται δίχρανοι»). Así que, para tomar distancia de esta servidumbre inicial, hay que «juzgar racionalmente» («*chrínai délógo*» «χρίναι δέλóγω») la «visión» que 'ellos' comparten.

Los romanos también sabían de ello. En latín, el término «visión» no evoca el dominio de un horizonte de cosas a partir de un «ver» empírico, este «ver» no es un controlar que ha puesto las condiciones para teorizar, no es una aprehensión, un prender lo tematizado.²⁸ Él es, ante todo, «*intuitus*», de donde «*intus legere*», leer por dentro, escoger entre, discernir intuyendo. Es un «*ver intelectivo*», como materia del juicio racional, que no supone un ver empírico como cuando 'veo' que alguien me escucha, como cuando 'veo' que los árboles se mueven con el aire. Ese es el ver con el que se conforman los 'mortales', los 'muchos'.²⁹ La visión que ha abandonado la ingenuidad es *un ver que trasciende el dato empírico y comprende aquello que permite saber que realmente se conoce*. Así, resaltemos esto, y no lo abandonemos, que el ver intelectivo confiere un género de verdades que, distinguiéndose de la región de la experiencia, de las sensaciones, del palpar las cosas, se identifica con ellas al saber que está captando. *Es el captar lo que está dado en la inmediatez de la autoevidencia*. Esta captación que se sabe captando es la experiencia que los filósofos han llamado «*vivencias*».³⁰ Ellas expresan la singularidad donde se erige la

²⁸ A diferencia de lo que señalaría Martin Heidegger en *Der Satz vom Grund* (GA 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997); y Emmanuel Levinas en *Totalité et infini* (*op. cit.*), p. 27.

²⁹ Cfr. Ciceron, *De republ.* 6, 18, 19; San Agustín, *Civ. Dei* 20, 14; Boecio, *In libr. de interpr. ed. pr.* 1, 64, 300.

³⁰ Para distinguirlas de las experiencias que pueden ser representaciones o voliciones, sobre objetos inexistentes o posibles, las vivencias son datos primerísimos donde se testifica una relación efectiva con algo existente. Cfr. Edmund Hus-

ciencia de la existencia, pues en ellas el hombre pone como *thema* (θέμα) aquello que vive efectivamente. Ellas son las evidencias a partir de las que ya no es posible ir más atrás. De este modo, una ciencia de las vivencias originarias debe ser anterior a cualquier ciencia objetiva (como para las ciencias de la representación y de la simbolización). Esta ciencia primerísima convoca la verdad a partir de vivencias que son experimentadas en cada uno de nosotros. Muestran lo que realmente hemos vivido. *Son las huellas* de nuestra atención a la vida y el signo indeleble de la situación del mundo que nos ha sido dada absolutamente. Así, las vivencias, evidencias primerísimas, llevan al sujeto a volverse hacia sí, a vivir su propia manifestación, a saberse absolutamente vivo.

Lo anterior indica que una ciencia radical, que una lo particular y lo general, debe ser la ciencia de la subjetividad.³¹ Ella, conservando las dos regiones distinguidas anteriormente (el ámbito de los particulares y el de lo universal), debe ser la comprensión radical de la existencia, de la conciencia que se vive en el mundo. Pero si vivirse a sí mismo en situación no es suficiente, pues siempre corremos el riesgo de pensar solamente aquello que podemos alcanzar: ¿cómo llegar a la «visión que se eleva por encima de los mortales, los muchos»? Esa pregunta abre otra, aún más radical: ¿por qué en «las opiniones de los mortales no hay creencias verdaderas»? Parménides sabe, igual que Heráclito y el platonismo socrático, que la *praxis* se lleva a cumplimiento, una y otra vez, en el opinar. Opinar en griego se dice *δόξα*, esto es, «ser de la opinión de». El ser de la opinión no se abastece de conocimientos en tanto que su *logos* está ordenado engañosamente, pues: «de las opiniones de los mortales no es posible una creencia cierta».³² Parménides lo dice como

serl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer. 1984, pp. 355 y ss.

³¹ Una ciencia que habría sido anunciada desde los antiguos pensadores griegos, que analizaremos en seguida, ella mantiene su simiente con Sócrates y Platón, con Descartes y, en nuestros tiempos, con la fenomenología de Husserl.

³² Pero no se confunda nuestra meditación con la heideggeriana (Cf. Heidegger-

sigue: «*tais ouk éni pístis alíthes*» (ταις ουκ ενι πίστης ἀλήθεις), a decir, «un no tener fe en la verdad», «un estar en relación con una verdad que no puede ser ordenada». Con ello señala que la *dóxa* se opone a la verdad y ésta ya no es *ciencia* (επιστήμη), no es *teoría* (θεωρεῖν). Ella es, antes de todo teorizar, lo que se desnuda. En tanto que *alíthes* (ἀλήθεις), es lo que se des-vela, lo que implica quitar lo cubierto, lo des-cubierto, un des-cubrir. De este modo, la elucidación originaria de la verdad es una experiencia que comprende la lucha con lo que se oculta y ella no es originariamente descubierta en la representación.³³

Aquello que recubre la *líthe* (λήθε) nos conduce a la palabra de Heráclito, donde «los muchos, los hombres en relación con su obrar y pensar en general, no son capaces de ver el amor a la sabiduría».³⁴ Así, ¿por qué se re-cubre la verdad de modo originario para que sea des-cubierta y cómo se des-cubre efectivamente? El descubrir de la verdad no pertenece al ámbito de los argumentos, las proposiciones silogísticas, deducciones, inducciones, etc., sino en relación con las *liberaciones* que otorgan las calamidades, las enfermedades y los males que nos son dados por el hecho absoluto de nacer y de pasar la vida en el mundo. Esto es lo que nos recuerda Jámblico en su *De Mysteriis Aegyptiorum* en el momento que dice: «También cuando contemplamos y escuchamos ri-

Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Frankfurt, Klostermann, 1970.), pues lo que se oculta no es el Ser sino la copertenencia de la existencia a la facticidad de un mundo circundante.

³³ Cfr. Heráclito, *Fragmentos*, B 34, CLEM., V115: «Incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes»; B 45 D. L., IX 7: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento»; B 49, GAL., De d. p., VIII 773: «Uno solo es para mí como miles, si es el mejor»; B 78, ORÍG., C. Celso VI 12: «El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí»; B 87, PLUT., De aud., 41 a: «Un hombre estúpido suele excitarse con cualquier palabra»; B 101, PLUT., Adv. Colot., 1118 c: «Me investigué a mí mismo».

³⁴ Cfr. Jámblico de Calcis, *De Mysteriis Aegyptiorum (Sobre los misterios egipcios)*, España, Gredos, 1997.

tos obscenos, nos *liberamos* del prejuicio producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean tales cosas para el cuidado de nuestra alma y la limitación de los males que han crecido en ella por causa del nacimiento, así como para la *liberación* y *desligamiento* de tales cadenas». Estas *liberaciones* fueron llamadas por Heráclito «remedios» ya que ellos calman «las calamidades y curan las almas enfermas de los males que conllevan desde su nacimiento». ³⁵ Ello dice, de esta manera, que el descubrimiento de la verdad es una liberación de aquello que nos fue dado desde el nacimiento. Esto es, que el cubrimiento es tan originario como la verdad y como el hecho de «haber sido» antes de tomar conciencia de ello. La *lîthe* (λίθη), el velamiento, no es una característica añadida al aparecer de la vida, sino la «*qualitas*» que pertenece a la esencia de su manifestación. De este modo, la sabiduría, como descubrir el cubrimiento prístino de nuestro ser, es un remedio, una cura, un despertar nuevo, *un acto de libertad que compromete la existencia en general, es lo que hemos llamado «segundo nacimiento»*.

Entonces, ¿cómo se recubre originariamente la verdad a los ‘mortales’, a los ‘muchos’ y de qué es necesario que se libere la existencia?

Existir significa estar ligado a un mundo en modos correspondientes. Estos «modos» son la donación primitiva de la historicidad y la confirmación del modo de ser dado a una geografía peculiar. Ellos son datos originarios, inalienables, que constituyen la existencia en su modo de ser más propio. Así, ser de un modo consiste prístinamente en asumir que la existencia es de un modo peculiar. En griego «ser de un modo» se dice *rythmîseis* (ρυθμίσεις), estar configurado en, estar instalado en, tener una actitud correspondiente, tener un tren de vida, un ritmo. Este «modo de ser», de acuerdo con una actitud que recubre originariamente la verdad, es la esencia de la existencia individual: *la sustancia del ‘ser mortal’, de ‘los muchos’*.

³⁵ Cfr. Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1922.

En la vida diaria tomamos posiciones ante estas o aquellas situaciones, coludimos en esto o aquello *de acuerdo con posibilidades fácticas predadas y de acuerdo con valoraciones que ya están instaladas en un valor*. En el estar ya de suyo en una actitud que corresponde al ritmo de «mi ser de este mundo» se revela el sentido primitivo de mi existencia. Si el recubrimiento originario es correlativo al existir de hecho, al hecho de existir, las opiniones ya no pueden ser consideradas como actos relativos, ellas son datos absolutos que expresan el modo de ser de una existencia que juzga, valora y actúa de un modo determinado. Esta situación de la existencia se expone cuando los acontecimientos mundanos se presentan como sorpresas que no corresponden a valoraciones ya instaladas en nuestro mundo familiar. Cuando es excedido el mundo de valores con el que nos identificamos pues él permite ver de este u otro modo. Así, en el verse sorprendido el yo se «ve» a sí mismo tomado por la posibilidad de una ruptura con su mundo, de aquello que valora, de aquello que le da sentido a su tranquilidad. Esta apertura primerísima es totalmente afectiva y esta afección se entrega como *páthos* (πάθος), sufrimiento y amor, un amor que sufre, un sufrir por el amor. Es la vivencia del primer «trauma» donde se ama lo que nos ha pasado y que comienza a ser vivida como aquello de donde ha surgido el primer acontecimiento, el nuevo nacimiento, la conmoción liberadora de mi «ver» mortal, ingenuo.

V. La verdadera enseñanza del platonismo-socrático

Según lo anterior, la *rhythmíseis* (ρυθμίσεις), el estar puesto en, es la instalación de la existencia en su modo de ser peculiar y la constatación de que la ingenuidad es la cualidad que describe por completo el mundo de los mortales, de los muchos. Esto quiere decir que las tomas de posición diarias son precedidas por la situación fáctica del yo, que las decisiones corresponden a un horizonte de sentido heredado por la *dóxa* y la *praxis* de los otros. De acuerdo con esto, la existencia está instalada en un sustento que le recibe y

éste determina cómo se vive el mundo. Frente a ello, la psicología freudiana habría descubierto que el horizonte de la conciencia tiene una relación preestablecida con la condición humana original, poniendo en la infancia el comienzo del «trauma». Pero no habría dado el paso final en el que el hombre se libera metafísicamente de aquella situación inmemorial.³⁶ Para superar este condicionamiento es necesario pensar que la actitud peculiar es el recubrimiento existencial de la verdad. Y que es, al mismo tiempo, el fundamento de todas las actitudes, ya que venir al mundo no ha sido instituido por ninguna decisión: la actitud o recubrimiento originario responde al «cómo» es predado el mundo antes de cualquier representación intelectual. *La existencia es en sí misma el recubrimiento de la verdad, por tanto, ella es inalcanzable en esencia a los términos del objetivismo científico.* Esta situación indica que no existe intervención del yo ante la insuperable donación de la vida: *que el yo no pide venir al mundo «así» y, al mismo tiempo, tampoco puede evitar ser educado por la formación efectiva de su mundo.* Ellos son datos primerísimos de la vida humana.

En lo anterior se nos ha dado una unidad primerísima, casi imperceptible, que debemos sacar a la superficie: ella es la unidad de la existencia y el mundo como donación peculiar que se cumple en sus valoraciones, juicios y actos y, por ello, como el *habitus* de ser así en tanto que trato diario del ser y la verdad. Y es aquí cuando se renueva y radicaliza el problema de la sabiduría. Ella ha sido elucidada *a partir de la praxis y, en consecuencia, en relación con la dóxa en tanto que siempre haber opinado, actuado, valorado y juzgado «así».* Este saberse tomado de antemano por una educación peculiar hace posible el conocerse efectivamente como habiendo sido de un modo, como la mostración de que el pasado es alcanzable por mis propios actos. Pues, de acuerdo con los recuerdos que nos han fijado el primer estrato de la vida «nadie salta más allá de su propia sombra».

³⁶ Cfr. J. Stuart Mill, *A System of Logic*. Rationative and inductive. Books IV-VI. Liberty Fund, 2006.

El hombre de la vida cotidiana vive en modos de valorar específicos que ha llevado a cabo en la *praxis* y en la *dóxa*. Él vive de antaño en una verdad que ya no se limita a la afirmación de la semejanza entre casos nuevos y otros previamente conocidos, ni al reconocimiento de una verdad que corresponde a situaciones donde lo objetivamente parecido es captado a partir de la similitud de ciertas notas o circunstancias particulares. Está más allá de los procesos de deducción e inducción. La verdad que le es más propia es absolutamente otra a aquella que sostiene la validez de las series de razonamientos y de las ciencias deductivas. *Es la verdad únicamente alcanzable a través de la automostración de la vida. Es la verdad que conmociona la comprensión. Ella se descubre a través del dolor* de no poder superar la condición existencial de hacerlo de un modo. Esta originalidad, que solamente puede acontecer en la autoexposición afectiva de sí a sí, consiste en sentirse «siendo radicalmente así». La vida natural no es pensable sino en la automanifestación que se comprende como envuelta en una vida de valores, prácticas y juicios efectuados y efectuables a diario. Esta aparición originalísima consiste en darse a sí mismo, *afectivamente*, la certeza de que «ser yo consiste en estar haciéndolo de un modo». Un hacer que no es impersonal respecto del existir, es el hacer de un yo temporariamente existente que tiene la libertad de decidir por su vida. Es una autoafirmación absoluta ya que, al mismo tiempo, tiene autoconciencia de que le están clausurados otros modos de ser.

Esta ambigüedad originaria de la existencia, de acuerdo con su elucidación, no solamente recupera la materia ontológica que le está prohibida por naturaleza a las ciencias formales. Ella ha llevado su vida al campo de la legitimación formal: la esencia del yo consiste en haber opinado, pensado, actuado de acuerdo con modos de ser que le aseguraban su éxito. Estos modos no son especulativos, ellos tienen a su base conceptos, significaciones, métodos e ideas que se dan a sí mismas, en un mundo especial, la dilación de su validez. Es por ello que el hombre natural puede descubrir desde sí mismo que él es una existencia derivada, un elemento de una totalidad.

Esto ya había sido visto por Platón al reflexionar sobre la *o*.³⁷ El *dokéo* (*δοκεω*), creer, pensar, parecer, de la raíz *dok-dóxa* (*δοκ-δοξα*) pone el surgimiento de los valores y las prácticas en relación con la opinión. La etimología de la palabra sostiene que en el *dok-* de *dokéo* resuenan tanto *tomar* como *aceptar*; mientras que en el *déchomai* (*δεχομαι*) es integrado el *recibir* y el *aceptar*. De acuerdo con esto, el *dokéo*: *creer, pensar, parecer*, que se relaciona con *dóxa* (*opinión*) sugiere que las opiniones se heredan, que son dadas y tomadas por unos y otros. También el «*doceo*» latino conserva el sentido de «hacer aceptar una enseñanza», como aquello que se alimenta de lo dado con anterioridad por un modo correspondiente. El *dóxei moi* (*δόξε μοι*) expresa, en los términos que impulsaron a Heráclito y Parménides a pensar la opinión y el parecer como un ‘me parece a mí’, un ‘soy de la opinión de’, todos ellos en un horizonte de hábitos, prácticas y valores. De este modo, la *dóxa* no es la imperfección de la *episteme*, sino la descripción primerísima del existir.

Platón tenía más claro esto último de lo que parece. Esta claridad comienza a ponerse en obra en la *República*,³⁸ cuando Céfalo, un extranjero que vivía en el Pireo ateniense, lugar donde se concentraban la mayoría de los comerciantes y personas dedicadas a la industria, anciano, poseedor de abundante fortuna, afirmaba que «la justicia consiste en devolver lo que se debe».³⁹ Mientras su hijo, Polemarco, quien acepta las opiniones de su padre, y presenta los argumentos más débiles del diálogo, se entrega a la opinión de Simónides afirmando que la justicia consiste en «dar beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos».⁴⁰ La discusión es pronto relevada por Trasímaco, guerrero, él asume la posición del sofista

³⁷ Cfr. Platón, *Crátilo*, 387 a; *Sofista*, 216 d; *Teeteto*, 149 d.

³⁸ Cfr. Platón, *Oeuvres Complètes*, tome VII, *La République*, Les Belles Lettres, 1966, 1er Partie.

³⁹ Cfr. Platón, *op. cit.*, 348 c.

⁴⁰ Cfr. Aurel Kolnai, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Suhrkamp, 2007.

oligárquico justificando la ley del más fuerte, para entonces asumir la justicia como: «lo que conviene al más fuerte» y la injusticia, como «excelencia y sabiduría». Esta relatividad de opiniones, el *dokéo* como *dok-* de *dóxa*, se ve superada por la afirmación socrática donde: «la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado». Este «modo de hacerlo» se dice en griego: «*to ta autoú práttein*» (το τα αυτοῦ πράττειν), esto es, «hacerlo por sí mismo», donde el *práttein* convoca la que revela el ser del hombre singular (*αυτός*). Este es el significado más originario del platónico-socrático '*gnóthi seautón*' (γνοθι σεαυτόν), «conócete a ti mismo», esto es, un conocimiento que tiene como base el saberse en relación con el hacer. Aquí, la *dikaiosyni* (δικαιοσύνη), la *justicia*, pensada como el poner en práctica que se expresa en el hombre justo, esto es, en su ser en acción, solo es puesta en operación a partir del autoconocimiento, a decir, de la aprehensión de haber sido en relación con maneras de ser. Así, ser justo consiste *en conocerse de acuerdo con el modo de ser más propio que pertenece al yo en tanto que se ha puesto en práctica desde antaño*.

Estas meditaciones han elucidado la relación oculta entre el autoconocimiento socrático, la *dóxa* y la *praxis*. Esta relación quiebra el ocultamiento de la verdad que le está prohibida al 'mortal' y a los 'muchos'. Pero hemos tomado algunos riesgos: a) hemos elevado la *dóxa* a una cualidad ontológica de la existencia poniéndola en relación con el núcleo que da identidad a un mundo familiar, especial, etc. Con ello hemos elucidado que el estar instalado en la opiniones de los muchos, de los mortales, tiene en su base una ingenuidad que pone en obra el opinar, el valorar, el juzgar de modos especiales heredados; b) también nos ha sido dado que el autoconocimiento se ha revelado como el conocimiento primerísimo y que éste corresponde a la gramática, absolutamente singular, de ser realmente de un modo; c) que su ambigüedad original invita a dar un salto hacia la libertad para vencer la autocomplacencia de lo mismo; y d) que el miedo y el valor de confrontar lo que nos pasa son momentos singulares

que se manifiestan por un afecto que exige inmediatamente tomar ante ello una posición.

VI. A modo de conclusión

Hemos mostrado que hay una educación que corresponde a saberse dirigir en la vida para responder a las situaciones que nos salen al paso. Ella incluye todos los tipos de educación pensable y, por ello, es más originaria y general que los modelos educativos particulares. Es verdad que esta enseñanza no es accesible para todos, ya por su profundidad, ya por el esfuerzo que exige su dificultad. Ella es la educación del hombre virtuoso, libre, aquel que se distingue del pensar de los muchos. Empieza por la aceptación de que la vida es un don, un regalo, al que se asiste con toda la existencia que nos fue otorgada en el instante de nacer. Este existir sin haberlo pedido es el mayor escándalo de la vida humana, que se ve imbuida inicialmente por lo que aparenta ser verdadero y universal. La vida es educada inicialmente por las producciones históricas de modelos de pensamiento, por el mundo circundante familiar, todos ellos recibidos desde la primera infancia. De esta manera, un yo que ha asistido a su originaria condición existencial se ve empujado por su propio ser a ser el artífice de su removimiento. Él vive 'en sus propias carnes' el sentido de la libertad que, en su más íntima profundidad, se convierte en un «segundo nacimiento».

Aquí se revela la decisión fundamental de la existencia: para ser libre hay que estar a la altura de lo que nos pasa, y, muchas veces, esta atención se convierte en la más profunda conmoción. Es por ello que el hombre huye de aquello que le inflige dolor. Así, conocerse a sí mismo no es un artificio de hombre culto, aunque siempre queda abierta la posibilidad de confrontar o escapar de las inclemencias. La confrontación con los acontecimientos que remueven la tranquilidad surge de la ruptura, de la escisión del hermetismo del mundo que nos es familiar, cómodo, es decir, se expone como una dislocación de los modos de valoración que

comprenden la unidad axiológica del horizonte más cercano. Es por eso que ante ella surge el miedo, él es el dejarse dominar, el volver a entregarse a lo que nos protege del horror. La cobardía que vuelve a los lugares seguros antes de dar un salto hacia otro sitio, ante el que no se cuenta con la seguridad del conocimiento y la representación, es la vuelta a los lugares comunes, a la comodidad del hogar, a la economía de lo mismo. Dominados por el temor se *apacigua la extrañeza de los acontecimientos, remitiéndolos al sistema de reenvíos con los que se cuenta*. Esta sujeción a lo que ya está ahí funciona como un aplastamiento de lo sorprendente, como la remisión a la tranquilidad de los ‘muchos’, los ‘mortales’, a la *indiferencia y la ingenuidad*. De aquí, esta apacibilidad coincide con la sujeción que las ciencias particulares han hecho del problema del hombre al intentar determinar el fin de su vida. Ante la calma que ellas prometen, cuando la vida misma se ha vuelto un problema, ella es conmovida completamente a través de un movimiento radical de la existencia. Esta conversión se abre con la libertad de decidir cómo ser y cómo vivir en adelante. Expone, por un lado, que el sufrimiento tiene un sentido positivo y radical; y, por el otro, que, en tanto autodeterminación radical que no se atreve a predestinar la aventura de lo que está por venir, el hombre libre no se atreve a esbozar lo que debe quedar totalmente indeterminado.

Referencias

- San Agustín, *Obras completas II. Las confesiones*, España, BAC, 2005.
- Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, España, Gredos, 1982.
- _____, *Metafísica*, Libro IV, edición trilingüe de Valentín García Yebra, España, Gredos, 1998.
- Bröcker, Walter, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Vittorio Klostermann, 1965.

- Chomsky, Noam, *9-11*, Seven Stories Press, 2001.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, 1968.
- Descartes, Rene, *Méditations métaphysiques*, Paris, Quadrige/PUF, 2004.
- Detienne, Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, France, Éditions La Découverte, 1990.
- Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria E. (introducciones, traducciones y notas), *Los filósofos presocráticos: vol. I*, Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- Epicuro, *Obras completas*, ed. y trad. J. Vara, Cátedra, Madrid, 1995.
- Falque, Emmanuel, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Cerf, Paris, 2004.
- Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1922.
- Fromm, Erich, *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1979.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, Inglaterra, 1989.
- Hegel, W. G. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Shurkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1970.
- Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1982.
- _____, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001.
- _____, *Der Satz vom Grund*, GA 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- _____, Heidegger-Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Frankfurt, Klostermann, 1970.
- Husserl, Edmund, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hrsg von Elisabeth Schuhmann, 2001.
- _____, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- Jámblico de Calcis, *De Mysteriis Aegyptiorum* (Sobre los misterios egipcios), España, Gredos, 1997.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991.

- Kerszberg, Pierre, *La Science dans le Monde de la Vie*, Millon, Krisis, 2012.
- Kierkegaard, Sören, *Der Begriff Angst*, Marix Verlag, 2011.
- _____. *Die Krankheit zum Tode*, Marix Verlag, 2011.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lévi-strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971.
- Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 2012.
- Parménides, *Poema*, Edición bilingüe de Joaquín Llansó, España, Akal, 2004.
- Platón, *Oewres Complètes*, Tome VII, *La République*, Les Belles Lettres, 1966.
- _____, *Diálogos. III, V, VI*, Biblioteca básica Gredos, España, 2000.
- _____, *Platonis, Opera. Tomus I, Tetralogias I-II Continens*, OXONII, Excydebat Carolus Batey. Architypographus academicus, Great Britain, 1956.
- Romano, Claude, *L'Événement et le Monde*, Paris, PUF, «Épiméthée», 1998.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Scheler, Max, *Von Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, Band. 5)*, Hrsg. von Manfred S.Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2000.
- Stuart Mill, John, *A System of Logic. Rationative and inductive*. Books IV-VI. Liberty Fund, 2006.
- Taylor, F. W., *The Principles of Scientific Management*, New York and London, Harper & brothers, 1911.
- Kolnai, Aurel, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Deutschland, Suhrkamp, 2007.