

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA, COMO FILOSOFÍA PRIMERA/PRÁCTICA, EN EL PENSAMIENTO D H. G. GADAMER Y EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO CON LA CULTURA DE LA IMAGEN”

Autor: Sergio Alberto Urueta Calderón

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Dr. Miguel Mandujano Estrada

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





**UNIVERSIDAD
VASCO DE QUIROGA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

LA «FILOSOFÍA HERMENÉUTICA», COMO FILOSOFÍA
PRIMERA/PRÁCTICA, EN EL PENSAMIENTO DE H. G.
GADAMER Y EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO CON LA
«CULTURA DE LA IMAGEN»

TESIS

Para obtener el título de:
MAESTRO EN FILOSOFÍA APLICADA

Presenta:
SERGIO ALBERTO URUETA CALDERÓN

ASESOR DE TESIS:
DR. MIGUEL MANDUJANO ESTRADA

CLAVE 16PSU0222X

ACUERDO No. MAES12113

MORELIA, MICH., AGOSTO 2021



« Para vivir solo hace falta ser un animal o un dios, dice Aristóteles. Falta una tercera condición: hay que ser ambas cosas, es decir, *un filósofo...*»
(NIETZSCHE, *El ocaso de los Ídolos*, 3)

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	5
1. La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica: de Sócrates a Gadamer... 17	
1.1. Edad antigua: Grecia y Roma.....	22
1.2. De la edad media a la reforma.....	32
1.3. El modernismo	36
1.4. La época contemporánea.....	49
1.5. Recapitulación filosófica a partir de la base teórica presentada en el primer capítulo.....	60
2. El método para la interpretación del mundo, en tanto representación fantástica: la refutación y la pregunta.....	64
2.1. El mundo, en tanto representación fantástica.....	66
2.2. La dialéctica como refutación	70
2.3. Gadamer y el método dialéctico.....	72
2.4. Gadamer y el <i>horizonte del preguntar</i>	78
2.5. Gadamer y el diálogo hermenéutico.....	83
2.6. Recapitulación filosófica a partir de la base teórica presentada en el segundo capítulo y criterios de aplicación del pensamiento y metodología de Gadamer en la orientación filosófica, cafés filosóficos, talleres y prácticas filosóficas	89
3. El diálogo con la «cultura de la imagen»: aplicación filosófica del pensamiento de Gadamer. 105	
3.1. El diálogo con la «cultura de la imagen», en tanto fenómeno global	108
3.2. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión histórica de la «cultura de la imagen»: prototipo-arquetipo	121
3.3. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión artística de la «cultura de la imagen»: retórica-plástica.....	131
3.4. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión idiomática de la «cultura de la imagen»: ideológica-tecnológica.....	142

3.5. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión logotípica de la «cultura de la imagen»: identidad-consumismo.....	154
CONCLUSIONES	166
BIBLIOGRAFÍA	189
APÉNDICE: CATÁLOGO DE ACTIVIDADES ANTES/DURANTE/DESPUÉS DE LOS TALLERES, CAFÉS FILOSÓFICOS, Y PRÁCTICAS DE DIÁLOGO HERMENÉUTICO CON LA «CULTURA DE LA IMAGEN»	195
TABLA DE ETIMOLOGÍAS	206

INTRODUCCIÓN

La filosofía aplicada, actualmente, representa el avance más significativo del pensamiento filosófico. La «filosofía hermenéutica», en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), se constituye en filosofía primera/práctica. Su metodología constituye el avance más importante desde la crítica marxista a la filosofía, ya que condensa/aplica: 1) El *corpus* filosófico, desde los preplatónicos hasta Heidegger; y 2) los caminos (métodos) que llevaron a los filósofos al alcance del saber, desde la dialéctica platónica hasta la fenomenología de Husserl.

Sartre considera que la filosofía quedó en suspenso desde Agustín, y que hay tres momentos de auténtica producción intelectual: Descartes/Locke, Kant/Hegel y Marx. Desde entonces, sólo la filosofía aplicada ha dado continuidad a la actividad filosófica, con características muy concretas:

- Da una vuelta a los filósofos, no sólo para conocerlos, sino para rescatar los caminos (métodos) que los llevaron al saber
- Tiene una visión crítica que produzca la creatividad/novedad, con aplicación concreta de las ideas
- Evita el eruditismo/conceptualización, aprendiendo a problematizar (refutar/preguntar)
- Discute/sustenta y comprende/aplica las ideas para no quedar en la opinión, sino llegar al argumento filosófico
- Toma una δίκη σοφοῦ que le permite alcanzar el saber (no sólo por saber), para aplicarlo; es decir, aspira al saber práctico
- Ejerce una práctica docente; o sea, enseña a filosofar y a aplicar el saber

En esta nueva etapa del pensamiento, se suman al gran elenco de pensadores, autores como L. Nelson, M. Lipman, L. Marinoff, O. Brenifier, R. Lahav, O. Gruengard, J. Barrientos Rastrojo, M. Mandujano Estrada, G. Arnaiz, M. Cavallé, A. Comte-Sponville y muchos otros, que conforman una nueva generación, tan importantes como los de la modernidad y los de la posmodernidad. De hecho, estos filósofos prácticos son garantía del pensamiento filosófico precedente, y sus más asiduos practicantes.

Los filósofos prácticos condensan la actitud estoica de la práctica del saber, la capacidad docente/orientadora de la filosofía y la creatividad productiva de las ideas. Esto les permite, como facilitadores/orientadores filosóficos, enseñar a filosofar, más que enseñar filosofía.

Así, pues, la presente tesis pretende hacer una aplicación del pensamiento de Gadamer a la «cultura de la imagen» para entablar un diálogo hermenéutico con ella, que nos revele su misterio y nos permita expresar/imprimir nuestras ideas, a través de la φαντασία (imagen).

A. PRIMER CAPÍTULO: LA «FILOSOFÍA HERMENÉUTICA», COMO FILOSOFÍA PRIMERA/PRÁCTICA, EN EL PENSAMIENTO DE H. G. GADAMER

El primer capítulo tiene la finalidad de presentar el ser/quehacer de la filosofía. No pretendo hacer una historia de la filosofía, sino una demostración del fenómeno filosófico, desde los pensadores preplatónicos hasta Gadamer. Este repaso historiográfico busca, en diálogo con los filósofos, que ellos mismos nos digan: ¿qué es la filosofía? ¿Quién es un filósofo? ¿Podemos saber? ¿Cómo podemos saber? ¿Qué podemos saber? ¿Cuál es el alcance del saber humano? ¿Quién es el hombre? ¿Cómo se produce el conocimiento filosófico? ¿Cuáles son los caminos (métodos) que llevan al saber? ¿Cuál es la diferencia entre saber y practicar el saber? ¿La filosofía es práctica o teórica? ¿Existe una filosofía? ¿Cómo evoluciona el pensamiento? ¿Cuál es la actitud que se pide al filósofo? ¿Qué aporta la filosofía a la humanidad? ¿Cómo elabora Gadamer su filosofía? ¿Cuáles son los elementos que Gadamer retoma del *corpus* filosófico? ¿Cuáles son los aportes de Gadamer a la filosofía? ¿Cuál es el método de Gadamer para alcanzar/aplicar el saber? ¿Qué es la hermenéutica? ¿Qué es el diálogo hermenéutico? ¿Qué es la dialéctica? ¿Cuáles son los elementos de la problematización? ¿Cómo adapta creativamente Gadamer los aportes del *corpus* filosófico a su filosofía? ¿Cómo se puede dialogar con el mundo, con la cultura, con la imagen, con otros? ¿Cómo entiende Gadamer a la filosofía, al mundo y al hombre? ¿Por qué la «filosofía hermenéutica» de Gadamer es filosofía primera/práctica? ¿Por qué la hermenéutica analógica de Beuchot es reductiva/inoperante?

Gadamer entiende que el deseo natural del hombre por saber (ἐπιστέμη) requiere de un método riguroso (πιστέμη). Por eso, considera que la filosofía no es:

- Una ciencia que conglomerada, en apartados o ramas, los aportes de los filósofos
- Una ciencia que estudia los entes, en tanto entes (ontología)
- Una ciencia que busca las causas últimas de los seres (metafísica)
- Una actividad exclusiva de los filósofos
- Una actividad que sacia nuestro deseo de saber (curiosidad)

Gadamer, más bien, entiende la filosofía como una *δίκη σοφοῦ* que acompaña la vida toda, con el fin de interpretarla/transformarla. Esta actividad está al alcance de todos y, por esa razón, el primer capítulo pretende poner a disposición de todos la «filosofía hermenéutica» de Gadamer. Al mismo tiempo, es preciso resaltar los elementos que Gadamer rescata del *corpus* filosófico, para saber cuáles retoma íntegros y cuáles desarrolla. ¿Cómo actualiza/aplica Gadamer el método fenomenológico de Husserl? ¿Cómo sintetiza/aplica el giro antropológico de Kant y el giro hermenéutico de Dilthey/Schleiermacher? ¿Cómo se constituye la «filosofía hermenéutica» en filosofía primera/práctica y cómo se efectúa el diálogo hermenéutico?

Gadamer comprende que la filosofía contiene dos elementos: teórico/práctico y teorético/pragmático. Por eso, sostiene que la filosofía no es para:

- Adquirir/acaudalar conocimientos (erudición)
- Explicar un fenómeno (como pretende el constructo científico)
- Hacer definiciones filosóficas
- Comprobar la existencia/no-existencia de los entes
- Sacular nuestra sed de saber (curiosidad)

Gadamer, más bien, sostiene que la «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, nos ayuda a interpretar el fenómeno para comprenderlo. El saber debe transformar la vida; por lo tanto, podemos saber/saber-más/saber-mejor para lograr la *εὐδαιμονία* (felicidad), la *ἀρετή* (virtud) y la *δικαιοσύνη* (justicia). La finalidad de interpretar es la de comprender, para aplicar el conocimiento. Por eso, la «filosofía hermenéutica» es una actividad que busca el conocimiento práctico.

El pensamiento de Gadamer nos lleva a concluir el alcance del saber. En ese sentido, los postulados del *corpus* filosófico sirven de sustento a la «filosofía hermenéutica». Gadamer, pues no inventa la dialéctica, sino que la rescata y la propone, en el sentido nietzscheano, como una poderosa/implacable herramienta del filósofo para llegar al saber. Eso significa que la dialéctica interpretativa de Gadamer permite tomar una *δίκη σοφοῦ*, a la que llama *situación*.

Sólo situándonos podemos preguntar con sentido y entablar un diálogo hermenéutico con el mundo. El mundo, en tanto representación fantástica, intenta entablar ese diálogo con nosotros. Por esa razón, Gadamer considera que el sujeto que-sabe, también es-sabido; es decir, en un dinamismo dialógico/dialéctico, el sujeto se objetiviza y el objeto se subjetiviza. No basta, pues, una mente crítica, se requiere una *δίκη σοφοῦ* ante la vida, pues la vida es el gran fenómeno por interpretar; y no cualquier vida, sino la propia vida.

El saber alcanzado por la inteligencia requiere, entonces, ponerse en práctica. Las ideas claras y distintas se transforman en imperativos de acción; Gadamer llama a ese proceso: responsabilidad del saber.

Podemos resumir los contenidos del primer capítulo en el siguiente cuadro sinóptico:

Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
La filosofía es:	Ciencia del ser, en tanto ser	Actitud que acompaña la vida
	Ciencia de las causas últimas	Interpretación de la vida, y la vida propia
	Para saber (curiosidad)	Para transformar la vida
	El pensamiento de los filósofos	Hermenéutica filosófica, en tanto filosofía primera/prácticas
	Actividad de los filósofos	Posibilidad de cualquier persona
Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
La filosofía es para:	Para adquirir conocimientos	Para alcanzar la felicidad, la virtud y la justicia
	Para explicar	Para interpretar
	Conceptualizar	Comprender
	Comprobar	Indagación
	Definir los entes	Interpretar el fenómeno
	Alcanzar del saber	Saber/saber más/saber mejor
	Saber para saber (curiosidad)	Saber para aplicar el saber (práctica)

B. SEGUNDO CAPÍTULO: LA METODOLOGÍA DE GADAMER PARA LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO, EN TANTO REPRESENTACIÓN FANTÁSTICA (REFUTACIÓN, PREGUNTA Y DIÁLOGO HERMENÉUTICO)

Antes de elaborar una metodología hermenéutica, es necesario saber ¿qué puede ser interpretado? ¿Quién puede interpretar? ¿Qué se requiere para poder interpretar? ¿Qué es la comprensión? ¿Cómo situarnos para poder dialogar de modo hermenéutico? ¿A qué nos referimos con diálogo hermenéutico? ¿Cuáles elementos del *corpus* filosófico nos sirven de

sustento para la interpretación/compreensión del fenómeno? ¿Cuáles herramientas del *corpus* filosófico utiliza/desarrolla Gadamer en la «filosofía hermenéutica» para entablar un diálogo hermenéutico? ¿Cuál es el lenguaje que se requiere en el diálogo hermenéutico? ¿Cuáles herramientas podemos usar para alcanzar/aplicar el saber? ¿Cómo adaptar esa metodología a las sesiones de orientación filosófica, los talleres, cafés filosóficos, o sesiones de filosofía práctica? ¿Qué función desempeña el orientador filosófico en la práctica filosófica? ¿Cuál es la finalidad de la orientación filosófica? ¿Cómo lograr el crecimiento individual/colectivo en una sesión de filosofía aplicada?

Gadamer entiende que el saber filosófico requiere de método. Para eso, toma del *corpus* filosófico los postulados y herramientas de los filósofos. Como hemos dicho, Gadamer no inventa la dialéctica, sino que la rescata. Retoma la δίκη σοφοῦ socrática para formar una actitud crítica y transforma la dialéctica filosófica en dialéctica interpretativa. Los opuestos no son, en el pensamiento hermenéutico, posturas contrarias sobre las que habría que hacer juicios (ἐποχή). En ese sentido, no se trata de elegir una postura u otra, o descartar/discriminar, sino comprender que los opuestos son aspectos de una misma realidad.

La postura filosófica de Descartes («pienso, luego soy») y la duda metódica («dudo, luego existo»), son el sustento de un escepticismo metódico que ayuda a Gadamer a desarrollar una teoría del preguntar. La postura filosófica requerida para la interpretación es la *situación*. Entendiendo que la «filosofía hermenéutica» nos permite interpretar el fenómeno en el aquí/ahora, suponemos que, si la filosofía no es práctica filosófica, no es auténtica filosofía. Por eso, Gadamer retoma el rigor científico para cuestionar/refutar con el fin de conocerlo todo. Es posible saber todo, pero no de modo absoluto, sino limitado. Sólo por medio del escepticismo metódico podemos saber/saber-más/saber-mejor.

El pensamiento de Gadamer nos permite preguntar/preguntar-más/preguntar-mejor, es decir, partir de una pregunta común/científica y elevarnos a la pregunta con sentido. Sólo cuando nos situamos/preguntamos con sentido se abre ante nosotros el *horizonte del preguntar*. En ese proceso se entabla el auténtico diálogo hermenéutico. Es entonces cuando el misterio del otro se abre ante nosotros, pues el diálogo hermenéutico es más que sólo el arte de preguntar: es el arte de saber preguntar.

Cuando hacemos preguntas filosóficas, descubrimos ideas novedosas, que antes no estaban ahí, lo cual es auténtica producción intelectual (ποίησις). Sólo la *silenciosidad* (ἐποχή) nos permite, a través de la discusión, hacer una síntesis del crecimiento individual/colectivo. Ese crecimiento permite al individuo reafirmar su propia interpretación/comprensión sin diluirse en la comunidad, aceptando de ésta sus aportes. Así, el individuo transforma sus opiniones en argumentos, y sin imponer sus ideas, las aclara con el aporte de los demás.

La preparación remota/inmediata (δαῖμον), sitúa al individuo/grupo en situación de entablar un diálogo hermenéutico. La sesión de filosofía aplicada (καϊρός) se transforma en una oportunidad para alcanzar el saber práctico, algo que Gadamer llama *experiencia de verdad*, verdadero alcance del saber práctico (ποίησις) individual/colectivo. Eso requiere de algunas exigencias al orientador filosófico, quien funge como facilitador, nunca como “autoridad” intelectual.

Los contenidos del segundo capítulo pueden verse en el siguiente esquema:

Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
Alcance de la filosofía:	Rigor científico	Actitud crítica
	Duda metódica	Escepticismo metódico
	Pregunta filosófica	Pregunta con sentido
	Pregunta común/científica	<i>Horizonte del preguntar</i>
	Arte de preguntar	Diálogo hermenéutico
	Teórico/práctico	Teórico/pragmático
	Enseñanza filosófica	Práctica docente
	Historia de la filosofía	Diálogo con los autores
	La idea es la racionalización de la percepción sensitiva	La idea es la interpretación de la percepción sensorial
Interpretación de textos	Interpretación de la vida, y la vida propia	
Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
Modos de saber:	Dialéctica filosófica	Dialéctica interpretativa
	Postura filosófica	Situación
	Crítica	Actitud crítica
	Lectio/Questio/Disputatio	Problematizar (Refutación/Pregunta)
	Podemos saber	Sí, pero no de modo absoluto
Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
Modo de aplicar el saber:	ποίησις (Producción de ideas/Creatividad)	Experiencia de verdad
	Problematización (refutación/pregunta)	Diálogo hermenéutico (situación/pregunta con sentido/diálogo)
	ἐποχή (suspensión del juicio)	Silenciosidad
	Preparación (Remota/Inmediata)	δαῖμον
	Orientación, taller, café filosófico, sesión, etc.	καϊρός
	Consensus gentium	Crecimiento individual/colectivo
	Discusión argumentativa	Síntesis dialéctica de las posturas opuestas
Imperativos categóricos (de acción)	Responsabilidad del saber alcanzado (Aplicación del saber)	

C. TERCER CAPÍTULO: APLICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE GADAMER: EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO CON LA «CULTURA DE LA IMAGEN»

Gadamer considera dos momentos propicios para el diálogo hermenéutico: δαῖμον/καιρός. La δαῖμον (predisposición) es, a la vez: 1) un arduo momento de preparación a la orientación filosófica, el taller, el café filosófico o la sesión filosofía práctica y 2) un trabajo asiduo (elección de materiales, itinerarios, fichas de registro, etc.) previo al diálogo hermenéutico. El orientador filosófico debe preparar todo lo necesario para la sesión (preparación remota) y, una vez iniciada la sesión (καιρός), explicar cuidadosamente a los asistentes la manera en que se va a trabajar, y facilitar los instrumentos necesarios (preparación inmediata).

La δαῖμον, como la entiende Gadamer, es una fuerza creadora de intelecto, creativa. Es un impulso que no permite huir de la discusión hasta lograr la *experiencia de verdad*; es disciplina estoica, dinamismo argumentativo e inspiración. Es un momento de entrenamiento personal y una olimpiada interior.

El primer aspecto que debe tenerse en cuenta es el sujeto que sabe/es-sabido. La filosofía entiende al hombre como un ser arrojado al mundo, no obstante, su situación inexorable en el mundo es una posibilidad/proyección. La «filosofía hermenéutica» considera al hombre como un ente capaz del diálogo hermenéutico; el hombre es un λόγος situado en el mundo (naturaleza/ambiente), sujeto a los condicionamientos físicos, pero abierto al diálogo. La situación del hombre es fisiológica/psicosocial y, también, fantástica.

El mundo, en tanto representación, es un aquí/ahora, desde el cual podemos interpretar a la φαντασία (aposicional/anacrónica). Gadamer afirma que el constructo científico es incapaz de interpretar el fenómeno, a lo mucho puede describirlo. Por eso la psicología y la sociología fallan en su intento de explicar el mundo; sólo la «filosofía hermenéutica» puede hacer una interpretación/comprensión del fenómeno.

Pero no basta considerar que el mundo es un condicionamiento, Gadamer en su concepción historicista del devenir, como *sentido y fuerza*, sabe que el hombre puede dar sentido al mundo, es decir, transformarlo. La dinámica hombre/mundo da como resultado el fenómeno cultural. Nuevamente, la visión psicologista/sociologista falla en su intento de interpretar a la cultura; a lo mucho, describe algunos rasgos afines en todas las culturas: descriptivos, históricos, normativos, psicológicos, estructurales y genitivos (DHNPEG).

Desde esa situación cultural, el hombre se entiende como un *genos/phenon*, es decir un organismo fenoménico, cuya evolución lo ha llevado a un punto en que es capaz de interactuar y, puesto que la cultura es, en cierto modo, proyección de la φαντασία humana, las interacciones suelen ser: 1) intraculturales (*ad intra*, entre los miembros de la comunidad) e 2) interculturales (*ad extra*, entre las culturas).

La «filosofía hermenéutica» descubre en esas interacciones culturales un dinamismo, donde una cultura encuentra afinidades/particularidades, entre los miembros de la comunidad y respecto de otras culturas. Los autores nos iluminan de nuevo al afirmar que, así como el hombre evoluciona, también sus ideas y, en consecuencia, decimos:

- Dada la inexistencia de *aeternae veritates*, no existe una “cultura”, sino muchas culturas
- Una cultura reafirma su sentido/fuerza al entrar en contacto con otra (s), antigua (s)/contemporánea (s)
- Las culturas evolucionan, debido a un proceso de elección/rechazo de elementos distintos/novedosos
- Es erróneo considerar que exista una cultura superior a otra (visión vertical); o que haya culturas avanzadas/primitivas (visión horizontal). Esas posturas ideológicas surgen de la visión psicologista/sociologista, propias de un constructo científico plagado de nacionalismo/etnicismo.

Dado el proceso de culturación (afinidades/particularidades), una cultura expresa/imprime sus rasgos en otras. La «filosofía hermenéutica», en una δίκη σοφοῦ de *silenciosidad*, evita errores de definir/conceptualizar a la cultura; errores que llevan a posturas como aculturación (pérdida), inculturación (invasión), enculturación (añadidura), etc.

El pensamiento de Gadamer (primer capítulo) y la aplicación de su metodología hermenéutica (segundo capítulo), nos permitirá estar en situación de dialogar con la «cultura de la imagen». Si entendemos al hombre como un ser preguntón (*homo quaerentis*), y a la cultura como una representación fantástica, su situación en el mundo le permite entablar un diálogo hermenéutico (φαντάζομαι), por medio de la φαντασία.

Para la «cultura de la imagen», la φαντασία (imagen) constituye:

- Un modo de expresarse/imprimirse
- El contenido/continente de su verdad
- El significado/significante de su presencia
- Su lenguaje propio

El diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» muestra que el lenguaje fantástico, por medio de la φαντασία, es no-verbal. Dicho diálogo, por medio de la φαντασία, puede entablarse desde cuatro situaciones fantásticas:

- Histórica: donde la φαντασία se expresa/imprime a modo de prototipo/arquetipo
- Artística: donde la φαντασία se expresa/imprime de manera retórica/plástica
- Idiomática: donde la φαντασία se expresa/imprime mediante la ideología/tecnología
- Logotípica: donde la φαντασία se expresa/imprime como identidad/consumismo

La «cultura de la imagen», entonces, revela su afinidad con las demás culturas (DHNPEG), y reafirma su particularidad: DHNPEG-LT. Donde el lenguaje (L), y un lenguaje fantástico, le permite entrar el diálogo hermenéutico, por medio de la φαντασία; y la tecnología (T) se convierte en el medio por el cual se comunica. Por tecnología entendemos, desde el pincel con que se plasmaron las pinturas rupestres hasta el lápiz electrónico que rige los pixeles en un ordenador. La era Gutenberg ve su ocaso, mientras los PDF (conjunto de imágenes) sustituyen las imprentas y las editoriales, en un proceso de extinción/evolución.

La φαντασία, por ser el símbolo fundamental de la «cultura de la imagen», es continente/contenido. Por eso, más allá de la bondad y de la belleza de la φαντασία, lo que buscamos en ella es una verdad. La φαντασία es, pues, interpretable/comprendible.

El diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», o con la φαντασία, en la orientación filosófica, el taller, el café filosófico o la sesión filosofía aplicada (καϊρός) , no pretende definir, describir o conceptualizar; más bien, muestra el fenómeno y propone un

itinerario de práctica filosófica (δαῖμον), donde el orientador filosófico ayuda al individuo/grupo a: analizar/sintetizar, inducir/deducir y criticar/registrar el pensamiento práctico producido en la sesión (πόησις).

La finalidad del κάρπός es que el individuo/grupo logre la *experiencia de verdad* y comprenda sus afinidades/particularidades. El crecimiento individual/colectivo, producto de la discusión/argumentación, da el salto de las opiniones a los argumentos, en lugar de pasar de las palabras a los golpes (*a verbis ad verbera*). Por lo tanto, el tercer capítulo es:

- Una aplicación del pensamiento de Gadamer: un diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen»
- Una práctica filosófica de la metodología y las herramientas del «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, a un fenómeno concreto, en este caso la «cultura de la imagen»
- Una propuesta novedosa para la orientación filosófica, los talleres, los cafés filosóficos o las sesiones de filosofía aplicada
- Un instrumento de trabajo muy valioso, tanto para orientadores filosóficos como para cualquiera que desee dialogar con la «cultura de la imagen» o con la φαντασία
- Un prototipo de aplicación del pensamiento de Gadamer, para el diálogo hermenéutico con cualquier fenómeno

Los contenidos del tercer capítulo se pueden contemplar en el siguiente esquema:

Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
En cuanto al hombre:	Homo sapiens	Homo quaerentis
	Arrojado al mundo/Proyecto	Sentido de la vida
	El sujeto sabe al objeto	El sujeto también es sabido por el objeto
	El objeto se subjetiviza	El sujeto se objetiviza
Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
En cuanto al mundo:	El mundo es situación inexorable	El mundo es representación
	Hechos	Interpretaciones
	Acontecimiento	Fenómeno
	Causa/efecto	Expresión/Impresión
	Acontecer histórico	Historicidad
	Causalidad histórica	Historia como sentido y fuerza
Consideración	Pensamiento tradicional	Pensamiento de Gadamer
En cuanto al diálogo con la «cultura de la imagen»	La cultura	Las culturas
	El corpus filosófico	Las filosofías
	Historia de la cultura	Evolución de las culturas
	Describir, definir, conceptualizar	Analizar/sintetizar, deducir/inducir y criticar/compilar
	Rasgos de la cultura (DHNPEG)	Rasgos de la «cultura de la imagen» (DHNPEG-LT)
	Símbolo	Representación fantástica: Histórica, artística, idiomática, logotípica
	Imagen	φαντασία
	Aeternae veritates	Evolución de las ideas
	Proceso de culturación	Afinidades/Particularidades
Culturación	Expresión/Impresión	

PRIMER CAPÍTULO

1. La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica: de Sócrates a Gadamer.

El pensamiento filosófico se ha enriquecido, a través de los siglos, gracias a los aportes de los filósofos. Cada autor aporta sus ideas y metodologías, de manera que el discurso filosófico ha de considerarse como un *corpus* (discurso unitario). Sin embargo, no podemos considerar que exista una sola filosofía con diversas ópticas; más bien, debemos entender que existen muchas filosofías (Sartre). Cada filosofía tiene una percepción de sí misma, una metodología y sus propias herramientas para alcanzar el saber.

El contacto que se tiene con los autores de otros tiempos/lugares, por medio de sus obras, constituye, según Gadamer, un auténtico diálogo con ellos. El trabajo del filósofo está en criticar/refutar dichas obras, algo que la filosofía aplicada llama: problematización.

Este primer capítulo intenta mostrar cómo la «filosofía hermenéutica», en el pensamiento H. G. Gadamer, es filosofía primera y práctica.

- a. Filosofía primera: porque no es un invento de Gadamer, sino la continuidad del *corpus* filosófico; revisando las corrientes filosóficas, considerando el aporte de los autores, rescatando sus métodos de conocimiento y, de manera creativa y genial, Gadamer elabora un camino práctico que nos pone en posibilidad de saber/saber-más/saber-mejor. Este trabajo, serio y crítico, pretende mostrar a la «filosofía hermenéutica» de Gadamer como una vía de interpretación de la vida (no sólo de un texto, como asegura Beuchot) y de alcanzar el saber. En tanto filosofía primera, Gadamer echa mano de los recursos metodológicos del *corpus* filosófico: la refutación, la dialéctica, el diálogo, la inducción/deducción, la definición, el concepto, el análisis/síntesis de los autores, la vuelta a los clásicos, la indagación, la pregunta, la postura socrática, la actitud filosófica, la crítica, la referencia, la interpretación, la *ἐποχή* fenomenológica y, desde luego, la aplicación del saber.
- b. Filosofía práctica: porque Gadamer retoma el pensamiento de Kant (giro antropológico), de Dilthey/Schleiermacher (giro hermenéutico) y de Husserl/Heidegger (fenomenología) y lo conjuga admirablemente con el *corpus* filosófico, para elaborar una metodología propia, capaz de lograr el alcance del saber y su dinamismo

transformador (Hegel/Marx). Porque Gadamer, con su manera de filosofar, nos conduce a ideas claras y distintas (Descartes) que se transforman en imperativos de acción (Kant).

Constituida como una filosofía, entre otras (Sartre), la «filosofía hermenéutica» de Gadamer viene a ser el momento culminante de la historia, el cual da continuidad al desarrollo del discurso filosófico. No obstante, fieles al pensamiento de Gadamer, este momento culmen no es definitivo, ya que, una vez que la «filosofía hermenéutica» llegue a su madurez y aporte lo suyo, dará paso a otras filosofías.

Así, este primer capítulo nos presenta un recorrido por la historia, no con el afán de hacer historia de la filosofía. Pretende ser, más bien, una visión peripatética que nos muestra aquellos autores y corrientes de pensamiento que constituyen el cimiento de la práctica filosófica. Más aún, pretende mostrar que la «filosofía hermenéutica», como Gadamer nos la ofrece, es el esfuerzo de los filósofos por practicar la filosofía y aplicar las ideas. Dicho de otro modo, la auténtica filosofía, desde los pensadores preplatónicos hasta la fenomenología, ha sido hermenéutica.

Así, pues, Gadamer no inventa la dialéctica, sino que la rescata. Ésta y la actitud socrática constituyen la base metodológica del alcance del saber. En este sentido, tratamos de responder, entre otras, a las preguntas: ¿quién es en un filósofo? ¿Cuál debe ser la actitud de un filósofo? ¿Qué es la filosofía? ¿Cuáles son sus métodos y alcances? ¿Qué es el saber? ¿Podemos saber algo? ¿Cómo expresar lo que se puede saber? ¿Dónde/cuándo podemos saber? ¿Cómo aplicar lo que se sabe?

Desde la búsqueda del ἀρχή hasta la interpretación del mundo, en tanto representación (Schopenhauer), es importante rescatar los fundamentos de los que parte la «filosofía hermenéutica», ya que la síntesis que Gadamer elabora, y la propuesta que hace, requiere fundamentarse en este capítulo, para luego aplicarlos al diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen». Reconocer el método que va de la discusión dialéctica en Grecia hasta a la ἐποχή de la fenomenología, exige adentrarnos en el pensamiento de los filósofos.

Evitando hacer una historia de la filosofía, este capítulo nos presenta una visión histórica de la «filosofía hermenéutica», que tiene sus bases en el *corpus* filosófico, inicia en

Grecia y culmina en Gadamer. Se desea resaltar a los autores que consideran que la auténtica filosofía es práctica (no sólo especulativa), aquellos que se dedicaron a practicarla (estoicos, cínicos, etc.) y los que mostraron cientismo filosófico (erudición). Se busca, además, subrayar los momentos de la historia en que hubo producción de ideas y aquellos en que se dio prioridad a la traducción/erudición (humanismo, ilustración, etc.).

Es necesario partir de la duda metódica de Descartes (*dudo, luego soy*), para poder comprender la mostración que Heidegger hace de la pregunta (cuando preguntamos... preguntamos por algo, alguien pregunta, etc.) y luego dar el salto a la *situación*, la predisposición/oportunidad, la pregunta y el *horizonte del preguntar*, como el pensamiento de Gadamer nos lo propone.

Kant funda las bases de un pensamiento práctico, cuando considera a la filosofía como un esfuerzo por alcanzar el conocimiento, rescatando así la visión platónica/agustiniana sobre el saber. Ello le sirve a Gadamer para mostrar que sólo la «filosofía hermenéutica» puede interpretar y que ahí está el fracaso del constructo científico. La razón práctica le ofrece, además, considerar a la filosofía como una construcción de conocimientos prácticos y al saber, como la posibilidad de ser feliz. La filosofía aplicada echa mano de ambos presupuestos para hacer una síntesis del *corpus* filosófico y la posibilidad de saber/saber-más/saber-mejor.

Lichtenberg considera el lenguaje como la única manera de expresar el saber. En el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» este argumento será indispensable, pues la imagen, en-sí/por-sí misma, es lenguaje. La φαντασία es continente/contenido y, más allá de la bondad y la belleza, contiene una verdad (Heidegger). Por eso, en el corazón del modernismo encontramos la necesidad de saber, pero de saber con rigor y método. Hegel, además de ofrecer la dialéctica a la «filosofía hermenéutica» como una herramienta, le exige la comprensión del sujeto que sabe/se-sabe. Así, en el contacto con la «cultura de la imagen» existe la posibilidad de diálogo, si entendemos que el misterio del otro se abre ante nosotros (Levinas, Ortega y Gasset, Unamuno), al situarnos de frente a ella, para preguntarle con sentido.

Los aportes de la filosofía existencialista a la «filosofía hermenéutica» son de vital importancia para la interpretación/comprensión del fenómeno. Si Hegel resuelve el problema de la reducción aristotélica de la filosofía (en tanto la entiende como ciencia ontológica/metafísica), los filósofos existencialistas son quienes perfeccionan la metodología de Gadamer.

Para el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» se requiere la dialéctica de Sartre, que entiende que no hay una sola filosofía, sino muchas. Sólo así aplicaremos la visión de Levi-Strauss y entenderemos la dialéctica de las culturas, para afirmar que no hay una sola cultura, sino muchas.

Por su parte, Nietzsche aporta al pensamiento de Gadamer la inexistencia de verdades eternas, con lo cual se sostiene una evolución de las ideas. Si el hombre evoluciona, lo mismo sucede con las ideas y, por lo tanto, las culturas también evolucionan (Cavalli). Así, podemos fundamentar lo que Mattelart entiende por evolución de las culturas. Nietzsche afirma que no hay hechos, sino interpretaciones, y eso abre la posibilidad de interpretarlo todo. La visión del mundo, en tanto representación (Schopenhauer), es requisito primordial para la interpretación de la vida, como la entiende Gadamer. Además, una comprensión del fenómeno fantástico permite transformar la vida, lo cual es una exigencia, según el materialismo histórico en Marx. El mismo Gadamer nos habla de la actitud crítica, cuando afirma la necesidad de deshacerse de los prejuicios, para comprenderlo todo, y propone la predisposición/oportunidad (δαῖμον/καίρως).

Con todo, es necesario mirar las diversas etapas del *corpus* filosófico, para entender los momentos de producción y los de erudición. Este primer apartado propone una visión histórica que nos ayude a no perder de vista que, tanto las etapas documentales de recopilación/traducción y de vuelta a los clásicos (estoicismo, patrística, humanismo, reforma e ilustración), como, también, aquellas de reflexión/aporte, que Sartre considera los tres momentos de producción intelectual (Descartes/Locke, Kant/Hegel y Marx), son de vital importancia para el desarrollo del *corpus* filosófico. En su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre sostiene que cada filosofía tiene: una autopercepción y un método propio. Esa misma

óptica nos permite comprobar que la filosofía contiene un elemento teórico/práctico y uno teórico/pragmático.

Sartre proporciona, también, la posibilidad de saber qué es la «filosofía hermenéutica» y cuál es su método. El autor francés resuelve el problema del aquí/ahora. Así, Gadamer concluirá que el constructo científico, al ser incapaz de explicar el pensamiento (aposicional/anacrónico), tampoco puede interpretar la φαντασία, pues esa es tarea de la «filosofía hermenéutica».

Con esa dialéctica entendemos que Wittgenstein tiene razón cuando afirma que toda filosofía es lenguaje. Pero se queda corto, pues, con Gadamer afirmamos que no todo lenguaje es filosofía. Por ejemplo, el lenguaje no-verbal de la «cultura de la imagen» requiere de una metodología distinta a la de T. Adorno y a la de Wittgenstein. Sólo la *silenciosidad* es capaz de darnos el acceso a la φαντασία, que nos habla de muchas maneras (tercer capítulo).

Es preciso, pues, fundamentar, con Unamuno, que primero es vivir para poder filosofar y que la filosofía a la que aspiramos es la interpretación/comprensión de la vida; y no de cualquier vida, sino de la propia vida (Ortega y Gasset). Se requiere, pues, un preámbulo histórico, para comprender que la «cultura de la imagen» también tiene una autopercepción que la distingue de otras culturas, y que posee elementos en común con todas.

De ese modo, entendemos por «filosofía hermenéutica»:

- a. Una interpretación de la vida que no se reduce sólo a las causas (como pretende Aristóteles, la escolástica, Beuchot y otros)
- b. Una continuidad del *corpus* filosófico, que inicia en Grecia y culmina (no de modo definitivo) en Gadamer
- c. Una actividad filosófica que ha trascendido la simple conceptualización metafísica y ha superado los límites de la crítica lingüística/psicológica
- d. Una actitud crítica que retoma de las filosofías todo aquello que le es útil, para lograr una interpretación/comprensión limitada de todo, en el aquí/ahora

- e. Sobre todo, una manera de interpretar/transformar la vida, y no cualquier vida, sino la propia. Una manera de ser/estar frente a la vida

Para lograr la percepción y mostrar la metodología de la «filosofía hermenéutica» (segundo capítulo) es necesaria una revisión profunda del itinerario histórico del *corpus* filosófico, para saber cuáles de sus elementos sirven de base a Gadamer para la elaboración de su filosofía interpretativa/práctica. Sólo a partir de eso podremos entablar un diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen».

1.1. Edad antigua: Grecia y Roma

Cerca del año 335 a. C., mientras caminaban por las calles de Atenas, Aristóteles decía a sus alumnos:

[...] A estas filosofías siguió la de Platón de acuerdo las más veces con las doctrinas pitagóricas, pero que tiene también sus ideas propias, en las que se separa de la escuela Itálica. [...] Por otra parte, discípulo de Sócrates, cuyos trabajos no abrazaron más que la moral y de ninguna manera el conjunto de la naturaleza, pero que, al tratar de la moral, se propuso lo general como objeto de sus indagaciones, siendo el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones. Platón, heredero de su doctrina, habituado a la indagación de lo general, creyó que sus definiciones debían recaer en otros seres que los seres sensibles, porque ¿cómo dar una definición común de los objetos sensibles que mudan continuamente? Estos seres los llamó Ideas¹.

De ese modo, el Estagirita les inculcaba la importancia de distinguir una idea de otra y comparar las definiciones²:

[...] Platón colocó de esta suerte la unidad y los números fuera de las cosas e hizo intervenir las ideas, esto fue debido a sus estudios sobre los caracteres distintos de los seres, porque sus predecesores no conocían la Dialéctica³.

Aristóteles reconoce, pues, que la dialéctica es mérito platónico, pero también considera que antes de Platón ya existían posturas dialécticas:

¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Lib. I. Cap. VI. Porrúa. México 2007. Pág. 20.

² Aunque la presente tesis requiere una revisión histórica exhaustiva, que clarifique el desarrollo del pensamiento presocrático, debo omitirla para resaltar que: 1) el problema del ἀρχή fue reemplazado por la actitud filosófica de Sócrates y 2) que la indagación de lo general, que en Sócrates sólo se limita a los asuntos políticos y morales, fue sintetizado por Platón en su doctrina de las Ideas, partiendo del pensamiento pitagórico.

³ Ibid. Pág. 21.

- a. Devenir/inmovilidad (Heráclito-Parménides)
- b. Enormidad/atomicidad (Leucipo-Demócrito)
- c. Materialidad/eternidad (Físicos)
- d. Dialécticas derivadas del pensamiento pitagórico: unidad/multiplicidad, finitud/infinitud, par/impar, rectilíneo/curvo y luz/tinieblas.

Para Sócrates, más que la conceptualización, la filosofía se trata de llevar el pensamiento a la práctica en la vida pública. La δίκη σοφοῦ (actitud del sabio) es más que un mero acto de especulación o sistematización. Sócrates centra su atención en conocerse a sí mismo y reconocer que, mientras más se avanza en el conocimiento, se abre ante nosotros un horizonte cada vez más amplio y desconocido.

El aporte más grande de Sócrates es, en contraste con el idealismo platónico y el academicismo aristotélico, suponer que 1) el hombre es la fuente de toda sabiduría y 2) quien adquiere el conocimiento, debe practicarlo. Para Sócrates, la filosofía consiste no sólo en saber por saber (curiosidad), sino en saber para vivir de acuerdo con lo que sabe. El conocimiento, pues, tiene una finalidad: la εὐδαιμονία (felicidad), la ἀρετή (virtud) y la δικαιοσύνη (justicia).

La actitud socrática consiste en demostrar que el hombre es sujeto capaz del saber, pero ¿qué puede saber el hombre? Primeramente, el hombre puede saberse a sí mismo y lo expresa retomando el proverbio delfico γνῶθι σεαυτόν (conócete a ti mismo); esto significa que la fuente del saber se encuentra en el hombre mismo. En segundo lugar, ¿qué tanto puede saber el hombre? Sócrates afirma: ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα (sólo sé que nada sé); lo que significa que, cuando creemos saber algo, se abre ante nosotros la posibilidad de saber-mejor lo que creemos saber. La actitud de Sócrates ante sus adversarios es la de una aparente ingenuidad e ignorancia, cuando en verdad sus preguntas ponen de manifiesto la ignorancia de sus detractores. Dicha actitud consiste en no dar por supuesto el saber, ni acabado ni terminado ni completo.

Mientras Platón nos ofrece la dialéctica como una poderosa herramienta del saber, Sócrates nos confirma que: 1) sí podemos saber algo y 2) que podemos saberlo cada vez

mejor. Esa es hermenéutica, aunque Sócrates nunca conoció ni usó el término. La razón por la cual se entendió a la filosofía más como ontología, que como el arte de saber-mejor, es porque el mismo Aristóteles afirma:

[...] la ciencia primera es la Filosofía. Esta ciencia, por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenece estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser⁴.

La idea del conocimiento en Platón difiere mucho del pensamiento conceptual aristotélico. En el diálogo con Hermógenes, el Sócrates platónico se inclina, más bien, por un concepto de movimiento.

El saber es la inteligencia de aquello que siempre está en continuo movimiento, sin perderlo de vista. Según Platón, la palabra movimiento y comprensión tienen la misma etimología, de modo que un συλλογισμός (silogismo) es un saber en movimiento (dinámico). El alma, según Platón, se lanza para alcanzar el movimiento de los seres en su constante devenir y, cuando el alma logra este cometido, alcanza la σοφία (sabiduría). En eso difiere completamente del concepto aristotélico de conocimiento.

Sócrates: φρονεσις (*froneesis*) significa la inteligencia de aquello que se mueve y corre, φορας και του νοεσις. [...] Si quieres, νοεσις (noesis, inteligencia) será el deseo de la novedad, (neou esis), es decir, mudan sin cesar. El que ha inventado la palabra νεοεσις (neoesis), ha querido decir que el alma desea este perpetuo cambio [...] Επιστεμμεε (episteme, la ciencia) nos presenta un alma que, de acuerdo con la razón, sigue las cosas en su movimiento, sin perderlas jamás de vista; porque ni se adelanta ni se atrasa. Es preciso eliminar la ε y nombrar la ciencia πιστεμμεε (pisteme, fiel). Συνεσις (sunesis) parecería formada por como συλλογισμος (sullogismos); pero cuando se dice σινειναι (sinieinai, comprender), es como si se dijese επιστασζαι (epistaszai, saber); porque σινειναι expresa que el alma marcha de concierto con las cosas. El sentido de la palabra σοφια (sofia, la sabiduría) es alcanzar el movimiento. Esto, sin embargo, es un poco más oscuro y extraño. Pero recordemos que el modo de hablar de los poetas, cuando designan a alguno que, poniéndose en movimiento, avanza desde luego con rapidez; dicen, εσυζε (esuze, se lanzó). ¿No ha existido entre los lacedemonios un personaje célebre que se llamaba Σους (Sous)? Esta es en efecto la palabra con la que los lacedemonios expresan un arranque rápido. Σοφια (Sofía) significa la acción de alcanzar el movimiento, φορας επαφεεν (foras epafeen), en el flujo general de los seres⁵.

⁴ Ibid. Lib. VI. Cap. 1. Pág. 131.

⁵ PLATÓN. **Cratilo o del lenguaje** en *Diálogos*. Editores Mexicanos Unidos. México 2018. Pág. 477.

Es evidente la diferencia del concepto de filosofía que tienen Platón y Aristóteles. Platón, más bien, entiende la filosofía como una acción y no como una ciencia. Además, según él, la sabiduría es un acto del alma que se esfuerza por saber. Es algo así como un esfuerzo intrépido y valeroso por alcanzar el movimiento. En ese sentido, Platón (como Sócrates) entiende la filosofía más como una actitud de búsqueda de la verdad, que como una aprehensión de ésta.

De hecho, Platón no sólo expone en el texto anterior una extraordinaria etimología de las palabras (y una cátedra de filosofía del lenguaje), sino que expone, además, la naturaleza misma de la filosofía, no como un conjunto de datos para ser enseñados, sino como una búsqueda intrépida del saber.

Así como es necesario partir de algo, también es necesario nunca dar por sentado el conocimiento adquirido, sino ponerlo nuevamente en la criba de la razón para conocerlo mejor. La filosofía en Platón es más epistémica que categórica, es más acción del movimiento del alma que pura memorización estática. Así, la *δίκη σοφοῦ* nos muestra que se puede saber algo y que se puede saber-mejor. Así lo expresa en labios de Sócrates, cuando dice:

[...] De este número han sido Tales de Mileto, Pítaco de Mitilena, Bías de Priena, nuestro Solón, Clóbulo de Lindo, Misón de Quena y Quilón de Lacedemonia, el séptimo sabio. Todos estos sabios han sido sectarios de la educación *lacedemoniana*, como lo prueban estas lacónicas sentencias que se conservan de ellos. Habiéndose encontrado cierto día todos ellos juntos, consagraron a Apolo, como primicias de su sabiduría, estas dos sentencias que están en boca de todo el mundo y que hicieron que se fijaran en la portada del templo de Delfos: “Conócete a ti mismo” y “Nada en demasía”.⁶

Cuando la filosofía deja de ser dinámica, y no se centra en la comprensión de las cosas, se vuelve conceptual y estática, es decir, cuando la filosofía pierde su sentido dialéctico se convierte en una serie de dogmas: filosofía académica.

La dialéctica, sin embargo, le permite a Platón no caer en el conocimiento conceptual, evitando toda clase de agnosticismo y defiende una postura, por ejemplo, la idea del bien.

⁶ PLATÓN. *Protágoras o los sofistas* en *Diálogos*. Op. cit., Pág. 280.

Platón, conociendo el pensamiento y la actitud socráticos, acepta la idea de la bondad en Dios y considera que los males no pueden provenir de Zeus (Θεός/*Deus*):

[...] Por consiguiente, siendo Dios esencialmente bueno, no es causa de todas las cosas como se dice comúnmente. Si los bienes y los males están de tal manera repartidos entre los hombres, aunque el mal domine, Dios sólo da origen a una pequeña parte de lo que sucede a los hombres y no a todo lo demás. A él únicamente deben atribuírsele los bienes. Respecto a los males, es necesario buscar otra causa [...] No hay que creer entonces a Homero, ni a ningún otro poeta, lo bastante insensato como para injuriar a los dioses y decir que:

*En el umbral del palacio de Júpiter hay dos cubas grandes,
una llena de alegrías y otra llena de desgracias.*

Si Júpiter da de uno y de otro a un mortal:

Su vida será una mezcla de buenos y malos días.

Pero si le da sólo del último:

El hambre devoradora le perseguirá sobre la tierra fecunda.

Tampoco hay que creer que:

Júpiter es quien entrega los bienes y los males.⁷

Con este argumento sólido, Platón pedía a los ciudadanos que, de acuerdo con la naturaleza bondadosa de Dios, no le atribuyeran los males, sino sólo los bienes. Gracias a la dialéctica, Platón reconoce que los dioses son buenos y no son causa del mal, que la belleza tiene su causa en la bondad porque es una perfección y, pese a la idea de la movilidad de las cosas, afirma que Dios no puede adoptar muchas formas.

Para Sócrates, Platón y Aristóteles, independientemente de su definición del saber y de su método para alcanzar el conocimiento, la filosofía es una actividad propia del filósofo. Es diferente de otras actividades y necesaria para la vida. Nos preguntamos ¿qué es, entonces, la filosofía? ¿Quién es un filósofo? ¿Por qué es importante que existan los filósofos?

Platón distingue el conocimiento de la opinión. Alguno podría opinar sobre los asuntos de la vida, cualquiera que fuera su oficio; pero quienes realmente se dedican al entendimiento de las cosas, y se adentran en el mundo de las ideas, son los filósofos. El filósofo no se conforma con ver las cosas del mundo (apariencias), y dar una opinión sobre ellas, sino que busca saber la esencia de éstas. Así, Platón afirma:

⁷ PLATÓN. *La República*. Lib. II. Grupo Editorial Tomo, México 2013. Págs. 86-87.

[...] Por lo tanto, para aquellos que ven muchas cosas bellas, pero que no saben distinguir lo bello en su esencia, ni siguen a quienes intentan enseñárselos; que ven muchas cosas justas, pero no la justicia en sí misma y así respecto a todo lo demás, les diremos que sus juicios son opiniones y no conocimientos [...] Entonces, se llamarán filósofos sólo a quienes ven la esencia de las cosas.⁸

Aristóteles entiende la filosofía como una ciencia. Su concepto de filosofía difiere mucho de la de sus predecesores, y deja en claro que la filosofía llega al conocimiento cierto de las cosas. La finalidad de la filosofía, según Aristóteles, es conocer los principios y las causas de las cosas.

Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. [...] Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento. En efecto, los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por lo contrario, conocen el por qué y la causa. Es evidente, por tanto, que la Filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios. [...] Por de pronto, concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular.⁹

Los tres filósofos difieren mucho en cuanto al modo (método) en que el filósofo llega al conocimiento de las esencias. Para Platón, el hombre de la cueva sólo puede contemplar plenamente a los seres cuando aplica la dialéctica.

Querido, Glaucón, la dialéctica es el canto del que acabo de hablarte. Esta ciencia completamente espiritual puede ser representada por el órgano de la vista que, según hemos demostrado, se eleva poco a poco del espectáculo de los animales al de los astros y a la contemplación del mismo Sol. Así, quien se dedica a la dialéctica, renunciando por completo al uso de los sentidos, se eleva a través de la razón a la esencia de las cosas. Y si continúa sus indagaciones hasta que haya percibido por medio del pensamiento la esencia del bien, llega al final de los conocimientos inteligibles, así como el que ve al Sol termina el conocimiento de las cosas visibles. [...] Acuérdate del hombre de la cueva. Empieza por verse libre de las cadenas; después, al salir de la oscuridad, se dirige a las figuras artificiales y a la luz que las ilumina. En fin, sale de ese sitio subterráneo para subir a los lugares iluminados por el Sol, y como sus ojos débiles y deslumbrados no pueden fijarse ni en los animales, ni las plantas, ni el Sol, se sirve de las imágenes de los mismos que reflejan en las aguas y en sus sombras. [...] La dialéctica es la única que hace a un lado la hipótesis y se eleva hasta el principio para establecerlo con firmeza, sacando poco a poco el ojo

⁸ Ibid. Lib. V. Págs. 235-236.

⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Lib I Cap. I. Op. cit. Págs. 5-8.

del alma del lodo que lo cubría, elevándole a lo alto con la ayuda y por el dominio de las ciencias de las que hemos hablado. [...] ¿No llamas dialéctico al que conoce la razón de la esencia de las cosas?¹⁰

El problema que nos ocupa en nuestra reflexión es la filosofía, en tanto actividad esencial y necesaria en el hombre. La filosofía teórica, académica y conceptual siempre ha coexistido con la búsqueda del saber práctico, desde Sócrates hasta la llegada del humanismo moderno, el existencialismo, la fenomenología y el giro antropológico/hermenéutico.

Quien considera que el saber debe de transformar la vida es Marco Tulio Cicerón, y afirma que la sabiduría, si tal es auténtica, debe llevarse a la práctica. Afirma que los Siete Sabios de Grecia (excepto Tales de Mileto) tuvieron un puesto en el gobierno, debido a que la coherencia del filósofo es llevar a la vida el saber alcanzado.

Cicerón afirma que, si es auténtico el saber, el sabio no debe aplicarse a los oficios de la política a menos que se lo pidan, si se lo piden no debe reusarse a servir en tales asuntos, pues su esencia es vivir conforme a la verdad que conoce. No obstante, insiste que el sabio debe dedicar tiempo a la lectura y al estudio, como preparación para poder dar consejo a los gobernantes de la república. El filósofo estoico considera a la filosofía como un conjunto de conocimientos que han de aprenderse con la finalidad de que el sabio esté preparado para el consejo de los que gobiernan¹¹. Cicerón nos muestra la práctica docente de la filosofía.

En la misma línea estoica y romana, pero muy diferente de Cicerón, se encuentra Marco Aurelio. El emperador, general y filósofo admite en sus *Meditaciones* haber recibido las enseñanzas de varios filósofos, quienes le forjaron en el carácter y en la nobleza del alma. Para Marco Aurelio, la filosofía auténtica consiste en atender al consejo de los sabios, recibiendo como herencia los conocimientos y llevándolos a la práctica. De hecho, sus reflexiones son una especie de enseñanza teórica:

¿Qué cosa existe, entonces, que nos pueda llevar a salvación? Una sola, y ésta es la filosofía. Me refiero a aquella filosofía que se empeña en preservar el espíritu (o mente interior) sin degradación; sin herida; siempre superior al deleite y al dolor; lejos de obrar sin previa reflexión; lejos de toda mentira e hipocresía; contento con uno

¹⁰ PLATÓN. *La República*. Lib. VII. Op. cit. Págs. 307-309.

¹¹ Cfr. CICERÓN. *Sobre la República*. Editorial Gredos. España 1991. Págs. 42-43.

mismo, sin que necesite de que otra persona haga o deje de hacer alguna cosa; conforme con todo lo que acontezca y, además de esto, satisfecho con la parte que le corresponda en los diferentes sucesos, ya que todos provienen del mismo lugar de donde salió; y, sobre todas estas cosas, capaz de ver la muerte con una actitud tranquila y sosegada, con la convicción de que la muerte no se trata otra cosa más que la separación de los elementos que componen a todos los seres vivos.¹²

Según Marco Aurelio, la filosofía tiene la misión de ennoblecer la vida de quien acepta el saber, para vivir de manera modesta y desinteresada. Dando más valor al alma que al goce sensual, afirma:

Las cualidades del alma son las siguientes: ella se ve a sí misma, sana por sí sola, mantiene una voluntad y cosecha el fruto que ella misma lleva [...] es perteneciente al alma racional la caridad con sus semejantes, la verdad, la humildad, la paciencia y el respeto por sí misma, lo cual la vuelve similar a la ley; de ahí que se mencione que la rectitud del alma no es ajena a la de la justicia. [...] ¿Cómo sabes con certeza que ninguna otra parte de la vida es tan apropiada para la práctica de la filosofía como el presente?¹³

Él mismo considera que decir la verdad es ser fiel a lo que alma sabe, es decir, vivir lo que se sabe. La mentira es una incoherencia que lleva a la hipocresía y, por lo tanto, quien dice lo contrario a lo que sabe, se falta a sí mismo. Del mismo modo, quien se comporta de modo prudente y es coherente con las bondades del alma practica la filosofía, a diferencia de quien se deja vencer por los placeres de la carne¹⁴. Para los estoicos:

Conocer algo es haberlo aprendido con tanta solidez y fuerza que ya ningún argumento contrario pueda socavar este conocimiento. En un primer momento de este proceso se da la percepción, un acto mental por el que se asiente a una impresión transmitida por los sentidos a un principio rector que tiene su centro en el corazón, y que es el que acepta la impresión. Hay, pues, una recepción pasiva de impresiones y un acto mental de asentimiento, que se produce según parámetros lógicos en el seno de la mente. Las sensaciones (*aisthésis*) se transforman en percepciones plenas cuando el entendimiento construye una representación mental o imagen (*phantasia*) a partir de su aceptación de la imagen representada, lo que los estoicos llaman reconocimiento (*katálepsis*).¹⁵

¹² MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Lib. II. Med. XVII. Editores Mexicanos Unidos S. A. México 2017. Págs. 34-35.

¹³ Ibid. Lib. XI. Med. I y VII. Págs. 159-161.

¹⁴ Cfr. Ibid. Lib. XI. Med. XIX. Pág. 168.

¹⁵ CARDONA. *Filosofía helenística*. Bonallettera Alcompas. España 2015. Págs. 48-49.

La filosofía estoica romana muestra el aspecto práctico de la filosofía y, al mismo tiempo, considera la necesidad de aprender para vivir. Los aspectos teóricos/prácticos del saber, en el pensamiento estoico, no se estorban, sino que se complementan; y no podría ser de otro modo, ya que la práctica filosófica tiene un sustento teórico, y el saber teórico tiende a una finalidad práctica. Para los estoicos, λόγος no sólo significa estudio, sino razón. Este término, también, sustenta el manejo de los campos de la lógica, la gramática y la retórica.

De la escuela epicúrea y cínica habrá que comentar su tendencia por alejarse del ámbito político, su marcado empirismo que se adelanta unos veinte siglos a Locke y Berkeley; pero, sobre todo, hemos de admitir el hecho de que no ha llegado a nosotros una documentación original de estas escuelas. Más bien, durante los ss. XVII y XVIII, hemos sabido de ellos por los comentaristas.

Herederos de la filosofía grecorromana, fieles a las enseñanzas de Jesucristo y de sus apóstoles, surgen los Padres de la Iglesia. Ellos recogen/comentan el pensamiento e idiosincrasia judeocristianos y se inclinan por la práctica del saber, a ejemplo de los estoicos. Con Papías inicia, por lo menos de modo primigenio, la crítica bíblica y la historia de la literatura cristiana. Para entonces los evangelios (canónicos y apócrifos) ya están terminados¹⁶.

Puesto que Pablo de Tarso realizó la expansión del cristianismo en todas las zonas de Grecia, es entendible que el pensamiento cristiano se fusionó con la filosofía griega. De hecho, muchos de los Padres de la Iglesia fueron obispos y presbíteros encargados de la predicación en las comunidades helénicas. Los Padres fueron transmisores fidedignos del pensamiento judeocristiano, pero también vastos conocedores de las escuelas filosóficas griegas.

Por consiguiente, los “Padres” son aquellos “maestros autorizados” en las cuestiones que se refieren a la Iglesia y que ellos mismos han vivido y sobre las cuales han sido los primeros en reflexionar permaneciendo siempre unidos a la Iglesia. Se deduce que los Padres son los exponentes calificados de la tradición, es decir, de la

¹⁶ Cfr. PIERINI. *Mil años de pensamiento cristiano. La literatura y los monumentos de los Padres de la Iglesia*. San Pablo. Colombia 1993². Pág. 54.

autocomprensión de la Iglesia en los diferentes tiempos y en los diferentes lugares, Iglesia siempre diferente pero siempre igual a sí misma.¹⁷

Este elenco de escritores eclesiásticos, como los llama Jerónimo, aportó a la comunidad cristiana un pensamiento riquísimo plagado de términos grecolatinos¹⁸, de ideas y metodologías filosóficas. Llegaron a tomarse tan en serio la reflexión de los dogmas que, inclusive, había disputas entre ellos. Las herejías son un ejemplo de hasta qué punto se dieron a la tarea de reflexionar y discutir filosóficamente las cuestiones de la revelación.

Sin lugar a duda, el obispo de Hipona era el más apasionado de la filosofía griega. Agustín, recordando su encuentro con la filosofía de Cicerón, afirma:

¡Qué incendios los míos, Señor, por volar hacia Ti, lejos de todo lo terrenal! No sabía yo lo que estabas haciendo conmigo Tú, que eres la Sabiduría. “Filosofía” llaman los griegos al amor de la sabiduría; y en ese amor me hacían arder aquellas letras. Ciertamente es que no faltan quienes engañan con la filosofía, cubriendo y coloreando sus errores con ese nombre tan digno, tan suave y tan honesto [...] me atraía la exhortación del Hortensius a no seguir esta secta o la otra, sino la sabiduría misma, cualquiera que ella fuese. Esta sabiduría tenía yo que amar, buscar y conseguir.¹⁹

Agustín equipara a la filosofía con la filocalia en su obra *Contra los académicos*. La filocalia es un estilo de oración ascética que busca la “iluminación” del entendimiento, predominó en la práctica de los Padres del desierto y tuvo un nuevo auge en los ss. XV al XVIII. Consiste en una oración en la que los “ojos del corazón” son iluminados y se abren a la luz divina, iluminando al entendimiento; luego, el corazón ilumina al hombre todo. Dicha iluminación no depende del esfuerzo de la razón, sino de un don divino. La filocalia suministra una revelación individual e inmediata que sospecha de las potencias del alma y confía sólo en la acción del Espíritu Santo²⁰.

¹⁷ Ibid. Pág. 58.

¹⁸ Un claro ejemplo es la adopción del término Λόγος (acuñado por Heráclito) y desarrollado por Aristóteles como principio del conocimiento. En el prólogo del evangelio de Juan se identifica a Jesucristo con la sabiduría eterna (Λόγος): una fuerza que existía antes del tiempo y fuera de todo tiempo. El presbítero Arrio, comentando dicho prólogo, identifica al Λόγος (Cristo) con el demiurgo platónico. Y Tomás de Aquino, en su *Summa Theologica*, hará coincidir las categorías del motor inmóvil de Aristóteles (Λόγος) con las cualidades del Λόγος (Cristo).

¹⁹ AGUSTÍN. *Confesiones*. Lib. III. Cap. IV. San Pablo. México 2013⁵¹. Pág. 43.

²⁰ Cfr. SZUHANSZKY. *La Filocalia de la oración de Jesús*. Lumen. Argentina 1979. Págs. 9-27.

Evagrio Póntico decía:

Mantente con firmeza y ruega con vigor; aparta las preocupaciones y las reflexiones que se te presentan, pues ellas te turban y te agitan para debilitar tu energía. [...] Esfuérzate por mantener tu intelecto, durante la plegaria, sordo y mudo; así podrás orar. [...] ¿Tu inteligencia divaga durante la oración?: es que ella no ora todavía como un monje, ella pertenece todavía al mundo y está ocupada en la apariencia de lo exterior. [...] La oración es un estado imperturbable, más allá de las cumbres del intelecto, alcanzado por la inteligencia enamorada de la sabiduría. [...] razonar imprime, por su calidad de consideración de objetos, una forma en la inteligencia y la aparta de Dios. [...]

Marco El Ermitaño aseguraba:

Cuando el intelecto que se ha hecho adulto en el Señor aparta al alma de su antiguo “prejuicio”, el corazón queda librado a la tortura del verdugo: intelecto y pasión lo tironean cada uno por su lado. [...]

Máximo El Confesor afirmaba:

El hermano le dijo: Padre mío, enséñame, os lo ruego, de qué manera la oración extirpa los conceptos del espíritu.

El anciano respondió: Los conceptos son conceptos de objetos. Entre tales objetos algunos se dirigen a los sentidos, otros al espíritu. El espíritu que se demora entre ellos queda enredado en esos conceptos, pero la gracia de la oración une el espíritu a Dios y, mediante esa unión, lo separa de todos los conceptos.²¹

La ascética en la edad media, salvo sus excepciones, procuró alejarse del mundo, de las prácticas mundanas y de lo que consideraba pagano (entendiendo como pagano todo tipo de corriente de pensamiento crítico y filosófico no-cristiano). Otro elemento que influyó tanto en la vida ascética, como en la comunidad occidental en general, fue la sobrevaloración de la revelación frente a la reflexión filosófica.

1.2. De la edad media a la reforma

Durante la edad media, los filósofos tenían una gran veneración por los escritos de los Padres. Al carecer de la reflexión y abundar en la contemplación, como medio de perfeccionamiento del alma y del intelecto, la tendencia fue la lectura de los antiguos. La

²¹ Ibid. Págs. 60-63; 79 y 120.

Iglesia, en su autopercepción de *mater et magistra*, adopta nuevamente a la filosofía en su carácter docente, dogmático y rector.

Más que cuestionar los dogmas, los explica por medio de términos grecolatinos y busca hacer coincidir la revelación con aquellas doctrinas que, *a tientas y entre sombras*, como dijera Tertuliano, eran las *semina verbi*. El hombre no debe hacer otra cosa sino dejarse guiar, y esta postura se halla expresada claramente por Pedro Damiano:

Sucedió una vez que los Padres discutieron diferentes problemas sobre la base de las afirmaciones que provenían de los apóstoles y de los profetas; y a nosotros hoy no nos queda otra cosa por hacer, sino seguir lo que ellos han concluido y establecido. Entonces fue necesario comprometerse en la investigación precisa y diligente para llegar a definir una regla segura de fe; hoy nosotros debemos simplemente caminar por el sendero ya establecido por los antiguos. (*La procesión del Espíritu Santo*, 5)²²

Abelardo distingue tres líneas de pensamiento o especies de filosofía: 1) especulativa, que estudia la naturaleza de las cosas; 2) racional, que trata de la argumentación y que los griegos llamaron lógica y 3) moral, que considera la bondad de los actos humanos.²³ En eso concuerda con Agustín, quien afirma:

Los filósofos quisieron por eso que la disciplina de la sabiduría fuera tripartita (porque no establecieron ellos que fuera así, sino más bien hallaron que así era). Una parte la llaman física; otra lógica, y la tercera ética [...] Nadie duda que existe una causa de la naturaleza, una forma de ciencia y un código de vida.²⁴

Muchas veces, durante la edad media, la filosofía se consideró como una disciplina ordenadora del conocimiento, y predominó la visión de ésta como una ciencia sistemática. Una especie de *corpus* que contenía ramas específicas y cada rama se especializaba en un tema particular o en un aspecto de la realidad (ontología, cosmología, antropología, epistemología, etc.). Así surge una filosofía sistemática, cuya acepción perdurará hasta la actualidad en la enseñanza de muchas universidades e instituciones eclesíásticas.

²² PIERINI. *Mil años de pensamiento cristiano*. Op. cit. Pág. 65.

²³ Cfr. ABELARDO. **Logica ingredientibus**. En *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Vol. II. BAC. España 1980. Pág. 113.

²⁴ AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Lib. XI. Cap. 25. Tomo II. Gredos. España 2007.

Para la escolástica, la filosofía tiene un carácter meramente instrumental, sirve sólo para clarificar la revelación y sistematizarla. El mismo Tomás de Aquino, conforme a la escolástica, la considera *ancilla theologiae*.

Esta tendencia surge como un rechazo a la reflexión crítica de las posturas teológicas. La filosofía durante este tiempo fue pobre en producción, pero compensa eso con grandes aportes: 1) da un orden a todo el acervo filosófico e 2) introduce una nueva terminología grecolatina al pensamiento cristiano. Luego surgen los monasterios, en toda Europa occidental, como verdaderos centros intelectuales/culturales, y los eruditos se concentran en el rescate de los autores antiguos. Regularmente el conocimiento estuvo reservado al clero (secular y regular).

Gracias a las cruzadas, el pensamiento cristiano tuvo un encuentro con el pensamiento musulmán y árabe. La fascinación por los textos antiguos dio paso a un nuevo movimiento: el humanismo renacentista. En este humanismo resaltan las figuras de Erasmo, Dante, Petrarca, los tipógrafos y filólogos como Juan Gutenberg, Aldo Manuzio y Boccaccio. Estos estudiosos, fascinados por figuras como Ebed-Jesu bar Berika, sin mostrarse anticristianos toman posturas antieclesiásticas y, más precisamente, antiescolásticas. Todos ellos se encargaron de rescatar/difundir los escritos de la filosofía, resguardados hasta entonces en los monasterios²⁵.

Hasta esta época se cuenta con un gran número de textos traducidos del griego, hebreo y árabe al latín (Averroes, Maimónides, Avicena). El Papa Nicolás V, en el auge del renacimiento, mandó copiar y editar más de 9, 000 tomos y gastó una enorme fortuna en ello. Por otra parte, Dante, Boccaccio y Petrarca se habían encargado de leer y difundir a los clásicos griegos. En esta época, la filosofía principalmente se limita al eruditismo, al redescubrimiento y la difusión de lo antiguo.

Posteriormente, las universidades reemplazaron a los monasterios y se abrieron a la posibilidad de la producción filosófica, con la respectiva advertencia de que el hombre sólo puede aspirar a un conocimiento limitado (*quod natura non dat, Salamantica non praestat*).

²⁵ Cfr. Ibid. Págs. 71-77.

Si los aportes filosóficos no obtenían la aprobación de la autoridad de la Iglesia, habría que retractarse, para no pertenecer al *index (Roma locuta, causa finita)*. En el renacimiento estaban en auge los escritos Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino. Algunos personajes como Pico della Mirandola eran expertos en la sabiduría hebrea²⁶.

Un gran aporte de Dante fue hacer coincidir personajes cristianos y paganos en su *Divina Comedia*; muchos autores como él buscaban en los clásicos a los personajes ilustres del nuevo y del antiguo testamento. Su influencia fue tan poderosa que, así como se conservan la poesía, la tragedia, la comedia y la dialógica gracias a Petrarca, y la historiografía y la filosofía gracias a Boccaccio, aún se siguen predicando en los púlpitos del s. XXI: el cielo, el purgatorio y el infierno de Dante.

Aun así, la producción filosofía no tiene un lugar privilegiado en el renacimiento, pues la tendencia se centra más en la traducción y el rescate de los clásicos. Una excesiva latinización y un ansia por componer diálogos, al estilo de Cicerón, se expone el pensamiento de los antiguos y, actualizándolo, se prefiere la traducción a la crítica filosófica. Ni siquiera hay una crítica a la superstición y al pensamiento mágico; más bien, los poetas se sirven de éstos para exponer sus ideas²⁷.

Durante la época de la reforma existió la posibilidad de rescatar la filosofía (teórica/teorética), pero la tesis de la *sola scriptura* dejó de lado la riqueza aportada por los filósofos y los Padres; y las tesis de la *sola fides* y la *sola gratia* desdeñaron el valor de la conducta y evitaron la reflexión del hombre como sujeto libre de sus acciones.

Acontece, entonces, que Lutero conoce a los Padres poco y mal, y los utiliza en forma muy reducida; Zwinglio siente hacia ellos un interés casi sólo humanístico, ligeramente atenuado; Ecolampadio los considera como una curiosidad erudita; en cambio Melancton tiende a recuperarlos hasta el punto de colocar el testimonio patrístico al lado del testimonio bíblico; Calvino, finalmente, se sirve con frecuencia de ellos, y coloca particularmente en evidencia la doctrina de Agustín.²⁸

²⁶ Cfr. BURCKHARDT. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Porrúa. México 1999. Págs. 109-116.

²⁷ Cfr. *Ibid.* Págs. 132-147.

²⁸ Cfr. PIERINI. *Mil años de pensamiento cristiano*. Op. cit. Pág. 81.

No obstante, considero que el gran aporte de la reforma a la filosofía fue lograr que se pudiera opinar, sin temor a la aplastante criba de la autoridad eclesiástica romana. Gracias a la actitud de los reformadores se perdió el terror a la condenación y a la censura del pontífice romano. Quizá la coherencia de las acciones, respecto de una nueva concepción de la salvación, es una actitud crítica muy humana (aunque no del todo filosófica).

Dicha actitud abrió la posibilidad a: 1) la crítica filosófica moderna, que repudia la actitud condenatoria de la autoridad eclesiástica y se rebela contra ella; 2) una crítica al cristianismo como religión de los débiles; 3) un desapego de los conceptos tal como los entiende la teología cristiana y 4) una revisión de los términos, el discurso y el pensamiento filosófico en general.

1.3. El modernismo

Después de la reforma, el rescate de la filosofía práctica se debe, en gran medida, a un filósofo práctico muy conocido, pero poco entendido: René Descartes.

La manera en que aborda el pensamiento puede considerarse una verdadera crítica a la erudición. Aunque, la mayor de las veces, se le acusa de empirista/idealista, muy pocos filósofos han tenido un conocimiento tan amplio de los autores precedentes y de sus contemporáneos, como él lo tuvo. De la filosofía afirma:

No es verosímil que todos se equivoquen: eso nos demuestra, por el contrario, que el poder de juzgar rectamente, distinguiendo lo verdadero de lo falso, poder llamarlo por lo general buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa, no procede de que unos sean más razonables que los otros, porque, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres; depende de los diversos caminos que sigue la inteligencia y de que no todos consideramos las mismas cosas. [...] Mi propósito no es enseñar el método que cada uno debe adoptar para conducir bien su razón; es más modesto; se reduce a explicar el procedimiento que he empleado para dirigir la mía. Los que dan preceptos se estiman más hábiles que los que los practican [...] Desde mis años infantiles he amado el estudio. Desde que me persuadieron de que estudiando se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de lo que es útil a la vida, el estudio fue mi ocupación favorita. Pero tan pronto como terminé de aprender lo necesario para ser considerado como persona docta, cambié enteramente de opinión porque eran tantos y tan grandes mis errores y las dudas que a cada momento me

asaltaban, que me parecía que instruyéndome no había conseguido más que descubrir mi profunda ignorancia.²⁹

Descartes resalta la distinción entre dos tipos de conocimiento: 1) los que nos hacen doctos por el estudio y 2) aquellos que nos son útiles para la vida. Resalta, además, la satisfacción que causa el amor al estudio y la insatisfacción a que nos lleva el darnos cuenta de la ignorancia y del error.

Descartes entiende, además, que la filosofía es: 1) una búsqueda del saber, 2) que no es ocupación de unos cuantos, sino un deber de todos y 3) que se precisa un método personal y propio, tan claro y distinto, como cada persona lo requiera. Para él, la lectura de los libros constituye un diálogo con los hombres de otros siglos y otros lugares. Gadamer adopta estas tres posturas de pensamiento. Además, según Descartes, la filosofía nos da la oportunidad de hablar de todas las cosas, sin desestimar a las ciencias ni a las artes:

Nada diré de la filosofía, pero sí haré constar la impresión que en mi ánimo produjo. Al ver que la habían cultivado las inteligencias más elevadas de todos los siglos, y a pesar de ello nada quedaba fuera de discusión, libre de duda, no tuve la presunción de conseguir lo que hasta entonces nadie había conseguido. Consideré las innumerables opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios, vi que todas ellas se encuentran con frecuencia muy lejos de la verdad y desde aquel momento creía falso, o poco menos, todo lo que se presentaba a mi inteligencia aun con el carácter de verosímil [...] Por esas razones en cuanto me liberté de la tutela intelectual de mis preceptores, abandoné el estudio en los libros, y decidido a no buscar más ciencia que la que en mí mismo o en el gran libro del mundo pudiera encontrar, empleé el resto de mi juventud en viajar [...] en recoger datos y observaciones de todo lo que veía y en reflexionar sobre todas las cosas.³⁰

La práctica de la filosofía, según Descartes, consiste en: 1) no perder el más mínimo detalle de las cosas durante la reflexión y 2) no dar por sentado un conocimiento leído o aprendido, no por lo menos sin haberlo puesto en duda. No podemos, según él, conformarnos con la opinión de otros y, puesto que todos los seres humanos poseen el buen sentido, corresponde a cada uno reflexionar, por sí mismo, acerca de todas las cosas³¹. Lo describe de la manera más clara, sencilla y contundente:

²⁹ DESCARTES. *Discurso del método*. I. Porrúa. México 2001¹⁸. Págs. 9-10.

³⁰ Ibid. Págs. 12-13.

³¹ Cfr. DESCARTES. *Reglas para la dirección del espíritu*. II. Op. cit. Pág. 111.

[...] nunca seremos filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y de Aristóteles, si no podemos formar un juicio sólido sobre cualquier proposición; porque eso sería aprender historia.³²

Asegura, también, que para llegar a ser auténticos filósofos no se debe buscar la verdad sin método, pues quien lo hace de modo desordenado camina en las tinieblas que oscurecen la inteligencia.

Por método entiendo aquellas reglas ciertas y fáciles, cuya rigurosa observación impide que se suponga verdadero lo falso, y hace que -sin consumirse en esfuerzos inútiles y aumentando gradualmente su ciencia- el espíritu llegue al verdadero conocimiento de todas las cosas accesibles a la inteligencia humana. *No suponer verdadero lo que es falso y llegar al conocimiento de todas las cosas*. No hay que perder de vista estos fines del método.³³

El principio fundamental de la filosofía, según él, es la certeza de la propia existencia (*cogito, ergo sum*). Cae en cuenta que: 1) la duda metodológica (*dudo, luego soy*) nos pone en condiciones de poder conocer algo con claridad y distinción; 2) si algo podemos conocer, ese conocimiento parte de la reflexión ardua y con método (*ἐπιστέμη*); 3) sólo dudando nos damos cuenta con honestidad de que podemos conocer mejor aún (*ἐν οἷδα ὅτι οὐδὲν οἷδα*); y, 4) sólo entonces, nos damos cuenta de que la duda metódica es auténtica práctica filosófica. Entiende, además, a la actividad filosófica como la habilidad de pensar y preguntar, más que de sólo memorizar la historia de los filósofos y de sus opiniones.

La duda metódica (*dudo, luego soy*), independientemente de las repuestas a las que llegó Descartes, se constituye en una herramienta de la «filosofía hermenéutica», y da continuidad al pensamiento filosófico (*pienso, luego existo*), el cual había quedado en suspenso desde Agustín, según Sartre; más aún cuando afirma:

[...] yo no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me ha hecho ver como verdadero, por ejemplo: *dudo, luego soy*; además, no existe en mí ninguna otra facultad o poder para distinguir lo verdadero de lo falso, que me pueda enseñar lo que me enseña la luz natural, y en la cual pueda confiar lo que en ésta confío.³⁴

³² Ibid. III. Pág. 113.

³³ Ibid. IV. Pág. 116.

³⁴ DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. III. Op. cit. Pág. 74.

Según Descartes, la práctica filosófica tendría por finalidad no sólo el conocer las cosas de una manera clara y distinta, sino que los conocimientos, las ideas y el saber adquiridos por medio de la razón ennoblezcan al hombre y le sean útiles para la vida. En eso tiene una gran similitud con Sócrates y Platón, con los filósofos romanos y los Padres.

Evitando toda clase de eruditismo, Descartes deja ver en sus *Principios de la filosofía*, que es necesario conocer bien cada cosa, comenzando por lo más sencillo y elevándose a lo más complejo, por medio del sentido común, para llevar a la práctica lo que se sabe:

1. Que, para examinar la verdad, es preciso dudar, en cuanto sea posible, de todas las cosas, una vez en la vida.
2. Que es útil también tener por falsas todas las cosas de que se puede dudar.
7. De cómo no podríamos dudar sin existir, lo cual es el primer conocimiento cierto que puede adquirirse.
10. De cómo hay nociones de suyo tan claras que se las obscurece al quererlas definir al estilo escolástico, y no se adquieren por el estudio, sino que son innatas.
13. En qué sentido se puede decir que si no se conoce a Dios no se puede tener conocimiento cierto de ninguna otra cosa.
19. De cómo, aunque no comprendamos todo lo que hay en Dios, nada hay, sin embargo, que conozcamos tan claramente como sus perfecciones.
29. Que Dios no es causa de nuestros errores.³⁵

Estos principios nos serán de gran utilidad al momento de filosofar.

En la misma línea de la práctica filosófica encontramos a Locke, quien asegura que el estudio o la lectura, por sí solos, no nos convierte en filósofos. Se requiere más que el sólo cúmulo de conocimientos para afirmar que estamos en la verdadera senda del saber práctico.

Aristóteles fue, en verdad, un hombre de extensos conocimientos; pero nadie pensó que fuera un sabio porque hubiese abrazado ciegamente las opiniones de otro y las sostuviese confiadamente. Y si no hizo de él un filósofo el tomar sin examen los postulados de otra persona, supongo que eso tampoco convertirá en filósofo a ningún otro. En las ciencias, cada uno posee tanto como en realidad sabe y comprende: lo que se cree y acepta solamente bajo la palabra no son sino fragmentos que, aunque resulten muy valiosos cuando se ensamblan en la pieza entera, poco aumentan el capital de quien los recoge.³⁶

³⁵ DESCARTES. *Los principios de la filosofía*. Op. cit. Págs. 175-176.

³⁶ LOCKE. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Lib. I. Cap. III. Núm. 23. Editora Nacional. España 1980. Págs. 125-126.

Por su parte, Hume afirma que el escepticismo de Descartes (refiriéndose a la duda metódica) aplicado de un modo moderado, nos sirve para deshacer todo tipo de prejuicio que nos conduzca al error. Los prejuicios son ideas, arraigadas en el intelecto y adquiridas desde la niñez, que influyen en el pensamiento y en la vida misma. La duda metódica nos permite replantear lo que creemos saber para llegar a un mejor conocimiento de todas las cosas que creíamos saber.

Sin embargo, hay que reconocer que esta clase de escepticismo, cuando se da de una forma más moderada, puede comprenderse en un sentido muy razonable y es un preparativo necesario para el estudio de la filosofía, al conservarse la debida imparcialidad en nuestros juicios y rescatar nuestra mente de los prejuicios que podemos haber absorbido por educación u opinión temeraria. Los únicos métodos por los que podemos esperar llegar alguna vez a la verdad y alcanzar la estabilidad y certeza debidas en nuestros razonamientos, son empezar por algunos principios por si mismos claros y evidentes, avanzar con paso cauto y seguro, revisar frecuentemente nuestras conclusiones y examinar rigurosamente todas las consecuencias.³⁷

El racionalismo, el empirismo y el apriorismo llegan a conclusiones concretas, aunque a veces extremas, en tanto se convierten en crítica de la filosofía precedente. Rescatan el uso de la razón, en contraste con el eruditismo, y las expresiones categóricas que se sustentan más en los autores que en la reflexión personal. Consideran a todo ser humano como un ente capaz de pensar y llegar a conclusiones verdaderas, independientemente de las expresiones del uso común en las universidades.

No obstante, el aporte más grande del modernismo es la práctica de la reflexión y el valor de la intuición. No se detiene en cuestiones moralistas ni abunda en los aspectos cientificistas, pese al enorme florecimiento de las ciencias. La filosofía deja de ser un mero ejercicio de enseñanza en las universidades, para invitar a todos a pensar, sea cual sea su condición, nivel académico o estilo de vida.

La ilustración trajo consigo un deseo de rescatar a los clásicos, principalmente en lo que se refiere a las leyes y las formas de gobierno. La filosofía se convierte en una fuente de

³⁷ HUME. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial. España 1980⁵. Pág. 177.

conocimientos que viene a ser, como fue anteriormente para los humanistas, una especie de “renacimiento intelectual”. Sin embargo, la fama de enciclopedistas para nada es metafórica.

Según el ilustrismo, la filosofía se aprende en los libros, y es necesario conocerlos en su idioma original; por eso hay una tendencia a latinizar y compilar. Los libros son los que “enseñan” y, por ello, la ilustración busca llevar los libros al pueblo.

Una de las más ilustres excepciones a esta postura es Rousseau, quien hace una crítica a las diferentes corrientes filosóficas. Las consecuencias de creer a todos sería un absurdo, según él, y el pensamiento sin fundamentos propios llevaría a la catástrofe social. En gran medida, la política (Aristóteles) y la república (Platón), reflexionadas por los griegos y aplicadas por el Estado romano, fue lo que llevó a las monarquías y al Estado moderno a una situación deplorable. Quizá por eso surge en él una especie de repudio a la filosofía clásica. El poder que el papado y el clero alcanzaron, en concubinato con el poder monárquico, es resultado de una mala aplicación de la filosofía eruditista. Por lo tanto, Rousseau afirma:

Me limitaré a preguntar ¿Qué es la filosofía? ¿Qué contienen los escritos de los filósofos más conocidos? ¿Cuáles son las lecciones de esos amigos de la filosofía? Al oírles, ¿no se les tomaría por una pandilla de charlatanes gritando, cada cual por su lado en una plaza pública: venid a mí, yo soy el único que no engaña? El uno pretende que no hay cuerpo y que todo es como representación. El otro que no hay más sustancia que la materia, ni más dios que el mundo. Éste expone que no hay virtudes ni vicios, y que el bien y el mal moral son quimeras. Aquél, que los hombres son lobos y pueden devorarse con la conciencia tranquila. ¡Oh grandes filósofos! ¡Que no reservéis para vuestros amigos y para vuestros hijos esas provechosas lecciones! Pronto recibiríais vosotros el premio, y nosotros no temeríamos encontrar entre los nuestros alguno de vuestros sectarios.³⁸

En general, hay un repudio clerical durante el iluminismo, considerando a la jerarquía eclesiástica como parte de la clase adinerada, totalitaria, opresora y malvada. El sentimiento del iluminismo trae como consecuencia que nuevamente se escriban libros, sin miedo de ser colocados en el *index*. Así, Montesquieu afirma:

Otra política más ordenada, la de la tercera línea, permitió a los eclesiásticos aumentar sus bienes. Aparecieron los calvinistas y acuñaron moneda con todo el oro y la plata

³⁸ ROUSSEAU. **Discurso sobre las ciencias y las artes** en *Del contrato social. Discursos*. Prólogo. II. Alianza. España 2005.

que en las iglesias había. ¿Cómo el clero podía tener seguridad para sus bienes y para sus templos? Ni la existencia la tenía segura. Mientras se ocupaba en materias de controversia, le quemaban sus archivos. ¿De qué serviría reclamar a una nobleza arruinada, que todo lo había perdido o lo tenía hipotecado de mil maneras? El clero, sin embargo, no cesaba de adquirir, ha vuelto siempre y adquiere todavía.³⁹

Podemos decir que, así como hubo un resurgimiento del arte y los escritos grecorromanos en el humanismo del renacimiento, hubo así un gusto enorme por las costumbres y las formas de gobierno de la república y la democracia en el iluminismo. Pese a la casi nula producción filosófica, se buscaba practicar las antiguas formas y reproducir el estilo de vida de las culturas antiguas.

Según Kant, la filosofía es un esfuerzo del hombre por alcanzar la sabiduría, pero la sabiduría es inalcanzable, porque siempre que hayamos encontrado una verdad tendremos que reconocer nuestra limitación. Así, el conocimiento en el hombre no es absoluto y total, sino parcial, inacabado e incompleto. Afirma:

El campo de la filosofía se resume en estas preguntas: 1. ¿qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me está permitido esperar? 4. ¿Qué es el ser humano? De la primera pregunta se ocupa la metafísica; de la segunda, la moral; de la tercera, la religión; de la cuarta, la antropología. Pero, en realidad, todas ellas se podrían incluir en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última. La filosofía, por consiguiente, debe poder determinar: 1. Las fuentes del saber. 2. Los límites del uso posible y útil de toda ciencia. 3. Por último, los límites de la razón.⁴⁰

Con esto Kant le devuelve a la filosofía el carácter de actividad/actitud. Sin embargo, cuando habla de la filosofía, en tanto ciencia, se refiere a ella como un sistema de conocimientos. Afirma que cuando las ideas se presentan de manera clara al entendimiento se transforman en imperativos categóricos, es decir, la voluntad los adopta como normas o leyes. La razón práctica es, pues, aquella capaz de mover la voluntad de modo indefectible⁴¹.

Ser *coherente* es el mayor deber de un filósofo y, sin embargo, es el que más raramente se encuentra. De ello las antiguas escuelas griegas nos proporcionan más ejemplos que los que encontramos en nuestro sincrético siglo en el cual se produce artificialmente un cierto *sistema de coalición* de principios fundamentales que se contradicen, lleno de mala fe y superficialidad, porque conviene más aun público que

³⁹ MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Porrúa. México 2010. Pág. 592.

⁴⁰ KANT. *Lógica*. Introducción. 3. Sociedad General Española de Librería. España 1935.

⁴¹ Cfr. KANT. *Crítica de la razón práctica*. Lib. I. Cap. I. 1. FCE-UNAM. México 2005. Pág. 20.

se contenta con saber cualquier cosa de todo y finalmente no saber nada y, sin embargo, ser hombre de todas las sillas. [...] la *razón pura* tiene que ser por sí sola práctica, es decir, debe poder determinar la voluntad tan sólo mediante la forma de la regla. [...] Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional pero finito.⁴²

Por otra parte, afirma que, si un concepto teórico carece de practicidad, su inutilidad se debe a que ese concepto es parte de un postulado imposible. Los conceptos que vienen como una intuición (*a priori*) se distinguen de los conocimientos empíricos (*a posteriori*), en tanto que éstos últimos tienen una correspondencia con la realidad. En ese caso, la filosofía tendría que ser, en su sentido más auténtico, filosofía pragmática (*a fortiori*). Si la filosofía no tiene que ver con lo real/presente, es absurda⁴³.

Para Kant, la filosofía es una construcción de conocimientos, distinta de la sabiduría. Sostiene que, a lo mucho, un hombre podría aspirar a ser profesor de filosofía o maestro de sabiduría. Ser filósofo implicaría llevar a la práctica la ley moral, a ejemplo de los estoicos, quienes, a penas y con mucho trabajo, pudieron llevar a la práctica su modo de pensar. Pero la sabiduría siempre será un ideal inalcanzable, porque la sabiduría que no es posible practicar, es absurda. Esa es la naturaleza de la razón pura práctica⁴⁴.

Los *principios fundamentales* deben establecerse sobre conceptos, pues sobre cualquier otro fundamento sólo pueden darse meras veleidades que no proporcionan a la persona valor moral alguno e incluso ni siquiera la confianza en sí misma sin la cual no pueden tener lugar la conciencia de su convicción ni la de su carácter morales, las cuales son el bien supremo en los hombres. Ahora bien, si se quiere que estos conceptos se vuelvan subjetivamente prácticos no deben detenerse en las leyes objetivas de la moral para admirarlas y tenerlas en alta estima en relación con el género humano, sino que deben considerar su representación en relación con el hombre y su individualidad.⁴⁵

Para Kant, la razón pura práctica nos permite subsanar algunas deficiencias de lo que llama “viejo procedimiento filosófico”, es decir, del estudio de aquellas cuestiones que sólo quedaron como conceptos e ideas imposibles de practicar. Según él, hasta que la razón pura ordene los conocimientos en la totalidad, la filosofía sigue quedando como algo teórico, ideal

⁴² Ibid. Págs. 26-27.

⁴³ Cfr. Ibid. Pág. 66.

⁴⁴ Cfr. Ibid. Pág. 130

⁴⁵ Ibid. Pág. 184.

e inalcanzable⁴⁶. Afirma la posibilidad de conocerlo todo, pero la imposibilidad de conocer de modo absoluto.

Lichtenberg, por otra parte, entiende que las percepciones que los sentidos nos ofrecen son sólo representaciones del fenómeno. Por eso, la intuición es el camino para saber:

[...] a través de la sensibilidad, no sólo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto. Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno.⁴⁷

Lichtenberg elabora una crítica al pensamiento de su tiempo y apuesta por una filosofía que lo cuestiona todo, sobre todo al eruditismo ilustrado y algunas posturas racionalistas de Kant. Afirma:

La invención del lenguaje precede a la invención de la filosofía, y esto es lo que la dificulta, sobre todo cuando se trata de que sea comprensible para quienes no piensan mucho por sí mismos. Cuando habla, la filosofía está siempre obligada a usar el lenguaje afilosófico. [...]⁴⁸

Para Lichtenberg, el lenguaje y el contenido de las palabras son esenciales para expresar con exactitud lo que se quiere. Por eso, usa diversos términos para referirse a las verdades ciertas (Descartes) y a las categorías del entendimiento (Kant):

Fue un gran error de la filosofía de Wolff extender el principio de contradicción a lo cognoscible, pues en realidad sólo se aplica a lo concebible. No se puede insistir demasiado en que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc., son cosas meramente concebibles, pero no cognoscibles. Se trata de relaciones de ideas, juegos intelectuales que no requieren de un correlato objetivo. [...] Como han observado algunos filósofos, le debemos muchos errores al mal empleo de las palabras. [...] Alguien ha dicho, con mucha razón, que la imprenta ha incrementado la erudición, pero a costa del contenido. [...] Ciertas personas saben todo como se sabe una adivinanza cuya solución se ha leído o se ha escuchado. Ésta es la peor clase de sabiduría, la que menos debería adquirir el hombre; más bien habría de preocuparse

⁴⁶ Cfr. Ibid. Pág. 10.

⁴⁷ KANT. *Crítica de la razón pura*. Taurus. México 2013. Pág. 84.

⁴⁸ LICHTENBERG. *Aforismos*. Proyecto *exscriptorium ex libris*. Epub. España 1990. 191,1 / 349.

de adquirir los conocimientos que, en caso necesario, sirvieran para descubrir por uno mismo lo que otros tienen que leer.⁴⁹

En cuanto al lenguaje (lo que podemos decir) y lo que podemos conocer/hacer, Lichtenberg afirma:

Sólo disponemos de cuatro principios de la moral: 1) el filosófico: haz el bien, por respeto a la ley; 2) el religioso: hazlo porque es la voluntad de Dios, por amor a Dios; 3) el humano: hazlo porque tu bienestar lo requiere, por amor propio; 4) el político: hazlo porque lo requiere la prosperidad de la sociedad de la que formas parte, por amor a la sociedad y por consideración a ti. [...] Apenas podemos hablar de filósofos; en Europa apenas llegamos a una docena; los demás son doctores, magistrados y profesores de filosofía. Los antiguos nos superan en mucho; 1) porque no siempre imitaban, 2) carecían de espíritu sistemático, 3) aprendían más cosas que palabras, 4) eran más libres, 5) no escribían tanto sobre pan, 6) veían más la naturaleza. ¿Por qué quien hoy observa estas reglas no iguala a los antiguos?, ¿por qué y cómo se agotó la naturaleza?⁵⁰

Apuesta por la práctica de la filosofía y la distingue de la que denomina “falsa filosofía”, la cual se ha inculcado, muchas veces, llena de errores/prejuicios. Lo propio del filósofo es despojarse de las falacias inculcadas y atreverse a pensar por sí mismo. En sus palabras:

El primer paso de la sabiduría: criticarlo todo; el último: soportarlo todo. [...] Kant dice en algún sitio: la filosofía es más polémica que dogmática. [...] Llevar la filosofía kantiana a disertaciones prácticas, sin utilizar la terminología de Kant, obtendría enorme reconocimiento filosófico. [...] El mundo no está ahí para conocerlo, sino para educarnos en él, ésta es una idea kantiana.⁵¹

Con la llegada del pensamiento moderno, desde la perspectiva fenomenológica, la filosofía comienza a convertirse en una cuestión de interpretación, más que de eruditismo. La parte subjetiva es sumamente importante para dicha interpretación, pero siempre con el cuidado metodológico, para evitar que los postulados sean meras opiniones.

Hegel considera que la práctica filosófica fue poco a poco desplazada por la erudición y que la filosofía, paulatinamente, se fue desligando del pensamiento metafísico:

⁴⁹ Ibid. 188,7 / 349; 322,4 / 349 y 246,7 / 349.

⁵⁰ Ibid. 165,9 / 349.

⁵¹ Ibid. 322,5 / 349; 326,2 / 349 y 327,1 / 349.

Mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de un pueblo culto sin metafísica —algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin *sanctasantórum*— La teología, que en otras épocas fue la conservadora de los misterios especulativos y de la metafísica dependiente de ella, abandonó esta ciencia, para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones práctico-populares y de la erudición histórica.⁵²

Asegura, además, que el pensamiento intuitivo se apoderó de la filosofía convirtiéndola en una ciencia de lo pensado, y que lo que podemos pensar de algo es parte de la realidad de lo pensado. Recupera al ser pensante, en tanto que, también, éste es parte de la realidad de lo pensado. Así, la filosofía no sería sólo la reflexión de los principios y leyes universales, sino la ciencia de la lógica, que reflexiona sobre lo-pensado/el-pensante. La parte subjetiva de la filosofía también será parte de la reflexión filosófica de la razón pura, sin atender a los sentimientos.

Según Hegel, la filosofía sólo había contemplado con envidia a las matemáticas y las ciencias por sus métodos, los cuales tomaba prestados. Era necesaria una metodología propia de la filosofía y esa es: la conciencia relativa al movimiento interior de su contenido. Esto significa que: el sujeto-que-sabe y el objeto-sabido deben tener una relación lógica⁵³.

Según él, la lógica es el método que la filosofía requería definir como propio, para la comprensión hermenéutica. Deja claro que la interpretación/comprensión del objeto-sabido debe ser lógico para que sea verdadero; es decir, la persona-que-sabe debe hacerlo con método, para que las conclusiones de su reflexión no sean meras opiniones, sino afirmaciones con sustento cognitivo subjetivo/real. Tales afirmaciones no parten de la razón pura, sino de la interpretación subjetiva.

A partir de Hegel, la filosofía dejó de entenderse como una ciencia del ser, en tanto ser, para entenderse como la ciencia del saber y del saberse (en sí /para sí). Hegel afirma que las ciencias son el saber en lo universal; pero la filosofía es una comprensión lógica/subjetiva del objeto. Esos dos momentos (saber/saberse) no pueden concebirse de modo independiente el uno del otro, pues la dialéctica del saber nos lleva a concluir que en el instante en que algo

⁵² HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Ediciones Solar. España 1982. Pág. 17.

⁵³ Cfr. *Ibid.* Págs. 24-28.

es conocido, es conocido por el sujeto; y que, cuando el sujeto conoce, no conoce lo inexistente, sino el objeto⁵⁴.

Queda por resolver, sin embargo, un problema hermenéutico muy complejo, pues el saber responde a dos condiciones ineludibles: el aquí y el ahora.

Si el sujeto sabe al objeto y él mismo es sabido, se deben retener los conceptos en la memoria, ya que la realidad siempre está en movimiento (Platón). La abstracción que la inteligencia hace del objeto sabido es real, pero sólo en tanto que el sujeto tiene una experiencia: la intuición sensorial (distinta de la percepción sensitiva). Eso significa que el saber corresponde a la realidad, pero fuera de las categorías del aquí/ahora.

La lógica de Hegel se convierte en una crítica al pensamiento aristotélico, que afirma que no hay nada en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos. Pero en el caso del aquí/ahora ¿cómo podríamos pensar en un concepto de muerte, si ninguno de nosotros ha experimentado la muerte? Este es el tipo de pensamiento que intuye la razón pura de una realidad, mediante la intuición. Pero, ¿cómo podríamos, sin embargo, hablar del concepto de noche al medio día, si no fuera gracias a la experiencia sensorial?⁵⁵

Con todo, la pregunta no será, en modo alguno, la imposibilidad del saber; por el contrario, se pregunta: 1) para saber, 2) para saber-más y 3) para saber-mejor (Trialectica de Gadamer). El escepticismo salvaje niega la posibilidad del conocimiento (o afirma la imposibilidad de éste), pero el escepticismo metódico (Gadamer) hace lo contrario. Por eso, Hegel asegura que afirmar/negar algo es una forma de intuición.

Debido al giro del escepticismo contra el saber en general, puesto que se contrapone aquí un pensar con otro y combate el «es» del pensar filosófico, aquel resulta empujado a superar en la misma medida el «es» de su propio pensar, por lo tanto, a quedarse en la pura negatividad, que por sí misma es una pura subjetividad. Cuán puntillosos eran los escépticos al respecto, lo hemos visto antes en el ejemplo de la Nueva Academia, que afirmaba que todo es incierto y que esta proposición se incluía a sí misma; con todo, esto aún no es lo bastante escéptico para Sexto, y él distingue

⁵⁴ Cfr. HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Abada Editores. España 2010. Pág. 81.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.* Pág. 167.

la Academia del escepticismo porque incluso así ella formula una proposición y dogmatiza.⁵⁶

Preguntamos, de modo metódico, para llegar al saber; en ese sentido el hombre es el sujeto que pregunta (*homo quaerentis*). Pero al preguntarnos por algo lo hacemos en el aquí/ahora. Por eso Hegel deja claro que la afirmación/negación (tesis) del propio pensamiento, respecto de otro (antítesis), constituye una dialéctica conclusiva (síntesis).

La «filosofía hermenéutica» requiere volver a preguntar siempre (escepticismo metódico), para no dar por concluida la reflexión (o por acabado un concepto), y para alcanzar, sin lugar a duda, la comprensión del fenómeno.

Evitar el dogmatismo y la erudición es un requisito indispensable del filósofo que intenta, a toda costa, saber algo. La «filosofía hermenéutica» va más allá todavía: 1) saber más de lo que ya se sabe; 2) saber mejor lo que cree saberse; 3) comprender más y mejor lo que ya se sabe con la lógica de la razón; 4) distinguir el concepto de la mera opinión y de la percepción parcial de nuestros sentidos; e 5) intuir el fenómeno, en cuanto tal, sin perder de vista el valor subjetivo de lo pensado y sin descartar la dimensión objetiva del sujeto.

El gran aporte de la filosofía moderna es el de distinguir al dogmatismo de la posibilidad del saber. Algunos afirman que el conocimiento se alcanza a través de la razón pura y otros, por medio de la intuición. Algunas veces se rescatan las categorías aristotélicas y la idea de la percepción sensible como única fuente del conocimiento; otras tantas, se entiende a la filosofía como un conglomerado de opiniones sobre diversos temas. Sin embargo, con Hegel comienza a darse a la filosofía su auténtico lugar en la historia y en las ciencias.

Uno de los aportes más importantes del modernismo es concebir a la filosofía como una actividad que requiere método. Con el modernismo inicia la gran tarea de buscar la metodología filosófica más adecuada: la duda metódica, la intuición sensorial, la crítica

⁵⁶ HEGEL. *Relación del escepticismo con la filosofía*. Biblioteca Nueva. España 2010. Pág. 80.

racional, la interpretación lógica, la percepción empírica, la definición apriorística, la dialéctica, la práctica docente y la interpretación.

1.4. La época contemporánea

El pensamiento contemporáneo comienza con una crítica muy fuerte a Hegel, y es necesario partir de ella para comprender a los filósofos que seguirán al autor de *El capital*.

Después de leer con atención a Feuerbach, Marx lo considera un verdadero filósofo, al devolverle al hombre su lugar en la historia. El materialismo histórico será una consecuencia de prescindir de la idea de Dios, que es un estorbo y una abstracción ilusoria de los idealistas, según Marx. Pero lo más fuerte de la crítica a Hegel es que Marx lo considera un soñador ingenuo. Marx considera que el trabajo (labor) no brota del saber ni del lenguaje, sino como resultado de la evolución social. La filosofía es mera especulación/interpretación que los filósofos han hecho del mundo, sin llegar a transformarlo⁵⁷. No obstante, en su crítica, nos deja clara la dialéctica Hegeliana:

El filósofo (una forma abstracta, pues, del hombre enajenado) se erige en medida del mundo enajenado. Toda la historia de la enajenación y toda la revocación de la enajenación no es así sino la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo. El extrañamiento, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de en sí y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. Todas las demás oposiciones y movimientos de estas oposiciones son sólo la apariencia, la envoltura, la forma esotérica de estas oposiciones, las únicas interesantes, que constituyen el sentido de las restantes profanas oposiciones. Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se objetive de forma humana, en oposición a sí mismo, sino el que se objetive a diferencia de y en oposición al pensamiento abstracto.⁵⁸

Para Marx, la praxis de la filosofía es teórica; es decir, mientras más intenta escapar de su aspecto teórico, más se acerca a la praxis. Sin embargo, la filosofía será más auténtica en la medida en que sea una crítica al pensamiento filosófico. Según él, la única aspiración

⁵⁷ MARX. *Tesis sobre Feuerbach*. 11.

⁵⁸ MARX. *Manuscritos de economía y filosofía*. XVIII.

que tiene la filosofía es la praxis y la comprensión del fenómeno en sí, pero las percepciones que se han hecho están plagadas de errores y contradicciones⁵⁹.

El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se comporta ante nada ni, en general, podemos decir que tenga comportamiento alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediata y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres actúan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).⁶⁰

Así, Marx sostiene que el problema de la filosofía no sólo son las cosas suprasensibles, la cuales son inexistentes para él, sino la conciencia y el lenguaje. La cuestión es que Marx considera que la conciencia y el lenguaje son productos sociales, es decir, constructos que programan al ser humano a pensar, de tal o cual modo, en el entorno social en el que ha nacido. Hay mucho de cierto en esta postura, pues el filósofo debe despojarse de todos los prejuicios sociales que le han sido inculcados, y dar valor al lenguaje, ya que cuando filosofamos lo hacemos con las palabras y en un entorno muy particular.

Por lo tanto, será importante que, al momento de interpretar las posturas de otro autor, lo hagamos comprendiendo el sentido/contexto en que usa las palabras. La «filosofía hermenéutica» consistirá en comprender lógicamente, no sólo los conceptos, sino las expresiones lingüísticas en su contexto. No obstante, para Marx la filosofía sigue siendo un conjunto de opiniones erradas y prejuiciadas.

⁵⁹ Cfr. MARX. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Editorial Ayuso. España 1971. Págs. 84-85.

⁶⁰ MARX – ENGELS. *La ideología alemana*. Ediciones Akal. España 2014. Pág. 25.

En mi opinión, Marx no considera el valor de la filosofía como tal, porque piensa que los prejuicios de la conciencia, de la ciencia y del lenguaje están viciados. Piensa que la conducta, el lenguaje y la conciencia son productos de la sociedad, y cada sociedad comprende, habla y se comporta de modo distinto. A fin de cuentas, considero que el pensamiento marxista es una especie de escepticismo racional, y una interpretación materialista del mundo, entendido sólo desde sus mecanismos políticos, sus fuerzas económicas y sus relaciones sociales.

Sin embargo, Marx reafirma las dialécticas de fuerza/dominio, posesión/carencia, riqueza/pobreza, burguesía/proletariado, etc. Una dialéctica materialista, despojada de todo valor religioso/metafísico, pero muy práctica.

Kierkegaard, por su parte, considera que existen dos tipos de conocimiento: 1) abstracto, en el cual se excluye al sujeto pensante y se busca la abstracción de todo lo existente, sin considerar los aspectos subjetivos y 2) concreto, en el cual hay un sujeto que piensa y un algo que es pensado. Las categorías del tiempo/espacio (que Sartre desarrolla ampliamente) dan sentido al pensador, que existe. La subjetividad, según Kierkegaard, es la verdad y la realidad⁶¹.

Parte de las preguntas: ¿hasta qué punto puede aprenderse la verdad? ¿Era una cuestión socrática o ha surgido, más bien, de la pregunta socrática? El filósofo existencialista asegura que, para Sócrates, la verdad se identificaba con la virtud. Es por eso por lo que Sócrates permanece fiel a sí mismo, de un modo admirable, y hace de la actividad reflexiva un verdadero arte.

Kierkegaard entiende que la relación más excelente que un hombre puede tener, respecto de otro, es ayudarlo a encontrar la verdad, dejando de lado la complacencia humana. En esa búsqueda de la verdad Sócrates se mostró auténtico amigo del saber y no de los hombres, como un extraño en medio de ellos⁶². Contra todo racionalismo/idealismo (Descartes-Kant-Hegel) y sin menospreciar al empirismo/apriorismo (Locke-Hobbes-

⁶¹ Cfr. KIERKEGAARD. *Apostilla incientífica conclusiva a las «migajas filosóficas»*, I. Herder. España 1990. Pág. 34.

⁶² Cfr. KIERKEGAARD. *Migajas filosóficas*. Trotta. España 1999². Págs. 27-28.

Leibniz), Kierkegaard, el padre del existencialismo, pone la filosofía en el tablero del aquí/ahora.

Kierkegaard piensa que el filósofo debe preguntar para saber, y saber para poner en práctica lo que sabe. Por eso, considera a Sócrates como el filósofo que supo ayudar a los demás a dar a luz la verdad. Considera que la filosofía es el arte de preguntar, más que un conjunto de postulados y, en ese sentido, el arte requiere destreza, ingenio, método y práctica constantes.

Contra el escepticismo salvaje, Nietzsche asegura que el conocimiento no sólo es posible, sino necesario. Según él, el pecado original de los filósofos es comprender al hombre como una *aeterna veritas* (verdad eterna) inmutable, sin atender a su realidad concreta, y sin considerar que ha evolucionado a través de los siglos.

El problema de los escépticos radica en no tomar en cuenta el aspecto histórico del hombre. Es decir, si la realidad se transforma con el paso de los años, también debería evolucionar el concepto de la realidad. El concepto de hombre de hace quinientos años no tendría por qué cuadrar con el actual, y eso se aplica a todas las cosas⁶³. Nietzsche dice:

Pero todo ha evolucionado; no existen hechos eternos, ni verdades absolutas. Por eso la filosofía histórica es en adelante una necesidad, si la acompaña la virtud de la modestia.⁶⁴

Según Nietzsche, no someter el conocimiento a una revisión (hermenéutica) es puro conformismo de quien cree poseer verdades eternas y absolutas. La actitud soberbia, pues, convierte el saber en creencia, así los conocimientos se vuelven dogmas y se cree haber encontrado el método para llegar a las *aeternae veritates*⁶⁵. Pero la realidad se transforma con los siglos y, por lo tanto, la comprensión debe atender a la existencia concreta de las cosas y del hombre actual. Así considera:

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas: búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada

⁶³ Cfr. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. II. Editores Mexicanos Unidos. México 2018. Pág. 19.

⁶⁴ Ibid. Pág. 20.

⁶⁵ Cfr. Ibid. DCXXVII. Pág. 203.

experiencia, proporcionada por ese caminar en lo prohibido, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me han puesto al descubierto la historia oculta de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. ¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu? Esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es cobardía. Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo.⁶⁶

Para Nietzsche, la filosofía es: 1) un modo de vivir y 2) una actitud que acompaña la vida toda, necesaria para ser un hombre de convicciones y no de creencias (Gadamer adopta esta postura). Nietzsche entiende la filosofía como hermenéutica (una revisión de todo), de lo contrario el conocimiento se estancaría/dogmatizaría, reduciendo el saber a mera opinión.

En la visión de Nietzsche, si la filosofía no es dinámica deja de ser filosofía. Si la filosofía no pusiera en la criba de la revisión al saber alcanzado (y al sujeto), sólo tendríamos *memoires* inoperantes. Porque poseer el saber, dominarlo y transmitirlo, no nos transforma en filósofos. Para él, lo que nos hace filósofos es la humildad de ser impersonales, decididos y decisivos, dando ejemplo de vivir, según el saber alcanzado⁶⁷.

Nietzsche considera que lo que hace a un verdadero filósofo es: 1) desapegarse de los prejuicios míticos para responder a la causa de las cosas; 2) prescindir de las opiniones de los filósofos que se dejan engañar por la apariencia y 3) considerar el valor de las ciencias. Para Nietzsche, Tales de Mileto fue el primer filósofo que se apegó a este esquema, aunque en su tiempo ni siquiera se conocía el concepto de filósofo ni el de filosofía. Lo que distingue al filósofo, del hombre que comúnmente sabe algo, es que el filósofo sabe con técnica, método y determinación.

El σοφός es un hombre inteligente que no sólo sabe las cosas, sino los principios mismos que fundamentan las cosas. Para Nietzsche, Tales de Mileto es el primer σοφός, porque sabe de una manera *deliciosa, sublime y divina*⁶⁸.

⁶⁶ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. Alianza. España 1975. Pág. 3.

⁶⁷ Cfr. NIETZSCHE. *Más allá del bien y del mal*. Cap. I. Núm. 6. Alianza. España 1975.

⁶⁸ Cfr. NIETZSCHE. *Los filósofos preplatónicos*. Editorial Trotta. España 2003. Págs. 18-19.

Considera que las verdaderas cualidades del σοφός se encuentran en un *versus memorialis* de la *Antología de Planudio* (I, 86), traducido por Ausonio, que dice:

ἑπτὰ σοφῶν ἔρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὔνομα, φωνήν.
μέτρον μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν ἀριστον.
Χίλων δ' ἐν κοιλῇ Λακεδαίμονι: γνῶθι σεαυτόν.
Ἵος δέ Κόρινθον ἐναίε, χολοῦ κρατέειν Περίανδρος
Πίττακος ουδέν ἄγαν, ὅς ἐην γένος ἐκ Μιτυλήνης.
Τέρμα δ' ὄραν βιότιοιο Σόλων ἱεραῖς ἐν Αθήναις.
Τούς πλέονας κακίους δέ Βίας ἀπέφηνε Πριηνεύς.
Ἐγγύην φεύγειν δέ Θαλής Μιλήσιος ηῦδα.

[Investigo a los siete sabios por sus dichos,
por su ciudad, por su nombre y por su voz.

Cleóbulo de Lindo dijo que lo mejor es la medida.

Quilón de la cavernosa Lacedemonia: «Conócete a ti mismo».

Periandro, que vivió en Corinto, recomendaba dominar la cólera.

Pitaco, que era de una familia de Mitilene, dijo: «Nada en exceso».

Bias de Priene decía que la mayoría de los hombres son malos.

Evitar las promesas, decía Tales de Mileto.]⁶⁹

¿Quiénes, pues, son estos hombres sabios que hablan en un contexto? Tan importante es el filósofo, como lo que dice y para quién lo dice. Cuando transformamos el poema en preguntas, decimos: ¿quién dice algo? ¿Qué cosa dice? ¿Cómo lo dice? ¿Dónde lo dice? ¿Para quién lo dice?

Me parece de suma importancia, pues, mencionar las cualidades de un verdadero σοφός, según el mismo poema: cuidar de no ser extremista, conocerse a sí mismo, nunca dejarse dominar por el enojo y evitar prometer a los hombres cualquier cosa. Actitudes indispensables en la orientación filosófica, los talleres y los cafés filosóficos.

Conforme más nos acercamos al pensamiento actual, mayormente se nota en los filósofos contemporáneos una visible necesidad de mostrar la practicidad de la filosofía y la actitud de un verdadero σοφός. Así, Unamuno acierta al decir:

Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filología, puede ser, y aun esto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización

⁶⁹ Ibid. Pág. 33.

diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concitación, o no es sino *filosofería*, erudición seudofilosófica.⁷⁰

Luego, no tendría caso saber sólo por saber (curiosidad), pues el saber debe tener un propósito (finalidad). Unamuno nos descubre el verdadero significado de la antigua máxima *primum vivere, deinde philosophari*, pues considera que el σοφός es un hombre, de carne y hueso, que necesita vivir para filosofar y filosofar para vivir. Pero la filosofía puede perder su razón de ser cuando algunos la usan para resignarse a la vida, para buscarle alguna finalidad divertida o, en el peor de los casos, adormecer las penas.

Y ahora bien; ¿para qué se filosofa?, es decir, ¿para qué se investigan los primeros principios y los fines últimos de las cosas? ¿Para qué se busca la verdad desinteresada? Porque aquello de que todos los hombres tienden por naturaleza a conocer, está bien; pero ¿para qué? [...] ¿Cuál es el propósito al hacer filosofía, al pensarla y exponerla luego a los semejantes? ¿Qué busca en ello y con ello el filósofo? ¿La verdad por la verdad misma? ¿La verdad para sujetar a ella nuestra conducta y determinar conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo? [...] ¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano. Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es acaso un fin en sí? El bien se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombres. Y esto; ¿para qué? «Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres», nos dice Kant. Bien ¿y para qué? Hay que buscar un para qué. En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar.⁷¹

Ortega y Gasset afirma que la filosofía es una interpretación de nuestra vida. Tal interpretación puede ser de muchas formas, pero el hombre, lo sepa/quiera o no, ejercita la filosofía. El hombre no puede vivir sin interpretar su situación, es decir, sin filosofar. Es una actividad siempre inacabada y ella sola es actitud. *La filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma de vivir*⁷². Y prosigue:

Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar -en un sentido muy riguroso es, como ustedes están viendo, el principio de toda mi filosofía-; está bien, pues, que se diga eso -pero advirtiendo que el vivir en su raíz y entraña mismas consiste en un

⁷⁰ UNAMUNO. *Del sentimiento trágico de la vida*, I. Alianza. España 1997. Pág. 5.

⁷¹ *Ibid.* II. Págs. 9-10.

⁷² ORTEGA Y GASSET. *¿Qué es filosofía?* V. Alianza. España 1983.

saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo⁷³.

Para él, la filosofía es una ocupación ingénita al hombre y debe comprenderse como un desapego de la fe tradicional. No existe una *philosophia perennis*, por el contrario, la filosofía no perenniza. También afirma que la filosofía, así como nace un día, al otro desaparece⁷⁴.

Para Wittgenstein, la filosofía es una actividad que clarifica lógicamente los pensamientos, no es una doctrina ni un conjunto de proposiciones filosóficas. Si la filosofía no clarifica tales proposiciones, éstas serían confusas y oscuras⁷⁵.

Su mayor aporte es considerar el aspecto lingüístico en la reflexión filosófica y entender al hombre como lenguaje; o sea, se puede interpretar lo que se ha dicho. La limitación de Wittgenstein es afirmar que nada, o muy poco, se puede aportar al pensamiento si no se entiende todo desde el lenguaje; de hecho, para él, *toda filosofía es crítica lingüística*⁷⁶.

T. Adorno coincide con él cuando afirma que los problemas filosóficos son, en sentido amplio, problemas del lenguaje filosófico. Se requiere una crítica del lenguaje para comprender la filosofía⁷⁷. Considera, además, que la filosofía es contradicción, y que quien no la soporta no debe meterse en ella.

La filosofía no puede pasarse sin la reflexión sobre la relación existente entre teoría y praxis, si no quiere abandonar realmente el último fragmento de lo que ha heredado del ideal de sabiduría.⁷⁸

En mi opinión, entiendo que toda filosofía es lenguaje, pero considero que no todo lenguaje es filosofía, en un sentido estricto. Sin embargo, la crítica lingüística viene a

⁷³ Ibid. VII.

⁷⁴ Cfr. ORTEGA Y GASSET. **La idea de principio en Leibniz**, en *Revista de Occidente* No. 32. España 1979.

⁷⁵ Cfr. WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 4. 112. Alianza. España 1993.

⁷⁶ Ibid. 4.001.

⁷⁷ Cfr. ADORNO. *Terminología filosófica*. I, 1. Taurus. España 1987.

⁷⁸ Ibid. I, 16.

confirmar la dialéctica ser/nada, ser/tiempo y hombre/mundo, pues el lenguaje abarca la comprensión del fenómeno, y el fenómeno sólo puede mostrarse por medio del lenguaje.

Para la «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, todo es importante, porque todo se interpreta/comprende mejor con un sentido crítico, claro y lógico. Heidegger piensa que:

Existir como hombres, ser ahí como hombres, *dasein* como hombres, significa filosofar. El animal no puede filosofar, dios no necesita filosofar. Un dios que filosofase no sería dios porque la esencia de la filosofía consiste en ser una posibilidad infinita de un ente finito. Ser-hombre significa ya filosofar. La existencia humana, el ser-ahí humano, el Dasein humano, está ya como tal en la filosofía, pero por esencia, no en ocasiones sí y en ocasiones no, o unas veces sí y otras no.⁷⁹

Sartre asegura que Heidegger es el filósofo en el cual el pensamiento se expresa de la manera más sublime, y afirma:

Toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política [...]. Entonces la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la praxis que la ha engendrado, que lleva y que ella ilustra [...]. Si la filosofía tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, Idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta “visión del mundo” es también un instrumento que está en actividad en las sociedades apolilladas, si esta concepción singular de un hombre o de un grupo se convierte en la cultura, bien claro resulta que las épocas de creación filosóficas son raras.⁸⁰

Sartre distingue las épocas en las que se ha dado el dogmatismo filosófico, de aquellas en las que se ha dado la producción de pensamiento. Afirma que, cuando pasa la efervescencia de un pensamiento, regularmente se vuelve a lo que había antes de éste. También considera que sólo existen tres momentos de producción auténticamente filosóficos entre los ss. XVII-XX: el de Descartes/Locke, el de Kant/Hegel y el de Marx. Según Sartre, esos momentos son filosofías, por lo tanto, no podemos hablar de una sola filosofía⁸¹.

Consecuentemente, la filosofía entendida como una actividad no es un simple ejercicio del intelecto, y su esencia no está en curiosear ni hacer malabares intelectuales. El

⁷⁹ HEIDEGGER. *Introducción a la filosofía*. Cátedra, España 1999. Pág. 19.

⁸⁰ SARTRE. *Crítica de la razón dialéctica*, I. Losada. Argentina 1963. Pág. 16.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*

sentido auténtico de la filosofía es aclarar el pensamiento para que éste, por sí mismo, sea capaz de contemplar, y contemplarse en el aquí/ahora, con una actitud crítica y un sentido lógico/práctico.

Cuando el entendimiento interpreta/comprende todo, cada vez más/mejor, el obrar sigue al saber. Esa práctica dinámica constituye la auténtica δίκη σοφοῦ y, en ese sentido, la «filosofía hermenéutica» se constituye en filosofía primera/práctica. Foucault lo expresa de modo excelso:

¿Qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿No consiste más bien, en vez de, en legitimar lo que ya se sabe, en comenzar a saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, pretende ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla.⁸²

La fenomenología es la base de la «filosofía hermenéutica», porque es un método que pretende la descripción de los fenómenos, libre de prejuicios. En este sentido, Gadamer entiende como prejuicios: 1) la explicación fisiológica/psicológica del origen de los fenómenos (empirismo-apriorismo-cientismo); 2) la reducción de los contenidos del fenómeno a principios preconcebidos (metafísica-idealismo-racionalismo); 3) la línea de las sensaciones (Mach); 4) el utilitarismo de la ética social inglesa (Spencer); 5) el pragmatismo norteamericano (James); y 6) la doctrina hedonista de las pulsiones (Freud).

Gadamer considera que la fenomenología de Husserl y la psicología descriptiva de Dilthey son hermenéuticas, porque no buscan explicar el sentido, la esencia o la estructura de los contenidos de un fenómeno, sino exponerlo (φαντάζομαι). Así, la «filosofía hermenéutica» muestra el fenómeno, es decir, lo presenta de manera detallada, para comprenderlo⁸³.

La insipiente influencia de Friedrich Nietzsche, por mediación de los grandes novelistas, pero también la de Bergson, Simmel y Scheler, pusieron a comienzos del siglo XX la vida en primer plano, lo mismo que la psicología hizo con el inconsciente. Así, ya no eran los hechos fenoménicos de la autoconsciencia, sino la propia

⁸² FOUCAULT. *Historia de la sexualidad*. I, VI. Siglo XXI Editores. España 1977.

⁸³ GADAMER. **Kant y el giro hermenéutico** en *Los caminos de Heidegger*. Herder. España 2002. Pág. 58.

interpretación de los fenómenos que surgían de la movilidad hermenéutica de la vida era la que tenía que someterse, a su vez, a la interpretación.⁸⁴

De ese modo, la «filosofía hermenéutica» es 1) interpretación de la vida, que no se reduce sólo a las causas; 2) continuidad del *corpus* filosófico; 3) actividad filosófica que ha trascendido la simple conceptualización metafísica y los límites de la crítica lingüística/psicológica; y 4) una actitud crítica que retoma de las filosofías todo aquello que le es útil, para lograr una interpretación/comprensión de todo, en el aquí/ahora, aunque de forma limitada.

La crítica de Kant a la razón teórica sigue siendo correcta, contra todos los intentos de poner la técnica en lugar de la práctica, de confundir la certeza de nuestros cálculos y la falibilidad de nuestros pronósticos con lo que podemos saber con certeza absoluta: lo que tenemos que hacer, y cómo podemos justificar aquello por lo que nos hemos decidido. Así, el giro crítico de Kant no queda olvidado tampoco en la filosofía hermenéutica, para la que la recepción heideggeriana de Dilthey puso la base. Está tan presente en ella como Platón mismo, quien comprendió todo filosofar como el diálogo infinito del alma consigo misma.⁸⁵

La «filosofía hermenéutica», a partir de la fenomenología, se encuentra en el momento culminante del pensamiento filosófico. Si somos fieles a ella misma, afirmamos que tendrá su desarrollo y su fin. Pero, también, es armonía dialéctica de lo conceptual/intuitivo, teórico/teorético, dogmático/dinámico, histórico/fenoménico y, sobre todo, práctico/pragmático.

Gadamer retoma el proceso histórico del pensamiento filosófico, y le da continuidad/actualidad. Las interpretaciones de los filósofos, y su actitud frente a la vida, toman una nueva dimensión en la cultura en que vivimos. La «filosofía hermenéutica» encuentra la dialéctica como una poderosa herramienta filosófica, y la más eficaz, para interpretar el mundo, en tanto representación.

⁸⁴ Ibid. Pág. 60.

⁸⁵ Ibid. Pág. 64.

1.5. Recapitulación filosófica a partir de la base teórica presentada en el primer capítulo

- i. La «filosofía hermenéutica» es filosofía primera/práctica: primera, porque su base es la interpretación del fenómeno en el aquí/ahora; y porque toda interpretación, clara y distinta, es producción filosófica. Práctica, porque no busca saber por saber (curiosidad) ni saber para acumular conocimientos (erudición), sino que busca saber para aplicar el saber (alcance del saber práctico)
- ii. El pensamiento filosófico ha tenido un desarrollo histórico, fruto de los diversos autores/épocas; comienza con los pensadores preplatónicos y, actualmente, la «filosofía hermenéutica» se encuentra en su culmen con Gadamer
- iii. La dialéctica, la filosofía conceptual y la actitud filosófica han estado siempre presentes, en todas las etapas del pensamiento filosófico. A veces, se ha preferido más a la una que a la otra. Hay épocas de erudición y otras de producción filosófica; los autores, a veces, se inclinan más por la una que por la otra. La «filosofía hermenéutica» hace una síntesis entre una filosofía teórica (académica, conceptual, sistemática, dogmática e histórica), que nos ayuda a alcanzar el saber y una filosofía pragmática (intuitiva, práctica, existencial y dinámica), que nos ayuda a aplicarlo
- iv. No existe una sola filosofía, sino muchas (Sartre); todas ellas contienen el elemento teórico/teorético y el práctico/pragmático. Cada filosofía tiene: 1) su método propio y 2) una percepción de sí misma, de las fuentes del saber y de los alcances del conocimiento. Inclusive la «filosofía hermenéutica», como otras filosofías, está en el culmen del desarrollo filosófico, pero llegará a su fin. Sartre, en su *Crítica de la razón dialéctica*, afirma que toda filosofía es práctica, por más contemplativa que parezca
- v. La imagen (φαντασία) resulta cuando la percepción sensitiva se transforma en representación cognitiva
- vi. El contacto con los libros es un verdadero *diálogo* con sus autores (Descartes/Kierkegaard/Gadamer)
- vii. La pregunta metódica (Descartes) es el principio del dinamismo filosófico. Gadamer elabora, gracias a eso, su escepticismo metódico

- viii. Las categorías del ser/tiempo (aquí/ahora) son determinantes en la interpretación del fenómeno, y necesarias en la «filosofía hermenéutica»
- ix. Existe la necesidad de filosofar para vivir y de vivir para filosofar: *primum vivere, deinde philosophari* (Unamuno)
- x. Toda filosofía tiene una finalidad, y exige una δίκη σοφοῦ (actitud crítica o filosófica)
- xi. Algunos filósofos lograron demostrar que la filosofía debe llevarse a la práctica, pues toda filosofía que no pueda practicarse es absurda
- xii. La práctica filosófica requiere una sólida base conceptual/histórica, sobre todo la filosofía aplicada. Hay verdades, tan claras y fuertes (Descartes/Kierkegaard), que llegan a convertirse en imperativos categóricos de acción (Kant), y mueven la voluntad a la praxis del saber; pero los prejuicios también se arraigan, nublan el entendimiento y conducen a conductas catastróficas. Ambos procesos tienen el mismo mecanismo
- xiii. El saber siempre debe llevar al hombre a ser mejor, independientemente de la filosofía de la que se trate
- xiv. Las posturas dialécticas han existido siempre, aún antes de Platón, pero a éste se debe su uso metodológico para alcanzar el saber. El desarrollo histórico del pensamiento filosófico contiene posturas dialécticas: conceptual/intuitiva, dogmática/pragmática, científica/especulativa y sistemática/hermenéutica
- xv. La dialéctica se presenta como una herramienta de la «filosofía hermenéutica», que: 1) evita llegar a conclusiones extremas/parciales, al momento de la interpretación; 2) clarifica los contenidos del fenómeno y los muestra con precisión (φαντάζομαι) y 3) nos permite saber si hemos llegado al saber o sólo a la opinión
- xvi. Los caminos del saber son: la δίκη σοφοῦ (actitud crítica), la duda metódica, la intuición sensorial, la crítica racional, la interpretación lógica, la percepción empírica, la definición apriorística, la conceptualización sistemática, la dialéctica y, sobre todo, el alcance del saber práctico

- xvii. La filosofía puede ser entendida: 1) como una ciencia que llega al conocimiento de los principios y 2) como una interpretación fenomenológica de la vida. Ambas concuerdan en la visión del hombre, en tanto sujeto del entendimiento
- xviii. 1) La práctica docente de la filosofía se opone al dogmatismo ideológico; 2) la posibilidad cognoscitiva, al escepticismo; 3) el saber, al saber-mejor; 4) la percepción sensitiva, a la intuición sensorial; 5) la crítica filosófica, a la historiografía; 6) los datos que nos hacen doctos, a los que nos son útiles; 7) la verdad, a la falsedad.; 8) el conocimiento abstracto, al conocimiento concreto y 9) la filosofía pragmática, a la filosofía absurda que no parte de lo real/presente y, por lo tanto, es impracticable
- xix. La dialéctica nos enseña que es posible conocerlo todo, pero no de modo absoluto
- xx. Existe 1) el lenguaje, en tanto representación simbólica del entendimiento y 2) la crítica del lenguaje. Por eso, toda filosofía es lenguaje, pero no todo lenguaje es filosofía
- xxi. El sujeto que-conoce y el objeto-conocido entran en una interacción tan profunda, que sólo la «filosofía hermenéutica» puede mostrar (φαντάξομαι)
- xxii. El auténtico σοφός es maestro de sabiduría; y el profesor de historia de la filosofía, da clases de historia de la filosofía
- xxiii. El hombre puede entenderse como *homo sapiens* (el que sabe), pero es preguntando como se llega al saber; y, por lo tanto, es *homo quaerentis* (el que pregunta)
- xxiv. El materialismo histórico se presenta como una revolución social, que considera que la especulación intuitiva que no transforma el mundo es absurda (Marx). En eso, tiene mucho de filosofía práctica
- xxv. La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, intenta la interpretación del mundo; y la filosofía dogmática pretende promulgar *verdades eternas*, sin considerar a la evolución del hombre y del pensamiento (Nietzsche)

SEGUNDO CAPÍTULO

2. El método para la interpretación del mundo, en tanto representación fantástica: la refutación y la pregunta.

En el primer capítulo hemos demostrado que la «hermenéutica filosófica», según el pensamiento de Gadamer, es filosofía primera/práctica.

- a. Filosofía primera: porque es la continuidad del discurso filosófico, comenzado por los pensadores preplatónicos y culminado por la fenomenología. Gadamer es heredero de Dilthey, quien considera que la filosofía es interpretación/comprensión del mundo y de la vida
- b. Filosofía práctica: porque toda filosofía que no es práctica no es auténtica. El carácter práctico de la «hermenéutica filosófica», que se muestra en el capítulo anterior, es una presentación de su autopercepción (qué es)

Este segundo capítulo pretende presentar su metodología (cómo alcanza el saber) y sus recursos (herramientas). Y, aunque el tercer capítulo compete a la aplicación, nos adelantamos a ofrecer los recursos para el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen». Para fundamentar los elementos de la presente tesis, es preciso identificar los elementos del pensamiento de Gadamer que nos permiten entrar en diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen». Dichos elementos no son una invención de Gadamer, sino una creativa e ingeniosa adaptación de los elementos del *corpus* filosófico.

Así, pues, podemos intuir un panorama global, aunque no exhaustivo, del camino que lleva de la antigüedad a Gadamer, de la siguiente manera:

Autor	Metodología	Filosofía es:	Recursos del saber
Preplatónicos	Búsqueda del ἀρχή	Explicación de las causas	Pregunta
Sócrates	Mayéutica	Dar a luz la verdad que hay dentro	Refutación
Platón	Dialéctica	Alcance del saber, esfuerzo intelectual	Diálogo
Aristóteles	Lógica	Ciencia de las causas	Definición/Deducción/Conceptualizar
Estoicos	Aprendizaje	Aprender para practicar el saber	Vuelta a los clásicos/Práctica
Santos Padres	Sustentación	Sustentar el dato revelado con términos filosóficos	Fundamentación/Lenguaje grecolatino
Escolásticos	Erudición	Ancilla theologiae	Refutación/Conceptualización
Humanistas	Traducción	Conocer a los clásicos para expresarlos e imitarlos	Referenciar/Sintetizar
Modernismo	Crítica	Cuestionar, dudar e interpretar lo anterior	Duda/Inducción/Deducción
Existencialismo	Aplicación	Llevar a la vida el pensamiento. Practicar el saber.	Crítica/Práctica
Fenomenología	Hermenéutica	Interpretar la vida	Dialéctica/Pregunta/Diálogo/ἐπιλογή
Gadamer	Filosofía hermenéutica	Interpretar la vida para transformarla	Dialéctica/Preguntar con sentido/ Silenciosidad/ Diálogo/Crítica Interpretación/Práctica

Si el primer capítulo muestra el itinerario del pensamiento práctico de la filosofía, desde los preplatónicos hasta Gadamer; el segundo capítulo nos muestra la síntesis que Gadamer hace de todo el pensamiento filosófico, dotándolo de términos creativos. La aplicación de la filosofía, según Gadamer, se resume en una *δίκη σοφοῦ* (actitud crítica), que lleva a la práctica de las ideas.

Por lo tanto, el segundo bloque de la tesis centra su atención en la adaptación que Gadamer hace del *corpus* filosófico para, posteriormente, aplicarlo al diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» (tercer capítulo).

La dialéctica, como método de refutación, no es invención de Gadamer. Él rescata la dialéctica que, desde Platón, ha servido como una manera de alcanzar el saber. De ese modo, fundamentado en los autores:

- a. Comprende la historia como sentido/fuerza. Pretende hacer una síntesis, en sintonía con Hegel, del dinamismo transformador que exige el materialismo dialéctico de Marx a los filósofos
- b. Hace una crítica de la insuficiencia del constructo filosófico para interpretar la vida, y propone la hermenéutica como única vía de comprensión del fenómeno a interpretar: la vida. Es heredero de la fenomenología de Husserl y la visión de Dilthey
- c. Entiende la situación como *δαῖμον/καιρός* (predisposición/oportunidad). Situarnos frente al fenómeno nos pone en posibilidad de interpretarlo y nos desvela el misterio del otro (Levinas)
- d. Distingue la pregunta común/científica de la pregunta con sentido (filosófica)
- e. Comprueba que no hay hechos, sino interpretaciones, en sintonía con Nietzsche
- f. Demuestra que el sujeto que conoce es conocido y que el saber, aunque universal, no es absoluto (en consonancia con Sócrates, que se puede saber/saber-más/saber-mejor), pues al preguntar con sentido se abre ante nosotros el *horizonte del preguntar*. Entiende la pregunta, en el sentido de Heidegger

- g. Comprueba que si la filosofía no es práctica no es auténtica, pues la *experiencia de verdad* nos pone en situación de responsabilidad frente a la vida; así responde a la crítica marxista de que las ideas deben transformar el mundo. Podemos comprender de manera clara, no absoluta
- h. El pensamiento de Gadamer descarta, pues, la existencia de verdades eternas (Nietzsche) que pretende el constructo científico. Por tanto, es posible volver a preguntar y la interpretación/reinterpretación de la imagen es posible
- i. Gadamer constata que el constructo científico no puede explicar/interpretar, el mito, la obra de arte y, mucho menos, la *φαντασία*

La finalidad del segundo capítulo es la de presentar una visión del hombre, en tanto *homo quaerentis*; es decir, un ser preguntón que busca saber y encuentra en el pensamiento de Gadamer una manera de hacerlo, con método y rigor filosófico.

Pretende, también, presentar al mundo como una imagen fantástica, a la cual es posible interpretar. Para eso, parte de la visión de Schopenhauer que entiende al mundo, en tanto representación. Puesto que Nietzsche afirma que no existen hechos, sino interpretaciones, la interpretación de la *φαντασία* es posible. El diálogo que se pretende con la «cultura de la imagen» usa de un lenguaje no-verbal, el cual se describirá más adelante. De ese modo, se busca demostrar, a través de la refutación, que: es verdad, según Wittgenstein, que toda filosofía es lenguaje; pero, contra él decimos que no todo lenguaje es filosofía.

Por esa razón, la interpretación del mundo, en tanto imagen fantástica, nos permitirá entrar en diálogo con la «cultura de la imagen». Ese proceso de situación, dialéctica y problematización (refutación/pregunta) constituyen la metodología que usaremos para dialogar con ella. Los fundamentos del diálogo se convierten en poderosas herramientas de la «hermenéutica filosófica», en tanto filosofía primera/práctica.

2.1. El mundo, en tanto representación fantástica

En el primer capítulo se muestra cómo la «filosofía hermenéutica» se constituye en filosofía primera/práctica, porque es continuidad del *corpus* filosófico. El discurso filosófico

inicia en la actividad reflexiva presocrática y encuentra su aplicación práctica en la fenomenología, concretamente en el pensamiento de Gadamer.

Para Schleiermacher, la hermenéutica no se limita a la interpretación de textos escritos (como pretende Beuchot). Es muy común descubrir la interpretación, incluso en las conversaciones familiares o amistosas, de modo que la hermenéutica debe llevarse a los campos de la comprensión de la vida, es decir, de los acontecimientos cotidianos⁸⁶.

Heidegger y Gadamer son los herederos de Wilhelm Dilthey (1833-1911), sobre todo porque para Schleiermacher la hermenéutica era un recurso puramente filológico; en cambio la intuición de fondo de Dilthey, cargada de consecuencias, es que la comprensión y la interpretación no son solamente “métodos” propios de las ciencias del espíritu, sino que traducen una búsqueda de sentido y de expresión, más originaria aún, de la vida misma. Este carácter “hermenéutico” de la vida no hizo más que confirmarse con las ideas desarrolladas casi al mismo tiempo por el último Nietzsche en su filosofía universal de la voluntad de poder, para la cual no hay hechos, “sino sólo interpretaciones”. Lo que se perfila en Nietzsche, como en los últimos trabajos de Dilthey, es un nuevo rostro de la universalidad de la hermenéutica o del dominio interpretativo.⁸⁷

La «filosofía hermenéutica» entiende la vida como el gran fenómeno al que se debe interpretar, traducir, aclarar y exponer. Que la vida sea representación no significa que sea irreal o algo puramente racional, sino que la filosofía busca la interpretación del mundo, en tanto se nos presenta al entendimiento.

Como hemos dicho antes, la φαντασία aparece cuando la percepción sensitiva se transforma en representación cognitiva. Eso significa que, cuando los sentidos tienen una experiencia directa del fenómeno, el entendimiento la transforma en una representación intelectual capaz de ser interpretada. Así, es posible la interpretación del fenómeno, en cuanto tal.

[...] para Heidegger la filosofía auténtica es aquella que se dirige a lo que compete a todo ser humano: el estar en el mundo existiendo en medio de entes. Tal como lo muestra desde sus primeras lecciones y resume en *Ser y tiempo* (1927), la filosofía no es una disciplina entre otras, sino un comportamiento que se caracteriza por ser

⁸⁶ Cfr. GRONDIN. *¿Qué es la hermenéutica?* Herder. España 2008. Págs. 35-36.

⁸⁷ Ibid. Págs. 42-43.

una interpretación originaria de la vida humana develándose como posibilidad de la misma y, por ello, poseyendo el mismo carácter de ésta.⁸⁸

Gadamer afirma que Nietzsche es el filósofo que logró hacer una fascinante interpretación del mundo, porque pudo describir el aspecto externo del mundo, y a través de esa máscara para llegar a lo oculto, a lo no-dicho, a lo interior.

Así, Nietzsche se convierte en el filósofo capaz de hacer una parodia de la vida. Entendemos por parodia un discurso que reformula las interpretaciones existentes y las plantea, de modo irónico y burlesco, con una fuerza tal, que provoca e interpela de modo profundo⁸⁹.

Las posturas dialécticas constituyen una interpretación distinta del mundo, ya sea entre dos filósofos o dos escuelas. Pero el método dialéctico de Gadamer retoma dos elementos contrarios para mostrar el fenómeno en su totalidad. Descubre las posibilidades de lo que vemos, y se pregunta por lo que no vemos. La dialéctica de Gadamer retoma los aportes de la filosofía, compara las posturas dialécticas para conocerlas mejor, reinterpreta dichas posturas y las plantea de modo distinto.

Cuando Heidegger se explica a sí mismo. ¿acaso no están en juego verdaderas oposiciones dialécticas? Tenemos la tensión dialéctica entre arrojado y proyecto, entre la autenticidad y la inautenticidad de la vida como velo del ser y, finalmente y sobre todo, el movimiento de flexión bidireccional [Gegenwendigkeit] entre verdad y error, desocultamiento y ocultamiento, que constituye el acontecer del ser en tanto acontecer de la verdad. La mediación entre ser y nada en la verdad del devenir, es decir, en la verdad de lo concreto, que desarrolló Hegel [...] ¿Es posible ir realmente más allá de la superación del pensamiento racional que trajo consigo el extremar dialéctica y especulativamente las oposiciones del entendimiento, y aun llegar a la superación de la lógica y del lenguaje de la metafísica en su conjunto?⁹⁰

Para Gadamer, el pensamiento heideggeriano superó la postura metafísica, cuando Leibniz y Scheler hacen la pregunta ¿por qué el ser y no la nada? Tal pregunta termina con la discusión aristotélica y abre el campo de la imposibilidad, esta es una aplicación dialéctica de resultados extraordinarios. Si hasta ahora la pregunta filosófica había sido por el ser, al

⁸⁸ DE LARA. *Entre fenomenología y hermenéutica*. Plaza y Valdés S.L. España 2013. Págs. 96-97.

⁸⁹ Cfr. GADAMER. *El drama de Zaratustra*. Trotta. España 2003. Pág. 4.

⁹⁰ GADAMER. **El lenguaje de la metafísica** en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.. Pág. 75.

punto de entender a la filosofía como ontología, ahora la posibilidad de la nada replantea todo. Ese quiebre (*Kehre*, como lo llama Heidegger) representa la flexión que lo cambia todo⁹¹.

La finalidad de la dialéctica es encontrar esos puntos de quiebre, donde la pregunta lo cuestiona/transforma todo. La dialéctica obliga a dar un verdadero giro y un cambio de dirección.

La «filosofía hermenéutica» es una necesidad que requiere método y creatividad. Sócrates ve esa imperiosa necesidad de filosofar. En la necesidad de enseñar a filosofar, Sócrates es el mejor ejemplo de sentirse profundamente necesitado de cuestionar al hombre y a la sociedad; su saber es, como afirma Ellacuria, *un saber humano y un saber político*⁹².

Barrientos Rastrojo afirma que es necesario *depurar* los contenidos de las cuestiones más relevantes de la vida del ser humano, para orientar esa vida a la felicidad. La filosofía debe buscar que *la orientación filosófica descubra en Sócrates y en su mayéutica uno de sus precedentes cruciales*⁹³.

Decir que el mundo es representación no es afirmar su inexistencia ni considerarlo un espectro ilusorio. Por el contrario, es reafirmar su existencia. Schopenhauer dice que el mundo es representación, porque todo cuanto existe es. Sólo el hombre puede llevar esa realidad a la conciencia reflexiva abstracta y, cuando eso sucede, se realiza la reflexión filosófica. El mundo es un escenario de entes, donde el hombre es un ente entre entes y su cuerpo, por ser objeto de reflexión, es su propio mundo: su representación⁹⁴. Si todo lo existente sólo tiene sentido para el sujeto que conoce, todo es representación, como asegura Nietzsche.

Si el mundo se objetiviza, también se subjetiviza. Esta dialéctica exige una *δίκη σοφοῦ* de *silenciosidad*, que deja al acontecimiento hablar por sí mismo. El mundo no sólo es cuestionado, sino que él mismo nos cuestiona, nos ilumina y sorprende. Y no sólo se nos

⁹¹ Cfr. Ibid. Pág. 78.

⁹² ELLACURIA. *Filosofía, ¿para qué?* en revista *Abra* año II. El Salvador 1976. Pág. 42

⁹³ BARRIENTOS. *Introducción a la Filosofía aplicada*. Visión. Madrid 2014. Págs. 26-29.

⁹⁴ SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación I*. Lib. I, §1. Trotta. España 2016. Pág. 51.

presenta, sino que podemos darle un nuevo sentido, lo que nos compromete con el saber y transforma nuestra vida. Si el saber no cambia la vida, carece del elemento práctico y la filosofía no tiene razón de ser. Algo que Marx exige a la filosofía: transformar el mundo.

El mundo es representación, en tanto que él mismo nos dice algo significativo. Cuando el mundo se nos muestra al entendimiento deja de ser un conjunto de datos tangibles que hablan por-sí y se convierte en un fenómeno que nos habla de-sí. Sólo en la medida de su representación, el mundo nos es significativo. La dialéctica es el método que rescata el dinamismo de los acontecimientos y lograr clarificar los elementos del fenómeno. En este sentido, Gadamer no inventa la dialéctica, sino que la redescubre y la usa para entrar en diálogo hermenéutico con el mundo.

La «filosofía hermenéutica», y la práctica filosófica en general, parte de dos competencias fundamentales para llegar al saber: la refutación y la pregunta. De la primera se encarga la dialéctica, la segunda es una habilidad que se adquiere con mucho esfuerzo.

2.2. La dialéctica como refutación

Gadamer descubre una dialéctica del ser en Hegel. En su obra *Ciencia de la lógica*, Hegel afirma que el ser-puro es una indeterminación, porque al afirmar que algo-es, sin referirlo a algo concreto, es imposible de intuir y, por lo tanto, es nada. Luego viene la refutación: la nada-pura es la oposición al ser y, en consecuencia, es pensar en el vacío: en la ausencia total de algo.

Sólo cuando pensamos en la nada sabemos que, en oposición, algo-es. Pero la nada es algo indeterminado, opuesto a lo determinado. Por ende, se concluye una dialéctica del ser y la nada. Hegel intuye la unidad del ser/nada, en tanto que son absolutamente distintos e inseparables el uno del otro. Uno se pierde en el otro inmediatamente en cuanto los ponemos en contraste: El ser en la nada y la nada en el ser. La síntesis de ambas experiencias se da en el devenir, que es el movimiento en que uno desaparece en el otro. Esta dialéctica, según Hegel, es posible gracias al principio de refutación, el cual nos permite contrastar una propuesta con su totalmente otro: su *serotro*.

Todo fundamento o principio filosófico es cuestionable y ninguna verdad puede presentarse de manera absoluta.

[...] Además, que esto que se llama una proposición fundamental o principio de la filosofía, si es verdadero, es también ya falso, por ser proposición fundamental o principio. Por eso es tan fácil de refutar. La refutación consiste en que se hace ostensible su deficiencia; y es deficiente por ser sólo lo universal o principio, el comienzo. Una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir del principio mismo, y no se haya activado desde fuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él. La refutación sería, entonces, propiamente, el desarrollo del principio y, por ende, complementaría sus deficiencias, sin caer en la confusión de atender sólo a su propio lado *negativo* y haciéndose consciente también de su proceso y resultado por el lado *positivo* del principio.⁹⁵

En otras palabras, un principio o fundamento filosófico nunca puede presentarse como una verdad absoluta (Ser, puro ser). Hegel dice que un principio o fundamento filosófico es una verdad a medias, si no se toma en cuenta la dialéctica del sujeto que sabe. No puede existir un totalmente opuesto a una verdad a medias; eso sería convertirlos en iguales, no en opuestos. Entonces, ¿cómo se da la refutación de un principio filosófico?

Afirmamos que todo fundamento filosófico es sólo una parte del desarrollo de éste y su totalmente opuesto provoca un constante movimiento, un devenir progresivo en la construcción del principio. Hegel entiende que el principio es siempre un inicio. Gracias al devenir es posible la síntesis en la autoconciencia, es decir, nos damos cuenta de las diferencias de los opuestos y de su necesidad recíproca. Un ejemplo de ello sería:

[...] vemos en la dialéctica del amo y el esclavo el momento de la síntesis que funda, a partir de la unidad, una multiplicidad polar. Tanto en el amo, como en el esclavo, se muestra una diferencia divergente. Parece que estos dos estadios se contraponen y chocan eternamente. Pero la realidad es muy distinta; el amo y el esclavo poseen un contenido común que se “expresa” (sich ausdrückt) en el polo opuesto –antagónico– a través de su realidad sintética: su serotro. La Verdad de la autoconciencia se juega en la dialéctica que se produce entre los dos polos de una misma realidad. Ni el amo ni el esclavo pueden darse “juego” que implica una “dialéctica” y, por tanto, una realidad en movimiento. –como realidades– por separado. Su propia definición –y su inserción plena en la realidad– es dependiente de la de su contrario.⁹⁶

⁹⁵ HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Op. cit. Pág. 79.

⁹⁶ SÁNCHEZ. *Dialéctica de la experiencia en Hegel: un estudio sobre la fenomenología del espíritu*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid 2007. Pág. 28.

En la visión de Hegel, toda proposición filosófica depende necesariamente de su opuesto (serotro) y ese principio de refutación es lo que hace posible no sólo a la dialéctica, sino a la filosofía misma. La verdadera tarea de la interpretación filosófica es nunca perder de vista que toda proposición del pensamiento lleva intrínsecamente su serotro, es decir, lograr la síntesis de los contrarios.

En *El ocaso de los ídolos*, Nietzsche afirma que el dialéctico dispone de las armas necesarias para reducir a sus oponentes al nivel de la ignorancia. Crea una dialéctica para distinguir dos posturas (caminos) que llevan a lo que Gadamer denomina *experiencia de verdad*. Y nos recuerda la δίκη σοφοῦ:

¿Sería la ironía de Sócrates una expresión de rebeldía, de resentimiento plebeyo? ¿Goza él acaso, como oprimido, con la ferocidad propia de las cuchilladas del silogismo? ¿Se venga de las clases aristocráticas que fascina? Como dialéctico, uno maneja un instrumento implacable; con él puede dárselas de tirano; triunfando compromete. El dialéctico lleva a su contrincante a una situación donde le corresponde probar que no es un idiota; enfurece y reduce a la impotencia a un tiempo. Despotencia el dialéctico intelectualmente a su contrincante. ¿Será entonces la dialéctica de Sócrates una forma de la venganza?⁹⁷

La dialéctica es un método implacable que aclara las ideas. Surge la necesidad de ligar la dialéctica a la hermenéutica, es decir, replantear lo que se ha dicho, volver a preguntar, dar dinamismo, leer de nuevo, partir de una idea inicial para llegar a nuevas ideas (ποίησις). El mismo Gadamer tuvo que recurrir a la dialéctica para desligarse de la visión psicologista, la cual sólo veía el aspecto del texto y no de su interpretación; asumiendo, por falacia de autoridad, que no podían existir muchas formas de lectura, es decir, de interpretación/comprensión.

2.3. Gadamer y el método dialéctico

La insuficiencia del método científico está en creerse poseedor de la verdad absoluta y presumir que los nuevos conocimientos superan/invalidan, categóricamente, los anteriores; es decir, los deja obsoletos. El serotro del progreso absoluto, en Gadamer, es el retorno a los

⁹⁷ NIETZSCHE. *Cómo se filosofa a martillazos*. El Cid Editor. España 2004. Pág. 25.

clásicos. El retorno a los clásicos, según Gadamer, le hace ver al constructo científico sus alcances y le marca sus límites: lo pone en su lugar.

Gadamer elabora una dialéctica de 1) la metodología científica, que busca el progreso absoluto, la verificación cuantitativa y la experiencia inmediata; en contraposición con 2) la interpretación/comprensión del fenómeno hermenéutico, que alcanza *una experiencia de verdad que no sólo ha de ser justificada filosóficamente, sino que es ella misma una forma de filosofar*⁹⁸. Dada la necesidad de enseñar a pensar, más que de enseñar filosofía (Kant), Gadamer nos enseña una manera de filosofar.

El filósofo desconfía del método científico, para dar razón del mundo, porque no nos permite alcanzar la *experiencia de verdad*. Eso significa que la filosofía nos permite interpretar al mundo, mientras el constructo científico sólo nos ofrece datos (descripciones):

- a. El constructo científico funda su verdad en el progreso absoluto, pero hemos dicho que no existen verdades absolutas e inmutables. Los conceptos evolucionan con el tiempo
- b. El constructo científico funda su verdad en la verificación cuantitativa, pero ¿cómo podría la ciencia medir la verdad/belleza de una obra de arte, o explicar las imágenes retóricas?
- c. El constructo científico funda su verdad en la certeza de la experiencia inmediata, pero Gadamer pone en su justo lugar al método científico y le marca sus límites, porque la comprensión de la historia, el pensamiento filosófico y el arte escapan a sus postulados
- d. El constructo científico acepta como ciertos los conceptos, y los presupuestos como las matemáticas, y formula leyes, sin que pueda explicarlas. Si las pone en duda, se derrumba todo el constructo científico

La interpretación/comprensión constituye, según Gadamer, la labor fundamental de la filosofía primera, eso significa una conexión entre hermenéutica y dialéctica. Hay una interlocución entre el texto y quien lo interpreta. Se suscitan preguntas y respuestas hasta

⁹⁸ GADAMER. *Verdad y Método I*. Sígueme. España 1999. Pág. 24.

agotar el contenido de lo que se quiso decir. Eso sucede con las cartas y con los libros, pero ¿qué pasa con lo demás? El mundo como representación no se limita a textos. Por eso, la propuesta de una hermenéutica analógica de Beuchot se desmorona en la criba de la dialéctica, cuando Gadamer afirma: *Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades*⁹⁹. De manera que, reducir la interpretación a textos es perderse la oportunidad de adquirir nuevas perspectivas y lograr la *experiencia de verdad*. Ante este postulado se derrumba el cometido de la hermenéutica analógica de Beuchot.

Podemos preguntarle a la ciencia *¿quid est veritas?* y, entonces, falla. Precisamente, porque la ciencia no puede verificar el concepto de verdad. En ese sentido, ni siquiera Nietzsche, con su genealogía de la verdad, se atreve a dar una respuesta. Esto es porque la ciencia precisa de su método como búsqueda de certeza, y cuando alcanza la certeza de algo cumple su cometido. ¿Qué pasa, entonces, con las matemáticas, que son el fundamento de las ciencias? Las matemáticas son un presupuesto de la ciencia y la ciencia no explica las matemáticas. Poner en duda las matemáticas sería fatal para el constructo científico. Es aquí donde Gadamer, haciendo uso de la dialéctica, considera que la ciencia se contradice, porque el saber científico, que busca demostrar y verificar, se funda en algo indemostrable y da por supuesto algo inverificable: las matemáticas.

Podemos preguntarle al hombre de hoy *¿quid est veritas?* y, entonces, el antiguo postulado *adaecuatio intellectus ad rem* se derrumba ante la implacable dialéctica, porque se ha demostrado que las verdades absolutas y eternas no existen, pues las posturas se transforman con el tiempo. Es necesaria una revisión crítica de los conceptos de verdad, intelecto, adecuación, mundo, ser y tiempo. La misma pregunta sigue siendo válida, pero el postulado dogmático que entiende verdad como concepto, y no como experiencia, está en duda.

La *experiencia de verdad*, empero, sólo puede darse en la perspectiva del aquí/ahora, es decir, el fundamento del fenómeno es la categoría del tiempo/espacio, y no podemos pensar sin atender a las categorías de espacio/devenir. Por esa razón, Gadamer nos dice que

⁹⁹ Ibid. Pág. 23.

el hombre se sitúa en las circunstancias que lo rodean: δαῖμον/καιρός (predisposición y ocasión). La historia es *sentido y fuerza*, es decir, Gadamer tiene una visión dialéctica de la historia¹⁰⁰.

Existe una dialéctica en el caso del mito. Gadamer afirma que el mito es el centro de la hermenéutica histórica y sólo hasta ahora los mitos eran un tema marginal. Gadamer entiende que no existe un método para la interpretación de los mitos. No podemos interpretar los mitos, porque los mitos son quienes nos interpretan a nosotros. La ciencia no puede explicarlos, porque los mitos revelan la fuerza y el sentido de la historia. Ciencia y mitología son posturas dialécticas de una misma realidad: la historia. Pero vemos cómo la ciencia se resiste a la aceptación de lo no verificable, sin embargo, el mito fue anterior a la especulación racional, e incluso a la verificación científica. En cambio, la filosofía llega donde la ciencia no: el diálogo hermenéutico con el mito.

Nuevamente el constructo científico se ve rebasado, porque no tiene más acceso al pasado que la arqueología. Puede dar fechas/evidencias del pasado, pero no puede interpretarlas, a menos que haga uso de términos filosóficos. Entonces, el elemento filosófico de otro tiempo no agota su contenido y surgen siempre nuevas preguntas. Al constructo científico no le queda más que reconocer humildemente que el ámbito de la interpretación no es su competencia, pero sí el de la «filosofía hermenéutica».

El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la «neutralidad» ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias pretensiones para que el mismo texto aparezca en su alteridad y haga valer su Verdad real contra la propia opinión.¹⁰¹

Gadamer sostiene que la interpretación de un texto sólo es posible en tanto que las propias ideas contrasten con el texto. Debemos realizar una auténtica dialéctica de las propias opiniones, y de los prejuicios, para dejar que el texto nos interpele y nos diga algo. Para él, la interpretación/comprensión del mundo sólo es posible gracias a la «filosofía

¹⁰⁰ Cfr. GADAMER. *Verdad y método II*. Sígueme. España 1998. Pág. 37.

¹⁰¹ Ibid. Pág. 66.

hermenéutica», que requiere del intelecto. La «filosofía hermenéutica» sólo es posible gracias a la dialéctica de las posturas puestas en contraste. La labor del filósofo sólo se entiende en la perspectiva de la «filosofía hermenéutica» y de la dialéctica, porque sólo en el contraste/interpretación de las ideas podemos caminar por la senda del saber.

Gadamer afirma que Hegel está completamente influenciado por la dialéctica de los pensadores griegos, quienes lograron demostrar la contradicción como una forma de pensar, una auténtica herramienta del saber. De hecho, la dialéctica hegeliana se fascina por entender a la dialéctica como movimiento. ¡Es filosofía en movimiento!

Esto lo confirma la siguiente formulación de Hegel, suscitada por la dialéctica de Zenón: «La razón por la cual la dialéctica se ocupa primero del movimiento, es precisamente que la dialéctica es ella misma este movimiento, o, dicho de otro modo, el movimiento mismo es la dialéctica de todo ente» (XIII, 313). La contradicción que demuestra Zenón en el concepto del movimiento ha de ser, según Hegel, admitida como tal, sólo que eso no significa nada contra el movimiento, sino que, por el contrario, demuestra la existencia de la contradicción. «Si algo se mueve, ello no es por estar aquí en este ahora y en otro ahora allí (allí donde esto está en algún tiempo dado, no está precisamente en movimiento, sino en reposo), sino tan sólo por estar, en uno y el mismo ahora, aquí y no aquí, por estar y al mismo tiempo no estar en este aquí» (ibíd.). En el fenómeno del movimiento cobra el espíritu certeza de su mismidad por primera vez, y de una manera inmediatamente intuitiva.¹⁰²

La dialéctica es una manera de pensar, en la cual el fenómeno está aquí/no-aquí y ahora/no-ahora. Todo ejercicio del pensamiento filosófico es dialéctico, porque atiende a la interpretación/comprensión de lo que siempre está en movimiento: de algo que ya no está presente por causa del devenir natural, pero está presente por un acto del entendimiento. Es lo que los filósofos del s. XX han llamado *temporalidad del fenómeno*. Platón afirmaba que el conocimiento es un alcance del movimiento.

Gadamer resuelve la cuestión de las categorías de tiempo/espacio cuando afirma que la especulación filosófica comienza con la *decisión de pensar puramente*. Pensar puramente significa pensar lo que es pensado y nada más. El momento presente del sujeto que piensa lo pensado se da en la conciencia, donde las categorías temporales/espaciales se identifican. Eso

¹⁰² GADAMER. *La dialéctica de Hegel*. Cátedra. España 2000. Págs. 22-23.

significa que el sujeto no sólo piensa en el aquí/ahora, sino que él mismo es un aquí/ahora pensante¹⁰³.

La experiencia del tiempo es dialéctica a la comprensión del mundo. Eso es que siempre pensamos lo que es/no-es . Al decir que algo es/no-es, hablamos de algo que la duración ha cambiado, ahora permanece en la memoria, la imaginación y la voluntad¹⁰⁴. La postura entre Heráclito y Parménides (devenir-inmovilidad) no es contradictoria, sino dialéctica. Ambos pensadores tienen razón y se complementan.

Una interpretación/comprensión del mundo, según la «filosofía hermenéutica», contrasta las posturas contrarias y hace una síntesis que nos muestra el fenómeno de modo completo. Ese es el modo en como Gadamer sigue correctamente el método dialéctico y logra mostrar una nueva comprensión del mundo.

La razón por la cual el método dialéctico vino a menos fue la instauración del principio de no contradicción en Aristóteles y su aceptación por parte de muchos filósofos, quienes consideraron que, entre dos posturas contrarias, una siempre sería verdadera y la otra falsa. Pero Hegel vuelve a Platón y le da a la dialéctica su sentido original. Más aún, la dialéctica dejó de ser demostración hasta que Hegel le devuelve su valor real en el quehacer filosófico: la reivindica¹⁰⁵.

De dos cosas se sirve Hegel para cumplir su tarea: por un lado, del método dialéctico de radicalizar una posición hasta que resulte contradictoria; y, por otro, de su habilidad para conjurar el contenido especulativo oculto en el instinto lógico del lenguaje. En ambos respectos le fue útil la filosofía antigua. Él elaboró su propio método dialéctico, ampliando la dialéctica de los antiguos y transformándola en una superación de la contradicción hacia una síntesis cada vez más alta.¹⁰⁶

La «filosofía hermenéutica», desde la perspectiva de Gadamer, cumple con el cometido fundamental de la filosofía práctica: la problematización. La problematización, a su vez, tiene dos competencias específicas: la refutación y la pregunta. Hasta ahora hemos

¹⁰³ Cfr. Ibid. Págs. 29-30.

¹⁰⁴ Cfr. COMTE-SPONVILLE. *Invitación a la filosofía*. Paidós. España 2002. Págs. 135-137.

¹⁰⁵ Cfr. GADAMER. *La dialéctica de Hegel*. Op. cit. Págs. 35-45.

¹⁰⁶ Ibid. Pág. 46.

tratado de la dialéctica como un método de radicalizar cualquier fenómeno, hasta encontrar su serotro. Ahora nos ocuparemos de la segunda competencia que requiere de una habilidad especial del filósofo: el arte de preguntar.

2.4. Gadamer y el *horizonte del preguntar*

Gadamer afirma que la *experiencia de verdad* se alcanza al preguntar, y que es más difícil preguntar que responder. Para entender la importancia de la pregunta, como competencia para problematizar y alcanzar el saber, es necesario preguntarnos ¿qué es preguntar? Heidegger afirma:

Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Befragtes*]. [...] El preguntar puede llevarse a cabo como un “simple preguntar” o como un cuestionamiento explícito. Lo peculiar de este último consiste en que el preguntar se hace primeramente transparente en todos los caracteres constitutivos de la pregunta misma que acaban de ser mencionados.¹⁰⁷

En consecuencia, podemos considerar que existen niveles propios de la pregunta. La pregunta común, que no problematiza en absoluto, su respuesta es inmediata y no implica un trabajo de reflexión; por ejemplo: ¿en qué año naciste? ¿De qué sabor prefieres el helado? ¿Dónde dejaste el salero?

Existen, también, las preguntas científicas, las cuales requieren de técnica o de cálculo. Este tipo de preguntas no implican un problema filosófico porque, aunque no se responden de manera inmediata, se pueden responder con el conocimiento de las leyes del constructo científico; por ejemplo, ¿cuántos kilómetros hay entre el sol y la tierra? ¿Cuál es la temperatura normal del cuerpo humano? ¿Cuál es la composición química de una molécula de agua?

¹⁰⁷ HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. §2. FCE. México 1997. Págs. 15-16

Finalmente, existe la pregunta filosófica, que se constituye en la búsqueda del saber. Es la pregunta de la cual no se tiene una respuesta y requiere de la reflexión, la argumentación, la dialéctica y la interpretación. El cuestionamiento explícito, según Heidegger, implica cuatro elementos: 1) la pregunta misma, 2) alguien que pregunta por..., 3) algo por lo que se pregunta y 4) a quien se pregunta. Es cuando la pregunta se vuelve indagación. Las preguntas comunes y las científicas se pueden elevar a la categoría especulativa, si añadimos algo que no sabemos y deseamos saber, es decir, una dialéctica de la pregunta. El suspenso que deja la pregunta misma tras de sí provoca el devenir de la comprensión.

Es auténticamente una dialéctica, porque al preguntar, preguntamos por algo específico. En todo sentido, lo que Gadamer afirma, dialécticamente, es que la esencia misma de la pregunta no es ser eliminada por el saber, sino abrir la posibilidad de su uso en adelante. Gadamer entiende que preguntar es comprender, que la filosofía es el arte seguir preguntando y el preguntar es dialéctica en tanto es un conocimiento cierto, aunque limitado; porque preguntar es abrir un infinito de posibilidades y de sus contrarios.

Cada pregunta suscita no sólo una infinidad de posibles respuestas, sino un incontable surgimiento de preguntas. Gadamer llama a ese infinito dialéctico: *horizonte del preguntar*. Para él, dar respuesta a la pregunta no tendría sentido, porque quien llega al saber no puede seguir preguntando, eso significa que la pregunta es la *δίκη σοφοῦ* de quien está dispuesto a *saber que no sabe*¹⁰⁸.

La dialéctica como arte del preguntar solo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar, es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cfr. GADAMER. *Verdad y método II*. Op. cit. Págs. 439-440 y 456-458.

¹⁰⁹ Ibid. Pág. 444.

En mi opinión, nadie podría afirmar/negar categóricamente algo, porque la dialéctica misma de la pregunta siempre genera un *horizonte del preguntar*¹¹⁰. Me permito ejemplificar la fuerza de la pregunta:

EL FILÓSOFO PREGUNTÓN (PRIMER INTENTO DE APLICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE GADAMER)

En cierta ocasión, Trasímaco se disponía a hablar al auditorio en el areópago. De repente, entre los asistentes, se hizo notar un ciudadano y se dirigió al sofista diciendo:

—Oh gran Trasímaco. Sé con seguridad que en el arte del discurso eres excelente. Muy pocos pueden igualar tu retórica y tus argumentos.

El sofista contestó:

—Agradezco el elogio, pero dime ¿qué es lo que deseas?

—Oh, divino Trasímaco —continuó el ciudadano—, mi deseo es que, haciendo uso de tu buen discurso, logres acabar con mi enorme ignorancia. Deseo saber si estás dispuesto a hacerlo de buen agrado.

—Adelante, mi querido amigo, ¿qué deseas saber? —dijo el sofista.

—Sólo deseo saber, antes de preguntar, si estás dispuesto a contestar a todas mis preguntas. Esta es la cuestión. Si tú, oh excelentísimo Trasímaco, logras contestar a todas y cada una de mis preguntas, entonces sabremos que nadie te supera en sabiduría. Por el contrario, si no respondes a alguna de ellas, sabremos que hay engaño en la indagación, porque un sabio que no es capaz de responder no es tal. ¿Estás dispuesto a aceptar tal condición?

—Por supuesto —dijo Trasímaco.

¹¹⁰ GADAMER. *Verdad y método I*. Op. cit. Pág. 447.

—¿Qué es la justicia?

La exposición del sofista sobre la justicia duró varios días, haciendo interludios para comer, descansar y dormir. Cada vez que Trasímaco dejaba claro un argumento, el filósofo preguntaba algo distinto. Al final, Trasímaco demostró gran erudición sobre el tema de la justicia y, cuando el filósofo agotó sus preguntas, el sofista exclamó:

—¡El tema se ha tratado aquí, en este areópago! —decía, mientras la asamblea le vitoreaba.

Entonces, hábilmente, el filósofo transformó en interrogación dicha afirmación categórica, obligando a aquél a cumplir su promesa de responder a todas las preguntas y postergando la exposición de manera inusitada, añadió:

—Divino Trasímaco, ¿y qué temas se han tratado aquí, en este areópago? FIN.

Este relato muestra la fuerza hermenéutica de la pregunta como una herramienta eficaz para problematizar. Gadamer afirma que la pregunta es, en sí misma/por sí misma, dialéctica. También, entiende que preguntar es comprender y preguntar para comprender es *preguntar con sentido*, porque la pregunta se realiza de frente al *horizonte del preguntar*. Cuando la pregunta tiene sentido es porque quien pregunta tiene claro lo que quiere saber, pregunta a quien puede responder y hace la pregunta adecuada. Al adquirir la habilidad de preguntar con sentido, el *horizonte del preguntar* se abre delante del *homo quaerentis*. Gadamer considera ese momento como *situación*¹¹¹.

Gadamer, además, centra el problema de la interpretación en dos momentos fundamentales: 1) situarse frente al fenómeno y 2) preguntarle con sentido. Al preguntar con sentido se aplican las categorías de la pregunta en el sentido heideggeriano. La relación que se establece entre quien pregunta y lo preguntado es un diálogo. Pero preguntar con sentido lleva consigo una gran responsabilidad: dejarse preguntar. La situación exige dejarse cuestionar/fascinar por el fenómeno.

¹¹¹ Cfr. Ibid. Pág. 372.

La interpretación del mundo como representación es posible cuando nos situamos frente a él y le preguntamos con sentido. En mi opinión, el verdadero deber del filósofo consistiría en enseñar a preguntar con sentido. He observado, y con mucho pesar, que en muchas prácticas de orientación filosófica el orientador despoja al orientado de la poderosa herramienta del preguntar. Se establece una relación de enjuiciamiento más que un diálogo, porque el orientador debería dejarse cuestionar. Yo represento este fenómeno con el siguiente ejemplo:

EL GRAN ACTO DE MAGIA (SEGUNDO INTENTO DE APLICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE GADAMER)

Pensemos en un acto de magia, donde el mago realiza una entrada espectacular y distrae la atención del público. Anuncia un gran acto de magia y elige a un participante entre la gente para que sea parte del entretenimiento. Luego de un elocuente discurso, sorprende a todos los espectadores, y hasta se mofa del participante, dejando perplejos a todos los asistentes. Al final, el mago recibe un gran aplauso y éste agradece al participante su disposición. El mago va de pueblo en pueblo sorprendiendo a todos y haciéndose vivir de las monedas que el público le arroja al final del acto. Lo que el mago nunca revela es su secreto, al que los magos llaman *Prestige* (prestigio), pues de ser así tendría que inventar otro truco e idear otro secreto. FIN

Con este ejemplo intento ilustrar la manera en que muchos “orientadores” filosóficos despojan al orientado de la poderosa herramienta de la pregunta y lo imposibilitan para refutar, siendo en todo momento refutados y cuestionados, sin abrir el *horizonte del preguntar* e impidiendo al participante y a los espectadores *situarse* frente al tema en cuestión. En una especie de monopolio de la refutación y la pregunta es imposible que el orientador sea refutado/cuestionado. En realidad, no hay un diálogo, en sentido profundo, sino una sesión de filosofía *ad experimentum* donde, no obstante, sí se llegan a resultados magníficos y sorprendentes, pero se requerirá siempre de dicho ambiente para lograr tal resultado. Darle al orientado la posibilidad de convertirse en *homo quaerentis* es la auténtica finalidad de la práctica filosófica.

2.5. Gadamer y el diálogo hermenéutico

Gadamer considera que la interpretación/comprensión son las tareas fundamentales de la «hermenéutica filosófica», pero para lograr su cometido se requiere, además de situarse y preguntar con sentido, entablar un diálogo.

El lenguaje de la metafísica es y será el diálogo, aunque este diálogo dure siglos y milenios. Por esta razón los textos de filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los siglos.¹¹²

Los autores aportan su pensamiento al diálogo filosófico, lo cual nos ayuda a interpretar/comprender el mundo, en tanto representación. Nosotros mismos podemos, y debemos, ser partícipes de ese diálogo centenario.

El hombre debe ser entendido como un ente, no como un concepto. Gadamer, siguiendo a Husserl, dirá que es posible comprender las experiencias, no sólo los textos. El hombre, en tanto experiencia, se comprende como *dasein* (un ente en relación con otros entes). El diálogo (δύο-λόγος = dos logos) se entabla cuando los participantes no se presentan como individuos (nunca dos), sino como una realidad mutua. La síntesis se expresa como relación humana.

Según Levinas, el hombre antes de constituirse como tal, antes de llegar a ser lo que es, antes de toda relación, preexiste ya en relación. Una no-relación en el tiempo, o relación fuera de él, es decir, una relación anacrónica que funda su postura en el mundo. Curiosamente, esta relación no depende de su posición, porque antes de ser, no tiene posición en el mundo y, por lo tanto, es a-posicional. Es el Otro el que está antes de mí. Antes del *lóγος* propio, antes de la conciencia, antes de la intencionalidad humana, es decir, antes de el cogito, de la razón, del sentido, de la constitución como un yo, como un sujeto, antes de ser Dasein, antes de ser libertad; en fin, antes de ser yo, está el Otro.¹¹³

En efecto, Levinas afirma que el hombre siempre se manifiesta como *uno frente a otro*, y esa relación no es una manifestación de multiplicidad, sino de verdadero llamado al otro. Los seres que se presentan uno frente al otro se subordinan uno al otro y el diálogo que

¹¹² GADAMER. *Verdad y método II*. Op. cit. Pág. 20.

¹¹³ LUJAN. *De la analogía al símbolo: vertientes de la hermenéutica*. UAA. México 2007. Pág. 129.

se entabla entre ambos es, a la vez, interlocutor. La expresión no se vuelve menos directa que la intuición, por el contrario, la expresión revela el misterio y lo oculto del otro¹¹⁴.

Para Gadamer el diálogo se constituye en la *situación* por excelencia, donde es posible preguntar y descubrir del otro lo que está oculto. La interpretación del mundo, en tanto representación, requiere preguntarle con sentido y dejarse interpelar/fascinar por él.

Una de las características de Schleiermacher es que se dedica a buscar en todas partes este momento de la producción libre. También la conversación, a la que ya nos hemos referido, obtiene en Schleiermacher esta misma distinción; junto al *verdadero diálogo*, que intenta realmente conocer en comunidad un determinado sentido y que constituye la forma original de la dialéctica [...] La conversación no es más que una estimulación recíproca de la producción ideas [...] Y allí donde el hablar es arte lo es también el comprender.¹¹⁵

Gadamer considera que el diálogo es una tarea fundamental de la «filosofía hermenéutica», y éste es la base de la dialéctica, en tanto modo de llegar al saber. Comprender lo que el otro dice significa conocer igual/diferente, reconocerse como un *λόγος* que pregunta/se-pregunta y se abre al *horizonte del preguntar*, lo cual revela un aspecto fascinante del otro y de nosotros. En definitiva, el fenómeno sólo se revela ante nosotros en el contacto con él, es decir, en diálogo. Para interpretar/comprender el mundo, en tanto representación, debemos entrar en diálogo con él.

Sartre afirma que la situación inexorable del hombre es su necesidad de estar en el mundo, independientemente de la condición en que nazca, o de la cultura a la que pertenezca. En todo sentido, Sartre considera que hoy se habla de *condición humana*, más que de naturaleza humana. Eso se debe a que las situaciones históricas son variables y, sin embargo, la humanidad se ve inmersa en el universo¹¹⁶.

La «filosofía hermenéutica», pues, trata de entender la situación del hombre en mundo, más que definir su naturaleza. Gadamer pretende mostrar que la labor hermenéutica no busca definiciones estereotipadas del hombre, sino comprender su situación en el mundo.

¹¹⁴ Cfr. LEVINAS. *La huella del otro*. Taurus. México 1998. Págs. 88-89.

¹¹⁵ GADAMER. *Verdad y Método I*. Op. cit. Pág. 242.

¹¹⁶ Cfr. SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa. España 2009. Págs. 65-67.

Hay un mundo, un solo mundo ante nuestra vista, y todo el conjunto de este mundo, hombres y cosas, si se atiende a esta distinción, puede ser afectado, en ciertas condiciones variables, por el signo de la objetividad. ¿La instrumentalidad de las estrellas, de la colera, de la flor? No voy a epilogar aquí. Sostengo sin embargo que su libertad, su idealismo, está hecho del desprecio arbitrario de las cosas. Y sin embargo las cosas son muy diferentes de la descripción que usted hace. [...] Por eso el universo objetivo no es, para el hombre existencialista, más que ocasión de disgustos, sin apoyos, en el fondo indiferente, una probabilidad perpetua, es decir, todo lo contrario de lo que es para el materialismo marxista.¹¹⁷

Cuando intentamos interpretar/comprender el mundo, no nos referimos a éste desde la visión marxista, sino en tanto representación. No buscamos una explicación cuantitativa, cualitativa, física, química o cuántica (como pretende el constructo científico), sino entablar un diálogo con él. Cuando nos referimos a diálogo, sabemos que una roca o una planta no poseen la capacidad del lenguaje, pues sólo el hombre es capaz del lenguaje. Es más sencillo entender el diálogo entre dos personas, pero el diálogo al que nos referimos es una situación filosófica donde el mundo, en tanto representación, nos es significativo y se subjetiviza cuando nos situamos frente a él: nos comprendemos en él.

La interpretación/compreensión del mundo, entendido como algo distinto de nosotros, lo constituye en un λόγος y, por lo tanto, en otro con el que es posible dialogar. El diálogo al que nos referimos es, pues, un diálogo filosófico. El diálogo con el mundo es posible en tanto el mundo es representación, más allá de su exterioridad y su materialidad.

Volvamos, pues, a la ciencia, que por lo menos tiene hechas sus pruebas, burguesa o no. Sabemos lo que enseña sobre la materia: animado exteriormente, condicionado por el estado total del mundo, sometido a fuerzas que vienen siempre de fuera, compuesto de elementos que se agregan sin penetrarse y que se conservan extraños a él, un objeto material es exterior a sí mismo, sus propiedades más evidentes son estadísticas, no son sino la resultante de los movimientos de las moléculas que lo componen. La Naturaleza, como dice Hegel tan profundamente, es exterioridad. ¿Cómo hallar sitio en tal exterioridad para ese movimiento de interiorización absoluta que es la dialéctica?¹¹⁸

Gadamer considera que el aspecto hermenéutico no se limita a las ciencias interpretativas del arte o de la historia, ni al trato con “textos” (como sugiere Beuchot), sino

¹¹⁷ Ibid. Pág. 110-111.

¹¹⁸ SARTRE. *Materialismo y revolución*. La Pléyade. Argentina 1971. Pág. 10.

que va más allá. Schleiermacher afirma que la «filosofía hermenéutica» abarca todo lo racional, es decir, todo aquello que pueda ser objeto de acuerdo mutuo. Incluso el aprendizaje de una lengua es un camino para el conocimiento del mundo y todo esfuerzo por aprender es un progreso en el conocimiento del mundo. La «filosofía hermenéutica» busca un lenguaje común más allá de los límites de los idiomas, es decir, aquello que nos ponga en contacto con el otro¹¹⁹.

El auténtico diálogo se entabla cuando el otro intenta decirme algo. Es por esa razón que la imagen, al ser un intento de comunicación, es reanudación del diálogo entablado desde hace siglos. Cada texto u obra de arte, en tanto imágenes, se añaden al diálogo perpetuo e infinito atemporal/anacrónico, siempre y cuando nos situemos frente a ellos para preguntarles con sentido.

Es aquí donde nos referimos a la etimología de la palabra *imagen* en el más claro sentido latino *imago* (imagen, visión, representación) y del griego φαντάζομαι (mostrarse, ostentarse, presentarse) o φαντασία (representación, visión, imagen). En resumen, el mundo es una imagen fantástica, lo cual requeriría un estudio más exhaustivo, pero siendo una φαντασία que se nos muestra (fenómeno) es posible entablar el diálogo filosófico con él, porque nos permite situarnos delante de él y abrir el *horizonte del preguntar*.

Esa situación del hombre en el mundo, en tanto imagen fantástica, no le permite saber de modo absoluto todo lo que respecta a él, pero sí lo pone en posibilidad de comprenderlo. Como afirma Sartre:

Ni la conciencia segregada, que sobrevolaría el universo y no podría asumir un punto de vista sobre él, ni el objeto material, que refleja un estado del mundo sin comprenderlo, pueden "captar" nunca la totalidad de lo existente en una síntesis, así fuera puramente conceptual. Sólo puede hacerlo un hombre en situación en el universo, totalmente aplastado por las fuerzas de la naturaleza y que, sin embargo, las sobrepasa totalmente por su proyecto de captarlas¹²⁰.

¹¹⁹ Cfr. GADAMER. *Verdad y método II*. Op. cit. Pág. 392.

¹²⁰ SARTRE. *Materialismo y revolución*. Op. cit. Pág. 34.

Esa comprensión del mundo, en tanto imagen fantástica, es a la que aspira la «filosofía hermenéutica», en contraste con el saber absoluto que ostenta el constructo científico. Por eso, la filosofía primera/práctica aspira a lo posible y, humildemente, le recuerda al constructo científico que todo tiene límites, incluso el saber. El filósofo hermenéutico reconoce los alcances del pensamiento humano, y también sus límites, por lo cual aspira a la interpretación/comprensión del mundo, en tanto imagen fantástica, de un modo claro, pero limitado.

No es posible avanzar en el conocimiento sin dejar a trasmano una posible verdad. No se trata de una relación cuantitativa en el sentido de que sólo podemos certificar una parte de nuestro saber. No es sólo que siempre encubramos y olvidemos la verdad al tiempo que la conocemos, sino que chocamos forzosamente con los límites de nuestra situación hermenéutica cuando buscamos la verdad. Pero eso significa que no podemos conocer muchas cosas que son verdaderas porque nos limitan los prejuicios sin saberlo¹²¹.

Por tal motivo, Gadamer considera que el diálogo con el mundo, en tanto imagen fantástica, es posible, aunque considerando que: 1) es un diálogo filosófico, que entiende al sujeto que-conoce y al objeto-conocido como dos λόγος, donde es posible una relación cognitiva; 2) es un diálogo dialéctico, resultado de la situación del hombre en el mundo, donde necesariamente se abre el *horizonte del preguntar* y 3) es un diálogo hermenéutico, que nos permite interpretar/comprender el mundo y alcanzar la *experiencia de verdad* de forma clara, aunque limitada.

El diálogo, según Gadamer, constituye un elemento indispensable en el proceso de interpretación/comprensión, en tanto práctica filosófica, junto con la refutación y la pregunta. La refutación, en el sentido hegeliano, y la pregunta, como la entiende Heidegger, son elementos de la fenomenología que, gracias al giro antropológico/hermenéutico, se transformó en hermenéutica filosófica (filosofía primera/práctica). Así, tenemos las herramientas necesarias para el diálogo con el mundo, en tanto imagen fantástica, y nos permite interpretar/comprender una actualidad llena de imágenes donde el hombre mismo es una φαντασία.

¹²¹ Cfr. GADAMER. *Verdad y método II*. Op. cit. Pág. 57.

A partir de ahora es necesario entender el término cultura, para hacer una hermenéutica filosófica de la actualidad. No obstante, que el mundo es una imagen fantástica, es una realidad compleja que no puede ser explicada en términos del constructo científico. La ciencia puede hacer estadísticas y estudios cuantitativos/cualitativos del fenómeno cultural, pero para entender al hombre como una φαντασία se requiere la «filosofía hermenéutica».

Ni siquiera la psicología puede explicar con exactitud la fenomenología de la φαντασία, como ya lo hemos dicho, pues Gadamer afirma que las posturas psicologista y metafísico-trascendental no alcanzan a comprender el fenómeno sin hacer uso de los términos filosóficos. Así, sólo la fenomenología de la «cultura de la imagen» nos ofrece una comprensión clara y distinta, aunque limitada, del hombre y del mundo, en tanto imágenes fantásticas.

Cuando Gadamer afirma que el Ser, en la medida en que puede llegar a ser comprendido, es lenguaje reclama una investigación lingüística unitaria donde sintaxis, semántica y pragmática se hallen referidas al comprender humano. Así, la pregunta por el ser de las cosas nos lleva necesariamente a: 1) reflexionar sobre el ser como un λόγος dialógico; 2) mantener viva la tridimensionalidad del signo lingüístico (sintaxis/semántica/pragmática) y 3) reconocer nuestro modesto papel de moradores en la estancia compartida del λόγος.¹²²

El modo en que el hombre está situado ante la imagen fantástica (el mundo) lo sitúa en él y lo cuestiona, iniciando un diálogo filosófico, es decir, las imágenes siempre nos dicen algo posible de interpretar. Sería inútil definir el término cultura, por eso me limito a presentar el fenómeno cultural actual y la posibilidad del diálogo hermenéutico con él.

No obstante, si como hemos dicho que no existe una filosofía, sino muchas; del mismo modo, hemos de aceptar que no hay una cultura, sino muchas culturas. Dentro del mundo, en tanto imagen fantástica, existe una cultura que es enormemente representativa: la «cultura de la imagen».

¹²² DOMINGO. *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Universidad Pontificia de Salamanca. España 1991. Pág. 213.

2.6. Recapitulación filosófica a partir de la base teórica presentada en el segundo capítulo y criterios de aplicación del pensamiento y metodología de Gadamer en la orientación filosófica, cafés filosóficos, talleres y prácticas filosóficas

- i. La hermenéutica no se limita a la interpretación de textos (como asegura Beuchot), sino que tiende a la interpretación/comprensión del mundo; más aún, de la vida: el gran fenómeno al que hay que interpretar/comprender
- ii. Existe la posibilidad de interpretar la φαντασία, porque es un fenómeno. Sólo «filosofía hermenéutica» puede hacerlo
- iii. La filosofía tiende a ver en Sócrates y su mayéutica un precedente de la δίκη σοφοῦ, a la que Gadamer llama *silenciosidad*; ahí donde el fenómeno nos habla por sí mismo
- iv. Las dos competencias fundamentales de la «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica son: la refutación y la pregunta. La refutación (dialéctica) entendida desde el mundo, en tanto representación (Schopenhauer); y la pregunta (Heidegger) desde la visión del hombre como *homo quaerentis*. La filosofía aplicada llama a estas dos competencias: problematización
- v. Gadamer no inventa la dialéctica, sino que la descubre/actualiza, como un dinamismo que presenta el fenómeno de modo claro y distinto; como una implacable herramienta de la «filosofía hermenéutica» (Nietzsche)
- vi. Gadamer entiende la historia como dialéctica en continuo movimiento: sentido/fuerza y disposición/ocasión (δαῖμον/καιρός). Comprende, además, la temporalidad en su sentido hegeliano, y al hombre inmerso en el mundo
- vii. Para Gadamer, sólo es posible interpretar/comprender el mundo gracias a la «filosofía hermenéutica». El pensamiento de Heráclito/Parménides no son contradictorios, sino dialécticos. La filosofía requiere de la memoria, la imaginación y la voluntad. La filosofía, según Gadamer, es una decisión de pensar
- viii. La *experiencia de verdad* se alcanza cuando el entendimiento alcanza de modo claro y distinto, una idea que no estaba ahí/antes (πίεσις). Es un punto de quiebre, *kehre* como lo llama Heidegger. Gadamer afirma que es más difícil preguntar que responder, por eso filósofo requiere la habilidad de saber preguntar: es arte del preguntar

- ix. Los elementos de la pregunta, según Heidegger, son: 1) alguien que pregunta, 2) algo por lo que se pregunta y 3) la pregunta en sí misma. Los niveles de la pregunta son: 1) la pregunta común, 2) la pregunta científica y 3) la pregunta filosófica.
- x. Los postulados del constructo científico 1) el progreso absoluto, 2) la verificación cualitativa/cuantitativa y 3) la experiencia inmediata, quedan obsoletos ante la dialéctica de Gadamer, la cual propone: 1) la vuelta a los clásicos, 2) la interpretación de la verdad, el arte y las imágenes retóricas y 3) la *δίκη σοφοῦ* que se requiere para la interpretación/comprensión
- xi. La interpretación/comprensión son la tarea fundamental de la «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica
- xii. Dentro del ámbito de la «filosofía hermenéutica» se entiende al hombre como *homo quaerentis* (el que pregunta). Gadamer sitúa el problema de la hermenéutica en dos momentos: 1) situarse frente al fenómeno y 2) preguntarle con sentido. Entonces se abre ante el hombre el *horizonte del preguntar*. Al lograr esa *δίκη σοφοῦ* logramos comprender todo, pero no de modo absoluto. La reflexión filosófica arroja más preguntas que respuestas
- xiii. La orientación filosófica requiere de no despojar al sujeto de la capacidad de preguntar, por el contrario, hay que enseñarle a preguntar
- xiv. Gadamer retoma la necesidad del diálogo en el proceso hermenéutico. De ahí se desprende la posibilidad del diálogo filosófico con el mundo, en tanto representación fantástica, es decir, como una *φαντασία* (fantasía) que se nos muestra (fenómeno). Por eso, podemos llamar al mundo: representación fantástica
- xv. Siguiendo a Sartre, Gadamer habla de condición humana, donde la situación del hombre en el mundo es relación y, por esa razón, postula la inexorable necesidad del diálogo filosófico con el mundo, en tanto representación fantástica
- xvi. La «filosofía hermenéutica» intenta entender la situación del hombre en el mundo. La finalidad de comprender es la responsabilidad de la propia existencia, es decir, la situación del *homo quaerentis* en la representación fantástica
- xvii. El mundo, actualmente, es un adoquín de culturas, entre las cuales la «cultura de la imagen» se presenta en todas partes. Así, el mundo, en tanto representación fantástica, alcanza un significado profundo y extenso: ¿cómo situarnos frente a él para

preguntarle con sentido e iniciar un diálogo que abra el *horizonte del preguntar*, y nos hable por sí mismo, para comprenderlo de modo más claro y distinto?

Antes de aplicar el contenido de este capítulo, es necesario aclarar algunos presupuestos prácticos:

- a. Los asistentes a las sesiones de práctica filosófica deben percibirse a sí mismos como seres capaces de cuestionarlo todo. Sin la premisa de ser *homo quaerentis* es muy difícil lograr la interpretación/comprensión del mundo, en tanto representación fantástica
- b. El orientador filosófico debe proporcionar las herramientas necesarias para la elaboración de la refutación, las preguntas y el diálogo
- c. La finalidad de las sesiones es suscitar la problematización: la discusión entre los participantes, pero no la pelea (*sed nunquam a verbis ad verbera*). Por ello, se debe ser muy cuidadoso de no pasar a otro tema ($\delta\alpha\tilde{\iota}\mu\omicron\nu$), hasta que se haya alcanzado el saber, y que los participantes logren el entendimiento claro de las ideas expuestas
- d. El orientador filosófico debe asegurarse que el saber logrado sea muy claro, se convierta en imperativo práctico, transforme la vida y ofrezca nuevas líneas de aplicación. Es decir, que los participantes logren la *experiencia de verdad*, la cual es considerada por Gadamer como una forma de filosofar
- e. Cualquier afirmación del orientador o de los participantes debe considerar lo opuesto (serotro). Todos deben estar muy atentos a descubrir la dirección opuesta de cualquier afirmación, de modo que no se llegue a la ilusión de adquirir *aeternae veritates*, sino interpretar lo que se pueda y, nuevamente, cuestionar. Eso significa, que en las sesiones los participantes aprendan a abrir el *horizonte del preguntar* que propone Gadamer. Debe tenerse especial cuidado de que los participantes aprendan a preguntar, es decir, que sus preguntas no sean sólo comunes/científicas, sino filosóficas. Para eso, el segundo capítulo es una guía muy útil que ayudará a los participantes a situarse y preguntar con sentido
- f. Siguiendo el ejemplo de Gadamer, cuando las posturas opuestas salgan a la luz, el orientador filosófico debe ayudar a hacer una síntesis de ambas, para mostrar la dialéctica que se oculta en el fenómeno. De ahí la necesidad de que cada sesión se

entienda como un diálogo, es decir, no como la actividad de individuos, sino como la práctica filosófica de uno solo: el grupo. Si bien es cierto, como afirma Sartre, que no podemos realizar una síntesis absoluta, se precisa la interpretación de cualquier φαντασία

Por eso, es imprescindible ofrecer algunos elementos para la aplicación de los elementos del segundo capítulo en las sesiones de práctica filosófica. Según O. Brenifier, algunas objeciones que presentan los participantes es afirmar la incapacidad de filosofar. Es importante insistir en que, si todos tenemos la capacidad de preguntar, podemos dar el salto a preguntar con sentido.

Las primeras objeciones de los profesores, las más formales, versan sobre las competencias específicas del animador que les presenta el ejercicio, que ellos consideran diferente a la suya: «Nosotros no somos filósofos». Explican esa diferencia de capacidad por un problema de formación: «No tenemos formación para hacer esto». O por una falta de competencia: «Los filósofos está acostumbrados a ir al fondo de las cosas, a profundizar en ellas», «No voy a profundizar: es un peligro para nuestro trabajo », «Para vosotros es como una segunda naturaleza responder a las preguntas con otras preguntas. Esa gimnasia os es propia. Pero eso no es así para todo el mundo» o «Le encontráis sentido a todo, no sé si yo podré hacerlo».¹²³

Durante la sesión, y sobre todo si se realiza de manera periódica (semanalmente), según Brenifier, se logra en los participantes: 1) un gran respeto a la palabra, 2) la capacidad de elaborar un discurso creativo y 3) que las ideas formen parte de la vida¹²⁴. Además, se debe insistir en perder el miedo a ser desestabilizados por el saber alcanzado en cada sesión de filosofía aplicada, pues la comodidad ideológica siempre se ve sacudida por la práctica filosófica.

Thompson asegura que antes de obtener las respuestas, es importante tener un panorama de las preguntas. Las preguntas son tan importantes, o más aún, que las mismas respuestas. Una pregunta bien elaborada es garantía del alcance del saber. Por eso, se requiere

¹²³ BRENIER. *La práctica de la filosofía en la escuela primaria*. Opinión. España 2012. Pág. 155.

¹²⁴ Cfr. *Ibid.* Pág. 169.

llevar un registro de las preguntas en cada sesión. Al momento de interactuar, Thompson nos ofrece tres claves interpretativas, que pueden ser de gran utilidad para los participantes:

- a. Primero, darse cuenta de que sus opiniones no son usted; su seguridad, identidad y autoestima no dependen de lo que usted piensa. Desapéguese de sus creencias.
- b. Segundo, abrace otras concepciones; busque las joyas de la sabiduría; hágalas propias; si es necesario, suspenda el juicio.
- c. Tercero, permítase lo siguiente: "aunque pienso que tal cosa es verdad, puede ser un error". Pensar "esta idea podría ser incorrecta" puede abrir un gran espacio en nuestros sentimientos y pensamientos.¹²⁵

El mismo autor aconseja que, para lograr una mente crítica, es importante cuestionarlo todo. Hacernos la pregunta ¿es verdad?, nos permite sospechar de la veracidad de lo que leemos o escuchamos. Inclusive, pensar si lo que yo mismo digo es verdad es reflejo de una mente crítica. Dudar, incluso, de las ideas que considero ciertas, es la *δίκη σοφοῦ* que corrobora/descarta la verdad de lo que decimos. Una vez que estamos seguros de que se ha adquirido una idea clara, pensemos si el saber adquirido es relevante, útil, práctico. Y, finalmente, elaborar un argumento que haga constar el trabajo realizado¹²⁶.

Es sumamente importante registrar los resultados de la orientación filosófica, el café filosófico o la sesión de práctica. Si al final no se registra por escrito, después será muy difícil saber de dónde surgieron las ideas claras y distintas. Además, el elenco de preguntas es un punto de partida para nuevas prácticas. Si algo distingue al filósofo práctico es, precisamente, la claridad de las ideas obtenidas en la práctica filosófica, y su aplicación a la vida. Así, pudiéramos decir que, si las preguntas son adecuadas, las ideas serán claras; y si las ideas tienen claridad, se pueden aplicar/aplicar más/aplicar mejor.

[...] *póiein* (producir), si se alude al ejercicio concreto, o *póiesis* (producción), si se hace referencia a su situación abstracta, expresiones que son equivalentes o paralelas a los vocablos latinos *facere* y *factio*. Dichos tipos de transformación tenían en el contexto cultural griego y latino la característica común de ser extramentalmente transformadores: se consideraba en ambos la transformación como cambio de formas extramentales, aunque las formas transformadas por la *praxis* fueran pertenecientes

¹²⁵ THOMPSON. *Introducción a la práctica filosófica*. Panamericana editorial. Colombia 2002. Pág. 236

¹²⁶ Cfr. *Ibid.* Pág. 237

al propio sujeto, y las transformaciones de la *póiesis* se refiriesen a realidades no pertenecientes al sujeto transformador.¹²⁷

Durante las sesiones debe tenerse siempre presente la fuerza transformadora de las ideas. Siguiendo esa óptica, las ideas son el elemento del diálogo; de manera que, en el contacto con las ideas afines/diferentes, los participantes se ven transformados por la participación de los otros y, al mismo tiempo, el grupo se ve transformado por las ideas de cada participante. Ese es el diálogo hermenéutico que se busca en las sesiones de práctica filosófica, esa es la dialéctica que quiere lograrse.

Los registros de las sesiones de filosofía práctica son esenciales, pues los mismos textos de los filósofos son una constancia (registro) del saber alcanzado, y es el medio por el cual han llegado a nosotros su método y sus conclusiones. Gadamer afirma que la lectura es un auténtico diálogo con el autor. Las sesiones de práctica filosófica tienen por autor al grupo y, por eso, es necesario hacer constar el resultado (evidencia).

Porque el papel determinante del pasado en nuestra existencia media nuestra existencia, provee de un fundamento para que el ser del yo llegue a ser auténtico a través de la libre decisión. Sin embargo, en la historia actual, hay otro aspecto en el cual el ser del yo libre, consciente de la mediación de la contingencia del pasado, puede cristalizar la intención en práctica y acción: el aspecto del futuro al cual se refiere la filosofía contemporánea como proyecto (*Entwurf*).¹²⁸

Para que las ideas se transformen en acciones es necesario, no sólo presentar un registro del saber alcanzado en la sesión, sino poner por escrito el programa de la semana, es decir ¿cómo haremos para llevar a la vida las ideas claras y nuevas que hemos adquirido? La orientación filosófica, cafés filosóficos, talleres o sesiones, pues, tienen dos momentos de preparación (proyección dialéctica): antes y después de la práctica. El orientador tiene tres tareas fundamentales, si atendemos a lo anterior, las cuales debe atender con diligencia, creatividad y claridad:

- Preparación previa de lo que va a realizarse en la sesión de la práctica
- Orientar a los participantes durante el desarrollo de la sesión

¹²⁷ LLANO. *Sobre la idea práctica*. EUNSA. España 2017. Pág. 58.

¹²⁸ HAJIME. *Filosofía como metanoética*. Herder. España 2014. Pág. 147

- Registrar el saber alcanzado y presentarlo como material de trabajo posterior

La filosofía acostumbra al alumnado a pensar de manera abstracta y especulativa, pero sus contenidos no pueden transmitirse de manera puramente teórica: su aprendizaje se ha de plantear desde el horizonte de la práctica filosófica (¡como un entrenamiento en el hecho de pensar!), partiendo de las vivencias del alumnado y de las cosas de su entorno. Si, como decía Kant: «No se aprende filosofía, sino que se aprende a filosofar», entonces podríamos decir que por medio de la puesta en práctica de la actividad filosófica el alumnado accede a la propia filosofía. De aquí la importancia de planificar cómo se llevará a cabo la clase de Filosofía y de qué modo la podemos convertir en un «laboratorio de ideas» que favorezca la comprensión y la participación del alumnado. Hemos de pensar detenidamente con qué actividades pretendemos propiciar una actitud filosófica ante sí mismos y ante el mundo, desde una óptica reflexiva, racional, crítica y comprometida.¹²⁹

Existe, pues, un gran peligro de pensar que la espontaneidad es sinónimo de improvisación. La libertad de expresar las ideas e ir adquiriendo la novedad de un saber que antes no estaba ahí, debe ser el resultado de una ardua y diligente preparación por parte del orientador. Es cierto que la amenidad de las sesiones debe ser un elemento más, pero cuando hablamos de filosofía, debemos considerar que el rigor metodológico, y el esfuerzo serio por ejercitar la razón, siguen siendo la dinámica de una sesión de filosofía práctica. Allí radica la diferencia entre la especulación y la elucubración.

Mandujano explica la cultura desde la producción artística y hace una extraordinaria síntesis del mundo, en tanto representación fantástica, cuando nos habla de la de la φαντασία metafórica/artística. Asegura que la interpretación fenomenológica es auténtica cuando se sitúa en la dialéctica:

Ahora bien, la relación que queremos establecer con la película dentro de este trabajo es la de una *metáfora de la creación artística*, es decir, no nos interesa el problema de la realidad en sí ni por qué creemos en nuestros sueños, sino más bien porque los sueños, en tanto *alegoría de la ficción*, se asumen como un mundo real (o posible). [...] Mundos reales o mundos posibles, ésta es la disyuntiva de nuestra propia premisa, no en el ámbito de la epistemología, como hemos dicho, sino en el de la cultura y la creación artística; por eso, en nuestra metáfora no nos moveremos ni en

¹²⁹ CIFUENTES – GUTIÉRREZ. *Didáctica de la filosofía*. Ministerio de Educación de España. España 2014. Pág. 106.

el sueño ni en la vigilia, sino más bien en una especie de *duermevela*, un estado en el que se puede estar soñando o despierto de manera indistinta.¹³⁰

Mandujano muestra, de manera brillante, que en la práctica filosófica no buscamos desvelar conceptos inescrutables (*aeternae veritates*), sino *cadena de conocimientos* (*experiencia de verdad*). La aplicación de la dialéctica al signo es entenderlo como un elemento cultural de *funciones aceptables*¹³¹.

Por eso es muy importante insistir, durante las sesiones de práctica filosófica, que la finalidad de éstas no son la presunción de adquirir conocimientos (erudición) ni saber por saber (curiosidad), sino a lograr la *experiencia de verdad*, de la que nos habla Gadamer, de manera individual/colectiva.

Cuando la φαντασία esté siendo interpretadas por los participantes, las *novedades*¹³² que surgen son las que, verdaderamente, nos interesan. Un texto es, pues, un medio para practicar filosofía, no un fin (como pretende Beuchot).

Esas ideas novedosas (πόιησις) que surgen de la práctica filosófica, durante las sesiones, se ven afectadas por la conciencia. Como afirma Deleuze, 1) sólo somos conscientes de las ideas que tenemos, tal como las tenemos y 2) las ideas no son los únicos modos de pensar, también los afectos son modos de pensar¹³³. Por esa razón, siempre se debe recordar a los participantes, durante la práctica filosófica, que las competencias de la filosofía práctica (refutación y pregunta) deben desligarse de las emociones, para que los resultados sean filosóficos.

De ningún modo se pretende desdeñar o despreciar el valor psicológico/social de los participantes, sin embargo, la práctica filosófica requiere la δίκη σοφοῦ (primer capítulo) y la aplicación metodológica del pensamiento de Gadamer.

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

¹³⁰ MANDUJANO. **La ficción y el origen semiótico de los mundos narrativos**. En *Sigma*. Núm. 22. UNED. España 2013. Pág. 466.

¹³¹ Cfr. *Ibid.* Pág. 477.

¹³² Cfr. *Ibid.* Pág. 479.

¹³³ Cfr. DELEUZE. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets Editores. Argentina 2004. Pág. 72.

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 trascendental-, no es menos cierto que en la historia del pensamiento la preocupación por el contenido prima por encima de las cuestiones metodológicas.¹³⁴

Brenifier desarrolla los rasgos de la δίκη σοφοῦ con enorme amplitud¹³⁵, entre los cuales sobresale la *dimensión agnóstica*, a la cual hemos llamado dialéctica; la *duda*, que hemos denominado pregunta (Heidegger) en el *horizonte del preguntar*, según Gadamer; la suspensión del juicio o ἐποχή; el deseo de saber, al cual llamamos δαῖμον/καιρός (Gadamer) y el alcance del saber, al que llamamos *experiencia de verdad*, según Gadamer.

El trabajo realizado durante las prácticas puede seguir los lineamientos antes propuestos, con la terminología sugerida en la presente tesis. El éxito y los resultados dependerán de la buena preparación de las sesiones; y la efectividad, de la aplicación de los principios hermenéuticos.

El funcionamiento básico consiste, en primer lugar, en identificar mediante el diálogo cuáles son los supuestos con los que funciona nuestro propio pensamiento. Después hay que desarrollar un análisis crítico y, por último, hay que formular los conceptos que expresarán la idea global que obtendremos. Con este proceso se pretende que cada participante sea más consciente de su peculiar concepción del mundo y de sí mismo, delibere sobre las posibilidades de otros esquemas de funcionamiento mental y se comprometa en un proceso dialéctico que le ayude a trascender su propia opinión. Y es precisamente en este punto donde se encuentra la esencia del filosofar: en ir más allá de nuestra opinión personal.¹³⁶

Este capítulo tiene como finalidad mostrar el proceso dialéctico (metodología) y ayudar a los participantes a filosofar. También nos ofrece algunas pautas para los ejercicios y las actividades de la orientación filosófica, los talleres, cafés y prácticas filosóficas; en el sentido en que Gadamer entiende la historia como sentido/fuerza; la actividad filosófica, como δαῖμον/καιρός; el diálogo, como situación/preguntar con sentido y la filosofía práctica, como interpretación/compromiso.

¹³⁴ BRENIFIER. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribras ediciones. España 2020. Pág. 15.

¹³⁵ Cfr. Ibid. Págs. 18-27.

¹³⁶ BRENIFIER. *Filosofar como Sócrates. Introducción a la práctica filosófica*. Diálogo. España 2011. Págs. 38-39.

Así, los resultados de las actividades responden a la crítica de Marx; pues, en efecto, no tendría sentido lograr la *experiencia de verdad*, si ésta no nos lleva a la acción. ¿De qué serviría una interpretación del mundo, de la cultura o del hombre, si eso no nos compromete a transformar nuestra manera de pensar, actuar, hablar y ser? También se busca pasar de la opinión al argumento.

En el asesoramiento filosófico, es importante recordar que nuestra percepción actual sólo es una forma de ver las cosas y que cuantas más perspectivas investiguemos mejor será nuestra comprensión. La obra de Kant también nos previene contra la tendencia a definir categorías y a emitir juicios, ya que es difícil saber si la categoría o el juicio en cuestión refleja la cosa o la manera que tenemos de verla. Anais Nin resumió esta idea al escribir: «No vemos las cosas tal como son, las vemos tal como somos».¹³⁷

La labor del orientador filosófico durante las sesiones es lograr que los participantes comprendan que la riqueza está en la diversidad de perspectivas. Si la «filosofía hermenéutica» pretende la interpretación/comprensión de la φαντασία, ésta será mayor cuando la participación sea más variada y abundante. El orientador debe procurar la participación de todos, así los resultados serán más provechosos. Marinoff, en sintonía con nuestro estudio, recomienda no emitir juicios precipitados ni conceptualizar. Es lo que la fenomenología llama suspensión del juicio (ἐποχή).

Sin dar oportunidad al participante de sentirse cuestionado, es muy difícil la *experiencia de verdad* y el surgimiento de ideas novedosas. Por eso, el diálogo debe suscitar el debate de las ideas, la discusión de los temas y la dialéctica. La problematización es uno de los fines de la orientación filosófica, los talleres y cafés filosóficos.

Según los estoicos, nuestro Principio rector (*hegemonikón*) tiene cuatro poderes o capacidades [...] la capacidad de representarnos la realidad (*phantasia*), la de asentir o no a las representaciones (*synkatáthesis*), el impulso (*hormé*) y, por último, la razón (*lógos*), que nos permite «vigilar nuestras ideas», es decir, discernir o evaluar el contenido de nuestras representaciones. Epicteto, como veremos, dirá que estos

¹³⁷ MARINOFF. *Más Platón y menos Prozac*. Epub *proyecto excriptorium* ex libris. España 1999. 161/8

poderes del Principio rector compendian el ámbito de lo que siempre depende de nosotros». ¹³⁸

Hay, pues, un itinerario para la orientación filosófica, los talleres, cafés y prácticas filosóficas. Cada sesión debe contener los siguientes momentos:

- a. Representación de la realidad: es el momento en que el orientador nos ofrece una φαντασία, es decir, el objeto sobre el cual vamos a trabajar
- b. Elección de elementos de la φαντασία: es imposible abarcarlo todo, es más, Gadamer considera que el conocimiento es inabarcable. Por tanto, se debe elegir/descartar algunos elementos
- c. Impulsar a los participantes a problematizar: es el momento de refutar y preguntar hay que abrir el *horizonte del preguntar*.
- d. Captar, resaltar y registrar las ideas novedosas que surjan: el culmen de la práctica llega cuando los participantes logran la *experiencia de verdad*. El asombro ante el saber alcanzado (una idea que antes no estaba ahí) no sólo debe celebrarse, sino registrarse, para que esta verdad se convierta en imperativo de acción (que transforme la vida)

Arnaiz insiste en la espontaneidad de las sesiones de práctica filosófica, sin perder el rigor de la metodología y el ejercicio de la crítica (δικη σοφοῦ). A diferencia de Lipman, los talleres desarrollados por Brenifier pueden comenzar con una pregunta, luego se procede a problematizar.

Para comenzar a filosofar en un taller filosófico no necesitamos «leer el capítulo de una novela» (como en la metodología clásica de Lipman), ni comenzar con un ejemplo de nuestra vida personal (como en el caso de los diálogos socráticos): se puede empezar, igual que en el café filosófico, con una simple pregunta (simple en apariencia, claro). El animador del taller filosófico debe guiar la discusión para que el grupo, funcionando como una especie de «Sócrates grupal», profundice en la cuestión a investigar, pues «debatir sirve sobre todo para problematizar». ¹³⁹

¹³⁸ CAVALLÉ. *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*. Kairós. España 2017. Pág. 192.

¹³⁹ ARNAIZ. **El «giro práctico» de la filosofía**. En *Diálogo Filosófico*. Núm. 68. España 2007. Pág. 198.

Este segundo capítulo concuerda con la visión de Arnaiz, cuando sugiere que los talleres, cafés y prácticas filosóficas partan de la pregunta “simple” y, con el pensamiento de Gadamer, la pregunta común/científica se transforme en una pregunta filosófica (preguntar con sentido). Es muy importante, asegura Arnaiz, que el grupo funcione de manera armónica, de manera que todos aporten como si fuesen uno.

La labor del animador es guiar la discusión de los participantes, de modo que el grupo logre la *experiencia de verdad* y el asombro. Por lo tanto, como afirma Nelson, el orientador no debe imponer sus ideas o forzar el pensamiento del grupo. Su labor es la de moderar el diálogo.

La necesidad de aceptar de manera incompleta los resultados verificados entraña ciertos peligros. Puede hacer que un alumno acepte una opinión basándose simplemente en la autoridad de su maestro y que la asuma como un dogma; que repita como un papagayo las palabras de su maestro y que el pensamiento independiente sea sustituido por la tradición. La única protección contra esto es el desarrollo de un auténtico pensamiento crítico, que le proteja a uno tanto del parloteo ininteligible como del rechazo irresponsable.¹⁴⁰

La aplicación del pensamiento de Gadamer en los talleres, cafés y prácticas filosóficas nos advierte del peligro de conceptualizar el pensamiento y querer verificarlo (cualificar/cuantificar), como pretende el constructo científico. De hecho, el *horizonte del preguntar* nos abre a la posibilidad de preguntar/preguntar más/preguntar mejor. La interpretación/comprensión de la φαντασία está siempre en situación de ser cuestionada. La «hermenéutica filosófica», según Gadamer, nos previene asumir opiniones y nos impulsa a argumentar con actitud crítica.

La filosofía aplicada pretende una interpretación/comprensión de la φαντασία en el aquí/ahora (Sartre), pero las representaciones vienen al presente como memoria/proyecto; por esa razón decimos que la reflexión filosófica es aposicional/anacrónica, es decir, pensamos las ideas fuera de las categorías del espacio/tiempo. Por lo tanto, el alcance del

¹⁴⁰ NELSON. **El método socrático**. En *Diálogo Filosófico*. Núm. 80. España 2011. Pág. 7.

saber durante las sesiones de filosofía aplicada no debe convertirse en una clase de historia de la filosofía ni en un catálogo de fórmulas preelaboradas para resolver problemas.

Lipman considera que el modelo tradicional de educación (memorístico), que se basa en la forma enseñar/aprender, ahoga el pensamiento del estudiante, en lugar de suscitarlo. Un modelo de “adquisición” de conocimientos fracasaría durante los talleres, cafés y prácticas filosóficas, pues el papel de animador es, precisamente, suscitar el pensamiento de los participantes.¹⁴¹

Lograr que los estudiantes se impliquen en un diálogo filosófico es un arte. Como con cualquier arte, un poco de conocimiento previo es un prerequisite: en este caso, el profesor debe poseer una comprensión de cuándo es apropiado intervenir y cuándo no lo es. Hay veces en las que lo mejor que uno puede hacer para dirigir una discusión filosófica es no decir nada y dejar que las cosas sucedan. De hecho, la meta hacia la cual una discusión filosófica debe moverse es una en la que hay una máxima interacción *estudiante-estudiante*, en contraste con el comienzo de dicha discusión en la que la interacción *profesor-estudiante* es la que predomina.¹⁴²

Es muy oportuno que el orientador esté muy atento a que la interacción participante/participante sea la más importante. No obstante, el papel del animador es descubrir la falacia durante el diálogo, si se llega a presentar. Es muy importante que el orientador filosófico intervenga, aclarando las implicaciones e inferencias. Su intervención guía la sesión para que no se desvíe o haya confusión. El registro que va llevando de las participaciones es muy importante, ya que le permite retomar lo que se dijo y aclarar los avances.

Siempre se ha sugerido a los animadores tomar las riendas de la discusión: retomando, cuestionando, pidiendo razones, haciendo preguntas, comparando, señalando falacias, etc. La labor del animador es, precisamente, orientar la sesión para lograr en los participantes la *experiencia de verdad*.

¹⁴¹ Cfr. LIPMAN. *La filosofía en el aula*. Ediciones de la Torre. España 1992. Pág. 39.

¹⁴² *Ibid.* Pág. 208.

Lipman propone las actividades que consolidan la indagación filosófica en cuatro momentos¹⁴³:

- a. Presentación y revisión del material: en nuestro caso es la φαντασία, que sirve como mediador entre el individuo y la cultura. Se analizan sus aspectos y partes cuidadosamente. Se resaltan los aspectos más significativos. El animador le explica a la comunidad la finalidad de la sesión y procura hacerla atractiva. También se expone la dinámica, es decir, cómo se realizará el diálogo
- b. Elaboración del itinerario: el animador propone un camino, una forma de trabajar. Es momento de elegir el punto inicial de la discusión. La elaboración de la agenda es necesaria para dar respuesta a la cuestión principal de la sesión. Aquí, el animador propone a los participantes la finalidad (lograr la *experiencia de verdad*), la metodología (hermenéutica/dialéctica), y las herramientas (refutación/pregunta) de la orientación filosófica, el taller o la práctica
- c. Consolidar la comunidad filosófica: el orientador filosófico, constantemente debe estimular la solidaridad del grupo, lograr que los participantes se mantengan alerta, con la mente abierta a nuevas perspectivas y mejores ideas. Debe procurar que el razonamiento colectivo conduzca a acuerdos, sin perder la originalidad individual
- d. Usar ejercicios y planes de discusión: el animador ofrece recursos adicionales, material alternativo, etc. que impulse a los participantes a ofrecer nuevos ejemplos o argumentos. Suscitar la refutación y la pregunta en todo momento
- e. Obtención de nuevas respuestas: los participantes expresan, a través de la φαντασία, una respuesta cognitiva y aplican el conocimiento encontrado. El animador estimula a los participantes a celebrar las participaciones individuales bien argumentadas. Se elabora una síntesis de lo crítico/novedoso y de lo individual/comunitario, que surgió durante la sesión

¹⁴³ Cfr. LIPMAN. *Natasha: aprende a pensar con Vygotsky. Una teoría narrada en clave de ficción*. Gedisa. España 2004. Págs. 40-42

Además, Lipman propone algunos criterios¹⁴⁴ que pueden servir a las sesiones de filosofía aplicada:

- a. Visión de lo general/particular: los participantes deben aprender a deducir/inducir ideas claras y novedosas; hacer análisis/síntesis de los contenidos que se van logrando y distinguir los aspectos teóricos/prácticos
- b. Argumentación sólida: que los participantes no sólo presenten sus argumentos, sino que sepan de dónde surgieron. Que los argumentos estén respaldados y cimentados en la lógica de los filósofos o los argumentos surgidos durante la sesión
- c. Definir de modo esencial: se trata de que los participantes no se conformen con las definiciones del objeto de estudio, sino que comprendan de dónde viene, qué implicaciones tiene, cómo se puede aplicar, etc.
- d. Traducir los conceptos a aplicaciones: que los participantes sean capaces de proponer ejemplos concretos de los conceptos universales, modos de expresión de las ideas, etc.

¹⁴⁴ Cfr. Ibid. Págs. 84-85.

TERCER CAPÍTULO

3. El diálogo con la «cultura de la imagen»: aplicación filosófica del pensamiento de Gadamer.

El primer capítulo de la tesis es una visión atenta de la filosofía, en tanto práctica de cualquier persona que desea alcanzar la sabiduría. En términos de Gadamer, la *experiencia de verdad* es alcanzar una idea, tan clara y distinta, que nos lleve a vivir conforme a la sabiduría adquirida, por el adecuado uso de la razón. Más que ser un aglomerado de datos históricos, pretende mostrar: ¿quién es un filósofo? ¿Qué es la filosofía? ¿Cómo se logra alcanzar el saber de modo práctico? ¿Cómo se aplica el saber alcanzado? Para responder a esas cuestiones, el primer capítulo muestra que la auténtica filosofía es práctica y, analizando la metodología de los autores, va desde Grecia hasta Gadamer, para demostrar que la «filosofía hermenéutica» es: filosofía primera/práctica.

Gracias a ese primer apartado, podemos contemplar la dialéctica como una poderosa herramienta, la cual Gadamer redescubre y actualiza para la interpretación del fenómeno. El pensamiento de Gadamer retoma lo mejor de la fenomenología de Husserl, de la filosofía de Heidegger y de los filósofos de todos los tiempos, para elaborar una aplicación de la «filosofía hermenéutica», que nos permita dialogar con la «cultura de la imagen», en tanto fenómeno.

El segundo capítulo nos ofrece la dialéctica como una poderosa herramienta, a la cual no puede sustraerse ningún elemento del fenómeno cultural, ni siquiera el filósofo mismo. La aplicación de la dialéctica nos permitirá mostrar la «cultura de la imagen» y todos los rasgos que la identifican y la distinguen de otras culturas. Al presentar la metodología, el segundo capítulo comprende al mundo como una representación fantástica (Schopenhauer) que puede ser interpretada, una visión del hombre como *homo quaerentis* (un ser preguntón) y nos ofrece las herramientas para la problematización: la refutación (dialéctica) y la pregunta (Heidegger), que nos permitirán entrar en diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen».

El resultado de situarnos frente a la *φαντασία*, y preguntarle con sentido, abre el *horizonte del preguntar*, es decir, un diálogo que nos permite lograr la *experiencia de verdad*.

La *experiencia de verdad* es el alcance que el entendimiento hace de ideas, tan claras y distintas, que se convierten en categóricos prácticos y nos forjan una δίκη σοφοῦ de responsabilidad frente a la vida.

Este tercer capítulo es la aplicación del pensamiento de Gadamer a la «cultura de la imagen». Siendo fiel a la fenomenología, no busca definir la «cultura de la imagen», sino mostrarla, en tanto fenómeno actual. La metodología que se usa en este capítulo es el de la «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica. Como resultado, se comprueba el error de tratar de “definir” un fenómeno que escapa a la explicación del constructo científico. La insuficiencia de la psicología, la sociología, la historia, etc. nos lleva a concluir que sólo la «filosofía hermenéutica» nos muestra los rasgos culturales propios del fenómeno cultural, que Gadamer entiende como *sentido y fuerza*.

Cuando interpretamos la «cultura de la imagen», desde la óptica de Gadamer, la refutación nos lleva a entender el fenómeno cultural no nos permite hablar de una cultura, sino de la existencia de muchas culturas, entre las cuales figura la «cultura de la imagen», y que existe una relación intercultural/intracultural, donde los rasgos pueden ser de afinidad/particularidad. Antes de entablar la práctica del diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», nos percatamos que la φαντασία en sí/por sí misma es quien nos cuestiona y exige el diálogo.

Este capítulo nos sitúa frente a la «cultura de la imagen» y nos permite preguntarle con sentido, usando las herramientas del capítulo anterior. Nos percatamos que existen *imágenes mundi* (ideas fantásticas que nos hablan de la realidad y realidades fantásticas que representan una idea) que constatan que el mundo es una representación fantástica. En la práctica del diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», descubrimos que hay una evolución de las culturas y que la «cultura de la imagen» tiene dos rasgos definitorios muy propios: el lenguaje fantástico (L) y la tecnología (T).

El lenguaje fantástico (L) de la «cultura de la imagen» nos permite dialogar con ella. Pero como ese lenguaje no es verbal, sino anacrónico/aposicional, exige partir del aquí/ahora para entablar un diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» desde cuatro ángulos hermenéuticos: histórico, artístico, idiomático y logotípico. Cada situación presenta una

dialéctica concreta que permite a la «cultura de la imagen» expresarse/imprimirse *ad intra/ad extra*.

Por medio de la tecnología (T), la «cultura de la imagen» siempre ha dialogado intracultural y extraculturalmente. La «cultura de la imagen» ha usado la tecnología para dialogar. La tecnología está presente, desde las pinturas rupestres hasta en los pixeles de un ordenador. De ahí la importancia de la interpretación/comprensión de la «cultura de la imagen», desde los inicios de la humanidad hasta la actualidad.

De ahí, también, la importancia de la práctica filosófica, respecto a un fenómeno del que mucho se ha hablado, pero con el que poco, o nada, se ha dialogado: la «cultura de la imagen».

El enfoque hermenéutico histórico nos permite descubrir la expresión/impresión de prototipos/arquetipos; el artístico, la expresión/impresión retórica/plástica; el idiomático, la expresión/impresión ideológica/tecnológica y el logotípico, la expresión/impresión de identidad/consumismo. De acuerdo con el pensamiento de Heidegger, la imagen (en cualquiera de sus manifestaciones) contiene una verdad.

La «filosofía hermenéutica» y la problematización nos ayudan a dialogar con la φαντασία (arquetípica, prototípica, retórica, artística, idéntica o mercadotécnica) y lograr la *experiencia de verdad*, es decir, de la verdad contenida en ella. Esto es posible gracias a que la φαντασία, en tanto símbolo, es contenido/continente del lenguaje de la «cultura de la imagen». El lenguaje fantástico que entablamos con la φαντασία revela la verdad contenida en ella; entonces, el sujeto se siente fascinado ante la verdad del objeto, siempre nueva y cada vez más grande, y no queda más que una δίκη σοφοῦ de *silenciosidad*. Desde luego, no nos referimos a una actitud pasiva e infructuosa ante la φαντασία, sino a una auténtica ἐποχή, que nos permite situarnos frente a ella, para volver a preguntarle con sentido.

El tercer capítulo aplica el método de la «filosofía hermenéutica», desde el pensamiento de Gadamer, para la interpretación del mundo (representación fantástica), del hombre (*homo quaerentis*) y de la cultura. Aplica, también, las herramientas de la filosofía práctica (refutación/pregunta) al fenómeno cultural y descubre las

afinidades/particularidades de la «cultura de la imagen». Descubre, además, la dialéctica presente en el fenómeno cultural, y alcanza verdades claras y distintas, que nos llevan proponer caminos para la orientación filosófica, y la elaboración de talleres, cafés filosóficos y sesiones de práctica filosófica, donde la finalidad es el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» o algunas de sus expresiones/impresiones.

Satisfactoriamente, la presente tesis es un instrumento que nos lleva a la práctica de su contenido, con una *δίκη σοφοῦ* adecuada, y nos conduce por los caminos de Gadamer para alcanzar el saber y llevarlo a todos los asuntos de nuestra existencia.

3.1. El diálogo con la «cultura de la imagen», en tanto fenómeno global

El hombre, inmerso en el mundo, tiene una interacción necesaria desde/con la cultura. Más que buscar una definición, debemos entender a la cultura como un fenómeno. La cultura es una condición en la que se encuentra el hombre, como ha afirmado Sartre. Como hemos dicho, el *homo quaerentis* debe situarse frente al fenómeno cultural para comprenderlo, refutarlo, cuestionarlo y dialogar con él.

Cuando se trató de definir la cultura se cometieron errores semánticos y confusión filosófica, porque la psicología y la sociología intentaban reflexionar sobre un fenómeno complejo que escapaba a los ámbitos del constructo científico. En esos intentos de definición no se atendió al servicio que la fenomenología ofrecía.

A. Kroeber y C. Kluckhohn, tras agrupar en seis grupos las *definiciones* de cultura cuidadosamente recogidas, quedaron convencidos de que lo que hacía a cada grupo distinto a los otros era la diversidad de los aspectos que habían elegido los autores implicados en tanto que rasgos definitorios de lo que, en realidad, constituía un campo semántico común [...] descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales y genéticas. Una década más tarde, Albert Carl Cafagna partió con el mismo rumbo exploratorio para producir divisiones sólo nominalmente diferentes, definiciones que insistían en el legado social, en la conducta aprendida, en las ideas o en la conducta estandarizada.¹⁴⁵

¹⁴⁵ BAUMAN. *La cultura como praxis*. Paidós. España 2002. Pág. 98

Por esa razón, Bauman afirma que lo que subyace en la comprensión de la cultura es el mundo fenomenológico y que requiere un discurso filosófico que ayude a comprender el fenómeno cultural, en lugar de definirlo¹⁴⁶. Siguiendo la aplicación de la presente tesis, el fenómeno cultural requiere ser problematizado para su interpretación/comprensión. La «filosofía hermenéutica» considera que no basta la ciencia para comprender la cultura, esto significa que el fenómeno cultural no puede ser explicado, pero sí mostrado.

Los seis rasgos definitorios de que hemos hablado y las definiciones conductuales no son sino aspectos visibles y cuantificables del fenómeno cultural, pero no sus razones de ser; son los efectos, pero no las causas. Estos rasgos son cualificables/cuantificables, por lo que el constructo científico puede medirlos y hablar de ellos, pero compete a la «filosofía hermenéutica» reflexionar sobre ellos e indagar sus causas. Nuevamente, el pensamiento de Gadamer es muy actual en ese sentido.

Según Bauman, la razón por la que los griegos nunca usaron el término culturas (en plural) es porque preferían usar expresiones comparativas como “extraño”, “ellos no” o “al revés de nosotros”¹⁴⁷, siempre refiriéndose a las conductas adoptadas en otros pueblos. En ese contacto con los otros, los griegos comparaban su propia identidad y su modo de actuar, considerando que sólo lo griego era auténtica cultura.

G. Herder, representante de la ilustración, es el primero en afirmar que cada pueblo tiene una cultura diversa de otros pueblos, que cada cultura es autónoma y que no se puede afirmar el progreso, como si una cultura fuese resultado de otra anterior. Según la dialéctica de Gadamer, otra vez, el constructo científico es insuficiente para explicar el fenómeno cultural. Herder rompe con la visión de clases sociales, la distinción de las élites y sus diferencias con el término *natural*, aportando una nueva visión y hablando de diversidad cultural: culturas¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cfr. Ibid. Pág. 100.

¹⁴⁷ Cfr. Ibid. Pág. 118.

¹⁴⁸ Cfr. GUERRERO. *La cultura: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Ediciones Abya-Yala. Perú 2002. Pág. 40.

Si pretendemos evitar la sobrevaloración de la propia cultura, la comparación es un inicio para distinguir una cultura de otras; pero al hablar de culturas, así como Sartre afirma que hay muchas *filosofías*, no consideramos que alguna cultura sea mejor que otra, simplemente son distintas. La «cultura de la imagen» sería una cultura que figura entre otras y, actualmente, se nos presenta de modo global.

Sería incorrecto hablar de culturas superiores e inferiores; de igual modo, decir que una cultura es más avanzada y otra más primitiva es erróneo. Esas categorías hablan de una incompreensión del fenómeno cultural y aluden sólo a los rasgos definitorios. Por el contrario, la riqueza cultural comprende todo lo que atañe al hombre, no sólo sus valores y bienes, sino sus antivalores y defectos. Todos los rasgos culturales son constitutivos de la cultura misma y la muestran. Sucede con las manifestaciones culturales lo que pasa con el mito, en la visión de Gadamer, no podemos explicar las expresiones culturales porque ellas son las que nos explican a nosotros.

Si la interpretación es más que nada una forma de traducibilidad, es claro que depende de lo que se traduce. La interpretación, por tanto, va a ser distinta: [...] cuando las culturas o los grados culturales se traduzcan en términos que permitan un intercambio entre lo que es extraño y lo que es conocido, o cuando se controle la entropía, o cuando la "realidad" se vaya a concebir en términos de sistemas interactuantes.¹⁴⁹

Así, lo que diferencia a una cultura de otra no es algo que pueda hacerla mejor o peor, sino distinta. Cuando existe en otra cultura algo extraño, dialécticamente afirmamos que hay algo semejante. Por eso, las semejanzas/diferencias culturales se entienden como riqueza cultural, y no como puntos de comparación cualitativa, cuantitativa, conductual y, mucho menos, moral.

En el fenómeno intercultural se da un diálogo y se adoptan elementos culturales significativos, que se vuelven parte de la cultura propia y, por otra parte, se rechazan aquellos que no son compatibles con la propia identidad cultural. Sin embargo, hay elementos culturales que se adoptan de modo distinto, es decir, se traducen y se les reviste de lo propio.

¹⁴⁹ ISER. *Rutas de la interpretación*. FCE. México 2015. Págs. 30-31.

Tal es el caso de la mitología romana y de muchas costumbres adoptadas por los romanos en su encuentro con los griegos.

El problema de la cultura se agudiza en el s. XVIII, cuando se comienza a comparar la cultura de los antiguos y la de los modernos. Los primeros hablaban de una imitación de la naturaleza, mientras que otros propugnaban la superación¹⁵⁰. Esa reflexión sugiere una propuesta mejor, según el pensamiento de Gadamer: 1) una visión típica (prototipo-arquetipo), 2) una manifestación artística (retórica-plástica), 3) una distinción logotípica (identidad-otredad) y 4) una praxis idiomática (ideológica-tecnológica).

La «filosofía hermenéutica» nos permite, entonces, hacer una interpretación del fenómeno cultural, siguiendo las herramientas presentadas en los capítulos anteriores de la presente tesis. De ese modo, la filosófica aplicada encuentra los elementos necesarios para el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», que es el objetivo central del presente capítulo y de toda la tesis.

A. REFUTACIÓN A LA VISIÓN CLÁSICA DE CULTURA:

No podemos hablar de cultura, sino de *culturas*. No podemos definir cultura, porque es un fenómeno al que debemos interpretar con la ayuda de la «filosofía hermenéutica» y, por lo tanto, el constructo filosófico no puede interpretar. Los rasgos definitorios (descriptivos, históricos, normativos, psicológicos, estructurales y genéticos) que pretendieron ser definiciones de cultura son elementos constitutivos de toda cultura y, al mismo tiempo, contienen algunos rasgos diferentes y otros similares.

La diversidad de culturas humanas es, de hecho, en el presente, de hecho y también de derecho en el pasado, mucho más grande y más rica de todo lo que estamos destinados a conocer jamás. [...] ¿Qué hay que entender por culturas diferentes? Algunas parecen serlo, pero si emergen de un tronco común, no difieren de la misma manera que dos sociedades que en ningún momento de su desarrollo han tenido contactos. [...] En las sociedades humanas hay simultáneamente a la obra, unas fuerzas que trabajan en direcciones opuestas: unas tendentes al mantenimiento e

¹⁵⁰ Cfr. Ibid. Pág. 310.

incluso a la acentuación de los particularismos, mientras las otras actúan en el sentido de la convergencia y la afinidad.¹⁵¹

B. DIALÉCTICA DE LAS CULTURAS:

Podemos hacer la descripción de cada cultura en sus aspectos externos/internos, pero cada descripción será distinta; cada cultura tiene su historia, pero cada historia es única; existen normas en cada cultura, pero pueden o no coincidir los valores que cada una sostiene; cada cultura vive y modifica sus patrones de conducta, pero hablamos siempre del ser humano; cada cultura tiene una estructura, pero toda cultura está estructurada de modo particular y cada cultura tiene sus rasgos genéticos, pero la cultura no se limita al aspecto étnico. En fin, las culturas pueden tener un tronco común, pueden entrar en contacto unas con otras o nunca haber tenido noticia alguna de las demás, pero todas tienen particularidades/afinidades.

Las culturas puras son una ilusión. Desde que comenzó la historia de los intercambios en el mundo, los modelos culturales e institucionales, transmitidos por potencias hegemónicas se han encontrado con pueblos y culturas que se han resistido a la anexión, que han sido contaminados, que se han mimetizado, que han desaparecido. [...] En la moderna dialéctica de las culturas, la conquista de las Américas constituye un momento fundamental al menos, por tres razones. Primero, porque este acontecimiento de alcance planetario sienta las bases de la modernidad occidental en su proyección universalista. [...] Luego, porque el choque entre los pueblos conquistados y los conquistadores desencadena entre los humanistas el debate sobre la relatividad de las culturas. Por último, porque la nueva forma de dominación engendra una nueva configuración de los modos de resistencia, el mestizaje o el rechazo.¹⁵²

La dialéctica de las culturas no se centra, como hemos dicho, en un sentido vertical (superiores-inferiores) ni horizontal (avanzadas-primitivas), sino en la interculturalidad, en el contacto de unas con otras, donde del rechazo de unas por otras o la afinidad de unas con otras remarcan la particularidad/afinidad. Las particularidades/afinidades culturales consolidan la identidad de cada una y el diálogo que se entabla entre ellas supera las barreras del tiempo/espacio. Eso significa que una cultura puede entrar en contacto con otra que

¹⁵¹ LÉVI-STRAUSS. *Raza y cultura*. Cátedra. España 1993³. Pág. 44.

¹⁵² MATTELART. *Geopolítica de la cultura*. Desde Abajo Editorial. Colombia 2002. Págs. 141-142.

existió en el pasado o que son geográficamente distantes, entablar un diálogo intercultural y encontrar dialécticamente sus particularidades/afinidades.

Ahora bien, las particularidades/afinidades se dan *ad intra* y *ad extra*, es decir, cada cultura tiene en su propia existencia con afinidades/particularidades, entre los miembros de su comunidad; pero, también afinidades/particularidades, respecto de otras culturas. En mi opinión, podríamos llamar a la primera intraculturalidad y a la segunda interculturalidad.

La interculturalidad pone énfasis en la interacción entre culturas, en tanto la intraculturalidad se centra en la interacción que existe entre los miembros de una cultura. Así mismo, existe un diálogo intercultural/intracultural, que reafirma las particularidades/afinidades de los rasgos de una cultura.

La «cultura de la imagen», tema de nuestro trabajo, continuamente está en movimiento y, hoy más que nunca, los medios de comunicación permiten un amplio contacto intercultural/intracultural, que puede suceder casi de inmediato. Es gracias a la internet y las redes sociales que la «cultura de la imagen» entra en constante contacto con otras culturas y, además, es una de las más difundidas en todo el mundo.

Al referimos a la «cultura de la imagen», propongo un movimiento dialógico significativo, en que los rasgos definitorios de la cultura se ven influenciados de modo intracultural/interculturalmente: expresión/impresión.

Este movimiento dialéctico, además, representa un diálogo hermenéutico, en que la «cultura de la imagen», por medio de las imágenes, se expresa a otras culturas y les imprime sus propios rasgos culturales (DHNPEG)¹⁵³, y al mismo tiempo, cualquier cultura impresionada por la «cultura de la imagen», se expresa a sí misma por sus propios medios e imprime en la «cultura de la imagen» sus rasgos propios. La impresión no necesariamente implica asimilación, sino reafirmación de las particularidades/afinidades. De cualquier modo, la impresión ayuda a rechazar o asimilar algún rasgo extraño.

¹⁵³ Descriptivos, históricos, normativos, psicológicos, estructurales y genéticos.

Si la cultura se reduce, en lo esencial, a procesos y estructuras de significados socialmente establecidos, todo análisis cultural tendrá que ser, en primera instancia, un análisis interpretativo que tenga por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, "leer" los diferentes "textos" de autoexpresión social y "reconocer" los símbolos sociales vigentes. Se trata de una consecuencia obligada de la definición simbólica de la cultura que desemboca lógicamente en la problemática de una hermenéutica cultural. [...] Ahora bien, ¿qué significan "interpretar" y "comprender"? Para responder a esta cuestión necesitamos recurrir a la tradición de la filosofía hermenéutica (Gadamer, Ricoeur, Habermas, Bajtín), cuyas tesis centrales pueden ayudarnos a entender qué es lo que realmente hacemos cuando decimos que estamos analizando un fenómeno o un hecho cultural.¹⁵⁴

Por esta razón, la «filosofía hermenéutica» considera la interpretación/compreensión de las culturas más allá de los lenguajes, por ser éstos un rasgo cultural. Hoy se habla de una hermenéutica cultural, donde la semiótica es el medio de entender el contacto cultural, porque la semiótica entiende lenguajes no verbales¹⁵⁵, como es el caso de la «cultura de la imagen».

El lenguaje simbólico de la «cultura de la imagen» por expresarse, precisamente, a través de la φαντασία no prescinde de un lenguaje verbal; expresa/imprime imágenes y, al mismo tiempo, deja imprimir en sí misma las expresiones simbólicas de cada cultura con la que entra en contacto. La «cultura de la imagen» tiene su semiótica en la φαντασία (significantes/significados no-verbales).

Esa semiótica fantástica permite a la «cultura de la imagen» entrar en contacto con otras culturas de manera casi inmediata, gracias a los medios actuales de comunicación, haciendo realidad aquel viejo dicho que dice “una imagen dice más que mil palabras”. Se requiere echar apenas un vistazo a los contenidos de las redes sociales para entender muchas cosas, aún antes de leer el artículo; y eso conlleva un enorme riesgo, ya que muchas veces las imágenes no corresponden al discurso que va anexo.

Precisamente ahí es donde la «filosofía hermenéutica» nos permite tener una δίκη σοφοῦ ante la φαντασία y el contenido de cualquier publicación. La φαντασία, en sí misma, independientemente del tipo que sea, siempre será un elemento al que es posible interpretar/comprender. Ese lenguaje no-verbal apela a la reflexión filosófica y a la

¹⁵⁴ GIMÉNEZ. *Teoría y análisis de la cultura I*. CONACULTA. México 2005. Págs. 139-140.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.* Págs. 143-144.

problematización. Y no es que la φαντασία sea monopolio de la «cultura de la imagen», pero sí es su expresión/impresión por antonomasia.

Sucede con la «cultura de la imagen» lo mismo que con la interpretación/comprensión del mundo y de la vida, en el sentido que Gadamer lo entiende. Esto es, que no podemos explicar la «cultura de la imagen», porque es ella la que nos explica a nosotros.

El constructo científico no es capaz de elaborar un discurso filosófico de la «cultura de la imagen»; porque quizá pueda describir, comparar y medir los rasgos culturales (DHNPEG), pero no interpretarlos; esa es tarea de la «filosofía hermenéutica». Sólo al situarnos frente a ella, podemos preguntarle con sentido.

C. PREGUNTAR CON SENTIDO A LA «CULTURA DE LA IMAGEN»:

Al situarnos delante de la «cultura de la imagen» podemos preguntarle con sentido y entablar con ella un diálogo filosófico. Al abrir el *horizonte del preguntar*, podemos problematizar su existencia concreta para interpretarla/comprenderla como fenómeno cultural, en tanto realidad fantástica. Al entrar en contacto con la «cultura de la imagen», siguiendo a Gadamer, podríamos alcanzar la *experiencia de verdad* de modo claro y distinto, a cerca de ella. Descubriríamos, por medio de las imágenes, las particularidades/afinidades (interculturales/intraculturales).

Para ello, hemos de servirnos de los rasgos culturales (DHNPEG) como un referente desde el cual podemos preguntar con sentido. Antes de proponer algunos ejemplos, es necesario reafirmar la importancia de la «cultura de la imagen» en el aquí/ahora, su enorme alcance gracias a los medios tecnológicos actuales y su evolución a través de los siglos, desde el momento en que la humanidad decidió expresar un mensaje por medio de la φαντασία.

Al tratar de interpretar la «cultura de la imagen», y entrar en diálogo con ella, debemos preguntar con sentido. Si nuestras preguntas se limitan a la curiosidad no tiene sentido preguntar. Preguntar no tienen sentido si la pregunta es común/científica.

En cambio, cuando hablamos de preguntar con sentido nos referimos a la pregunta filosófica, es decir, a aquella que exige una reflexión ardua y profunda. Para ello,

preguntamos siempre en términos de particularidad/afinidad, así la pregunta se despega del ámbito común/científico. La respuesta deja de ser un común/científica y las preguntas que se desprenden de las preguntas con sentido abren el *horizonte del preguntar*, colocándonos en posibilidad de la *experiencia de verdad*, como sugiere Gadamer. Así, es posible preguntar con sentido a la «cultura de la imagen», para cada rasgo cultural (DHNPEG):

- a. En el rasgo descriptivo: ¿Cuáles son sus elementos expresivos? ¿Cuáles son sus particularidades específicas? ¿Cómo podríamos distinguir a la «cultura de la imagen» de otras culturas? ¿Qué afinidades interculturales a intra culturales tienen los miembros de su comunidad? ¿Cuáles imágenes son más afines entre las culturas y cuales más particulares? ¿Cómo ha influido la «cultura de la imagen» en otras culturas, a través de sus expresiones? ¿Qué elementos de otras culturas están implícitos en la «cultura de la imagen» y cuáles, explícitos? ¿Puede la «cultura de la imagen» tener otros tipos de expresión que no sean la φαντασία?
- b. En el rasgo histórico: ¿Las civilizaciones más antiguas o alejadas podrían considerarse «cultura de la imagen»? ¿De qué modo las imágenes han sido medios de expresión en esas civilizaciones? ¿Qué afinidades y particularidades fantásticas existen entre dos civilizaciones que nunca tuvieron contacto? ¿De qué modo las culturas conquistadoras han influido sobre las conquistadas, a través de la φαντασία, y podría considerarse esa influencia, propiamente, «cultura de la imagen»? ¿La «cultura de la imagen» apareció al margen de la historia o siempre ha estado ahí? ¿Las diferencias étnicas o de clases sociales puede justificarse desde la φαντασία?
- c. En el rasgo normativo: ¿Existe leyes en la «cultura de la imagen»? ¿Los campos de la moral y la ética limitan, o afectan la expresión, por medio de la φαντασία? ¿La pornografía es un elemento propio de la «cultura de la imagen»? Las redes sociales ¿pueden considerarse «cultura de la imagen» o sólo se valen de las imágenes para dialogar? ¿Hay una cultura de las redes sociales y cuáles serían sus reglas? La «cultura de la imagen» ¿tiene varias formas de expresarse que están limitadas por la política, el consumismo o la sociedad? ¿Qué está permitido y qué no en la «cultura de la imagen»? ¿Es la Deep web un suburbio oscuro de la «cultura de la imagen»? ¿Es lícito mostrar/ocultar las imágenes?

- d. En el rasgo psicológico: ¿De qué modo influye la φαντασία en el comportamiento? ¿Hay personas u organismos que buscan ideologizar por medio de la φαντασία? ¿En qué manera la «cultura de la imagen» forma parte del consumismo? ¿Es ella misma consumismo cuando no tiene claro su finalidad antropológica o identidad? ¿Puede una φαντασία o cierto tipo de imágenes ser representativas de los miembros de una cultura específica? ¿Los colores y las formas que han sido analizadas por la psicología pueden ser usadas para educar, adoctrinar o determinar el pensamiento de las personas? La «cultura de la imagen» ¿tiene sus ideas particulares o cambian, de acuerdo con el tipo de sociedad? ¿La persona puede ser «cultura de la imagen» por su modo de pensar o actuar?
- e. En el rasgo estructural: ¿Existe algún tipo de organización en la «cultura de la imagen»? Los miembros de la «cultura de la imagen» ¿se distinguen entre sí por algo? ¿En qué niveles de la comunidad humana y con cuánta fuerza está presente la «cultura de la imagen»? ¿Los gobiernos están enterados de la fuerza que la φαντασία ha tenido en todas las etapas de la historia? ¿Cómo podría distinguirse una estructura de la «cultura de la imagen»? ¿Existe el *estatus quo* en la «cultura de la imagen», como existe en otras culturas? ¿Existen grupos específicos dentro de la estructura de la «cultura de la imagen»? ¿Se puede elegir formar parte de la «cultura de la imagen» o inevitablemente se es parte de ella?
- f. En el rasgo genético: ¿Los aspectos genéticos han dejado de importar en una «cultura de la imagen»? Los rasgos genéticos ¿son sumamente importantes para la «cultura de la imagen»? Lejos de los prejuicios racistas o clasistas, ¿la «cultura de la imagen» considera importante las particularidades/afinidades fisiológicas? ¿En qué sentido la «cultura de la imagen» fomenta o detesta las imágenes que muestran diferencias genéticas entre los pueblos? A lo largo de la historia ¿las imágenes han sido medios de remarcar la inferioridad o superioridad de unas culturas sobre otras? ¿Las imágenes han sido medios de represión de unos sobre otros? ¿Puede la «cultura de la imagen» aportar a la humanidad elementos como la igualdad, los derechos humanos o la libertad? ¿En qué modo entiende la «cultura de la imagen» al hombre?

Estos son sólo algunos ejemplos para entrar en diálogo con la «cultura de la imagen» que, por supuesto, son el inicio de una interacción para comprenderla. No tendría caso preguntar sin sentido, porque se llegaría a meras conclusiones comparativas u opiniones. Tampoco sería productivo suponer o dar por hecho los rasgos culturales (DHNPEG) sin pensar en su sentido antropológico.

Por otra parte, la φαντασία tiene un contenido claro y nos habla por sí misma. Por esa razón, podemos ver a primera vista algún rasgo cultural más evidente que los demás. El ver un retrato de Marco Antonio, de Napoleón Bonaparte o del zar Nicolás I tiene una carga histórica muy marcada, lo cual no significa que la sola impronta de dichos personajes no vaya ligada a su modo de pensar, a sus acciones, su influencia en el mundo o su ideología. Las particularidades de estos personajes están ligadas a las afinidades con su entorno, siempre enmarcadas en el ámbito de una sociedad concreta. Pero esas imágenes, cargadas de sentido histórico y elaboradas con un fin, llevan en sí los demás rasgos culturales (DHNPEG). La «filosofía hermenéutica» tiene la tarea de interpretar los rasgos evidentes, y aclarar aquellos que no se ven a simple vista.

Una vez que la «filosofía hermenéutica» haya encontrado elementos particulares/afines en la «cultura de la imagen», respecto de las demás culturas y entre los miembros de esa comunidad por medio de la pregunta con sentido, podrá decir cuáles de ellos tienen una fuerza tan sólida que son capaces de mover a la acción. Así, los rasgos culturales (DHNPEG) pueden entenderse como dinamismos de la historia, que Gadamer llama *sentido y fuerza*.

En el modo en que Gadamer entiende *sentido y fuerza*, la «cultura de la imagen» ha sido parte de la humanidad desde sus inicios, en el sentido en que la φαντασία, en tanto representación, va ligada al mito y al pensamiento. La φαντασία es tan antigua como el hombre mismo, si atendemos a ésta como expresión cultural y no sólo como un mero lenguaje. Y no sólo las pinturas rupestres dan testimonio del *sentido y fuerza* de la vida en sociedad, sino que el mito mismo requiere de las imágenes retóricas para lograr una impresión fantástica. De ese modo, la φαντασία va siempre ligada a la historia y le da *sentido y fuerza*, al mismo tiempo que el mito toma de la historia su propio contenido y dinamismo.

Por otra parte, δαῖμον/καιρός (predisposición/ocasión) están íntimamente ligados al fenómeno cultural, como afirma Gadamer. La predisposición pone a la «cultura de la imagen» en situación de encontrar particularidades/afinidades en el diálogo cultural y la ocasión le pone en situación de expresar/imprimir sus rasgos culturales (DHNPEG). Así, la «filosofía hermenéutica» nos permite interpretar/comprender el modo en que los elementos propios de la «cultura de la imagen» entran en juego con los elementos extraños de otras culturas y se vuelven parte de la propia vida y del devenir histórico.

Entender la «cultura de la imagen», en términos de Gadamer, es afirmar que ésta nos habla por sí misma de modo fantástico y, ante su expresión por medio de la φαντασία, sólo nos queda el recurso de la *silenciosidad*, donde podemos comprender que el fenómeno ante el cual nos encontramos es fascinante, que va más allá de los límites del aquí/ahora y, sin embargo, está presente más que nunca.

En mi opinión, la φαντασία tiene un contenido cultural más allá de sus rasgos evidentes. Es un pensamiento no-verbalizado que nos expresa un contenido: la φαντασία es un continente fantástico de contenido verdadero. Por esa razón, Heidegger afirma que la φαντασία, más allá de la mera valoración estética o moral, es una verdad. Por eso, la «filosofía hermenéutica» no considera a una φαντασία por su valor estético o moral, sino por su contenido cultural. Interpreta/comprende a la φαντασία más allá de sus límites espaciotemporales, es decir, en una situación concreta/trascendente.

Por lo tanto, la φαντασία pasa a ser principio/evolución de la «cultura de la imagen» que se transforma en sujeto y objeto de reflexión filosófica. Siendo así, podemos concluir que el contenido y el continente se dan al mismo tiempo, sin confusión y de modo dialéctico, es decir: la φαντασία en la «cultura de la imagen», y la «cultura de la imagen» a través de la φαντασία, son un fenómeno dialéctico al que podemos de interpretar/comprender. De modo dialéctico, la φαντασία representa a la «cultura de la imagen» y ésta se expresa/imprime, a través de la φαντασία. La «filosofía hermenéutica» interpreta el fenómeno cultural fantástico y nos ayuda a comprenderlo.

Ahora bien, si consideramos la expresión/impresión de los rasgos culturales de la «cultura de la imagen», a través de la φαντασία, podemos interpretar el fenómeno fantástico desde cuatro ángulos hermenéuticos: 1) histórico, 2) artístico, 3) idiomático y 4) logotípico.

De esta propuesta, me permito hacer sólo dos consideraciones hermenéuticas. El aspecto histórico y el artístico nos son más familiares; sin embargo, los términos idiomático y logotípico, respectivamente, requieren una aclaración previa.

El término idiomático en el sentido común hace alusión al idioma, es un término lingüístico. Precisamente por eso, propongo entenderlo por su etimología, independientemente de su uso en las ciencias lingüísticas. La palabra ἰδιοματικός significa *particular*. De ese modo, entendemos la particularidad de una φαντασία, y de la «cultura de la imagen» misma, con el término *idiomático*, en una dialéctica donde se piensa de modo crítico frente a las ideas culturales y, al mismo tiempo, se encuentran afinidades ideológicas. Por otra parte, el *homo quaerentis* tiene ante sí un sinfín de medios tecnológicos a su disposición para expresar su pensamiento y dejarse impresionar por las imágenes.

El término logotípico hace referencia a los términos en griego λόγος (palabra) y τύπος (modelo). En nuestro trabajo hermenéutico nos referiremos al logotipo como una unidad básica semiótica de la «cultura de la imagen», que condensa en sí misma una idea o un conjunto de ideas, entendiendo que λόγος significa, también, discurso, ciencia, ideología, pensamiento, corriente de pensamiento, etc. El logotipo es un semema que condensa un significado y nos habla por sí mismo. La misma etimología se aplica a prototipo, del griego πρότος (primero, primitivo), como un modelo primigenio; y a arquetipo, del griego ἀρχή (principio, origen, elemento fundamental), entendido como un modelo fundamental.

Sugiero, desde la misma etimología, entender el término idiomático del latín tardío *idiomaticum* que, a su vez, deriva del griego ἴδιος (particular, propio) y hace referencia a una expresión fantástica muy particular. La φαντασία idiomática se refiere a aquellas expresiones fantásticas que atienden más al uso y las costumbres que a su contenido. De modo que el aspecto idiomático se refiere a las imágenes estereotipadas (del griego στερεός = sólido y τύπος), o de uso común, que todos los miembros de la «cultura de la imagen» entienden a simple vista, sin que requieran una explicación o justificación.

Considero, finalmente, que el estereotipo debe perder esa carga negativa que se le ha dado con el tiempo. La φαντασία estereotipada puede considerarse, más bien, como una expresión bien definida y simple de una idea o un rasgo cultural (DHNPEG). En ese sentido, por ejemplo, la *caricatura* puede convertirse en una expresión cultural del pensamiento, donde el estereotipo no necesariamente es algo negativo, sino todo lo contrario.

3.2. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión histórica de la «cultura de la imagen»: prototipo-arquetipo

¿La naturaleza define los rasgos particulares de una cultura? ¿El ser humano define sus propios rasgos a partir de los factores ecológicos? ¿La cultura depende de los factores ecológicos o es una modificación de éstos?

Lo primero que hay que considerar es que no podemos entender al hombre de modo aislado. El hombre es un ente en el mundo, siempre en relación con un entorno. La antropología ha concluido que existen dos ámbitos en los que el hombre está presente en el mundo: la naturaleza y el ambiente.

Mucho se ha discutido si la naturaleza define los rasgos de cada cultura, pero eso es una especie de determinismo radical. Otros, más bien, piensan que el hombre es quien define los rasgos culturales (DHNPEG), de acuerdo con el tipo de naturaleza en que vive, pero esa visión no toma en cuenta el factor ecológico, considera que el ecosistema no influye/modifica, en absoluto, a la cultura¹⁵⁶.

La dialéctica se presenta en los factores naturaleza/ambiente. Las características ecológicas están siempre presentes en los rasgos particulares de una cultura y, al mismo tiempo, los miembros de una cultura van modificando su entorno y culturizándolo. De modo que no encontraremos estos dos elementos de modo independiente.

Para Descola Pålsson (1996), el verdadero problema que existe en el intento de discernir si es la naturaleza la que moldea a la cultura o la cultura la que impone significado a la naturaleza, reside en sostener ambas entidades como opuestas e

¹⁵⁶ Cfr. DURAND. **La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas.** En *Nueva antropología XVIII*, Núm. 61. Septiembre. México 2002. Págs. 170-175.

independientes [...] Simmons (1993), por ejemplo, considera que ambos enfoques son correctos debido a que, por un lado, el universo existe en sus propios términos, pero por otro, las habilidades perceptuales del humano no son perfectas; de manera que los modelos que construimos serán siempre imperfectos y provisionales. Menciona que la construcción de modelos explicativos responde a que somos incapaces de observar y comprender toda la complejidad del mundo, aun ayudados por la tecnología. Los modelos son una reducción de la masa de información que obtenemos del mundo natural, siendo por lo tanto visiones particulares del mismo.¹⁵⁷

Actualmente, encontramos posturas, más o menos masivas, que buscan la no-modificación del entorno, a veces sin tanta conciencia ni fundamento filosófico. Son, más bien, tendencias a no permitir la modificación de la naturaleza por vías eco-pacifistas y que, sin embargo, se indignan terriblemente por el maltrato a los animales, pero no se preocupan por un ser humano que vive en condiciones deplorables. Por el contrario, hay tendencias que buscan modificar el ambiente por medio de la violencia. A la base de estas tendencias hay un fuerte adoctrinamiento ideológico, a través de la φαντασία.

La «cultura de la imagen» tiene mucho que aportar a la humanidad, en tanto comprende que la «filosofía hermenéutica» pretende una interpretación de la cultura, enmarcada en la dialéctica ecosistema/ambiente, y que podría proporcionar una transformación del mundo, a través de la φαντασία, para no llegar a los extremos inhumanos o violentos.

Un claro ejemplo de confusión intelectual, que afecta a todos los miembros de una sociedad, es la política en México. México es una nación que se autoproclama “república” y que, sin embargo, tiene un sistema político democrático. Vemos una mezcla del pensamiento platónico y aristotélico. Esta confusión se debe a la historia del país mexicano, pero también a conveniencias de orden elitista. Un sistema político así, que aplica políticas republicanas/democráticas, dependiendo de las conveniencias, se lo permite todo, en cuestión de decidir sobre el ecosistema/ambiente, siempre y cuando deje un beneficio económico.

¹⁵⁷ Ibid. Págs. 180-181.

Nuevamente la «cultura de la imagen», presente en los medios de comunicación y las redes sociales, podría dejar en claro las formas de gobierno que han sido tema de discusión para los filósofos y podría formar el pensamiento crítico.

La imagen mental, es decir el símbolo, como copia o reproducción interior del objeto ¿no podría ser simplemente un producto de interiorización de la imitación misma? En efecto, se sabe que la imagen no es sólo, como se la creyó por mucho tiempo, una mera prolongación de la percepción. Resulta de una construcción, parecida a la que engendra los esquemas de la inteligencia, pero cuyos materiales son prestados a una “materia sensible”. [...] Así, pues, la imagen es un trazo de la imitación posible. ¿Por qué no podría ser el producto de la interiorización, de la imitación una vez que ésta ha sido elaborada, como el lenguaje interior es a la vez el esquema de las palabras que deben venir y la interiorización del lenguaje exterior adquirido?¹⁵⁸

Piaget afirma que la φαντασία se explica por la acomodación de contenidos anteriores al sujeto. La φαντασία es una asimilación de la realidad, una interpretación del entorno que se imprime en el sujeto¹⁵⁹. Esa es, precisamente, la esencia del prototipo. El prototipo viene a ser un modelo que, en principio, parte de la interpretación intelectual de algo real. Los contenidos significativos de un prototipo corresponden a la impresión que el individuo experimenta. Lo que anteriormente llamamos experiencia sensitiva: la idea.

El prototipo es una idea primigenia que se aloja en la memoria individual/colectiva, y es un modelo que se expresa en todos los aspectos culturales y en cada individuo. Es un patrón que sirve de modelo para producir nuevas ideas o, incluso, para definir toda una corriente de pensamiento. Al hablar de un prototipo fantástico, nos referimos a una φαντασία modélica de la que se sirven los miembros de la comunidad para expresarse.

Así, por ejemplo, un prototipo de escritura podría ser la estructura del griego, con sus declinaciones, conjugaciones, construcciones ortográficas y sintácticas, que sirvió al latín y a las lenguas romances. Ciertas obras de arte innovadoras sirvieron como referencia del estilo propio de una época. El mito se vale de las imágenes para relatar el origen de lo existente y

¹⁵⁸ PIAGET. *La formación del símbolo en el niño*. FCE. México 2004. Pág. 96.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.* Pág. 282.

esas imágenes suelen ser prototípicas. En la «cultura de la imagen» podemos citar cientos de ejemplos en los que una φαντασία representa un prototipo.

Solo por eso poseemos de hecho una anticipación de aquello que la naturaleza (que es la voluntad que constituye nuestro propio ser) se esfuerza por representar; en el auténtico genio esa anticipación va acompañada de un grado de discernimiento tal que, al conocer en las cosas individuales su *idea*, por así decirlo, comprende la naturaleza a la mitad de la frase y expresa con pureza lo que ella solo balbucea; y así imprime en el duro mármol la belleza de formas que a ella en mil ensayos se le malogró y se la presenta a la naturaleza como gritándole: “!Esto era lo que tu querías decir!”; y en el entendido resuena: “!Sí eso era!”. — Solo así pudo el griego genial descubrir el prototipo de la figura humana y establecerlo como canon de la escuela escultórica; y solo en virtud de tal anticipación nos es posible a todos nosotros conocer lo bello allá donde la naturaleza lo ha logrado realmente en un individuo.¹⁶⁰

Schopenhauer nos ayuda a comprender que la idea es una expresión a medias, es decir, una interpretación del mundo, en tanto que sirve como sustento intelectual de la φαντασία. La impresión de la idea determina lo que la «cultura de la imagen» quería expresar por medio de la φαντασία, y si alguna expresión/impresión llega a convertirse en un canon de referencia se transforma en prototipo. Un prototipo fantástico puede expresar/imprimir una idea en las culturas, de modo individual/colectivo, siempre que sea un canon referencial que llega a influir tanto en la cultura, que puede presentarse en todos los rasgos culturales (DHNPEG).

Así, por ejemplo, la imagen del hombre como *homo sapiens* (el que piensa) ha estado presente en todas las etapas de la historia, independientemente de las ideologías y filosofías. Siempre se ha descrito al hombre en comparación con los demás entes, pues es el único capaz de tomar consciencia de sí. Las normas de comportamiento y conducta regulan las relaciones humanas, independientemente de si son distintas unas de otras, porque el hombre es el único capaz de pensar sus actos. Siempre se ha considerado que el alma del hombre es racional, y si es que tuviese alma, ésta sería pensante, su conducta está regulada psicológicamente. Las estructuras mismas de la cultura son prueba de que el hombre piensa, luego actúa y,

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación* I. Lib. 3 §45. Op. cit. Pág. 277.

finalmente, la conformación fisiológica del cerebro humano le permite la posibilidad de pensar en algún momento de su desarrollo físico.

La idea del *homo sapiens*, en tanto lleve a la expresión/impresión de una φαντασία, es un prototipo fantástico de la «cultura de la imagen». La expresión/impresión de la imagen *homo sapiens* se inspira en la imitación de sus formas y sus rasgos culturales (DHNPEG) tomando el modelo de la naturaleza misma. Por eso, desde las imágenes rupestres hasta los píxeles, el prototipo fantástico toma su modelo de la figura humana y sus características particulares son las del hombre mismo. La imitación de la misma forma humana es prototipo. ¡Vaya, Protágoras no erraba al decir que el hombre es la medida de todas las cosas! De las que son, en tanto que son; y de las que no-son, en tanto que no-son.

La filosofía de Schopenhauer ha demostrado que la contemplación estética calma un instante la desgracia del hombre separándolo del drama de la voluntad. Esta separación de la contemplación y de la voluntad borra un rasgo que querríamos subrayar: la voluntad de contemplar. También la contemplación determina una voluntad. El hombre quiere ver. Ver es una necesidad directa. La curiosidad vuelve dinámico al espíritu humano. Pero parecería que en la propia naturaleza hay *fuerzas de visión* activas. Entre la *naturaleza contemplada* y la *naturaleza contemplativa* las relaciones son estrechas y recíprocas. [...] Por ejemplo, en su *Prometeo liberado*, Shelley escribe: "El ojo gracioso de una violeta mira el cielo azulado hasta que su color se vuelve semejante a lo que mira." ¿Podríamos acaso sorprender mejor a la imaginación material en su tarea de mimetismo sustancial?¹⁶¹

El prototipo es el mejor ejemplo de una fuerza de visión activa que, al separarnos del drama de la voluntad por un instante, nos permite encontrar la idea ya elaborada y expresarla como un φαντασία. La cultura tiene su fundamento en el canon de esa φαντασία primaria. Y, puesto que el mimetismo sustancial es lo propio del prototipo, la «cultura de la imagen» se vale también de éste para expresar/imprimir sus ideas particulares.

Y Poe es sincero al decirnos que en esa contemplación *las impresiones producidas sobre el observador eran impresiones de riqueza, de calor, de color, de quietud, de*

¹⁶¹ BACHELAR. *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. FCE. México 2003. Págs. 50-51.

*uniformidad, de dulzura, de delicadeza, de elegancia, de voluptuosidad y de una milagrosa extravagancia de cultura*¹⁶².

Lo mismo sucede con el mito, como explicación primaria del mundo, en el recurso de las imágenes prototípicas, pues la idea que se expresa en el mito intenta impresionar a los miembros de la comunidad, con el fin de tener un consenso colectivo que sustente sus particularidades, respecto de otras culturas.

[...] los mitos del caos original, los mitos del dios malvado, los mitos del alma desterrada en un cuerpo malo y los mitos de la falta histórica de un antepasado que sería al mismo tiempo prototipo de humanidad. Nuevos rasgos del símbolo aparecen aquí, y con ellos nuevas sugerencias para una hermenéutica: primero, esos mitos introducen personajes ejemplares (Prometeo, Adán) que nacen de generalizar la experiencia humana al nivel de un universal concreto, de un paradigma, en el cual leemos nuestra condición y nuestro destino; además, gracias a la estructura del relato que cuenta acontecimientos ocurridos "en aquellos tiempos", nuestra experiencia recibe una orientación temporal, un impulso tendido entre un comienzo y un fin; nuestro presente se carga de una memoria y de una esperanza.¹⁶³

Por lo tanto, el prototipo cumple una finalidad muy concreta en la cultura, que es la de dar significado al presente y preservar las particularidades futuras, trayendo a la memoria esas imágenes, y no permiten que se pierda lo propio en el constante devenir de los acontecimientos. La cultura, pues, se permite el desarrollo y la interacción cultural, pero sus prototipos le permiten mantener su propia identidad.

Si eso lo llevamos a la «cultura de la imagen», comprendemos que los prototipos fantásticos le permiten expresar a las demás culturas su lenguaje no-verbal muy particular y la interacción cultural imprime en todas las culturas una afinidad en el uso de la φαντασία. Por otra parte, el prototipo le permite seguir expresando/imprimiendo nuevas manifestaciones culturales e ideas, sin perder de vista la complejidad de la φαντασία.

La tipografía es otro ejemplo clarísimo del uso de imágenes prototípicas que, al ser modificadas adquieren/pierden toda su significancia y utilidad gramatical. La “o” latina puede adornarse de muchísimas maneras y, al contemplar el estilo de escritura, según las

¹⁶² Ibid. Págs. 82-83.

¹⁶³ RICOEUR. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo Veintiuno Editores. México 2003⁸. Pág. 37.

etapas de la historia occidental corroboramos que así ha sido siempre. Pero si se le añade algún elemento al prototipo pierde/adquiere otro significado. Así, una línea a la izquierda y arriba la convierte en “b”; una línea a la derecha y arriba la transforma en “d”; una línea a la izquierda y abajo la torna en “p” y una línea a la derecha y abajo la hace “q”.

Las formas básicas siempre serán la línea y la figura geométrica, pero el prototipo de la letra “o” es esencialmente un círculo sin añadidos. Ese canon convierte a la letra “o” en prototipo del idioma latino. En tanto se mantiene, le asegura al idioma latino, y a sus derivados romances, sus particularidades/afinidades con otras lenguas.

También existen prototipos retóricos, como es el caso del mito, donde el relato intenta ser una *φαντασία* que dé sentido al presente. Tal es el caso de los relatos mitológicos sobre la guerra, donde los dioses o los héroes inspiran a los soldados antes de la batalla. Otros prototipos intentan dar razón de las actividades de la comunidad: la cacería, la comida, el uso de los elementos naturales, la herbolaria, las emociones y muchos aspectos de la vida.

En dialéctica con el prototipo encontramos el arquetipo, al cual C. G. Jung define como *expresión que designa una imagen originaria, que existe en el inconsciente*¹⁶⁴. Un arquetipo es una idea que se encuentra en el inconsciente de los integrantes de una cultura y, por consiguiente, su característica primordial es la colectividad.

Los arquetipos, los que constituyen la estructura de lo inconsciente colectivo. Lo inconsciente colectivo representa una "psique" idéntica a sí misma en todos los hombres. En contraste con los fenómenos psíquicos perceptibles, no puede ser percibida o representada directamente, y por eso la califico de *psicóidea*. Los arquetipos son los factores formales que organizan los procesos psíquicos inconscientes; son patrones de conducta ("*patterns of behaviour*"). Al mismo tiempo, poseen una "carga específica", es decir, desarrollan efectos numinosos que se manifiestan como *afectos*.¹⁶⁵

El arquetipo no es una interpretación fantástica del mundo, como es el prototipo, sino una idea fija e implantada en el inconsciente que se manifiesta como una conducta. Al ser de

¹⁶⁴ JUNG. *Los complejos y el inconsciente*. Ediciones Altaya. España 1994. Pág. 228.

¹⁶⁵ JUNG. *La interpretación de la naturaleza y la psique. La sincronidad como un principio de conexión acausal*. Paidós. España 1994. Pág. 29.

carácter colectivo, marca las diferencias conductuales de las culturas. C. G. Jung sostiene que los arquetipos son imágenes tan oscuras y antiguas que obedecen a procesos instintivos, de modo que se actúa sin poder explicar el porqué de tal o cual conducta¹⁶⁶.

Podemos, entonces, comprender por qué los miembros de una cultura siguen patrones de conducta, sin necesidad de explicarlos y sin posibilidad de entenderlos. Es ahí, precisamente, donde la «filosofía hermenéutica» tiene una gran tarea: interpretar/comprender los mecanismos conductuales colectivos e inconscientes de los miembros de una cultura. Por medio de la φαντασία, podemos preguntar a la «cultura de la imagen» cuáles son sus arquetipos. Si los arquetipos son imágenes originarias de conductas colectivas, entonces tienen mucho que ver con nuestro estudio, ya que la «cultura de la imagen» también presenta rasgos conductuales colectivos, en la afinidad/particularidad.

Algunos arquetipos son afines a todas las culturas, primordialmente aquellos que derivan de los instintos, pero otros pertenecen a ideas pertenecientes a todos los hombres.

Leibniz lo formula acertadamente, un percibir que consiste o —para expresarlo con mayor prudencia— parece consistir de *simulacra* carentes de sujeto, es decir, de imágenes. Esas imágenes postuladas presumiblemente son lo mismo que mis *arquetipos*, que pueden demostrarse como los factores formales de las formaciones espontáneas de la fantasía. Expresándolo en lenguaje moderno, el microcosmos que contiene "las imágenes de toda la creación", sería lo *inconsciente colectivo*.¹⁶⁷

Al parecer, la visión de Leibniz a cerca de las imágenes, considerándolas simulacros del entendimiento por la imitación de la realidad, coincide con la de Schopenhauer cuando considera a las imágenes como intentos malogrados de representar el mundo.

Eso significa que la idea es una realidad distinta a la que se intenta siempre reproducir. Esa es una importantísima consideración, pues la «cultura de la imagen» debe tomar conciencia de sus prototipos y arquetipos como representaciones del mundo: 1) ideas fantásticas que nos hablan de la realidad y 2) realidades fantásticas que representan una idea. Esa dialéctica está presente siempre en cada rasgo cultural, de manera que hay

¹⁶⁶ Cfr. Ibid. Pág. 33.

¹⁶⁷ Ibid. Pág. 94.

prototipos/arquetipos descriptivos, históricos, normativos, psicológicos, estructurales y genéticos.

Según Mircea Eliade, existen tres tipos de arquetipos fundamentales en toda cultura¹⁶⁸: 1) los de imitación cósmica, 2) los céntricos y 3) *ab origine*. Los de imitación son aquellos que hacen una distinción dialéctica de arriba/abajo y tratan de reproducir en la tierra un modelo celeste. Los del centro se explican por la forma de construir las ciudades y poner los templos y santuarios de modo concéntrico. Las formas habitacionales giran en torno al centro y la cultura se explica a sí misma como centro del universo. Los prototipos *ab origine* buscan una explicación del mundo en modelos antiguos e imágenes, como dioses, héroes y antepasados.

Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo; el hecho es suficientemente conocido para que nos baste con recordar algunos ejemplos: “Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio”. “Así hicieron los dioses; así hacen los hombres.” Este adagio hindú resume toda la teoría subyacente en los ritos de todos los países. [...] Es inútil multiplicar los ejemplos: se considera que los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos. [...] cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado. [...] acciones ejemplares que los hombres no hacen más que repetir sin cesar. El hombre no hace más que repetir el acto de la Creación; su calendario religioso conmemora, en el espacio de un año, todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. De hecho, el año sagrado repite sin cesar la Creación, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo.¹⁶⁹

Los patrones conductuales son incuestionables por parte de los miembros de la comunidad. Son presupuestos casi dogmáticos y acciones que, aunque afines a todas las culturas, tienen una mitología muy diferente. Así, el tiempo y el espacio adquieren una dimensión cultural desde el momento en que un mito explica las conductas culturales. Los miembros de la comunidad actúan de modo repetitivo humanizando al mundo, transformando la naturaleza en ambiente y al espacio/tiempo en historia.

¹⁶⁸ Cfr. ELIADE. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Emecé Editores. Argentina 2001. Pág. 8.

¹⁶⁹ Ibid.

Los conocimientos medicinales, artísticos y los rituales, que acompañan los momentos de la vida (nacimiento, muerte, iniciación, etc.), tienen un prototipo que explica los acontecimientos humanos de modo mítico. Actualmente, las redes sociales son tan extensas y movedizas que es difícil establecer patrones conductuales que se repitan de una generación a otra. Hoy los patrones de conducta suelen llamarse *tendencias*. Las tendencias culturales son un fenómeno global que valdría la pena interpretar. Hay tendencias que llevan mucho tiempo instaladas y otras que se han esfumado rápidamente.

Existen aplicaciones (Apps) en la internet que permiten cierto tipo de presentaciones fantásticas, imágenes fijas o videos que, siguiendo un patrón inicial y se vuelven tendencia. La «cultura de la imagen» cuenta con prototipos que se vuelven arquetipos fantásticos. Las tendencias que usan la φαντασία como medio de expresión llegan a impresionar tanto que las conductas pueden ser modificadas. Pero las aplicaciones tienen un prototipo tan esencial que sólo permiten una expresión concreta en su funcionalidad particular. Así, por ejemplo, Youtube permite la expresión de videos, en Twitter se expresan cortos mensajes de texto, Facebook es más amplio, etc. Sin embargo, la conducta de la comunidad, a veces, exige modificar la App.

Podemos diferenciar las tendencias de las modas, en tanto que la moda es una propuesta (*ad experimentum*) que algunas personas adoptan; las tendencias, en cambio, son conductas expresadas que transmiten un contenido (útil, lúdico, práctico, funcional, etc.).

Mientras el prototipo de los hermanos Lumière no sea superado por otro, los videos seguirán siendo una secuencia de imágenes fijas. Hoy, por ejemplo, el prototipo de Gutenberg (la impresión de los libros en papel) está siendo superada por los archivos PDF y las editoriales pasan por una crisis. En un archivo PDF cada página es una imagen. Ahí está la gran ventaja de tener millones de libros en el bolsillo, y eso es algo extraordinario. La «cultura de la imagen» cuenta con elementos tan creativos como inauditos.

Por eso, es necesario que el *homo quaerentis* entable un diálogo crítico con la «cultura de la imagen», para que todos los medios con que ésta cuenta sirvan para alcanzar aquellas verdades, tan sólidas y firmes, que nos muevan a la búsqueda del sentido de la vida y a la sabiduría. Para que se pueda dar el paso de lo lúdico a lo filosófico se requiere la ayuda de la

«filosofía hermenéutica». La óptica que Gadamer nos ofrece puede ser un camino seguro de interpretación de la «cultura de la imagen».

Falta mucho aún por aprender, y las comunidades en las redes sociales deberán descubrir el gran potencial de las imágenes, para dar el salto de lo gracioso a lo crítico, de modo que la φαντασία llegue a ser una herramienta de pensamiento filosófico que dé sentido a lo que hacemos. Cuando la reflexión y la búsqueda de sentido se conviertan en una tendencia en las redes sociales, todos descubrirán el mundo fantástico en el que vivimos. Cuando el prototipo sea la pregunta y el arquetipo sea el preguntar, la dialéctica cultural nos llevará a fascinarnos por los enormes avances de la tecnología y de la ciencia, sin olvidar la necesidad de volver siempre a la filosofía.

3.3.El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión artística de la «cultura de la imagen»: retórica-plástica

Los rasgos de la «cultura de la imagen» son tan antiguos y afines que es imposible describir con absoluta totalidad todos y cada uno, pues están presentes en todas las culturas y en todos los tiempos. Sin embargo, al hablar del arte nos referimos a la φαντασία, en tanto verdad, como lo ha dicho Heidegger¹⁷⁰. Más allá de considerar si una φαντασία es de nuestro agrado o no, si es bella o no lo es, Heidegger ha superado el pensamiento estético-trascendentalista y nos ha situado en una δίκη σοφοῦ ante la φαντασία artística.

Una obra de arte es una verdad expresada, que tiene la posibilidad de imprimir en nosotros su contenido. Pensemos, por un momento, en el autor de la obra de arte. El artista nos presenta, como dice Gadamer, una respuesta elaborada. La φαντασία es una oportunidad para preguntar. Si existe una posibilidad de abrir ante nosotros el *horizonte del preguntar* es, precisamente, la φαντασία artística.

En la obra, obra el acontecimiento de la verdad. Pero lo que obra en la obra está, por tanto, en la obra. Por consiguiente, aquí ya se supone la obra efectivamente real como

¹⁷⁰ Cfr. HEIDEGGER. *El origen de la obra de arte (1935/36)*. Alianza. España 2000. Págs. 36-37.

soporte del acontecimiento. De inmediato surge ante nosotros la pregunta por aquel carácter de cosa de la obra dada.¹⁷¹

Hemos dicho cómo Nietzsche es un maestro de la ironía, su genialidad lo lleva a hacer una parodia de la vida, del mundo y de la misma filosofía, cuando se trata de llevar la reflexión a lugares insólitos y críticos. Pero no sólo la filosofía existencialista muestra en sus autores un extraordinario uso de las imágenes retóricas para problematizar y razonar, sino que el arte en general siempre se ha valido de las imágenes para expresar pensamientos.

De ahí que la «filosofía hermenéutica» tome en cuenta la dialéctica de la obra de arte, en tanto φαντασία retórica/plástica, y nos ayude a interpretar cualquier φαντασία como una verdad que se nos muestra. Para Heidegger la palabra alegoría (ἄλλο ἀγορεύει) y símbolo (συμβάλλειν) expresan una verdad (αλήθεια), más allá de lo evidente. Heidegger afirma que hasta ahora el arte se ocupaba de lo bello y de la belleza, pero no de la verdad; como si la belleza fuera tema de la estética y la lógica se ocupara de la verdad¹⁷². De ahí que se hizo una distinción de las bellas artes y de las artesanías.

Sin embargo, Heidegger hace una extraordinaria síntesis al afirmar que la verdad está contenida en la obra de arte y toda obra de arte es una verdad interpretable/comprendible. Por lo tanto, toda φαντασία es una verdad que se imprime/expresa, lo que nos pone en posibilidad de situarnos frente a ella y preguntarle con sentido, como propone Gadamer. Las imágenes retóricas/plásticas son medios por los cuales la «cultura de la imagen» expresa/imprime verdades, ya sean ideas o pensamientos.

La obra de arte siempre supone un artista, de ahí que ella misma constituye una verdad que se nos revela y una verdad que el autor ha querido expresar por medio de la φαντασία. Si toda φαντασία es expresión/impresión del pensamiento, entonces la φαντασία nos habla de su autor. Las imágenes, en tanto obras de arte, son verdades fantásticas con la que es posible dialogar. Podemos, inclusive, preguntar a la obra por su autor, y conocerlo a través de ella.

¹⁷¹ Ibid. Págs. 41-42.

¹⁷² Cfr. Ibid. Pág. 21

Muchas veces los artistas, a través de sus obras, han hecho parodias de la vida: auténticos *memes* artísticos de genialidad insuperable. Las utopías, las novelas, las comedias, pinturas, esculturas, y hasta piezas musicales, son expresiones que van de lo filosófico a lo burlesco. Pero no podemos negar que toda φαντασία artística tiene un contenido profundo e inagotable.

Aun en aquellas imágenes que nos pudieran parecer complejas, encontramos perspectivas de pensamiento y afrentas a las circunstancias que rodean al artista. Esas imágenes son una interpretación del mundo y de la vida, ideas y pensamientos expresados/impresos de modo original y creativo.

En las llamadas drop-paintings (pinturas de goteo) Pollock escurría sus pinceles creando marañas cromáticas sobre grandes lienzos en el suelo. Al colocarlas verticalmente en la pared del museo, las pinturas de goteo pierden su relación originaria con la gravedad y la horizontalidad, al tiempo que ascienden al recinto de los valores consagrados. Pasan a formar parte de la tradición artística, pero al precio de haber perdido su fuerza original. Para convencernos de esta pérdida basta la observación de unos cuantos fotogramas de la película que Hans Namuth realizara sobre Pollock, en la que el artista es filmado desde abajo, a través de un cristal situado en el suelo sobre el que lanza sus chorros de pintura.¹⁷³

Actualmente, hay un intento por interpretar el arte desde la óptica del misterio, haciéndolo parte de relatos fantásticos o creando narraciones sobre mensajes ocultos en él¹⁷⁴. Si con el mismo entusiasmo las redes sociales hicieran una práctica de la «filosofía hermenéutica» (refutando/preguntando/dialogando), se daría el paso de lo misterioso a una comprensión crítica de las imágenes y una aplicación de la verdad contenida en cada obra fantástica.

La φαντασία puede ser retórica/plástica: 1) por medio de la literatura, el artista puede elaborar una φαντασία alegórica y 2) del mismo modo, por medio de diversos materiales,

¹⁷³ ESTEBAN. *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*. Universidad Nacional Heredia. Costa Rica 2001. Págs. 136-137.

¹⁷⁴ Como es el caso de la novela *El código da Vinci*, del brillante escritor Dan Brown, quien conjuga ambas y usa un lenguaje fantástico para relatar una historia en la que el lector se siente fascinado. Esta obra es continuadora de grandes obras de la literatura universal. Pensemos, igualmente, en autores más recientes, cuyo lenguaje fantástico causa el mismo efecto: J. L. Borges, R. Bolaño, J. Joyce, R. R. Tolkien, R. R. Martin, S. King, L. Cooper, etc.

puede plasmar las ideas de modo plástico. La filosofía existencialista vio en la φαντασία retórica una manera de expresar sus ideas, haciendo que la filosofía no sólo fuese clara y distinta, sino elegante. Podríamos decir que, en la filosofía existencialista, las imágenes retóricas son una manera fantástica de decir la verdad. Pero el hombre siempre ha intentado relatar de modo fantástico, y el ejemplo más claro de la φαντασία retórica se encuentra en el mito.

Existe una profunda conexión entre el mito y el rito. El mito sustenta las acciones de una cultura y explica los acontecimientos (fenómenos) presentes, asegurando su continuidad. Por otra parte, el rito es una acción cultural que se mantiene siempre presente y refuerza la identidad. Podríamos hacer una comparación del mito con el prototipo y del rito con el arquetipo.

El μῦθος, como la palabra lo expresa, es un relato, cuento o narración, protagonizado por seres extraordinarios (dioses, semidioses, héroes, monstruos, etc.) que sostiene el diario vivir de la comunidad. El mito, en su expresión narrativa, tiene como característica una alegoría fantástica, capaz de impresionar e incitar la imaginación. En muchas ocasiones los filósofos han puesto en la criba de la duda la mitología, en contraposición con la ciencia y la razón. Otras veces se han valido de la retórica para dejar más claras sus ideas. El recurso de los mitos, tanto en la filosofía y la psiquiatría del s. XX, nos dejó muy claro que la verdad no sólo puede expresarse, sino que se puede expresarse de manera fantástica.

Está claro entonces que lo que el μῦθος le aporta al nativo es mucho más que el mero relato, y éste proporciona sólo las diferencias locales que de verdad tienen importancia; que el significado real, de hecho, la narración íntegra, está contenida en los cimientos tradicionales de la organización tribal, y que el nativo no aprende esto al oír sus fragmentarios relatos míticos, sino al vivir en la textura social de su tribu. Dicho de otro modo, es el contexto de la vida social y la comprensión que va adquiriendo el salvaje de que todo lo que se le manda hacer cuenta con un precedente Y un modelo en los tiempos pasados; y éstos son los

que proporcionan la completa información y, el significado completo de sus mitos de origen.¹⁷⁵

Existen expresiones culturales que condensan en imágenes plásticas todo el contenido de un μῦθος: los *tótems*. Los tótems son una impresión del μῦθος, por lo regular de animales y plantas, que, por imitar directamente el modelo de la naturaleza, representan la forma más antigua de la relación del hombre con su entorno¹⁷⁶. Del mismo modo, el μῦθος se imprime en la vestimenta, la ropa, las herramientas, vasos, ollas, utensilios, elementos fúnebres y hasta en la piel. Más adelante trataremos de los tatuajes. Cuando el mito se imprime, la φαντασία se nos presenta como una verdad a la que podemos interpretar/comprender y, por lo tanto, la impresión de una verdad es una obra fantástica.

Actualmente, el arte sigue siendo expresión de lo mítico. Los dioses, héroes y seres fantásticos aparecen continuamente en las series televisivas o las plataformas cinematográficas. El cine y la internet siguen presentando historias y relatos fantásticos, algunos basados en los mitos de civilizaciones muy antiguas, otros muy creativos y novedosos. La cinematografía sigue siendo un verdadero arte, donde los mitos, antiguos y nuevos, toman forma en superhéroes y personajes mágicos, donde la ciencia ficción se convierte en algo colectivo y de mucha importancia. La industria de los *cómics* ha adquirido más importancia, seriedad y alcance del que podamos imaginar.

La «filosofía hermenéutica» puede prestar su noble servicio en producir una visión crítica, sin desdeñar el elemento lúdico, y ayudar a interpretar las expresiones fantásticas de las nuevas películas y series, considerando las historias como verdaderas obras literarias y los guiones como obras de arte plagadas de imágenes retóricas que se imprimen plásticamente en la pantalla. La «cultura de la imagen» está más viva y latente que nunca, al punto que los *pósteres* vienen a ser nuevos tótems de referencia mitológica, que van desde las revistas manga hasta los largometrajes computarizados, con un realismo tan impresionante, que ya es posible hablar, incluso, de una *realidad virtual*.

¹⁷⁵ MALINOWSKI. *Magia, ciencia y religión*. Planeta-De Agostini. España 2012. Págs. 42-43.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.* Pág. 4.

Ahí, la «cultura de la imagen» tiene una relevancia sin precedentes, pues ha dado a las imágenes su verdadero lugar en el mundo, pues la φαντασία es algo real y, a diferencia de los tiempos pasados, en que se entendía a la φαντασία como algo irreal y contrario a lo real, la realidad virtual nos demuestra que el arte es una verdad con posibilidad de ser interpretada y comprendida.

La literatura —el arte de la palabra, el arte que más se acerca al pensamiento— se diferencia de otras formas de arte por la mayor importancia del contenido en comparación con la forma. Resulta especialmente evidente en literatura que el contenido artístico —el fluir de pensamientos y emociones en forma de imágenes, o vinculado con imágenes— es el elemento decisivo de la obra en su conjunto. En mayor o menor medida, un escritor es capaz de hallar, para los pensamientos, sucesos y sentimientos que le interesan, los modos de expresión que los revelan con la mayor claridad, y que dejan la más fuerte impresión en los lectores a quienes se destina la obra.¹⁷⁷

Pensemos, por un instante, cuando sólo se tenía la posibilidad de leer un texto literario, sin la posibilidad de verlo en la sala de cine. ¡La cantidad de imágenes que venían a la mente! La imaginación era el único medio de visualizar las imágenes que el artista literario deseaba imprimir en los lectores. Hoy, muy poco queda a la imaginación en quienes no aman la lectura. Lejos de la crítica publicista de Plejánov, éste tenía razón al afirmar que la literatura es el arte de las imágenes¹⁷⁸, y como tal nos transporta a un mundo fantástico donde todo es posible. Y como la literatura es el arte fantástico más cercano al pensamiento, los filósofos existencialistas no dudaron en presentar la filosofía de un modo fantástico.

Un claro ejemplo de la literatura fantástica son las novelas gráficas (Moore, Miller, Spiegelman, Millar), donde el guion y el diseño gráfico se conjugan para ofrecer una verdadera obra de arte. La novela gráfica constituye un género artístico fantástico, donde cada cuadro presenta movimiento y estructura. Se requiere una técnica especial y magistral para presentar la narración unida al dibujo.

¹⁷⁷ LUNACHARSKY. *Sobre la literatura y el arte*. Axioma. Argentina 1974. Págs. 13-14.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.* Pág. 18.

¿Qué sucede cuando el artista imprime su idea a través del arte? El artista plasma materialmente lo inmaterial, hace accesible a todos aquello que es de suyo inaccesible y nos muestra una realidad fantástica totalmente inesperada y novedosa.

El hombre se interesa en muchas cosas de la vida; quiere no sólo captar el objeto que le interesa con su intelecto, sino también absorberlo, registrarlo, aproximársele, estudiarlo con la cabeza y el corazón; y en esto le ayuda el artista. Belinsky ya estableció (y Chernichevsky hace la misma referencia) que cuando un artista habla de algo, no lo explica mediante conceptos, sino mediante imágenes. Pero sus imágenes son explicativas. ¿Por qué? Porque evitan lo fortuito y ofrecen sólo aquello que es más importante. De este modo, los fenómenos de la vida se vuelven comprensibles, más claros y más convincentes.¹⁷⁹

La «cultura de la imagen» cuenta con una infinidad de medios artísticos, mediante los cuales expresa sus ideas e impresiona al espectador. Las plataformas, series televisivas y, aún los noticieros, deben dar el salto de la expresión/impresión lúdica del puro entretenimiento, a lo reflexivo y significativo; es decir, que el sujeto se interese en las cosas de la vida, entonces las imágenes serán un medio extraordinario de difundir el pensamiento crítico y la reflexión seria. Actualmente, muchas series y películas sobre genios, artistas y filósofos se han posicionado entre las favoritas, por su contenido rico y amplio sobre temas muy diversos y profundos de la vida.

Cuando el artista pasa de las ideas a la impresión/expresión material de las mismas (en un *a verbis ad verbera* fantástico), se sobrepasa el límite del pensamiento y la obra se materializa con elementos, herramientas y técnicas muy diversas, da lugar a la φαντασία plástica. Esa obra de arte significativa/inexplicable, donde el artista está siempre presente, constituye la impresión/expresión de una verdad con la que es posible dialogar. Es posible situarse frente a la φαντασία plástica y preguntarle con sentido.

Conviene resaltar que la filosofía materialista da total y profundo sentido a la φαντασία plástica, ya que las ideas sólo pueden mostrarse al otro cuando se materializan/imprimen; de ese modo el artista es quien hace posible la contemplación de las imágenes. La «cultura de la imagen» siempre ha estado presente, desde las cavernas hasta los

¹⁷⁹ Ibid. Págs. 52-53.

ordenadores, mostrando la verdad en cada impresión/expresión fantástica. Y no sólo la pintura, la fotografía, el cómic o la cinematografía presentan imágenes, la música también se expresa a través de figuras musicales. La composición musical echa mano de las frases, los colores, los matices y los tiempos; así, los sonidos y los silencios expresan ideas, aunque de un modo más abstracto y complejo.

Cuando nos referimos a lo plástico, no sólo hablamos de un material como el barro o el mármol, sino de la palabra πλαστικός, derivado del verbo πλάσσειν (modelar). Es la capacidad de plasmar las ideas, lo que los griegos llamaban πλαστική τέχνη (arte de modelar, de plasmar). Y se pueden plasmar las ideas: en un papel, en el lenguaje literario o musical, en el movimiento de la danza, los espacios, las telas, el barro, la piedra, etc. El medio pasa a ser de segundo término cuando el artista trata de explicar su idea, pero es esencial para poder lograrlo. Hablamos de una dialéctica obra/artista, idea/material y qué/cómo.

Con todo, si damos una rápida ojeada a la obra de Pushkin sin detenemos a analizar ni a entrar en detalles, lo primero que nos llama la atención es la libertad, la lucidez, una especie de danzarina gracia, una juventud ilimitada, una juventud que es casi frivolidad. Nos parece oír los minuets de Mozart; el pincel de Rafael corre sobre la tela, conjurando imágenes de armonía.¹⁸⁰

Las artes tienen siempre en común la sensibilidad, distinta de lo sensible/sensitivo. La sensibilidad es la expresión/impresión del artista, a través del uso de muy diversos materiales y técnicas. La obra de arte es una verdad que se nos presenta en el aquí/ahora. Por eso, no sólo cuenta la genialidad de la obra misma, sino el lugar y forma en que está colocada. La φαντασία plástica ocupa un lugar y un tiempo, existe ahí y, por lo tanto, le da sentido al ambiente; el ambiente, a su vez, le da un significado a la φαντασία.

Una sensibilidad acentuada es un prerequisite de la vocación del artista, así como de su éxito. Sin embargo, es posible imaginar un artista en quien el proceso intelectual esté altamente desarrollado. Las imágenes que tal artista crea se distinguen por la claridad de su trazado. Ofrecen, —casi con tanta claridad como el idioma de" las ideas, aunque, por supuesto, de modo más inmediato, vivido y emotivo, una interpretación de esa realidad en contacto con la cual la imaginación del artista las engendra.¹⁸¹

¹⁸⁰ Ibid. Págs. 82-83.

¹⁸¹ Ibid. Pág. 136.

Pensemos, por un instante, en el *Moisés* de Miguel Ángel. Una obra brillante que refleja la maestría con que el autor trabajó el material y la forma magistral en que uso su técnica e ingenio; una obra que muestra toda la filosofía humanista de su tiempo, la cosmología del erudito escultor y toda su simbología, que imprime al libertador del pueblo hebreo. Sin embargo, la posición que ocupa en la iglesia, y su forma de darle la espalda al altar, nos cambia totalmente su significado y nos muestra la forma en que su autor pensaba.

Sólo con la ayuda de la «filosofía hermenéutica» podemos descubrir la verdad de la φαντασία plástica, un trabajo que, en la visión de Gadamer, el constructo científico no podría realizar. Sólo interpretando la φαντασία, por medio del diálogo con ella y con las herramientas de la «filosofía hermenéutica», podemos desvelar la verdad que hay en la obra de arte.

El monumento, como lo indica la etimología latina de la palabra, se considera la expresión tangible de la permanencia o, por lo menos, de la duración. Son necesarios altares para los dioses, palacios y tronos para los soberanos para que no sean avasallados por las contingencias temporales. Así permiten pensar la continuidad de las generaciones.¹⁸²

La función que desempeña la φαντασία plástica ha ido cambiando con el paso de los siglos; va desde la confección de pequeños ídolos o tótems hasta la construcción de grandes pirámides y palacios, de todas formas y tamaños. Dentro de las construcciones el arte fantástico siempre está presente. La φαντασία puede ser considerada como una expresión tangible de la verdad.

[...] autores eminentemente representativos de la modernidad en arte se han dado "la posibilidad de una polifonía en la que el entre cruzamiento virtualmente infinito de los destinos, de los actos, de los pensamientos, de las reminiscencias puede reposar sobre un bajo continuo que emita las horas del día terrestre y que marque el lugar que en ella ocupaba (que podría aún ocupar) el antiguo ritual". Cita las primeras páginas del *Ulyses* de Joyce, donde se hacen oír las palabras de la liturgia: "Introibo ad altare Dei"; el comienzo de *A la Recherche du temps perdu*, donde la ronda de las horas en torno al campanario de Combray ordena el ritmo "de una vasta y única jornada burguesa..."; o también *Histoire*, de Claude Simon, donde "los recuerdos de la escuela religiosa, la plegaria latina de la mañana, el *benedicite* del mediodía, el ángelus de la

¹⁸² AUGÉ. *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. España 2000. Pág. 65.

tarde fijan puntos de referencia en medio de las vistas, los planos recortados, las citas de todo orden, que provienen de todas las etapas de la existencia, del imaginario y del pasado histórico, y que proliferan en un aparente desorden, en torno de un secreto central..."¹⁸³

Imágenes de una música que realmente suena, en medio de la φαντασία retórica, creando un mundo fantástico y lugares reales donde es posible estar. Así es el mundo fantástico del arte donde la «cultura de la imagen» ha ofrecido, y sigue ofreciendo a la humanidad la posibilidad de situarse frente a las imágenes y entender la forma de pensar, de sentir y de vivir del artista. La «cultura de la imagen» nos ofrece, además, la oportunidad de dialogar con los artistas, a través de sus obras; usar las herramientas de la «filosofía hermenéutica» para interpretar/comprender el mundo fantástico del artista nos permite descubrir las verdades que están más allá del tiempo y del espacio, pero que sólo se encuentran en la dimensión espaciotemporal.

Merleau Ponty distingue el espacio geométrico del espacio existencial y sitúa a la obra de arte en un lugar; pero al hablar de las imágenes retóricas, advierte que la literatura es capaz de transformar el espacio en lugar y viceversa. Para él, es posible “ver” las imágenes retóricas, aunque sean tan efímeras como las musicales, y situarnos en lugares lejanos al tiempo que escuchamos en el relato¹⁸⁴.

De modo dialéctico, la φαντασία plástica, situada en un lugar concreto, nos transporta al pensamiento del autor, donde el lugar se transforma en espacio y es posible “ver” más allá de la obra misma. En todo caso, la contemplación silenciosa de la obra de arte es fundamental, es el medio de contacto con la verdad que subyace en la obra misma, el inicio del diálogo con el autor y el primer intento de interpretación de la φαντασία.

La φαντασία plástica no sólo constituye en sí misma una verdad que se nos presenta, sino un tema; en ese sentido es un *corpus*, es decir, una temática. Es un conjunto de elementos en medio de un ambiente concreto. Como *corpus*, la φαντασία plástica representa una forma de interpretación fantástica y, tanto en su constitución como en el elemento material que la compone, nos revela la intencionalidad del autor. En este sentido, Scheler afirma que el

¹⁸³ Ibid. Pág. 81.

¹⁸⁴ Cfr. Ibid. Págs. 85-87.

elemento más vigoroso que da sentido a la cultura es la imagen que el hombre tiene de sí mismo, desde su comparación con la idea de Dios y con la relación vital de su entorno; así, pues, la cultura es en gran medida la φαντασία del hombre mismo, en todos sus elementos.

¿Cuál es, empero, el más eficaz y vigoroso medio externo para estimular la cultura? ¿Cuál es el complemento que debe añadirse *desde fuera* a aquella idea directiva y a aquel valor directivo, único en su especie y siempre individual, que el verdadero amor propio, el amor *in Deo* a nuestro más profundo núcleo esencial —el amor a la idea que Dios tiene de nosotros—, nos representa de continuo y estamos destinados a realizar? ¿Qué debe añadirse desde fuera para que obedezcamos activamente a la vocación de nuestro destino, a la silenciosa exigencia de esa imagen, con la cual comparados resultamos tanto más pequeños cuanto más nos acercamos a ella? ¡Muchas cosas! ¡Y muy pocas de ellas están en nuestras manos! La *vida*, en efecto, es demoníaca — en el sentido de Goethe—; es decir, no es ni divina ni diabólica, y la enorme porción de *fatalidad* que hay en la llamada “historia”, es indiferente, con su determinismo coercitivo de la herencia, el medio ambiente, la situación de grupos y clases, la época, etc.¹⁸⁵

El artista es capaz de imprimir su pensamiento de modo creativo (no crea *ex nihilo*) en su obra de arte, expresándolo con una técnica y maestría particular; pero su obra es expresión/impresión de todo lo que como ser humano ha recibido de la humanidad. Por eso, la fatalidad de la que habla Scheler siempre será que el artista sólo puede expresar/imprimir lo que le es posible como humano; no puede crear nuevos elementos, sino modificar/combinar los ya existentes; no puede crear un mundo distinto al existente, sólo interpretarlo y representarlo; y no puede crearse a sí mismo, sino conocerse y recrearse. El pensamiento de Gadamer no ve fatalidad donde Scheler sí; por el contrario, considera que le basta al hombre ser hombre (Feuerbach).

La creatividad es la capacidad de usar los elementos naturales y modificarlos de modo que la idea se plasme. Aunque la imaginación le permita formar el *corpus* de la obra, la φαντασία plástica siempre tiene su referente dialéctico en dos elementos: 1) uno ya conocido y 2) una novedad. La φαντασία retórica/plástica es, entonces, la expresión cultural más humana y antigua, en tanto que el sustento de la obra (conocimiento, materiales y técnicas)

¹⁸⁵ SCHELER. *El saber y la cultura*. Ediciones Elaleph. España 1999. Pág. 52.

son elementos afines a la «cultura de la imagen» y la creatividad es una particularidad del artista.

Entendemos, entonces, la razón por la que los filósofos ven con tanta devoción y respetuosa *silenciosidad* a las obras de arte y a los artistas, de modo muy particular a la poesía, por sus imágenes retóricas. La «filosofía hermenéutica» nos ayuda a interpretar las imágenes retóricas/plásticas y encontrar los elementos afines a todas las artes y los elementos creativos que hacen de la *opera artis* una *φαντασία* particular.

¡Tremenda aventura será la de la «cultura de la imagen» cuando busque, más allá de lo estético, las particularidades creativas de la *φαντασία* artística! Cuando descubramos en la *φαντασία* artística un pensamiento inspirado y creativo, que hace pensar al artista que lo que ha hecho está más allá de él mismo, y cuando se entere que el arte que ha brotado de él para el mundo lo sobrepasa. ¡Fantástica fascinación la del artista y de todos, cuando se entere de que el arte expresado imprime, en la fatalidad de la vida, una esperanza! Porque la «cultura de la imagen» ofrece elementos siempre antiguos y nuevos, que no es otra verdad que la profesada Agustín de Hipona.

La «cultura de la imagen» nos permite entrar en diálogo con ella misma, en el momento que nos situamos ante la *φαντασία* artística, más allá de los gustos o las tendencias. La obra de arte, en tanto *φαντασία* retórica/plástica, nos permite un acceso al *horizonte del saber*, que va más allá de la reflexión misma; es decir, la fascinación y *silenciosidad* de la que nos habla Gadamer, donde la creatividad deja de ser pertenencia y la dialéctica se plasma de modo fantástico.

3.4. El diálogo con la *φαντασία*, en tanto expresión/impresión idiomática de la «cultura de la imagen»: ideológica-tecnológica

Cuando nos referimos al término idiomático queremos expresar que todo pensamiento colectivo suele ser el mismo para todos los miembros de la comunidad. La palabra griega ἴδιος (el mismo) suele usarse para referirse al idioma, la lengua o el lenguaje, pero también puede referirse a las mismas ideas o imágenes que todos los miembros de una comunidad entienden bajo el mismo significado.

Una φαντασία puede ser idiomática, en la medida en que es aceptada por una o muchas culturas. Como hemos dicho, las filosofías requieren del lenguaje para expresar sus ideas de modo claro y distinto, pero sabemos que la cultura también es política. Sabemos, además, que la cultura está ligada estrechamente a la práctica política. No se puede pensar en una sin la otra y, por esa razón, la φαντασία representa muchas veces una ideología.

Para Abner Cohén (1979), uno de los más prolíferos antropólogos políticos, el hombre es fundamentalmente bidimensional, siendo Hombre-Símbolo y Hombre-Político, a la vez, y ambas funciones están en interacción constante e inseparable. La política la define Cohén como «la distribución, mantenimiento y ejercicio de la lucha por el poder dentro de una unidad social». El poder mismo no es más que aquello que se manifiesta en toda relación de dominación y subordinación, y por tanto es un aspecto presente en todas las relaciones sociales. [...] Si el símbolo es prácticamente sinónimo de «cultura», y si todo símbolo es político, no es sorprendente que Cohén haya afirmado que «la antropología política no es nada más que la antropología social llevada a un alto grado de abstracción». Todo símbolo es *bívoco*, sirve a fines tanto existenciales como políticos. Es existencial en el sentido de que concierne al desarrollo personal integrando la personalidad individual y relacionándola con su grupo.¹⁸⁶

Toda φαντασία es símbolo, por lo tanto, la relación que se establece entre la φαντασία y el hombre es simbólica, es decir, idiomática. La φαντασία, en tanto símbolo, remarca la ideología de una cultura (o de un sector de ella). Cuando las relaciones públicas, en vistas al orden, se ejercen en la política, los rasgos culturales (DHNPEG) se ordenan según la política propia de la comunidad. Por eso, para Cohén, la reflexión sobre las cuestiones sociales siempre será una reflexión política.

Pero hemos visto, no en pocas ocasiones, cómo un grupo más reducido, obedeciendo a intereses particulares (y no al bien común), intentan implantar una ideología en la comunidad. Esa imposición obedece más al instinto de dominio que al uso de la razón; como una argucia astuta y no como la búsqueda del bien social. Es parte de la historia y de la política verse enfrentados a esta terrible realidad.

La filosofía práctica, por muchos años, ha luchado contra la imposición de las ideologías, por eso tiene mucho de rebelde y ha sido señalada. La φαντασία ha servido,

¹⁸⁶ LEWELLEN. *Introducción a la antropología política*. Ediciones Bellaterra. España 1994. Pág. 141.

muchas veces, a la propagación de las ideologías, por eso las conquistas de unos pueblos a otros, el colonialismo y la dominación de un grupo particular han sido claramente expresadas mediante imágenes.

El elitismo es una forma de vida. Los de fuera del grupo pueden aprender, mediante escolarización o aprendizaje, las sutilezas técnicas y administrativas necesarias para gobernar, pero sólo se puede pertenecer a la élite a través de un largo proceso de socialización. El elitismo no se basa en la riqueza ni en funciones sociales, concretas, sino en un cuerpo amplio y complejo de símbolos que incluye modales, forma de vestir, acento, actividades recreativas, ritos, ceremonias, e infinidad de otros rasgos. Los conocimientos prácticos y habilidades que pueden enseñarse son conscientes, mientras que todo el conjunto de símbolos que conforman el verdadero elitismo son, por lo general, inconscientes. Estos símbolos deben tener una doble finalidad: deben ser simultáneamente *particularistas*, para unir al grupo y mantener su identidad singular y *universalistas*, para legitimarlo como órgano de poder de cara a la gran mayoría de terceros.¹⁸⁷

Por muchas razones podemos afirmar que, según el ideal de la república platónica, quienes deberían dirigir a la comunidad son aquellos cuya mente obedece más a la virtud que a los instintos, y es obvio que se refiere a los filósofos. Los partidos políticos con sus banderas, colores y logotipos ostentan el poder por el poder y la capacidad de dominar a los ciudadanos. Se han constituido en verdaderas élites políticas, y hasta gubernamentales. Las dictaduras son un ejemplo de cómo el poder llega a concentrarse en un reducido número de individuos e, incluso, en una sola persona.

Cuando los partidos políticos esconden esa ostentación del poder por el poder mismo, tras la apariencia de sus estatutos e ideales, nos enfrentamos a una ideología muy particular que está lejos de buscar el bien común y que es el ideal del gobernante. Ninguna ideología permite el diálogo, más bien se inclina por la imposición de las ideas. La filosófica aplicada no tiene más recurso que la dialéctica crítica, que insta a los ciudadanos a la libertad. Como afirma Nietzsche, el pensamiento y la libertad se resisten a la imposición de las ideologías:

A la aureola de la pasividad contrapongo yo ahora la aureola de la actividad, que con su resplandor circunda al *Prometeo* de Esquilo. Lo que el pensador Esquilo tenía que decirnos aquí, pero que, como poeta, sólo nos deja presentir mediante su imagen

¹⁸⁷ Ibid. Pág. 143.

simbólica, eso lo ha sabido desvelárnoslo el joven Goethe en los temerarios versos de su *Prometeo*:

¡Aquí estoy sentado, formo hombres a mi imagen,
una estirpe que sea igual a mí,
que sufra, que llore,
que goce y se alegre
y que no se preocupe de ti,
como yo!¹⁸⁸

Es entonces cuando la filosofía aplicada se preocupa más por la libertad del pensamiento y de la acción de los ciudadanos, pues les exige una autenticidad y humanidad tales que ninguna ideología los determine y, ni siquiera, los condicione. Y ¿qué sucede cuando los medios tecnológicos son usados para difundir una ideología que marca un estilo muy peculiar de gobierno, o ciertos modelos de ciudadano y gobernante? Es aquí donde la «filosofía hermenéutica» tiene un enorme campo de acción. Debe distinguir entre las ideologías que pretenden implantar un sistema de interacción política, a través de las imágenes, y de una «cultura de la imagen» que sí permite el diálogo. Las ideologías que se sirven de la *φαντασία* para cumplir sus fines egoístas no dan lugar al pensamiento crítico que ofrece la filosofía práctica.

La ideología requiere presentarse de modo atractivo y agradable, aunque el desenlace sólo favorezca a unos cuantos y el resto de la población tenga un trágico final. Las ideologías se valen de las imágenes para presentarse de manera optimista, pero con resultados nefastos. En cambio, la filosofía práctica se vale de la dialéctica para ayudar al ciudadano a ser libre y alegrarse de haber encontrado la verdad en medio de una realidad nefasta. Así, la práctica filosófica nos ofrece la dialéctica como un medio, no como un remedio; y la verdad como una oportunidad, no como un ideal.

La dialéctica, por el contrario [de la tragedia], es optimista desde el fondo de su ser; cree en la causa y el efecto y, por lo tanto, en una relación necesaria culpa y castigo, virtud y felicidad; sus ejemplos de cálculo matemático tienen que no dejar resto; ella niega todo lo que no pueda analizar de manera conceptual. La dialéctica alcanza continuamente su meta; cada conclusión es una fiesta de júbilo para ella, la claridad y la consciencia son el único aire en que puede respirar.¹⁸⁹

¹⁸⁸ NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia*. Editores Mexicanos Unidos. México 2016. Pág. 63.

¹⁸⁹ *Ibid.* Pág.169.

De ahí que Gadamer hable del elemento lúdico de la filosofía práctica, no como un aliciente psicológico de quien ha encontrado una verdad, sino en la alegría de poder hacer algo y cambiar el mundo a favor de los demás. En ese sentido, la responsabilidad va aneja al alcance del saber.

Mucho habría que decir de la iconografía religiosa, pues los mismos griegos estaban totalmente imbuidos en la visión mítica que daba identidad a su cultura. Es más, pudiéramos afirmar que toda cultura religiosa es “cultura de la imagen”. Sin embargo, el culto a la imagen es sólo un elemento de la «cultura de la imagen», en cuanto tal, y en el mundo actual son otros los “dioses” a los que se les rinde culto.

El culto a las imágenes en la *cultura* apolínea, ya se expresase ésta en el templo, o en la estatua, o en la epopeya homérica, tenía su meta en la exigencia estética de la *mesura*, exigencia que corre paralela a la exigencia estética de la belleza. [...] Para poder respetar los propios límites hay que conocerlos; de aquí la admonición apolínea γνῶθι σεαυτόν (conócete a ti mismo). Pero el único espejo en que el griego apolíneo podía verse, es decir, conocerse, era el mundo de los dioses olímpicos; y en éste reconocía él su esencia más propia, envuelta apariencia del sueño.¹⁹⁰

Así pues, según Nietzsche, la cultura puede verse envuelta en un sueño cuando no ha descubierto la verdad. Las ideologías encubren la verdad con la apariencia; y las imágenes, lejos de desvelar una verdad, se convierten en apariencia frente a todo aquél que entra en contacto con ellas. Como hemos dicho, la implantación de hechos eternos y verdades absolutas se contraponen a la práctica filosófica, cuyo lenguaje se opone a un discurso ideológico, que busca imponer el ideal en la realidad. Cuando la «filosofía hermenéutica» busca la claridad de las ideas y la comprensión del mundo, en tanto realidad fantástica y fascinante, se opone a las ideologías; es decir, se rebela.

El diálogo con la «cultura de la imagen», desde la óptica de Gadamer, entra en conflicto inmediatamente con las ideologías políticas, ya que las cuestiona siempre, y su visión crítica nos lleva a examinar todo aquello que se da por supuesto, abriendo el *horizonte*

¹⁹⁰ Ibid. Pág.183.

del preguntar ante todas aquellas imágenes que han sido usadas con un propósito proselitista y político.

Entonces, la filosofía aplicada aparece como una piedra de toque para todo pensamiento unilateral y cerrado. Los absolutismos del s. XX son una muestra de lo que pasa cuando las imágenes se convierten en un medio para ideologizar, y no en un fenómeno dialógico para llegar al conocimiento práctico. Todos los medios alcanzados por la técnica científica (radio, prensa, televisión, etc.) sirven al sistema gobernante para incrementar el nacionalismo y difundir ideas de dominación; y el alcance es mayor cuando hablamos de la internet.

Al mismo tiempo, muchas tendencias críticas buscan, por medio de las imágenes, evitar las actitudes totalitaristas. Hoy encontramos amplios campos de expresión individual que se vuelven tendencia, sin ideologizar, los medios de comunicación son sumamente diversos y un individuo ya no depende de las editoriales o los medios “oficiales” para manifestar sus ideas. Precisamente ahí es donde el pensamiento crítico y la dialéctica de la «filosofía hermenéutica» dialogan con la «cultura de la imagen» y nos recuerdan las palabras de Nietzsche:

[...] el *consensum gentium*, y por lo general *hominum*, no puede equitativamente servir de garantía más que a una torpeza. Por el contrario, no existe *consensum omnium sapientium*, relativo a una sola materia, salvo la excepción de que hablan los versos de Goethe:

*Los más sabios de todos los tiempos
sonríen y menean la cabeza y están acordes en decir:
¡locura la de empeñarse en mejorar los locos!
¡Hijos de la sabiduría, teman a los locos como locos: así conviene!*

Recitados estos versos sin rima y aplicado a nuestro caso en específico, el *consensus sapientium* consiste, bajo cualquier circunstancia, en tener el *consensus gentium* por una necesidad.¹⁹¹

No obstante, los fanáticos del fascismo, en incontables ocasiones, hicieron caso omiso las advertencias sobre el peligro de considerar una verdad como absoluta y un hecho como eterno, hasta el punto de procurar la imposición de los ideales de modo individual/colectivo.

¹⁹¹ NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. CX. Op. cit. Pág. 68.

La filosofía aplicada nos previene del peligro de convertir una ideología en totalitarismo, lo cual sería como una praxis idiomática de la ideología. Absolutismo y totalitarismo vienen a ser como la práctica de las ideologías republicanas y políticas, refiriéndonos a los modelos platónico y aristotélico, respectivamente.

De hecho, tales extremos del ejercicio del poder en el s. XX son el intento por llevar a la realidad los ideales de gobierno y democracia, al punto en que la «cultura de la imagen» quedó entre fuegos. Sólo en el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», la «filosofía hermenéutica» nos ofrece un panorama más amplio, donde es posible 1) reflexionar, en lugar de aceptar un supuesto; 2) indagar y preguntar, más que asentir ciegamente y 3) someterlo todo a la pregunta, antes que imponer las ideas por el medio que fuere posible.

El discípulo y el apóstol que no tiene ojos para ver las debilidades de la teoría, de la religión, etcétera, cegado por la vista de su maestro y su amor hacia él, tiene de ordinario más poder que el mismo maestro. Sin discípulos ciegos, jamás la influencia de un hombre y de su obra se ha hecho grande. Ayudar al triunfo de una idea, no tiene ordinariamente otro sentido que asociarla tan fraternalmente a la necesidad, que el peso de la segunda significa también la victoria de la primera.¹⁹²

De modo que cuando las ideologías pretenden ser implantadas: 1) se presentan como una propuesta atractiva que se filtra, con apariencia de verdad, entre los simpatizantes y 2) se imponen de modo violento, y se suprime a quienes se oponen a la imposición de los ideales. De cualquier forma, la «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, siempre será peligrosa para quienes consideran, de manera fanática, que las ideologías no deben someterse a la criba de la razón.

Mas, como afirma Nietzsche, *cuando se ha llegado a ser maestro en una cosa, se es por lo general aprendiz en la mayor parte de las otras, pero creyendo siempre lo contrario*¹⁹³. Hay quienes, cegados y aferrados a una sola línea de pensamiento, consideran las alternativas

¹⁹² Ibid. CXXII. Pág. 73

¹⁹³ Ibid. CCCLX. Pág. 142.

como erróneas o equívocas, y no aceptan la crítica filosófica. Sin embargo, dan lugar a su serotro de manera dialéctica.

La obra de todos los grandes científicos —de Galileo y de Newton, de Maxwell y de Helmholtz, de Planck y de Einstein— no consistió en una mera recolección de hechos; era una obra teórica, y esto quiere decir constructiva. Esta espontaneidad y productividad constituye el verdadero centro de todas las actividades humanas. Es el poder supremo del hombre y señala, al mismo tiempo, los confines naturales de nuestro mundo humano. En el lenguaje, en la religión, en el arte, en la ciencia, el hombre no puede hacer más que construir su propio universo simbólico que le permite comprender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia.¹⁹⁴

Podemos preguntarnos si la tecnología ¿es un rasgo cultural poco considerado como tal? ¿Es producto de la cultura o ésta es resultado de aquella? ¿Existen razones suficientes para decir que la tecnología no es algo novedoso y ha caminado con la humanidad desde sus inicios? Si no existen hechos, sino interpretaciones, ergo la tecnología vendría a ser una representación tangible del pensamiento. En ese sentido, la ciencia (que parte de presupuestos matemáticos) sigue siendo una visión pitagórica del mundo y, en un sentido fantástico, la teoría antecede a la comprobación; y la fantasía, a la tecnología.

Einstein decía que estaba fastidiado de ver la cultura como una aplicación de la geometría euclidiana (sólo líneas, círculos, cuadros y triángulos), cuando, en realidad, el cosmos es irregular, y su tremendo orden es un caos armonioso. En efecto, no hay un pétalo idéntico a otro, ni siquiera una huella dactilar de la misma mano; un solo cabello no es idéntico a otro.

Para demostrar esto, vemos cómo muchos de los avances tecnológicos comenzaron como representaciones fantásticas en las películas de ciencia ficción o en los comics. Otras obras de arte, no obstante, presentan la rebelión de la humanidad contra la inteligencia artificial que pretende superar y dominar la humanidad. Un ejemplo de paradoja filosófica se presenta en las leyes de Issac Asimov:

¹⁹⁴ CASSIRER. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. FCE. México 1968⁵. Pág. 190.

1. Un robot no hará daño a un ser humano ni, por inacción, permitirá que un ser humano sufra daño.
2. Un robot obedecerá las órdenes dadas por los seres humanos, excepto si estas órdenes entran en conflicto con la Primera Ley.
3. Un robot debe proteger su propia existencia siempre que ello no entre en conflicto con la Primera o la Segunda ley.

Sus historias sobre inteligencia artificial (IA), sin embargo, siempre tratan de los conflictos con estas tres leyes. Esto se debe quizá a que su filosofía se adelanta siempre de modo ingenioso a todas las posibilidades dialécticas, donde la tecnología entra en conflicto con la cultura. Y es que, al aplicar la dialéctica a cualquier tipo de ideología, entran en conflicto los valores culturales, y eso sin adentrarnos aún en la mentalidad relativista y particularista, predominante de la actualidad.

La paranoia que se presenta en la literatura fantástica, sobre la dominación de las máquinas, quizá radica en una incompreensión del fenómeno cultural. Las películas que versan sobre esa compleja incompatibilidad de la humanidad y la tecnología no toman en cuenta que la tecnología es cultura.

Heráclito se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico; aunque sigue hablando como un filósofo natural y pertenece al grupo de los antiguos fisiólogos, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza sin haber estudiado antes el secreto del hombre. Tenemos que cumplir con la exigencia de la autorreflexión si queremos aprehender la realidad y entender su sentido; por eso le fue posible a Heráclito caracterizar toda su filosofía con estas dos palabras: ἐδιζησάμην ἑμεωτόν (me he buscado a mí mismo).¹⁹⁵

La «filosofía hermenéutica», al entablar el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», nos advierte de la dependencia que la humanidad tiene de la tecnología y viceversa. En el filme *The Matrix. Reloaded* (2003) hay una escena donde la rebelión contra las máquinas se desarrolla en el discurso, seguido por la danza y el apareamiento. Se muestran el sudor, las lágrimas, el éxtasis, la alegría, la comida y la bebida como un ritual que no permite olvidar los rasgos más instintivos/culturales de la humanidad. Recordemos, pues,

¹⁹⁵ Ibid. Pág. 9.

que los comportamientos humanos son instintos culturalizados, ya que el hombre es el único ser que ha racionalizado sus impulsos. El *animal político* de Aristóteles no está lejos de esta realidad fantástica, donde la φαντασία es el factor más sobresaliente.

Este secreto del hombre está instalado en el código genético más íntimo. Las respuestas conductuales del hombre, y sus reacciones a los estímulos externos, son tan primitivas como la humanidad misma. Su miedo a la tecnología sigue siendo el mismo que el miedo al tigre dientes de sable. El hombre es un ser aún más complejo que el sistema binario de una IA o el mecanismo de un robot.

Edgar Morín considera al hombre como un *genos*, en tanto sus instintos básicos (especie, patrimonio hereditario y proceso de producción) y como un *phenon*, en tanto su existencia concreta en el mundo fenoménico (*hic et nunc/aquí-ahora*). El *homo genos/phenon* es más complejo aún que la misma obra tecnológica, plasmación de su ingenio.

Los engramas genéticos se transforman en programas según las necesidades y actividades. Lo que está inscrito en esos engramas es en primer lugar la formidable experiencia de nuestro linaje, de nuestra especie, de nuestro orden (primate), de nuestra clase (mamífera), de nuestro filo (vertebrado), de nuestro reino (animal), de nuestra organización (viviente). Este capital genético nos da nuestra autonomía. La unidad global se encuentra en los individuos, los cuales se encuentran recíprocamente en esta unidad global que atraviesa las generaciones. El individuo está en un todo que está en los individuos. Así los genes no son los Señores de lo viviente, son un momento en la autoorganización, en ellos están concentradas en forma de engrama la memoria y la experiencia hereditaria. Es la actividad computante propia de la autoorganización la que los transforma en programa.¹⁹⁶

La «filosofía hermenéutica» nos permite entrever que el temor del hombre a las máquinas no es otra cosa que el temor a sí mismo, por no comprender su propio misterio. Al ser algo más complejo que una máquina, es decir, al ser un programa que se ha perfeccionado luego de millones de años, teme una desgracia, porque hemos visto la destrucción de civilizaciones con ayuda de la tecnología, en el afán de la conquista y el dominio de unos a

¹⁹⁶ MORÍN. **Entre systémique et complexité, chemin faisant...** Mélanges en hommage à Jean-Louis Le Moigne. En *Groupe de Recherche sur l'Adaptation, la Systémique et la Complexité Économique*. Traducción de José Luis Solana Ruiz. PUF Editorial. Francia 1999. Pág. 159.

otros. Teme que su obra también tenga los rasgos culturales de la destrucción y el dominio, que son tan humanos como la tecnología misma.

El diálogo con la «cultura de la imagen» nos pone en situación de comprendernos y comprender el fenómeno del poder y el avance tecnológico. Pero nos permite ver, además, la parte destructiva de la existencia humana que, junto con los elementos artístico/creativo, forman parte de la cultura y han estado siempre presentes. Como afirma Lévi-Strauss:

Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal; quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica, [...] El pensamiento salvaje ahonda su conocimiento con la ayuda de *imágenes mundi*. Construye edificios mentales que le facilitan la inteligencia del mundo, por cuanto se le parecen. En este sentido, se le ha podido definir como pensamiento analógico.¹⁹⁷

Aquí radica la complejidad idiomática, porque el lenguaje de las imágenes tiene un significado presente, y otro que se le ha dado a lo largo de los siglos. Esta dialéctica sincrónica/diacrónica será un gran reto de la «filosofía hermenéutica», pues el diálogo, para ser real y efectivo, requiere del lenguaje. Las imágenes son en sí mismas un lenguaje, pero cada individuo es distinto, por lo tanto, cada diálogo es diferente. La «filosofía hermenéutica», en cuanto filosofía primera/práctica, rompe con todo tipo de prejuicio y nos abre a la posibilidad de plantear nuevos lenguajes fantásticos.

Se puede considerar el lenguaje como una condición de la cultura, y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje; se instruye y educa al niño mediante el habla; se le reprende y se le halaga con palabras. Desde un punto de vista más teórico, el lenguaje aparece también como *condición* de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos, destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje.¹⁹⁸

Dicho de otro modo, el lenguaje es un cimiento indispensable de la cultura, y ésta es el único medio donde subsiste el lenguaje. Ambos se construyen a sí mismos, y se modifican

¹⁹⁷ LÉVI-STRAUSS. *El pensamiento salvaje*. FCE. Colombia 1988. Pág. 381.

¹⁹⁸ LÉVI-STRAUSS. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. España 1999. Pág. 110.

entre sí. La «cultura de la imagen» tiene el lenguaje de las imágenes, éstas constituyen su medio de expresión/impresión; pero este lenguaje ha trascendido los ámbitos de toda cultura a través de los tiempos. En mi opinión, el lenguaje fantástico se ha constituido en un lenguaje universal. El lenguaje fantástico constituye uno de los rasgos esenciales y definitorios de la «cultura de la imagen» y, gracias a él, es posible el diálogo con ésta. Las particularidades/afinidades con otras culturas también se definen en el ámbito de las imágenes, con la singularidad de que, en el caso de la «cultura de la imagen», éstas constituyen en sí mismas el continente y el contenido.

Si los rasgos culturales se limitaban a (DHNPEG), la «cultura de la imagen» requiere de uno más para su expresión/impresión: el lenguaje (L). El continente nos sugiere la φαντασία como el signo idiomático y el continente se nos presenta como un significado. Al abrir el diálogo con la «cultura de la imagen» se nos presenta un *horizonte del preguntar* con todo tipo de imágenes; pero, si han sido manipuladas para expresar/imprimir una ideología, se tornan dudosas. Entonces, la «filosofía hermenéutica» pregunta a la φαντασία misma cuál es su contenido, sin atender a lo que se haya dicho de ella o lo que se le haya obligado a decir.

La «filosofía hermenéutica», en cuanto filosofía primera/práctica, problematiza cualquier φαντασία y, con ayuda de la dialéctica, entabla un diálogo filosófico con la φαντασία plástica/retórica. De ese modo, la φαντασία, tantas veces expresada/impressa, por medio de la metáfora, queda totalmente desnuda. Los autores mismos no permanecen ocultos tras el velo simbólico, sino que la verdad brota a plena luz, despojada de todo ropaje literario.

Con ello afirmamos, que la «cultura de la imagen» se expresa/imprime por medio de las imágenes, donde ellas mismas son un idioma fantástico que constituye un rasgo y un medio dialógico. Mas como las imágenes hablan por sí mismas, el lenguaje fantástico es semiótico/semántico, continente/contenido, expresión/impresión, es decir, dialéctico. Bastaría poner un poco de atención, para percatarnos de que la «cultura de la imagen» es quien desea tener un diálogo con nosotros, y quien inicia el diálogo fantástico con nosotros.

3.5. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión logotípica de la «cultura de la imagen»: identidad-consumismo

Es obvio que la actividad mercantil no es algo novedoso, ha sido una actividad humana tan antigua como la cultura. Lo que puede sorprendernos es cómo el concepto de mercadotecnia puede variar, de acuerdo con la concepción antropológica, y las formas del consumismo actual, tan múltiples y tan complejas.

El liberalismo salvaje mira al hombre como un agente de consumo. Efectivamente, el hombre es un consumidor y el consumo está implícito en su naturaleza; sin embargo, la «filosofía hermenéutica» nos exige preguntar: ¿qué es necesario para el hombre? ¿Existen insumos innecesarios? ¿Podríamos hablar de una “cultura del consumo”? ¿Existen necesidades particulares/afines a todo hombre y a toda cultura? ¿Los rasgos culturales (DHNPEG-L) determinan las necesidades del individuo? ¿Cuáles son las necesidades básicas del hombre? ¿Cuál es la diferencia entre necesidad y deseo?

La respuesta puede vislumbrarse en el diálogo con la «cultura de la imagen», pues la ciencia, la política, la religión y la filosofía han propuesto, según sus categorías antropológicas, un catálogo de necesidades y, en consecuencia, una definición de mercadotecnia.

Parecerá broma, pero por su sencillez, ésta es quizá la definición más completa. Así tituló el profesor Regis McKenna uno de sus artículos más sobresalientes, pero nosotros nos apuramos a completar la frase agregando: todo es mercadotecnia; entonces la definición completa queda así: “mercadotecnia es todo y todo es mercadotecnia”. Todo lo que usted hace para promover su negocio, desde que se concibe el satisfactor hasta que los consumidores lo compran de manera regular es mercadotecnia. Cuando decimos TODO nos referimos verdaderamente a TODO, es decir, pensamos en finanzas, manufactura, servicios administrativos, informática, recursos humanos, etcétera. Observe que en cualquier momento un prospecto se convierte en cliente para siempre, simple y sencillamente gracias a cualquiera de los apoyos que el resto de las funciones organizacionales proporcionan a la mercadotecnia.¹⁹⁹

¹⁹⁹ FISCHER-ESPEJO. *Mercadotecnia*. McGraw-Hill. México 2011⁴. Pág. 6.

La filosofía práctica no sería tal si no consideramos el intercambio de ideas para llegar a un fin, que en este caso es la *experiencia de verdad*. Pero no debemos reducir el concepto de mercadotecnia a la adquisición de bienes económicos o beneficios lucrativos. La mercadotecnia busca satisfacer las necesidades, deseos y expectativas del consumidor. Pero cabe también preguntarnos ¿qué puede el hombre procurarse a sí mismo, sin intermediarios de producción/consumo? Pensemos en el tipo de mercadotecnia que existe en una tribu amazónica que no conoce *amazon.com*; sin duda, el tipo de intercambio de bienes es distinto. Las necesidades de alimento, vestido, estatus, etc. marcan diversas categorías de lo que es necesario/gratificante.

Para comprender mejor lo que la *φαντασία* puede lograr en el ámbito sociopolítico, y sus alcances mercadotécnicos, es necesario comprender los mecanismos que los sistemas mercantiles usan para influir en las personas y crear la sensación de que un producto satisfará, efectivamente, sus necesidades, deseos y expectativas.

Una *φαντασία* promocional contiene en sí (pero no para sí) un conjunto de valores que un organismo, institución, empresa o sistema considera son de total importancia²⁰⁰. El consumidor quizá ni tenía en cuenta los valores se le inculcan por medio de la promoción; aun así, se le ofrece adquirir un beneficio a cambio de otro.

La promoción de un servicio o beneficio se ha ido perfeccionando con los siglos. Hacer atractivo un producto al consumidor tiene su fundamento en: 1) la percepción sensorial del individuo, en tanto los sentidos son los mismos para todos y 2) el efecto psicológico que produce la apariencia del beneficio que se ofrece, el cual es variable en cada individuo.

En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia coinciden*. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia, o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*.²⁰¹

²⁰⁰ Cfr. ARBESÚ. *Mercadotecnia política*. IFE. México 1988. Págs. 34-35.

²⁰¹ ARENDT. *La vida del espíritu*. MARIARSA. España 1978. Pág. 31.

En este mundo fantástico, donde muchos afirman que las apariencias engañan, es posible ver que los colores, las aromas y las formas son de crucial importancia para la supervivencia. El mundo, tal como es, no sería tal sin la apariencia. Basta ver el proceso evolutivo de las especies, y los rituales de apareamiento, incluso la capacidad mimética de algunas especies para constatarlo.

Los colores, aromas y texturas, que la mercadotecnia usa para lograr el fin de consumo, consideran el *status* evolutivo en el que el hombre se encuentra. Es decir, hacer atractivo un producto de consumo (necesario o no) es parte del presupuesto hedonista de lo agradable y gratificante. Cada cultura posee muy variados parámetros para considerar lo que gusta y lo que no. Sin embargo, el fundamento último de lo satisfactorio no sólo es la ideología del hedonismo, sino los valores culturales de placer/dolor, vida/muerte, evolución/extinción, seguridad/sinsentido y comunidad/aislamiento que, en última instancia, son antropológicos.

Hemos constatado, por la historia, que también las ideologías se han valido de la percepción sensitiva (puramente física) para lograr un efecto sensorial (psicofisiológico). De modo que las banderas, uniformes, logotipos, etc. dan una identidad colectiva, más bien uniforme. La ideología, a diferencia de la filosofía aplicada, pretende que todos piensen, hablen, vistan y actúen igual. Pero la filosofía aplicada nos demuestra que la igualdad, que se desprende de los derechos humanos, no esté peleada con la libertad de expresión, y que la capacidad reflexiva presente en todos los hombres no se contradice con la diversidad de los pensamientos, etc. En resumen, la ideología no soporta la crítica dialéctica de la práctica filosófica.

Es por eso por lo que la «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, pretende la búsqueda de la sabiduría, más allá del uso ideológico de la φαντασία; y trata de desvelar la verdadera intención de la mercadotecnia en el uso de la φαντασία para un fin específico. Así, la «filosofía hermenéutica» se convierte en el mejor aliado de la «cultura de la imagen», con quien entabla un diálogo hermenéutico; y la peor enemiga de las ideologías, con quienes es imposible dialogar.

Cabe preguntar ¿por qué una identidad individual no es compatible con una uniformidad colectiva? ¿Por qué el término espíritu humano no tiene una correspondencia cuando se maneja como espíritu universal? ¿Dónde termina la legítima confirmación de una identidad personal y comienza la imposición de una uniformidad ideológica? ¿Cómo la φαντασία en se convierte en un medio de impresión/expresión de una cultura que da identidad a sus miembros? ¿Cómo la φαντασία se ve como un medio de ideologización?

Paúl Ricoeur insiste en que la hermenéutica es la interpretación de lo que se nos dice, por lo cual es necesario que capturemos lo significativo. Basado en Aristóteles, Ricoeur afirma que para poder “decir algo de algo” se requiere la dialéctica, la cual define como *comunicación*. Por lo tanto, para Ricoeur, la identidad individual parte de un fundamento aristotélico, donde la comunicación entre los hombres y las culturas sólo es posible cuando existe un *sentido*²⁰².

La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, hace una interpretación del mundo fantástico y distingue la sabiduría de la ideología, encontrando los elementos benéficos/dañinos de dicha ideología. El filósofo tiene el deber y la oportunidad de situarse frente a la φαντασία y preguntarle con sentido: ¿cuál es su papel dentro de una ideología? ¿Qué elementos aporta a la conformación de la identidad individual? ¿Qué dice una φαντασία, particularmente usada por el consumismo, a los miembros de una comunidad? ¿Cuáles son los elementos afines/particulares de una ideología? ¿Cuáles son los del consumismo?

Interrogarse sobre: ¿quién soy?, o ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos?, son preguntas que han estado presentes en la historia de la cultura humana, y lo seguirán, pues el ser humano es un ser en camino, en continua e infinita construcción. [...] Todo ser humano, como todo pueblo, ha buscado siempre construirse una visión, una representación de sí mismo y de los otros, que le permita autoafirmarse mediante el control que autónomamente pueda ejercer sobre los recursos culturales que con su praxis ha sido capaz de generar. No existe individuo ni

²⁰² Cfr. RICOEUR. *Freud: una interpretación de la cultura*. Op. cit. Pág. 24.

grupo social que carezca de identidad, puesto que sin ella simplemente no es posible la existencia de la vida social.²⁰³

Por eso, la dialéctica operante en la adquisición de la identidad individual/cultural radica: 1) en los elementos culturales que son significativos, es decir, afines/particulares y 2) los elementos que el consumismo presenta como necesarios, gratificantes y prácticos. Nos enfrentamos, pues, a un fenómeno donde la necesidad de hacer operante el consumo no atiende a los rasgos culturales (DHNPEG-L) de un individuo/comunidad, sino que pretende, incluso si fuese necesario, crear “necesidades” para poder ofrecer/vender un producto que las satisfaga.

En el diálogo con la «cultura de la imagen», la filosofía aplicada hace un llamado de atención. Con auténtica δίκη σοφοῦ, vuelve a las preguntas fundamentales: ¿qué es necesario para vivir? ¿Qué es necesario y qué es accesorio? Para un estoico y para un cínico, las respuestas serían muy distintas. Lo mismo ocurre con un hedonista y con un asceta. Por lo tanto, la interpretación de las imágenes será muy diferente, según la óptica filosófica (situación) desde la cual dialoguemos. Ahí es donde la identidad del individuo debe ser consolidada. Para quien no reflexiona ni dialoga, la trampa del consumismo y la tecnologización está asegurada.

La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, nos exige tener un criterio sólido que nos ayude a distinguir: ¿cuáles elementos son puramente formadores de la persona y cuáles atienden a la comodidad más que a la utilidad? ¿Cuáles necesidades surgen del estilo de vida posmoderno y cuáles siempre han estado presentes? Sólo en el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» podremos descubrir la conformación del mundo fantástico, que actualmente ofrecen la tecnología, las redes sociales, las aplicaciones y el consumo.

¿Cuál sería, entonces, el criterio que permite al individuo considerar y distinguir las dialécticas de 1) lo necesario/superfluo; 2) lo constitutivo de su identidad/lo invasivo de una cultura de consumo; 3) la verdad que subyace, y nos habla, en la φαντασία con un lenguaje

²⁰³ GUERRERO. *La cultura: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Op. cit. Pág. 97.

fantástico y 4) el fin oculto, impetrado por una ideología, a través de la φαντασία? Max Scheler nos da algunas pistas cuando afirma:

Hay, pues, en última instancia, tres notas fundamentales a las que podemos referir las funciones espirituales y racionales genuinamente humanas, de las que acabo de mencionar algunos ejemplos: 1º, El sujeto humano puede ser determinado por solo el contenido de una cosa, lo cual se contrapone a la determinación mediante el impulso, las necesidades, el estado interior del organismo. 2º, El hombre puede sentir un amor sin apetito hacia el mundo: un amor que rebosa sobre toda relatividad de las cosas cuyo valor depende de los impulsos. 3º, El hombre puede distinguir entre lo que una cosa es (su esencia) y el hecho de ser (su existencia).²⁰⁴

En términos fenomenológicos, podríamos aplicar esta visión de Scheler al diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» y, entonces, concluimos que:

1) Las necesidades del hombre no sólo son las del organismo, sino, también, las de la razón. Por lo tanto, el individuo puede discernir si lo que el consumismo le ofrece como una “necesidad” cubre o no sus anhelos de alcanzar la sabiduría. El *homo quaerentis* debe resignificar el contenido del comercial, para saber si la φαντασία corresponde o no con lo que la promoción le ofrece

2) La mercadotecnia no sólo tendría que promocionar/vender productos que satisfagan los apetitos fisiológicos/afectivos, sino los intelectuales/espirituales. Con eso afirmamos, por ejemplo, que se puede comprar un libro, pero adquirir la sabiduría contenida en él es un ejercicio del intelecto; que se puede comprar un medicamento eufórico, pero la plenitud es un estado de ánimo que no sólo depende del bienestar físico; que se puede comprar una despensa vasta, pero la buena alimentación depende del hábito de elegir una dieta adecuada, etc.

3) En el mundo del consumismo las cosas tienen un costo y un valor. No siempre el costo de una cosa es equivalente a su valor y viceversa. Por ejemplo, podemos encontrar en la librería *Los diálogos* de Platón a un bajo costo y *El alquimista* de Coelho a un precio muy

²⁰⁴ SCHELER. *El saber y la cultura*. Op. cit. Pág. 41.

alto. En este caso: 1) el costo no representa el valor del contenido filosófico ni la calidad del autor y 2) el valor del contenido no corresponde con lo que se tuvo que gastar por el texto.

Michel Foucault, explica cómo los filósofos usaron la φαντασία para transmitir un contenido filosófico de calidad, usando las imágenes y la mercadotecnia a su alcance. Para ellos, los contenidos filosóficos eran el fin y la mercadotecnia, un medio.

Existió la filosofía-novela (Hegel, Sartre); existió la filosofía-meditación (Descartes, Heidegger). Y he aquí, tras Zaratustra, el regreso de la filosofía-teatro; no de la reflexión sobre el teatro; no del teatro cargado de significaciones. Sino de la filosofía convertida en escena, personajes, signos, repetición de un acontecimiento único que no se reproduce jamás. [...] he aquí a Platón, sabio, un poco engolado, que ahuyenta a los groseros simulacros, disipa las malas imágenes, separa la apariencia que atrae como un espejuelo e invoca el modelo único: esa idea de Bien que es buena ella misma; pero he aquí al otro Platón, casi asustado, que ya no sabe, en la sombra, distinguir a Sócrates del sarcástico sofista.²⁰⁵

La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía práctica, nos enseña que cuando se hace lo contrario, es decir, cuando la ganancia económica es el fin y el contenido filosófico un medio, se va en contra de la sabiduría misma. Cuando se pretende negociar con la sabiduría se la “prostituye”, por llamar de algún modo a este mecanismo maquiavélico (como en el caso de Coelho).

Cualquiera dirá que es lícito vivir de la enseñanza o del arte y está en lo correcto, pues la docencia y el arte son un medio de subsistencia, del filósofo y el artista, desde tiempos inmemoriales. Pero veamos que el fin no es servir para cubrir la necesidad, sino cubrir la necesidad para seguir sirviendo. En cambio, crear en el consumidor la “ilusión” de que está adquiriendo algo valioso, cuando en realidad se le ofrece un pescado (en lugar de enseñársele a pescar), tiene más de sofista que de filosófico. Ese siempre fue el reproche de los filósofos a los sofistas.

—Sartre, por ejemplo, daba más bien la imagen de un intelectual que pasó su vida desarrollando una intuición fundamental. Esta voluntad de «desprenderse de uno mismo» parece singularizarle a usted.

²⁰⁵ FOUCAULT. *Entre filosofía y literatura*. Paidós. España 1999. Pág. 326.

—No sabría decir si aquí hay algo singular. Pero lo que sostengo es que este cambio no adopta la forma ni de una súbita iluminación que «abre los ojos» ni de una permeabilidad a todos los movimientos coyunturales; querría que eso fuera una elaboración de sí por sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante cuidado de la verdad.²⁰⁶

En la óptica de Dewey, la distinción de lo que no es necesario por naturaleza y lo que sí es necesario en función del entorno, se centra en distinguir los impulsos de los hábitos. Dewey afirma que los impulsos son innatos; y los hábitos se adquieren por la repetición, es decir, son actividades organizadas. Nuestra conducta en la sociedad responde 1) a los diversos impulsos (cuyo significado se adquiere) y 2) a los hábitos adquiridos²⁰⁷.

La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, nos ayuda a distinguir cuáles son los impulsos afines a todo ser humano y cuáles hábitos son particulares de una cultura específica. Cuando se toman las riendas del consumo con una *δίκη σοφοῦ*, sabiendo lo que es necesario y lo que no lo es, la adquisición de productos depende de la demanda y de aquello que es indispensable.

El individuo, entonces, es quien define lo que le conviene y lo que no, y descubre cuáles necesidades son básicas y cuáles le quieren implantar. Por ende, comienza a preguntarle con sentido a la *φαντασία*, que es usada como promoción, si realmente el objeto promocionado corresponde con la envoltura que la mercadotecnia le puso. En el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» surgen las dialécticas de necesario/superfluo, impulso/hábito, promoción/satisfacción y oferta/demanda.

Sólo en la medida del autoconocimiento (*ἐδίξισάμην ἐμεωτόν*) que el individuo adquiere de sí mismo (*γνώθι σεαυτόν*) se da cuenta de sus necesidades o aspiraciones y puede definir sus elecciones. Tales decisiones ya no están movidas por las circunstancias ni obligadas por la mercadotecnia, sino por el discernimiento crítico y el diálogo con la *φαντασία*. Así, el hombre que se-sabe a sí mismo, también sabe elegir aquello que reafirma su identidad y los rasgos particulares de la cultura a la que pertenece.

²⁰⁶ FOUCAULT. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. España 1999. Pág. 377.

²⁰⁷ Cfr. DEWEY. *Naturaleza humana y conducta*. FCE. México 2014. Pág. 75.

Así como existe una teoría de la evolución de las especies, Cavalli propone una teoría que me parece muy interesante: la evolución de las culturas. Esta teoría asegura que la evolución de una especie se debe a la elección de aquellos conocimientos y avances tecnológicos (innovaciones) que hace la sociedad. Todo invento responde a una nueva necesidad y puede que un inventor fortuito termine imponiendo un desarrollo tecnológico colectivo, por la difusión que la sociedad hace de su producto. A fin de cuentas, el fenómeno cultural es un fenómeno social. Según Cavalli, la economía, la política, la religión y la moda son factores externos que limitan/frenan/estimulan las innovaciones²⁰⁸.

La historia demuestra que la teoría de la evolución de las culturas se comprueba en muchas ocasiones, cuando nos vemos rodeados de tecnologías que son el resultado de siglos o milenios de aportes culturales. El estilo puede cambiar, debido a la mercadotecnia, pero la humanidad comparte hoy tecnologías afines/particulares. Pudiésemos decir que la cultura es también tecnología; y, actualmente, la φαντασία y la tecnología han encontrado una fusión excepcional sin precedentes.

La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, se da cuenta de que el lugar del diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» es la tecnología, y que los recintos donde ese diálogo es posible son las redes sociales y las Apps, tan diversas y variadas. Así, encontramos aplicaciones que surgieron como medio de socialización y entretenimiento (Facebook, Twitter, Instagram, etc.), pero que hoy son medios de comunicación oficiales de los gobiernos, medios de intercambio internacionales, elementos de interacción entre los mandatarios de las naciones, sitios oficiales de enormes instituciones o empresas, etc.

Hace treinta años, quien no tenía cuenta de e-mail no se perdía de gran cosa. Pero, en el proceso de evolución de las culturas, algunas innovaciones que comenzaron por tener una finalidad superflua hoy son indispensables para realizar trámites oficiales de vital importancia (identificación oficial, pasaporte, identidad fiscal, etc.). Quienes no se adaptan a esas innovaciones, con el transcurso del tiempo, van quedando excluidos de la comunidad

²⁰⁸ Cfr. CAVALLI. *La evolución de la cultura. Propuestas concretas para futuros estudios*. Anagrama. España 2007. Págs. 23-25.

local o internacional; finalmente perecen (socialmente hablando), dando paso sólo a aquellos que lograron adaptarse a las innovaciones. Esto da como resultado una nueva generación cultural.

La adaptación de nuevas tecnologías a la vida común va marcando una diferencia cultural. Ha llegado el momento de mostrar otro rasgo particular de la «cultura de la imagen» (DHNPEG-L): la tecnología (T).

De ser así, nos enfrentamos a una nueva etapa de la historia en la que el tipo de tecnología marca las diferencias culturales. Si la evolución de las culturas se basa en la elección/rechazo de los avances tecnológicos, cada cultura adapta en su identidad colectiva aquellos inventos que son afines a su constitución, y pone en consideración aquellos que no encajan. Si en algo se han distinguido las primeras dos décadas de este siglo, es en la inmensa gama de opciones a elegir en el menú de la tecnología y los contenidos.

Un caso muy concreto son las “marcas” comerciales. Los productos que ofrece la mercadotecnia van siempre acompañados de una φαντασία, ya sean el logotipo, los colores, los modelos y hasta las personalidades famosas que usan para promocionarlos. Vemos una cantidad de individuos que sienten afinidad al producto, con sólo percibir las imágenes del promocional, y se dejan imprimir esos elementos tipológicos en su persona, para distinguirse. Podríamos decir que es parte del proceso natural de la búsqueda de la identidad, ya que el individuo, por una parte, desea sentirse parte de un grupo; pero, por otro lado, su anhelo de la individualidad le lleva a distinguirse de los demás.

En ese ejemplo, mejor que en ningún otro, vemos cómo la mercadotecnia pone de manifiesto el proceso cultural colectivo/individual. De por sí, el vestuario, los colores, y las posturas ya forman parte de la distinción de estratos dentro de una cultura. Pero hoy una sola “marca” comercial de un producto puede llegar a ser impresión en un individuo, al punto que todas sus pertenencias, su vestuario, su peinado y hasta su piel (tatuajes) sea expresión de su identidad.

Con el uso de las redes sociales, sobre todo las que usan de la φαντασία, los grupos identificados con alguna “marca” comercial trascienden las barreras geográficas para intentar

formar un grupo social, cuya identidad encuentra afinidades en el uso de un producto, y sus particularidades son manifestadas en un cierto tipo de espacio web muy particular.

Para algunos autores, como Erich Fromm, el sentimiento de ser individuos dotados de libre albedrío es una ilusión. El sujeto cree distinguirse de los demás, pero se adhiere a un grupo de consumidores de esta “marca” comercial. Así de fácil es caer en la ilusión.

La dificultad especial que existe en reconocer hasta qué punto nuestros deseos —así como los pensamientos y las emociones— no son realmente nuestros, sino que los hemos recibido desde afuera [...] Nos hemos transformado en autómatas que viven bajo la ilusión de ser individuos dotados de libre albedrío. Tal ilusión ayuda a las personas a permanecer inconscientes de su inseguridad, y ésta es toda la ayuda que ella puede darnos. En su esencia el yo del individuo resulta debilitado, de manera que se siente impotente y extremadamente inseguro. Vive en un mundo con el que ha perdido toda conexión genuina y en el cual todas las personas y todas las cosas se han transformado en instrumentos, y en donde él mismo no es más que una parte de la máquina que ha construido con sus propias manos.²⁰⁹

Pero cuando el consumo de un producto pasa de ser una elección/moda a una actitud/conducta, ¿Está sucediendo la evolución de las culturas! La «filosofía hermenéutica», en tanto filosofía primera/práctica, pregunta inmediatamente: ¿en función de qué se hace la elección de una “marca” comercial o un producto? ¿Puede la φαντασία, relacionada con el producto, ofrecer un rasgo de identidad? ¿Qué es la identidad? ¿Quién es un individuo? ¿La cultura puede lograr identidad o es la cultura la que imprime identidad?

En el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», será interesante preguntarnos ¿por qué algunas imágenes han logrado imprimirse en ciertos individuos, hasta el punto de que estos la expresen en su identidad? ¿En qué momento la persona se convierte en una φαντασία de la “marca” comercial? ¿Cuándo el producto deja de ser primordial, para quedar sólo el logotipo como distintivo en la identidad? ¿Es posible resignificar y usar la φαντασία de un producto, a pesar del copyright? ¿Las culturas son resultado de la elección de productos y servicios? ¿Cómo puede un individuo servir como instrumento de mercadotecnia e ideologización?

²⁰⁹ FROMM. *El miedo a la libertad*. Paidós. Argentina 2016. Págs. 290-291.

Sin lugar a duda, el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» arroja, inicialmente, más preguntas que respuestas. Y se trata de eso, pues la presente tesis pretende hacer uso de las competencias de la filosofía práctica (la refutación, la dialéctica y la pregunta) para exponer el fenómeno de la cultura fantástica: la «cultura de la imagen».

CONCLUSIONES

Después de haber elaborado un trabajo de investigación, y haber aplicado los conocimientos, es necesario presentar algunas conclusiones.

A. ELEMENTOS QUE GADAMER TOMA DEL *CORPUS* FILOSÓFICO

a. La postura socrática

Sócrates pretende llevar el saber a los asuntos de la política y la moral. Gadamer coincide en eso, cuando sugiere que el conocimiento debe transformar la vida, y no cualquier vida, sino la propia. En la línea socrática, Gadamer entiende que el sujeto que sabe es capaz de saberse a sí mismo (γνῶθι σεαυτόν) y que podemos conocerlo todo, pero no de modo absoluto (ἐν οἴδα ὅτι οὐδὲν οἴδα). No se trata de saber por saber (curiosidad) ni saber para acaudalar conocimientos (erudición), sino saber para obtener la εὐδαιμονία (felicidad), la ἀρετή (virtud) y la δικαιοσύνη (justicia). Así, se le exige a la «filosofía hermenéutica» su aplicación. La filosofía, en el pensamiento de Gadamer, deja de ser una actividad exclusiva de los filósofos y se convierte en una δίκη σοφοῦ que acompaña la vida toda.

b. La dialéctica platónica

Platón sugiere el alcance del saber. Entiende a la filosofía como un esfuerzo intelectual, serio, esforzado y con método, más que como conjunto de conocimientos. Gadamer sugiere, con ello, que el saber se alcanza cuando nos situamos frente al fenómeno, para preguntarle con sentido. La filosofía, en ese caso, es una manera de ser/interpretar que acompaña la vida (Nietzsche): *primum vivere, deinde philosophari*. Entonces, la hermenéutica, en tanto filosofía primera/práctica, retoma del *corpus* filosófico lo mejor de los autores/métodos para alcanzar/aplicar el saber y, en primer lugar, la dialéctica, como una poderosa herramienta, a la que Nietzsche propone como el arma implacable del filósofo.

La ἐπιστέμη que Platón propone, de un alma que desea saber y se esfuerza por ello, requiere de metodología (πιστέμη), sin adelantarse ni atrasarse (aquí/ahora). Gadamer

concluye que el constructo científico, que pretende cualificar/cuantificar, fracasa cuando pretende explicar lo aposicional/atemporal (en el caso de nuestra tesis, la φαντασία).

Sartre, con su *Crítica de la razón dialéctica*, aporta a Gadamer una solución del alcance del saber en el aquí/ahora, es decir, la posibilidad de comprender (más que explicar) y le exige a la «filosofía hermenéutica» que, para ser auténtica, debe ser práctica.

Platón insiste en la diferencia abisal entre la opinión y el argumento filosófico. No basta con observar el mundo, hay que interpretarlo. Marx dirá, después, que no basta interpretar al mundo, hay que transformarlo. Gadamer propone la responsabilidad, como una manera de aplicar el saber alcanzado.

c. La práctica docente del saber

Gadamer sugiere que la «filosofía hermenéutica» encuentra en los estoicos un preclaro ejemplo de cómo practicar el saber. Los estoicos viven la práctica docente de la filosofía. Es un caso muy distinto a la erudición, ya que el conjunto de conocimientos adquiridos debe practicarse, según los estoicos. En ese sentido, Gadamer valora muchísimo el *corpus* filosófico. El conjunto de conocimientos es, más bien, lo que sirve a Gadamer para retomar la producción filosófica que, según Sartre, quedó en suspenso desde Agustín. Afirma, además, que la lectura de los textos filosóficos es un verdadero diálogo con los autores. Considera, también, que la interpretación no se limita a los textos (como sugiere Beuchot).

Gadamer encuentra en los estoicos la prueba de que el saber teórico no se estorba con el saber práctico. De hecho, la «filosofía hermenéutica», según Gadamer, contiene el elemento teórico/teorético y el elemento práctico/pragmático. Sartre lo confirma, cuando argumenta que la filosofía es más práctica, cuanto más teórica pretende ser y que toda filosofía es práctica, aunque no parezca serlo.

d. La sistematización escolástica del *corpus* filosófico

La escolástica, heredera del pensamiento aristotélico, da un orden a los aportes de los clásicos y de la patrística, considerando la necesidad de la sistematización del *corpus*

filosófico. Ese orden sistemático, a pesar de ser conceptualista, le permite a Gadamer presentar sus aportes de modo riguroso y ordenado. La misma fenomenología no existiría de no ser por la manera en que la escolástica refuta y concluye. Quizá la refutación/cuestión sea el mayor aporte de la escolástica al pensamiento de Gadamer, pues la interpretación requiere analizar/sintetizar, deducir/inducir y criticar/registrar las diversas posturas filosóficas y el alcance del saber.

e. La duda metódica y la crítica modernista

Es gracias al pensamiento moderno que Gadamer elabora su propia crítica. Descartes presenta la duda metódica (*dudo, luego soy*), que después servirá a Heidegger para elaborar sus argumentos sobre la pregunta. La *δίκη σοφοῦ* del modernismo se entiende en no dar nada por supuesto, hasta no ponerlo en la crítica. Kant le ofrece a Gadamer dos elementos; 1) la posibilidad de hacer una crítica del constructo científico y 2) la capacidad de adquirir ideas, tan claras y sólidas, que se transforman en categóricos de acción; a lo que Gadamer llama: *experiencia de verdad*.

Hegel, elaborando una metodología dialéctica, otorga al filósofo la capacidad de hacer una síntesis, a partir de dos postulados opuestos. La dialéctica deja de ser metodológica con Heidegger, cuando afirma que el serotro es ya una síntesis que se da de hecho, y no sólo en el intelecto. Las posturas dialécticas son/están en el mundo, no sólo son conceptos. Por esa razón, Marx exige la practicidad de la filosofía.

Gadamer condensa en su pensamiento el elemento crítico y la *δίκη σοφοῦ* (según los griegos); pero, además, sintetiza el elemento teórico/práctico de la filosofía, de manera que la «filosofía hermenéutica» no sólo nos conduzca a saber/saber-más/saber-mejor (trialectica de Gadamer), sino a aplicar lo que se sabe. La trialectica de Gadamer requiere, también, tres posturas del filósofo frente al fenómeno: situarse/preguntar con sentido/dialogar.

Gadamer no se conforma con la duda metódica e instaura el escepticismo metódico. Este gran aporte no es un escepticismo que imposibilita el saber, sino que no se reduce a dar por hecho, conceptualizar, describir o sistematizar. Es una puerta siempre abierta al saber.

f. El diálogo filosófico

Los aportes de Levinas, Ortega y Gasset y Unamuno al pensamiento de Gadamer, le permiten comprender que el diálogo es una interacción enriquecedora, donde el misterio del otro se abre ante nosotros, cuando aplicamos la dialéctica de Gadamer. La inmensidad que se abre delante de nosotros es lo que Gadamer llama: *horizonte del preguntar*. Podemos dialogar con el otro y ese saber es inagotable.

Ese diálogo, además, está limitado por el lenguaje; pues, aunque toda filosofía es lenguaje, no todo lenguaje es filosofía. Por eso viene, a la manera de Gadamer, la crítica que la presente tesis hace a las posturas psicologistas/lingüísticas de Adorno y de Wittgenstein. Pues, así como Gadamer considera que el constructo científico no puede explicar la φαντασία, concluimos que ésta es una representación que la psicología y la lingüística no pueden interpretar.

Sólo la «filosofía hermenéutica» puede interpretar: la obra de arte (retórica/plástica), más allá de la bondad y la belleza; el mundo, en tanto representación fantástica (Schopenhauer); la conformación del mito/prototipo y los procesos de evolución de las filosofías. La psicología, la sociología y la lingüística, por ser parte del constructo científico, no pueden explicar el fenómeno de la φαντασία, a menos que se valgan del lenguaje filosófico.

La psicología, la sociología y la lingüística tampoco pueden entablar un diálogo con la φαντασία, y mucho menos con la «cultura de la imagen», porque, según Gadamer, el constructo científico sólo alcanza a describir/cuantificar/cualificar el fenómeno. Los contenidos de la φαντασία, y de la cultura misma, escapan a la medición y, por lo tanto, se requiere de una formulación filosófica para interpretarlos/comprenderlos.

g. La interpretación del fenómeno

Gadamer encuentra en Husserl la metodología más adecuada para la interpretación de la vida, y de la vida propia. Por ser una metodología que evita el juicio (ἐποχή), es posible para la «filosofía hermenéutica» interpretar la φαντασία *más allá del bien y del mal*

(Nietzsche). Si el mundo es una imagen fantástica, se requiere de un lenguaje fantástico (no-verbal) para mostrarlo, y el hombre es capaz preguntar/interpretar/dialogar. El pensamiento de Gadamer nos ofrece la posibilidad de situarnos frente a la «cultura de la imagen», de preguntarle con sentido y entablar un diálogo con ella. Ese diálogo nos puede mostrar su desarrollo, su historia, su estructura, su manera de pensar, de actuar, de subsistir, de expresarse/imprimirse, y los modos/medios con que cuenta para hacerlo.

h. La práctica filosófica

Sartre confirma que la filosofía, si es auténtica, debe ser práctica. Gadamer retoma este postulado y comprueba, con los estoicos, que es posible filosofar/practicar. Concuerta, además, con Kant, cuando acepta que se debe enseñar a filosofar, para no reducir la filosofía a una clase de historia de filosofía. Gadamer rescata la manera en cómo los filósofos llegaron a la *experiencia de verdad* y nos la ofrece.

En consecuencia, el hombre aparece no sólo como un ser capaz de pensar (*homo sapiens*), sino capaz de preguntar (*homo quaerentis*). El diálogo se da cuando el sujeto le pregunta a la $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$, pero también se deja preguntar por ella.

Así, Gadamer considera que la interacción dialógica no siempre es verbal (textual). La *experiencia de verdad*, en el caso de la $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$, se da cuando la percepción sensitiva se traduce en intuición sensorial, de modo que los prejuicios se anulan en el contacto directo con el fenómeno.

Locke afirma que sólo leer textos no nos hace filósofos, es decir, el cúmulo de conocimientos no garantiza estar en la senda del saber. Gadamer, sin desdeñar el valor del *corpus* filosófico (humanismo/ilustración), concuerda con Kant, quien considera el valor pragmático de la filosofía, es decir, si la filosofía no tiene algo que ver con el momento/lugar presente, es absurda.

Gadamer identifica al constructo científico con “el viejo procedimiento” (Kant), y al eruditismo con la “falsa filosofía” (Lichtenberg); ósea, en tanto el saber no sea

significativo/aplicable, no sirve de nada. La practicidad, pues, es un elemento que Gadamer toma de muchos autores y líneas de pensamiento.

El pensamiento de Gadamer coincide con Kierkegaard, para quien el mejor servicio que puede prestarse es ayudar a alguien a encontrar la verdad; así, entiende la filosofía como el arte de preguntar. De ahí, Gadamer toma la herramienta del preguntar, en el sentido en que Kierkegaard lo entiende: preguntar para saber, saber para practicar.

Gadamer recibe de Nietzsche la idea de que la filosofía debe ser una forma de vivir y una δίκη σοφοῦ que acompaña la vida toda. Además, Nietzsche considera que, si la filosofía no es dinámica, no es filosofía. Y sin el dinamismo (sentido/fuerza, según Gadamer), los conocimientos serían recuerdos inoperantes.

Junto a Unamuno, Gadamer reconoce que, si el filósofo no es un hombre, no es filósofo. Entonces, la limitación no es incapacidad, imperfección o defecto, sino una situación. Unamuno entiende que hay que vivir para filosofar y filosofar para vivir, pero desde la condición humana.

Por eso, la presente tesis no busca presentar una historia de la filosofía (primer capítulo). Pretende, más bien, mostrar la metodología y las herramientas del saber, que Gadamer toma del *corpus* filosófico (segundo capítulo), con el fin de entablar un diálogo con la «cultura de la imagen» (tercer capítulo) que nos permita saber: ¿Qué es la «cultura de la imagen»? ¿Qué la distingue/asemeja a otras culturas? ¿Cuál es origen, su sentido, su finalidad? ¿Qué busca o pretende? ¿Cómo se expresa? ¿Qué quiere decirnos? ¿Qué podemos hablarle? ¿Cómo iniciamos el diálogo con ella? ¿Qué lenguaje requerimos para el diálogo con ella? ¿Es accesible o hermética? ¿Estamos inmersos en ella sin saberlo? ¿Va implícita en nuestra cultura? ¿Ha existido siempre? ¿Qué sentido tiene?

B. METODOLOGÍA DE GADAMER PARA EL DIÁLOGO CON LA «CULTURA DE LA IMAGEN»

Aunque el segundo capítulo aborda, de manera profunda, la metodología de Gadamer para lograr la *experiencia de verdad* es importante resaltar sus elementos, a modo de conclusión.

La «hermenéutica filosófica» es filosofía primera/práctica. Gadamer continúa el discurso filosófico, el cual comienza con los filósofos preplatónicos y tiene su continuidad en la filosofía práctica. Los cimientos del pensamiento de Gadamer son: 1) la fenomenología de Husserl, 2) el giro antropológico de Kant, 3) el giro hermenéutico de Dilthey/Schleiermacher y 4) el pensamiento de Heidegger. La síntesis filosófica que Gadamer hace del *corpus* filosófico y de esos elementos, le permite aportar a la filosofía lo propio.

Ahora bien, el diálogo hermenéutico requiere un sustento (primer capítulo) y una metodología adecuada (segundo capítulo). En cuanto al sustento, se exigen los fundamentos teóricos del pensamiento filosófico. En cuanto a la metodología, se exige el manejo pragmático de la problematización (refutación/pregunta). La «hermenéutica filosófica» de Gadamer cuenta con ambos elementos y, como hemos dicho, la «hermenéutica filosófica» es filosofía primera/práctica. Gadamer rescata la dialéctica como método de refutación (tesis) y adopta la pregunta, como la entiende Heidegger (antítesis), para lograr el diálogo hermenéutico (síntesis).

a. La dialéctica, en tanto herramienta implacable de refutación

La dialéctica no es una invención de Gadamer, más bien, a él le debemos su rescate y aplicación actual. Aristóteles reconoce que los pensadores preplatónicos no conocieron la dialéctica, atribuyendo la autoría a Platón. Ahora bien, los filósofos que han aportado al *corpus* filosófico conocieron bien la dialéctica y la usaron con rigor metodológico.

- Sócrates: aunque él no conoció el término, sin embargo, su método mayéutico incluye la dialéctica, pues considera que la fuente del saber está en el hombre. Podemos sabernos (γινῶθι σεαυτόν), pero no de modo absoluto (ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα). Gadamer concluye que podemos saberlo todo, pero no de modo absoluto. Además, afirma que el constructo científico no es suficiente para la interpretación del fenómeno.

Las ciencias pueden describir un fenómeno, porque pretenden la cuantificación/cualificación, pero fracasan al tratar de explicar los presupuestos, los conceptos, los mitos, las ideas, la obra de arte, los conceptos, etc.

- Platón: la dialéctica platónica propone que podemos alcanzar el saber (σοφία), pero el saber es dinámico (συλλογισμος). Por eso, se requiere una disposición del alma (νοήσις) y un rigor metodológico (ἐπιστήμη). Gadamer entiende que, para interpretar el fenómeno de la vida propia, es necesario que el filósofo se predisponga a alcanzar el saber y comprenda en el aquí/ahora; es a lo que Gadamer llama: δαῖμον/καιρός.

Platón considera que cuando se capta bien una idea, que antes no estaba ahí (νοήσις), y se comprende (σινιῆναι), el filósofo se esforzó bien. Gadamer llama a esa sinergia: *experiencia de verdad*. Otro de los aportes de Platón al pensamiento de Gadamer es distinguir la opinión del conocimiento. Gadamer afirma que el constructo científico, a lo mucho, puede opinar sobre la obra de arte, el mito, etc. Pero sólo la «filosofía hermenéutica» puede mostrarnos la verdad contenida en el fenómeno (Heidegger).

- Aristóteles: es uno de los filósofos más ricos en elementos dialécticos, aunque su percepción de filosofía es más conceptual. Sin embargo, Aristóteles presenta dialécticas como inducción/deducción, análisis/síntesis, materia/forma, ser/esencia, idea/concepto, etc. Su influencia en la escolástica fue tal que la filosofía adquiere un rigor de orden, conceptualización, condensación, erudición, etc. Gadamer retoma el rigor científico de la filosofía (Aristóteles/escolástica), para presentar su método y las herramientas del diálogo hermenéutico, con lógica y coherencia.
- Hegel: con gran ingenio, logró rescatar, antes que Gadamer, la dialéctica, como una poderosa herramienta del saber. Nietzsche, al evocar a Sócrates, Platón y Hegel, considera que su manera de filosofar es implacable. Obliga al oponente a demostrar que no es un idiota, a argumentar y discutir. La dialéctica es un modo de desarmar al oponente. En realidad, Hegel hizo temblar los cimientos sobre los

que se había construido todo el *corpus* filosófico. Hegel es culmen del modernismo e inaugura el posmodernismo.

La referencia primera de Gadamer para interpretar la historia es Hegel. Por eso, Gadamer considera a la historia como sentido/fuerza. La historicidad, de la que tanto hablan los existencialistas, los posmodernistas y el mismo Husserl, toma relevancia cuando Gadamer afirma que la «hermenéutica filosófica» puede interpretar a la historia, (algo que el constructo científico no puede), porque la filosofía interpreta el sentido histórico (no sólo ofrece fechas/hechos), es decir, comprende las causas de los acontecimientos. También puede interpretar el dinamismo histórico (el constructo científico no puede), o sea, las ideas que produjeron los grandes cambios sociales.

El constructo científico propone el progreso, donde los nuevos conocimientos superan/invalidan a los anteriores. Gadamer aplica la dialéctica de Hegel para dar la vuelta a los clásicos. Así, hace una síntesis del dinamismo histórico, que se mueve por las ideas, no sólo por los acontecimientos.

- Nietzsche: Nietzsche afirma que no existen hechos, sino interpretaciones. Gadamer traduce que la interpretación es imposible si se establecen las *aeternae veritates*. Nietzsche propone una dialéctica de *aeternae veritates*/evolución de las ideas y sostiene que, si el hombre ha evolucionado, entonces las ideas también. Gadamer hace una crítica al constructo científico, que pretende formular leyes inamovibles (*aeternae veritates*); pero, además, gracias a la dialéctica nietzscheana, piensa que la filosofía puede producir ideas novedosas (ποίησις). ¡No todo está dicho!

Gadamer formula, con base en el postulado de Nietzsche, una trialéctica muy interesante: podemos saber/saber-más/saber-mejor. En resumen, existe una evolución de las ideas, provocada por la práctica de la filosofía.

Esa trialéctica de Gadamer se logra con la aplicación de la metodología de la «filosofía hermenéutica», es decir, cuando el filósofo se sitúa/pregunta/dialoga

con el fenómeno. El fenómeno es un λόγος que nos cuestiona a nosotros cuando lo cuestionamos.

Gadamer, entonces, elabora una dialéctica del dinamismo filosófico: sujeto/objeto, saber/ser-sabido e interpretar/comprender.

- Sartre: gracias a su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre concede al pensamiento de Gadamer la posibilidad de interpretar una φαντασία en el aquí/ahora, puesto que el contenido de una φαντασία es una verdad, más allá de la bondad y de la belleza de ésta (Heidegger).

Gadamer considera que el constructo científico falla al tratar de explicar la verdad contenida en la φαντασία, porque dicha verdad es aposicional/atemporal y el constructo científico no puede medir/cuantificar lo inmaterial/metafísico. Por esa razón, sólo la «filosofía hermenéutica» es capaz de mostrar la verdad contenida en la φαντασία.

- Heidegger: en el pensamiento heideggeriano se presentan muchos elementos dialécticos, pero se dan de hecho, no son ficciones. Así, aparecen elementos como: arrojado/proyecto, autenticidad/inautenticidad de la vida como velo del ser, movimiento de flexión bidireccional entre verdad/error, el desocultamiento/ocultamiento de la verdad en el devenir de lo concreto y, sobre todo, la dialéctica del ser y la nada. Gadamer afirma que Heidegger superó la metafísica con la pregunta ¿Por qué el ser y no la nada? (Leibniz/Scheler).

Esa pregunta, a la que Heidegger llama *punto de quiebre* (Kehre), le sirve a Gadamer para plantear una dialéctica entre lo que se dice/lo que no-se-dice, es decir, un lenguaje catafático/apofático. En el pensamiento de Gadamer, ἐν οἴδα ὅτι οὐδὲν οἶδα cobra sentido, o sea, es más lo que no-se-dice (lo que no-se-sabe) y es más difícil preguntar que responder. El diálogo hermenéutico arroja más preguntas que respuestas.

- Adorno/Wittgenstein: el aporte de los elementos psicológicos/lingüísticos de estos autores le sirve a Gadamer para estructurar su pensamiento, sin perder de vista la importancia del sujeto, en tanto que piensa/siente y piensa/habla. Es cierto que toda filosofía es lenguaje, pero con la crítica de Gadamer afirmamos que no todo lenguaje es filosofía.

Por lo tanto, Gadamer entiende que hay formas de comunicación más complejas que el lenguaje. La *silenciosidad*, no sólo es la *δίκη σοφοῦ* necesaria para la interpretación, es una auténtica *ἐποχή* que posibilita la *experiencia de verdad*. Podemos 1) interpretar todo/comprender algo, ergo 2) podemos expresar algo/no todo.

La hermenéutica analógica de Beuchot se derrumba cuando Gadamer afirma que, reducir la interpretación a textos es perderse la oportunidad de encontrar nuevas perspectivas y lograr la *experiencia de verdad*.

b. La pregunta, en tanto posibilidad de saber/saber-más/saber-mejor

La dialéctica de Gadamer (saber/saber-más/saber-mejor) es una brillante adaptación de la fenomenología de Husserl, que requiere la *ἐποχή* como requisito indispensable para la interpretación del fenómeno. A esa suspensión del juicio, Gadamer la llama *silenciosidad*. Esa *δίκη σοφοῦ* no es pasiva, mucho menos inerte, más bien implica: 1) la *experiencia de verdad*, que no puede ser expresada de modo absoluto (lenguaje apofático) y 2) el asombro ante el misterio revelado, que puede ser expresado de manera parcial (lenguaje catafático).

En el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», la dialéctica de Gadamer requiere de la pregunta, tal como la entiende Heidegger, es decir, la pregunta implica: 1) la pregunta misma, 2) alguien que pregunta por..., 3) algo por lo que se pregunta y 4) a quien se pregunta. Heidegger afirma que es, entonces, cuando la pregunta se convierte en indagación.

La presente tesis intenta hacer una síntesis, considerando que hay tres niveles de pregunta: 1) la pregunta común, 2) la pregunta científica y 3) la pregunta filosófica. La

pregunta común, como su nombre lo indica, es la que realizamos de manera superflua, en la cotidianeidad. La pregunta científica, que busca las causas materiales; intenta comprobar, cuantificar/cualificar y describir. Finalmente, la pregunta filosófica es la que identificamos con las cualidades que Heidegger propone y es, precisamente esa, la que interesa a nuestro estudio. La pregunta común y la pregunta científica nos sirven también, pero sólo como punto de partida, para indagar filosóficamente; es decir, para elevarnos al nivel de la indagación.

Gadamer denomina a la pregunta filosófica: *preguntar con sentido*. Cuando nos situamos frente al fenómeno, para preguntarle con sentido, se abre ante nosotros el misterio, es decir, se alcanza la *experiencia de verdad* y la infinita posibilidad de continuar sabiendo, que en términos de Gadamer se denomina: *horizonte del preguntar*.

Ese proceso hermenéutico es verdadera práctica filosófica y, por eso, en el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» requiere de la pregunta filosófica. El diálogo hermenéutico que propone Gadamer, y la dialéctica saber/saber-más/saber-mejor, se logra cuando la metodología que se sugiere es una metodología dialéctica: situarse frente al fenómeno/preguntarle con sentido/dialogar.

Por lo tanto, con la *δίκη σοφοῦ* adecuada (primer capítulo), y la aplicación de la metodología de Gadamer (segundo capítulo), el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» nos permite saber/saber-más/saber-mejor a cerca de ella; pues, prácticamente, nos situamos frente a ella/le preguntamos con sentido/dialogamos con ella (tercer capítulo).

c. El diálogo hermenéutico

Gadamer acepta la propuesta de Sartre, quien afirma que la *situación* inexorable del hombre es su necesidad de estar en el mundo; el mismo Sartre le llama, en términos comunes, condición humana. El diálogo hermenéutico requiere situarnos, es decir, comprender que el sujeto que pregunta (*homo quaerentis*) es hombre y, por lo tanto, sus alcances/límites serán humanos.

El mundo, en tanto representación (Schopenhauer), puede ser interpretado. El hombre es el único ser capaz del diálogo, por eso el diálogo que se entabla con el mundo es un diálogo

filosófico. Gadamer insiste en que la interpretación suprema es la de la vida, por eso no debemos reducir la hermenéutica a la interpretación de textos (como sostiene Beuchot).

El diálogo con el mundo, en tanto representación fantástica, nos permite entender que la filosofía, gracias al giro antropológico (Kant) y al giro hermenéutico (Dilthey, Schleiermacher), se convirtió en «filosofía hermenéutica» (Gadamer). Por eso, el diálogo con la «cultura de la imagen» es posible, en tanto sea un diálogo filosófico/hermenéutico. Tal parece que le cultura es quien desea entablar ese diálogo con nosotros.

C. APLICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE GADAMER: EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO CON LA «CULTURA DE LA IMAGEN»

Con la δίκη σοφοῦ adecuada (primer capítulo), y la aplicación de la metodología de Gadamer (segundo capítulo), fue posible entablar un diálogo con la «cultura de la imagen» (tercer capítulo). Este diálogo no consistió en dar una definición sobre lo que ella es, sino mostrar (φαντάζομαι) su situación en el mundo. La *silenciosidad* nos dio la oportunidad de conocer sus rasgos propios, su manera de ser y de expresarse/imprimirse.

Al situarnos frente a ella/preguntarle con sentido/dialogar con ella, se nos mostraron sus rasgos definitorios afines/particulares, respecto a otras culturas. En el diálogo con ella, se nos reveló, también, la manera en que la φαντασία se constituye en: 1) el modo de expresarse/imprimirse, 2) el contenido/continente de su verdad, 3) el significado/significante de su presencia y 4) su propio lenguaje.

La razón por la cual la psicología y la sociología fallaron en su intento de definir/explicar la cultura, es porque ésta es un fenómeno que escapa a las posibilidades del constructo científico, como afirma Gadamer. Pertenece al mundo fenoménico y, por eso, se requiere la «filosofía hermenéutica» para comprenderlo (Bauman).

El diálogo hermenéutico nos llevó a Herder, quien afirma que no podemos hablar de “cultura”, sino de culturas. Así como hay muchas filosofías (Sartre), hay muchas culturas. Y así como el hombre y sus ideas evolucionan (Nietzsche), también las culturas (Mattelart/Levi-Strauss/Ricoeur). Aceptar la existencia de *aeternae veritates* sería tan

absurdo como aceptar la existencia de una cultura universal y, además, inmóvil. Gadamer demuestra que la historia es sentido/fuerza y eso mismo se aplica a las culturas.

La «cultura de la imagen», como las ideas, se ha ido transformando y, en el contacto con otras culturas, nos mostró que hay 1) un diálogo intracultural (*ad intra*), respecto de los miembros de la comunidad y 2) una interacción intercultural (*ad extra*), respecto de otras culturas.

Ese diálogo/interacción da como resultado un efecto de afinidad/particularidad. Las afinidades/particularidades que la «cultura de la imagen» tiene, respecto de otras culturas, pueden definirse en los campos definitorios: descriptivos, históricos, normativos, psicológicos, estructurales y genéticos (DHNPEG). Cada campo tiene su afinidad/particularidad, es decir, cada cultura tiene su historia, pero esa historia está situada en la historia universal, etc. Cuando hablamos de afinidades, consideramos que toda cultura es humana y, por tanto, las particularidades no irán más allá de lo humano.

La aplicación del pensamiento de Gadamer nos permitió ver que la «cultura de la imagen» comparte afinidades con todas las culturas (DHNPEG), pero el lenguaje (L) no-verbal/fantástico que posee, debido a la φαντασία (su núcleo básico) y los medios tecnológicos (T) por los que se expresa/imprime, la constituyen en un fenómeno único, cuya particularidad es: DHNPEG-LT.

La reflexión moderna trajo consigo una dialéctica que proponía la diferencia entre naturaleza/ambiente, donde se cuestionaba si la cultura había superado al ecosistema, y también una visión errónea sobre la superioridad/inferioridad y avance/retroceso de una cultura respecto de otra. Esas categorías, tanto vertical (superior/inferior) como horizontal (avanzada/primitiva), son producto de la concepción colonialista/clasista/nacionalista, y de la categorización que el constructo científico pretendió.

Esa visión se vio superada por la aplicación del pensamiento de Gadamer, pues en la presente tesis, la ἐποχή no nos permitió emitir juicios verticales/horizontales, productos de la intención fallida del constructo científico por explicar la cultura. En la *silenciosidad*, descubrimos una mejor propuesta de interpretación:

- Una visión típica (prototipo-arquetipo)
- Una manifestación artística (retórica-plástica)
- Una distinción logotípica (identidad-otredad)
- Una praxis idiomática (ideológica-tecnológica)

La dialéctica impresión/expresión nos ayudó a comprender el choque cultural. Esas implicaciones de la nuestra propuesta hermenéutica manifestaron que la impresión de la φαντασία reafirma los rasgos particulares y excluye los elementos extraños. Por otra parte, la expresión/impresión de la φαντασία confirma el ser/quehacer de la «cultura de la imagen».

La aplicación del pensamiento de Gadamer en el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», nos llevó a situarnos frente a ella/preguntarle con sentido/dialogar. En ese proceso, la «cultura de la imagen» se presentó, en sus impresiones/expresiones, como un fenómeno al que fue posible interpretar/comprender; y, por supuesto, al que podremos interpretar/comprender más y mejor.

El resultado de situarnos frente a ella (δαῖμον/καίρος) y haberle preguntado con sentido, en cada rasgo definitorio (DHNPEG), nos reveló su afinidad/particularidad. Los rasgos definitorios de la «cultura de la imagen» (DHNPEG-LT) mostraron su manera de interactuar intercultural/intraculturalmente. Así, existen cuatro ángulos hermenéuticos desde los cuales pudimos interpretar/comprender a la «cultura de la imagen» y dialogar con ella:

- a. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión histórica de la «cultura de la imagen»: prototipo-arquetipo.

La situación inexorable del hombre, según Sartre, es estar en el mundo. Aplicar el pensamiento de Gadamer al diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», situarnos frente a ella y preguntarle con sentido, abrió el *horizonte del preguntar*, para lograr la *experiencia de verdad*. Pudimos comprender al sujeto como *homo quaerentis* y al mundo, en tanto representación fantástica (Schopenhauer), como un fenómeno al que es posible interpretar/comprender.

La *silenciosidad* nos permitió mirar al sujeto como un ente entre entes, es decir, un ser arrojado al mundo (Heidegger), pero con capacidad de proyección; dicho de otro modo, al hombre, en tanto inmerso en el mundo. La dialéctica naturaleza/ambiente ha llevado a posturas de inhumanidad/violencia y a discutir el cómo influye el ecosistema en la cultura y viceversa. Así, el pensamiento de Gadamer propone una dialéctica de interpretación/comprensión más adecuada: prototipo/arquetipo.

El prototipo da significado al presente y preservar las particularidades futuras, trayendo a la memoria esas imágenes que no permiten que se pierda lo propio en el constante devenir de los acontecimientos. La φαντασία prototípica le permite a la «cultura de la imagen» expresar/imprimir sus particularidades y, a la vez, estar inmersa en las todas las culturas, sin confundirse con ellas.

El arquetipo, en el caso de la «cultura de la imagen», es aquella φαντασία que va implícita en el inconsciente colectivo. Los arquetipos explican las conductas colectivas.

De ese modo, a través de la φαντασία, la «cultura de la imagen» expresa/imprime sus prototipos/arquetipos. Un ejemplo actual de prototipo en la «cultura de la imagen» es la “aplicación” (Facebook, Twitter, Instagram, etc.), llamada, también, App. Independientemente de la dinámica que sigue la App, el procedimiento siempre es el mismo. Unido al prototipo, la «cultura de la imagen» presenta comportamientos colectivos, actualmente identificados como *tendencias*. Las *tendencias* son conductas colectivas (subir fotos, videos, audios, textos, etc.) que varían en su modo, contenido o finalidad. Sin embargo, se han instalado en la «cultura de la imagen» y son modos de expresión/impresión.

Es de suma importancia que la «cultura de la imagen» tome conciencia de sus prototipos/arquetipos, pues sólo así podrá expresarse/imprimirse de manera adecuada, y podrá ofrecernos: 1) ideas fantásticas que nos hablan de la realidad y 2) realidades fantásticas que representan la φαντασία. Esa dialéctica está presente siempre en cada rasgo cultural, de manera que hay prototipos/arquetipos descriptivos, históricos, normativos, psicológicos, estructurales, genéticos, lingüísticos y tecnológicos.

- b. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión artística de la «cultura de la imagen»: retórica-plástica.

Heidegger superó la visión esteticista/ontologista de la obra de arte, al situarnos frente a ella desde la visión crítica, es decir, *más allá de la belleza y de la bondad* de la obra de arte, ésta expresa una verdad y la imprime en nosotros. Para él, la palabra alegoría (ἄλλο ἀγορεύει) y símbolo (συμβάλλειν) expresan una verdad (αλήθεια), más allá de lo evidente. Heidegger piensa que hasta ahora la estética se había ocupado de la belleza, como si la verdad fuera tema de la lógica. Entonces elabora una brillante síntesis al afirmar que la obra de arte contiene una verdad, por lo cual el arte es interpretable/comprendible.

Así, la «cultura de la imagen» expresa/imprime sus ideas por medio de obras de arte retóricas/plásticas. Nietzsche, como maestro de la sospecha, se posiciona como maestro de la ironía. Los artistas han hecho interpretaciones irónicas de la vida, auténticos *memes* del mundo y del hombre.

La ironía, unida a la dialéctica, es implacable. Sería como afirmar que la hermenéutica analógica de Beuchot en parte es de gran utilidad, y en parte no sirve de nada. O que sus posturas, de modo unívoco, me interesan muchísimo y, de manera equívoca, sus opiniones me importan un bledo. No deseo cerrar la puerta aún, pues, más allá de la ironía, y de que la hermenéutica analógica no se soporte a sí misma, el sostener *aeternae veritates* puede llevar a una catástrofe, en el caso de la hermenéutica analógica. Por ejemplo, el afirmar que Dios es, en parte Dios y, por otro lado, no-es-Dios; o que la verdad es, parte verdad y parte mentira, etc.

En la «cultura de la imagen», hay interpretaciones irónicas del dolor/desgracia (estereotipos) y del absurdo (caricaturas). La cinematografía, las fotografías, los comics, los posters, etc. son auténticas obras de arte, por medio de las cuales la «cultura de la imagen» se expresa/imprime. En las historias de superhéroes, más allá del trabajo estético y el rescate de las mitologías, se encuentran ironías trágicas y el sostenimiento de valores.

La «cultura de la imagen» ha superado el límite de lo fantástico. Hoy la filosofía se encuentra de manera explícita/implícita en los videojuegos. La realidad virtual nos ha

mostrado que la φαντασία es real, a diferencia de los tiempos pasados, en que la φαντασία se pensaba irreal. Hoy la realidad virtual nos ha llevado a una nueva *experiencia de verdad* en la obra de arte y, antes de ésta y la cinematografía, la literatura inspiraba a la imaginación. Plejánov acertaba al decir que la literatura era el arte de las imágenes, pues la obra de arte retórica/plástica nos comunica una verdad.

El guionista, detrás del cómic, la película o la serie televisiva, sigue siendo un literato, lo mismo que la plasmación de la verdad, a través de la φαντασία. Desde las cavernas hasta los pixeles, la «cultura de la imagen» ha expresado/impreso ideas.

El artista es quien toma los prototipos/arquetipos y los plasma, transformando así el ambiente y el significando la φαντασία. Toda expresión del artista es una interpretación fantástica, con la cual podemos dialogar y a la cual podemos comprender/comprender más/comprender mejor. El lenguaje simbólico es, también, fantástico. La φαντασία, en tanto lenguaje no-verbal, es contenido/continente de verdad, es decir, es simbólico.

La φαντασία retórica/plástica ha dejado de verse como una pieza individual y aislada del resto. El diálogo con la «cultura de la imagen» nos reveló que la obra de arte es un *corpus*, es decir, un tema. La cultura es, en gran medida, la imagen fantástica del hombre. Así, la creatividad con su dialéctica del elemento conocido/novedoso nos muestra que la «cultura de la imagen», en la intra/interculturalidad y el diálogo, es capaz de expresarse/imprimirse por medio del arte.

- c. El diálogo con la φαντασία, en tanto expresión/impresión idiomática de la «cultura de la imagen»: ideológica-tecnológica

Entendemos por idiomática, aquella idea que es aceptada por muchas culturas o por los miembros de la comunidad. La cultura precisa del lenguaje para comunicarse, por esa razón decimos que la «cultura de la imagen» requiere expresarse/imprimirse por medio de imágenes entendibles. Pero como la cultura es política, muchas veces las imágenes son continentes de una ideología. La relación entre el hombre y la cultura es simbólica, por lo tanto, idiomática.

La filosofía aplicada siempre se ha opuesto a la implantación de las ideologías. El elitismo siempre ha sido parte de las culturas, y la ideología impide el diálogo. Ahí, quizá, está el mayor obstáculo de la «cultura de la imagen», y de cualquier cultura, que intenta un diálogo con el sujeto.

La libertad de pensamiento que propone la filosofía aplicada, con la *δίκη σοφοῦ*, choca con los ideales que ostentan el poder por el poder y la sumisión de los individuos a la uniformidad de pensamiento. Los medios tecnológicos que se ponen al servicio de los gobiernos autoritarios, y no de la libre expresión/impresión, se transforman en medios de control. Entonces, la tecnología, que debería ser el medio de comunicación de la «cultura de la imagen», se instrumentaliza a favor de intereses mezquinos.

La ideología pretende presentarse de modo atractivo y cuando usa la *φαντασία* para lograr ese fin, la *φαντασία* se torna en apariencia de verdad, de bien y de libertad. Gadamer propone la responsabilidad del saber alcanzado y, en sintonía Nietzsche, demuestra el fracaso de un sistema que intenta imponer hechos eternos, verdades absolutas y falsas promesas de un mundo perfecto.

Nietzsche defiende, a toda costa, la libertad de pensamiento individual (*consensum sapientium*), frente a la necesidad de la ideología (*consensus gentium*). Considera, además, que la ideología no acepta opciones ni variantes ni novedades. Por eso, el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» propone:

- Reflexionar, antes de aceptar algo y darlo por supuesto.
- Indagar y preguntar, antes que asentir ciegamente.
- Someterlo todo a la pregunta, antes que imponer las ideas por el medio que fuere posible.

La *φαντασία*, en la ciencia ficción, se adelanta a la tecnología y propone elementos novedosos. Por eso, siempre se teme a la tecnología, como si fuese un progreso que amenaza a la humanidad. No es así, más bien la proyección de la historia de la humanidad, con sus ideologías de dominio y de poder, proyecta en la IA y en las máquinas la ambición y el proyecto de poder de los nacionalismos. ¡Paranoia pura! Pues el hombre (*homo*

genos/phenon, como le llama Morin) es un ser más complejo que una máquina y su inteligencia es más compleja que la IA, hecha a su imagen y semejanza.

El pensamiento salvaje, como le llama Lévi-Strauss, quiere captar la totalidad sincrónica/diacrónica. El pensamiento de Gadamer permite hacer una síntesis precisa: podemos interpretar/comprender (Gadamer) en el aquí/ahora (Sartre), la verdad (atemporal/aposicional) contenida en la *φαντασία* (Heidegger) y proponer ideas novedosas (Nietzsche) a las culturas (Mattelart, Lévi-Strauss, Ricoeur), para que evolucionen (Cavalli).

Puesto que el lenguaje es un cimiento indispensable de la cultura (Wittgenstein) y éste sólo subsiste en la cultura, concluimos que el aspecto idiomático añade el lenguaje (L) a los rasgos definitorios de la «cultura de la imagen». Ese lenguaje no-verbal/simbólico se transmite por medio de la tecnología (T). Así nos dimos cuenta de que la constitución de la «cultura de la imagen» tiene dos rasgos culturales muy particulares: DHNPEG-LT.

- d. El diálogo con la *φαντασία*, en tanto expresión/impresión logotípica de la «cultura de la imagen»: identidad-consumismo

La mercadotecnia, presente en todas las culturas y en todos los tiempos, ha ido evolucionando junto con ellas. La oferta de productos/servicios se presenta, por medio de la *φαντασία*, de modo atractivo, porque considera: 1) la percepción sensorial de los individuos, cuyos sentidos son los mismos para todos y 2) el efecto psicológico que produce la apariencia de beneficio que ostenta la promoción.

La respuesta sensitiva, por parte del sujeto, forma impulsos de bienestar, porque la mercadotecnia toma en cuenta el proceso evolutivo del hombre. Entran en juego, no solo la ideología del hedonismo, sino los valores culturales de placer/dolor, vida/muerte, evolución/extinción, seguridad/sinsentido y comunidad/aislamiento que, en última instancia, son antropológicos y conforman los rasgos de la cultura.

La comunicación entre las culturas y los individuos sólo es posible cuando existe un sentido, según Paúl Ricoeur. La «filosofía hermenéutica» permite hacer una interpretación de la mercadotecnia, para discernir los elementos benéficos/dañinos de un producto/servicio.

El diálogo hermenéutico descubre la verdad contenida en la φαντασία publicitaria y nos permite saber si la oferta corresponde con los valores culturales.

Es entonces cuando las culturas se ven en la necesidad de reafirmar su identidad frente a la mercadotecnia y la ideología. En el diálogo con la «cultura de la imagen», el pensamiento de Gadamer nos llevó a considerar la necesidad de distinguir dialécticamente:

- ¿Qué es necesario y qué es superfluo?
- ¿Qué es lo constitutivo en la identidad de la «cultura de la imagen» y qué es lo invasivo en la cultura de consumo?
- ¿Cuál es la verdad que subyace y nos habla en la φαντασία con un lenguaje simbólico y cuál es el fin oculto impetrado por una ideología a través de la φαντασία?

Esa situación nos permitió concluir que en el hombre no sólo hay necesidades fisiológicas, por lo tanto, requiere de productos y servicios que satisfagan el intelecto, la necesidad de libertad, el afecto, la madurez, etc. Con la aplicación del pensamiento de Gadamer y el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», descubrimos que:

- Las necesidades del hombre no sólo son las del organismo, sino las de la razón. Por lo tanto, el individuo puede discernir si, lo que el consumismo le ofrece como una “necesidad”, cubre o no sus anhelos de alcanzar la sabiduría. Puede, además, resignificar el contenido de la mercadotecnia, para saber si la φαντασία corresponde o no con lo que la promoción le ofrece.
- La mercadotecnia tendría que promocionar/ofrecer productos/servicios que satisfagan los apetitos psicológicos/afectivos y, a la vez, los intelectuales/espirituales.
- En el mundo del consumismo, las cosas tienen un costo/valor. No siempre el costo de una cosa es equivalente a su valor y viceversa.

Foucault describe cómo los filósofos usaron de la φαντασία /mercadotecnia a su alcance, para ofrecer a todos el contenido de sus escritos. Nos advierte, además, que para ellos la filosofía era el fin y la mercadotecnia, un medio; y nos previene del consumismo

salvaje, el cual ve la filosofía (o cualquier otro contenido) como un medio, y el costo, como un fin. Aquí la «filosofía hermenéutica» hace una dialéctica de valor/costo, medio/fin, promoción/contenido.

Dewey también distingue los impulsos (evolutivos) de los hábitos (conductuales), para describir el proceso de elección entre lo que es necesario y lo que no, en función del sujeto/entorno. La mercadotecnia salvaje, que implanta ideas de necesidad, quedó evidenciada por el diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen» y surgieron dialécticas como necesario/superfluo, impulso/hábito, promoción/satisfacción y oferta/demanda.

A todas ellas se respondió con la teoría de Cavalli (la evolución de las culturas), que sugiere que las culturas hacen una elección de las innovaciones. Las novedades que surgen son puestas a consideración de las culturas, de modo que éstas eligen las que reafirman sus afinidades/particularidades. En la selección/rechazo de los nuevos elementos, las culturas evolucionan.

El diálogo con la «cultura de la imagen», actualmente, tiene su lugar propio en la tecnología y el ser humano, no obstante, ahí es donde desea individuarse. La tendencia natural de los sujetos inmersos en una cultura es la de conservar afinidad con ésta y, a la vez, ser original (auténtico). Por eso, los sujetos buscan en las “marcas” comerciales una distinción. Este proceso, que desde la antigüedad se ha dado en el vestido, la comida, el lenguaje y la ropa, ahora se da en las redes sociales. Los tatuajes, los tótems, los posters, etc. son manifestaciones del mito, en los nuevos ritos (*tendencias*, modas, redes sociales, etc.).

Finalmente, el pensamiento de Gadamer exige a todos una vuelta a lo fundamental, el conocimiento de uno mismo, la *δίκη σοφοῦ* y la problematización, para llevar a la vida los conocimientos y transformar el entorno; de modo que, eligiendo la razón (no la violencia/inhumanidad), se reafirme la propia identidad y se rescate lo valioso de cada cultura. Hemos valorado todas las culturas, y especialmente la «cultura de la imagen», y descubrimos en todas ellas lo verdadero, más allá de la belleza y de la bondad.

La aplicación de la presente tesis en la orientación filosófica, los talleres y prácticas filosóficas, no sólo en el diálogo con la «cultura de la imagen», puede ser de gran utilidad y provecho en el campo de la filosofía aplicada.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELARDO. **Logica ingredientibus**. En *Los filósofos medievales*. BAC. España 1980.
- ADORNO. *Terminología filosófica*. Taurus. España 1987.
- AGUSTÍN. *Confesiones*. San Pablo. México 2013⁵¹.
- AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Gredos. España 2007.
- ARBESÚ. *Mercadotecnia política*. IFE. México 1988.
- ARENDT. *La vida del espíritu*. MARIARSA. España 1978.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porrúa. México 2007.
- ARNAIZ. **El «giro práctico» de la filosofía**. En *Diálogo Filosófico*. Núm. 68. España 2007.
- AUGÉ. *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. España 2000.
- BACHELAR. *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. FCE. México 2003.
- BARRIENTOS. *Introducción a la Filosofía aplicada*. Visión. Madrid 2014. Págs.
- BAUMAN. *La cultura como praxis*. Paidós. España 2002.
- BRENIFIER. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribras ediciones. España 2020.
- BRENIFIER. *Filosofar como Sócrates. Introducción a la práctica filosófica*. Diálogo. España 2011.
- BRENIFIER. *La práctica de la filosofía en la escuela primaria*. Opinión. España 2012.
- BURCKHARDT. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Porrúa. México 1999. Págs.
- CARDONA. *Filosofía helenística*. Bonal letra Alcompas. España 2015.
- CASSIRER. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. FCE. México 1968⁵.
- CAVALLÉ. *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*. Kairós. España 2017.
- CAVALLI. *La evolución de la cultura. Propuestas concretas para futuros estudios*. Anagrama. España 2007.
- CICERÓN. *Sobre la República*. Editorial Gredos. España 1991.

- CIFUENTES – GUTIÉRREZ. *Didáctica de la filosofía*. Ministerio de Educación de España. España 2014.
- COMTE-SPONVILLE. *Invitación a la filosofía*. Paidós. España 2002.
- DE LARA. *Entre fenomenología y hermenéutica*. Plaza y Valdés S.L. España 2013.
- DELEUZE. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets Editores. Argentina 2004.
- DESCARTES. *Discurso del método*. Porrúa. México 2001¹⁸.
- DESCARTES. *Los principios de la filosofía*. Porrúa. México 2001¹⁸.
- DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. Porrúa. México 2001¹⁸.
- DESCARTES. *Reglas para la dirección del espíritu*. Porrúa. México 2001¹⁸.
- DEWEY. *Naturaleza humana y conducta*. FCE. México 2014.
- DOMINGO. *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Universidad Pontificia de Salamanca. España 1991.
- DURAND. **La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas**. En *Nueva antropología XVIII*, Núm. 61. Septiembre. México 2002.
- ELIADE. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Emecé Editores. Argentina 2001.
- ELLACURIA. **Filosofía, ¿para qué?** en revista *Abra* año II. El Salvador 1976.
- ESTEBAN. *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*. Universidad Nacional Heredia. Costa Rica 2001.
- FISCHER-ESPEJO. *Mercadotecnia*. McGraw-Hill. México 2011⁴.
- FOUCAULT. *Entre filosofía y literatura*. Paidós. España 1999.
- FOUCAULT. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. España 1999.
- FOUCAULT. *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI Editores. España 1977.
- FROMM. *El miedo a la libertad*. Paidós. Argentina 2016.
- GADAMER. *El drama de Zaratustra*. Trotta. España 2003.
- GADAMER. **El lenguaje de la metafísica** en *Los caminos de Heidegger*. Herder. España 2002.
- GADAMER. **Kant y el giro hermenéutico** en *Los caminos de Heidegger*. Herder. España 2002.

- GADAMER. *La dialéctica de Hegel*. Cátedra. España 2000.
- GADAMER. *Verdad y Método I*. Sígueme. España 1999.
- GADAMER. *Verdad y método II*. Sígueme. España 1998.
- GIMÉNEZ. *Teoría y análisis de la cultura*. CONACULTA. México 2005.
- GRONDIN. *¿Qué es la hermenéutica?* Herder. España 2008.
- GUERRERO. *La cultura: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Ediciones Abya-Yala. Perú 2002.
- HAJIME. *Filosofía como metanoética*. Herder. España 2014.
- HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Ediciones Solar. España 1982.
- HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Abada Editores. España 2010.
- HEGEL. *Relación del escepticismo con la filosofía*. Biblioteca Nueva. España 2010.
- HEIDEGGER. *El origen de la obra de arte (1935/36)*. Alianza. España 2000.
- HEIDEGGER. *Introducción a la filosofía*. Cátedra, España 1999.
- HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. FCE. México 1997.
- HUME. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial. España 1980⁵.
- ISER. *Rutas de la interpretación*. FCE. México 2015.
- JUNG. *La interpretación de la naturaleza y la psique. La sincronicidad como un principio de conexión acausal*. Paidós. España 1994.
- JUNG. *Los complejos y el inconsciente*. Ediciones Altaya. España 1994.
- KANT. *Crítica de la razón práctica*. FCE-UNAM. México 2005.
- KANT. *Crítica de la razón pura*. Taurus. México 2013.
- KANT. *Lógica*. Introducción. Sociedad General Española de Librería. España 1935.
- KIERKEGAARD. *Apostilla incientífica conclusiva a las «migajas filosóficas»*. Herder. España 1990.
- KIERKEGAARD. *Migajas filosóficas*. Trotta. España 1999².
- LEVINAS. *La huella del otro*. Taurus. México 1998.
- LÉVI-STRAUSS. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. España 1999.

- LÉVI-STRAUSS. *El pensamiento salvaje*. FCE. Colombia 1988.
- LÉVI-STRAUSS. *Raza y cultura*. Cátedra. España 1993³.
- LEWELLEN. *Introducción a la antropología política*. Ediciones Bellaterra. España 1994.
- LICHTENBERG. *Aforismos*. Proyecto excriptorium ex libris. Epub. España 1990.
- LIPMAN. *La filosofía en el aula*. Ediciones de la Torre. España 1992.
- LIPMAN. *Natasha: aprende a pensar con Vygotsky. Una teoría narrada en clave de ficción*. Gedisa. España 2004.
- LLANO. *Sobre la idea práctica*. EUNSA. España 2017.
- LOCKE. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional. España 1980.
- LUJAN. *De la analogía al símbolo: vertientes de la hermenéutica*. UAA. México 2007.
- LUNACHARSKY. *Sobre la literatura y el arte*. Axioma. Argentina 1974.
- MALINOWSKI. *Magia, ciencia y religión*. Planeta-De Agostini. España 2012.
- MANDUJANO. **La ficción y el origen semiótico de los mundos narrativos**. En *Sigma*. Núm. 22. UNED. España 2013.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Editores Mexicanos Unidos S. A. México 2017.
- MARINOFF. *Más Platón y menos Prozac*. Proyecto excriptorium ex libris. Epub. España 1999.
- MARX – ENGELS. *La ideología alemana*. Ediciones Akal. España 2014.
- MARX. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Editorial Ayuso. España 1971.
- MARX. *Manuscritos de economía y filosofía*.
- MARX. *Tesis sobre Feuerbach*.
- MATTELART. *Geopolítica de la cultura*. Desde Abajo Editorial. Colombia 2002.
- MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Porrúa. México 2010.
- MORÍN. **Entre systémique et complexité, chemin faisant... Mélanges en hommage à Jean-Louis Le Moigne**. En *Groupe de Recherche sur l'Adaptation, la Systémique et la Complexité Économique*. Traducción de José Luis Solana Ruiz. PUF Editorial. Francia 1999.
- NELSON. **El método socrático**. En *Diálogo Filosófico*. Núm. 80. España 2011.

- NIETZSCHE. *Cómo se filosofa a martillazos*. El Cid Editor. España 2004.
- NIETZSCHE. *Ecce Homo*. Alianza. España 1975.
- NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia*. Editores Mexicanos Unidos. México 2016.
- NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. II. Editores Mexicanos Unidos. México 2018.
- NIETZSCHE. *Los filósofos preplatónicos*. Trotta. España 2003.
- NIETZSCHE. *Más allá del bien y del mal*. Alianza. España 1975.
- ORTEGA Y GASSET. *¿Qué es filosofía?* Alianza. España 1983.
- ORTEGA Y GASSET. **La idea de principio en Leibniz**, en *Revista de Occidente* No. 32. España 1979.
- PIAGET. *La formación del símbolo en el niño*. FCE. México 2004.
- PIERINI. *Mil años de pensamiento cristiano. La literatura y los monumentos de los Padres de la Iglesia*. San Pablo. Colombia 1993².
- PLATÓN. **Cratilo o del lenguaje** en *Diálogos*. Editores Mexicanos Unidos. México 2018.
- PLATÓN. *La República*. Grupo Editorial Tomo, México 2013.
- RICOEUR. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo Veintiuno Editores. México 2003⁸.
- ROUSSEAU. **Discurso sobre las ciencias y las artes** en *Del contrato social. Discursos*. Alianza. España 2005.
- SÁNCHEZ. *Dialéctica de la experiencia en Hegel: un estudio sobre la fenomenología del espíritu*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid 2007.
- SARTRE. *Crítica de la razón dialéctica*. Losada. Argentina 1963.
- SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa. España 2009.
- SARTRE. *Materialismo y revolución*. La Pléyade. Argentina 1971.
- SCHELER. *El saber y la cultura*. Ediciones Elaleph. España 1999.
- SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación*. Trotta. España 2016. Pág. 51.
- SZUHANSZKY. *La Filocalia de la oración de Jesús*. Lumen. Argentina 1979.
- THOMPSON. *Introducción a la práctica filosófica*. Panamericana editorial. Colombia 2002.
- UNAMUNO. *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza. España 1997.

WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza. España 1993.

APÉNDICE: CATÁLOGO DE ACTIVIDADES ANTES/DURANTE/DESPUÉS DE LOS TALLERES, CAFÉS FILOSÓFICOS, Y PRÁCTICAS DE DIÁLOGO HERMENÉUTICO CON LA «CULTURA DE LA IMAGEN»

Antes de iniciar la orientación filosófica, el taller, el café filosófico o la práctica, y aplicar el pensamiento de Gadamer al diálogo hermenéutico con la «cultura de la imagen», es muy importante que el orientador filosófico prepare con diligencia el trabajo que va a efectuarse. Existen dos momentos de crucial importancia:

- a. Preparación remota: el orientador debe tener en cuenta el tipo de trabajo que va a realizarse con los participantes, es decir, la aplicación del pensamiento de Gadamer. Eso significa que se realizará una interpretación fantástica de algún elemento de la «cultura de la imagen» (φαντασία).
 - i. Elección del material: el orientador puede elegir algún elemento que considere importante, si es la primera sesión. Puede, también, dar continuidad a los elementos de la *πίστις* (*experiencia de verdad*) lograda en la sesión pasada
 - ii. Finalidad: Lograr la *experiencia de verdad* a nivel individual/grupal. Dirigir el saber alcanzado, para que los participantes den ejemplos concretos, a partir de las ideas, y transformen las ideas en aplicaciones. Lo ideal es que los participantes expresen/impriman, a través de una *φαντασία*, su *experiencia de verdad*
 - iii. Metodología: el orientador debe adquirir mucha habilidad para guiar la sesión, de modo que ésta se convierta en un diálogo hermenéutico con la *φαντασία*. Para ello, cuenta con los postulados del pensamiento de Gadamer (primer capítulo), las herramientas del diálogo hermenéutico (segundo capítulo) y los elementos de la «cultura de la imagen» con los que puede dialogar (tercer capítulo)
- b. Preparación inmediata: el orientador explica a los participantes el material electo, los postulados del pensamiento de Gadamer (diálogo hermenéutico, *silenciosidad*, preguntar con sentido, *horizonte del preguntar*, *experiencia de verdad*, etc.), las herramientas que van a emplearse (dialéctica, problematización en la refutación/pregunta, etc.) y la finalidad de la práctica (alcanzar el saber, transformar las ideas en acciones, la responsabilidad del saber logrado, expresar, a través de la *φαντασία* las ideas, etc.).

Tanto para la preparación remota, como la preparación inmediata, puede ser de mucha utilidad el siguiente esquema:

ESQUEMA 1: ESQUEMA DE PREPARACIÓN (REMOTA/INMEDIATA) PARA EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO

Material, en este caso la φαντασία, que sirve de mediador entre nosotros y la cultura	Instrucciones del Orientador filosófico
φαντασία	*
	*
	*
	*
	*

Para lograr la *experiencia de verdad*, según Gadamer, es necesario situarnos frente al fenómeno, para preguntarle con sentido. La situación es previa a la pregunta, y al diálogo mismo, pues nos permite tener consciencia de qué/cómo/para qué deseamos saber.

En nuestro caso, sabemos que intentamos el diálogo hermenéutico con la φαντασία, pero el orientador filosófico puede ayudar a los participantes a situarse con el siguiente esquema:

ESQUEMA 2: ESQUEMA DE LA SITUACIÓN DURANTE EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO

Óptica hermenéutica	Imagen	Imagen	¿Qué dice?/Catafático	¿Qué No-dice?/Apofático
Histórica:	Prototipos	Arquetipos		
Artística:	Retórica	Plástica		
Idiomática:	Ideología	Tecnología		
Logotípica	Identidad	Consumismo		

Este esquema nos ayuda a no perder de vista la óptica hermenéutica, desde la cual estamos dialogando con la φαντασία. El orientador filosófico debe ser cuidadoso de ayudar a los participantes a situarse en las ópticas hasta alcanzar la *experiencia de verdad*. El orientador filosófico debe ser cuidadoso de que los participantes no se confundan al desear abarcarlo todo (pensamiento salvaje); y que la práctica no se reduzca, y pierda toda su riqueza por abundar en un solo aspecto del todo (constructo científico).

Cuando el orientador filosófico ayuda a los participantes a situarse, entonces pueden comenzar a hacer preguntas a la φαντασία. La pregunta, como se presenta en la presente tesis (segundo capítulo), es una de las herramientas de la problematización y un requisito indispensable para el diálogo hermenéutico.

Es muy importante no sólo preguntar, sino llevar un registro de las preguntas. Así, el orientador puede ayudar a los participantes a:

- Iniciar con preguntas comunes/científicas la sesión de filosofía práctica y, poco a poco, ayudar a los participantes a preguntar con sentido, es decir, hacer preguntas filosóficas
- Retomar las preguntas de la sesión anterior para lograr la experiencia de verdad
- Que los participantes puedan abrir el *horizonte del preguntar*

El siguiente esquema puede ayudar a llevar un registro de las preguntas y del momento en que se encuentra el diálogo hermenéutico:

ESQUEMA 3: EVIDENCIA DE PREGUNTAS SURGIDAS DURANTE EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO

Tipos de Preguntas/Niveles	Saber	Saber más	Saber mejor
Preguntas comunes:			
Preguntas científicas:			
Preguntas con sentido:			

El orientador filosófico debe suscitar la discusión entre los participantes. La discusión es parte del pensamiento crítico que se busca fomentar entre los asistentes, es uno de los momentos más importantes. La discusión dialéctica no pretende el disgusto de los participantes (*a verbis ad verbera*), sino una argumentación de acciones/reacciones y puntos/contrapuntos que permiten la diversidad de puntos de vista sobre un mismo elemento.

De este momento depende no considerar las propuestas como *aeternae veritates*, sino como parte del serotro. El orientador filosófico debe procurar que los participantes aporten elementos opuestos, no para elegir cuál es el correcto/incorrecto, verdadero/falso, aculto/evidente, etc.; por el contrario, todos los participantes deben realizar la auténtica ἐποχή, que exige la «filosofía hermenéutica», el pensamiento de Gadamer y el ejercicio de interpretación para elaborar una síntesis.

La suspensión del juicio es uno de los requerimientos primordiales a los participantes, de modo que, luego de una discusión crítica, se pueda celebrar la síntesis de los opuestos. Para ello, es necesario que el orientador filosófico lleve un registro del avance:

- Cuando las preguntas comunes/científicas se tornen en preguntas con sentido
- Cuando las opiniones individuales se tornen en argumentos filosóficos
- Cuando las posturas opuestas nos revelen la dialéctica de la φαντασία
- Cuando el individuo/grupo alcancen la *experiencia de verdad*
- Cuando la πóiησις se transforme en expresión/impresión (aplicación)

Para eso, puede ser de gran utilidad el siguiente formato:

ESQUEMA 4: REGISTRO DE LA DISCUSIÓN QUE LLEVA A LA DIALÉCTICA

La verdad contenida en la φαντασία	Argumentos (Tesis)	Contra-argumentos (Antítesis)	Dialéctica (Síntesis)
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*

Es muy importante que el orientador filosófico ayude a que el individuo/grupo vea con claridad la verdad contenida en la φαντασία, para que la síntesis filosófica de los opuestos no se base en la opinión, sino en el argumento.

Así, el orientador filosófico debe llevar un registro de las ideas surgidas durante la sesión, con el fin de que esas ideas puedan convertirse en expresiones/impressiones, a través de la φαντασία. La interpretación, que lleva a la mejor comprensión del fenómeno, requiere que las ideas queden claras. Pero una idea clara debe estar bien sustentada, para que no quede en la opinión. Por eso, el orientador filosófico debe instar a los participantes a sustentar sus ideas con los argumentos de la filosofía, de un libro, un autor, etc.

Esas ideas pueden sustentarse, también, en los argumentos surgidos en la sesión. Debe procurarse que los participantes no se sustenten en la opinión del orientador; pues éste no está presente en calidad de “autoridad” intelectual, sino de facilitador.

Al tiempo que se sustentan las ideas es importante darles una dirección práctica, pues no se trata de saber/saber-más/saber-mejor para acaudalar conocimientos, sino para poner en práctica el saber alcanzado; en eso debe insistir mucho el orientador filosófico a los participantes. Para eso, nos puede ser de gran utilidad los siguientes esquemas:

ESQUEMA 5-a: REGISTRO DE LAS IDEAS SURGIDAS DURANTE EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO (LIPMAN)

Ideas surgidas entre los participantes (πρόταση)	Argumentos filosóficos que las sustentan	Argumentos que sostienen los participantes	Dar un ejemplo concreto	Hacer una aplicación a la vida
*	*	*	*	*
*	*	*	*	*
*	*	*	*	*
*	*	*	*	*
*	*	*	*	*

ESQUEMA 5-b: TRANSFORMACIÓN DE LA OPINIÓN EN ARGUMENTO FILOSÓFICO (THOMPSON/FROMM)

Mi opinión:	Otros piensan diferente:	Mi idea podría quedar mejor así:	Experiencia de verdad
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*

Puesto que el diálogo hermenéutico se entabla con el mundo, en tanto representación fantástica y, tanto éste como el elemento individual φαντασία (imagen) constituyen otro, con el cual se puede dialogar, el orientador filosófico debe recordar constantemente a los participantes que el *homo quaerentis* requiere tener clara su situación, y saber cómo se constituye la φαντασία.

Por eso, los participantes deben hacer un gran esfuerzo por conocer el fenómeno a profundidad, en auténtica actitud de *silenciosidad*. Para eso, el orientador filosófico puede ofrecer a los participantes el siguiente esquema:

ESQUEMA 6: CONSTITUCIÓN DE LA φαντασία QUE SURGE EN EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO

Tipo de imagen	Lo que expresa:	Lo que imprime:	Verdad que contiene:	Modo en que contiene una verdad:	Significado	Significante
φαντασία histórica:						
φαντασία artística:						
φαντασία idiomática:						
φαντασία logotípica:						

Es preciso que el orientador filosófico facilite a los participantes la oportunidad de registrar y compartir su *experiencia de verdad*, y el modo en que el saber alcanzado repercutió en su vida. Puesto que la finalidad de la «filosofía hermenéutica» es interpretar/transformar la vida propia, en tanto filosofía primera/práctica, será de suma importancia que, antes de terminar la sesión, los participantes expresen/impriman, por medio de una φαντασία, los frutos del diálogo hermenéutico.

Deleuze sostiene que no sólo las ideas son maneras de conocer, los afectos son otros modos del saber. Por lo tanto, es importante registrar la *experiencia de verdad* y sus efectos en la vida propia. Para ello, el siguiente esquema puede ser de gran ayuda:

ESQUEMA 7: EVIDENCIA DE LA *πίεσις* (*EXPERIENCIA DE VERDAD*) LOGRADA DURANTE EL DIÁLOGO HERMENÉUTICO.

Experiencia de verdad	Tipo de saber alcanzado	Aplicación del saber alcanzado
Describe tu <i>experiencia de verdad</i> :	Describe el saber alcanzado:	Aplica el saber alcanzado:
Implicaciones del saber alcanzado:	Dialécticas encontradas:	Elaboración de una imagen:

Los esquemas ofrecidos son sólo una guía que puede servir al orientador filosófica antes/durante/después de la orientación filosófica, el taller, el café o la práctica filosófica, pero la creatividad/trabajo del facilitador es, en última instancia, lo más importante. Tampoco importa el orden de ejecución de los recursos que se ofrecen, lo importante es que los participantes logren el objetivo trazado por el pensamiento de Gadamer.

Finalmente, ofrecemos algunas recomendaciones para el orientador filosófico, con el fin de sacar el mayor provecho del diálogo hermenéutico:

- Evitar el protagonismo: Que el orientador filosófico trabaje muy arduo antes/durante/después de la sesión, y no hacer el trabajo de los participantes; ya que su función es de facilitador, no de "autoridad" intelectual. La aplicación del saber es responsabilidad de cada uno, pero la sesión es de todos
- Evitar el individualismo: Que el individuo aporte su propia *experiencia de verdad* y sus ideas/argumentos a la comunidad, pero sin diluirse en ella. Más bien, que reafirme su identidad, encontrando en los demás sus afinidades/particularidades, por medio del diálogo hermenéutico. La discusión es elemental en el diálogo hermenéutico
- Evitar el *consensus gentium*: Que la comunidad, trabajando como si fuesen una sola mente, celebre la experiencia de verdad de cada individuo (Cavallé), sin que eso signifique estar de acuerdo con él (Lipman). La dialéctica es criterio de crecimiento individual/colectivo
- Evitar las ideologías: El orientador tiene facultad para suscitar la discusión, pero debe evitar que la comunidad vaya *a verbis ad verbera*, es decir, discutir significa argumentar con bases sólidas una postura, no es sinónimo de pelear. El orientador debe evitar que los ánimos se enciendan e impidan el diálogo hermenéutico. La discusión es indispensable para alcanzar/aplicar el saber, pero el enojo la entorpece
- Evitar la conceptualización: Siempre es preferible que el orientador filosófico se dirija al individuo/grupo en forma de pregunta. Es más útil un facilitador que pregunta, que uno que sentencia. Las *aeternae veritates* impiden el diálogo hermenéutico, mientras que las preguntas lo favorecen.
- Evitar la divagación: ¡El tiempo es oro! El facilitador debe procurar que los participantes no se enganchen en discusiones infructuosas; más bien, el orientador filosófico debe procurar empujar al individuo/grupo a la *experiencia de verdad*. Es preciso que el orientador filosófico procure la participación de todos, pues la diversidad de criterios, opiniones, ideas y argumentos aporta más riqueza al diálogo hermenéutico. Hay personas demasiado extrovertidas/participativas que podrían exagerar sus intervenciones; y otras demasiado introvertidas/pasivas que podrían pasar, incluso, inadvertidos. El orientador debe procurar equilibrar el número/tiempo de cada participación, de modo que todos participen/aporten.

- Evitar el favoritismo: El orientador filosófico debe recordar a los participantes que el diálogo hermenéutico exige la ἐποχή, por lo tanto, no se prefiere una idea a otra, un criterio a otro y, mucho menos, una participación a otra. Si la finalidad de la sesión es la πóiεις colectiva, todos deben considerar que no hay mejores/peores participantes, ni mejores/peores argumentos, ni mejores/peores ideas, ni mejores/peores preguntas, etc.

Esperamos que estos recursos sirvan de mucho al orientador filosófico y a los participantes del taller, café o sesión de filosofía aplicada.

TABLA DE ETIMOLOGÍAS

A. DEL GRIEGO

αἰσθητική	Sensación, percepción, sensibilidad. Captación de la esencia, percepción de la belleza. Estudio de las experiencias estéticas y de los juicios estéticos, en general, no sólo los relativos a la belleza.
ἄλλο ἀγορεύει/ ἀλληγορία	Alegoría. Representación en forma de imágenes metafóricas. Una φαντασία retórica que usa de las metáforas durante el diálogo, creando un sentido real y otro figurado, para expresar un asunto abstracto o ideal por medio de lo concreto. En la práctica filosófica es preciso ejemplificar los contenidos de la sesión.
ἀλήθεια	Verdad. Sinceridad de los hechos y la realidad. Literalmente la palabra significa: aquello que no está oculto, aquello que es evidente, lo que es verdadero. Husserl y Heidegger hablan del <i>desocultamiento del ser</i> . Para Gadamer, la <i>experiencia de verdad</i> es el desvelamiento de la verdad contenida en la φαντασία. Como término, para la hermenéutica entiende la verdad muy diferente a la <i>adaequatio intellectus</i> racionalista de la escolástica.
ἀρετή	Virtud. Excelencia, prominencia en el cultivo de la elocuencia. Es la capacidad de la coherencia. Correspondencia con el pensamiento. Para Gadamer, es la vivencia coherente del saber, consecuencia de haber alcanzado en la <i>experiencia de verdad</i> ; él le llama responsabilidad.

ἀρχή	Principio, origen. Es un concepto fundamental en la filosofía de la Antigua Grecia, que significaba el comienzo del universo; el primer elemento de todas las cosas: ἐξ' ἀρχῆς (del principio) y ἐξ' ἀρχῆς λόγος (razón primordial/originaria).
γένος	<i>Genos</i> (Lat.), Se denominaba así, en la Antigua Grecia, a pequeños grupos, que se identificaban a ellos mismos como una unidad, a veces compuestos de familias nobles (Heródoto). Gran parte de la antigua política griega parece haber estado envuelta en peleas entre esos grupos. El hombre como γένος es visto desde su fisiología, un ser dotado de instintos culturizados, humanizados. Uno de los rasgos definitorios de la cultura (genético) que marca la situación del hombre.
γνῶθι σεαυτόν	« <i>Conócete a ti mismo</i> ». Leyenda mostrada en el pórtico del templo de Delfos. Frase atribuida a los Siete sabios de Grecia y usada por Sócrates.
δαίμων	Ser fantástico de la mitología. En Sócrates era un “demonio interior” que lo aconsejaba y le impedía abandonar la discusión. Para Platón, era una especie demiurgo, un hermeneuta situado entre los dioses y los hombres. Para Gadamer es, más bien, una predisposición; es decir, una preparación ardua, disciplinada. Para la presente tesis, es momento de preparación (remota/inmediata) a la orientación filosófica, el taller, café filosófico o la sesión de filosofía aplicada. También un impulso que impide cambiar a otro tema, durante la sesión de filosofía aplicada, hasta no llegar a la <i>experiencia de verdad</i> .
δικαιοσύνη	Justicia. Una virtud del filósofo que le permite distinguir el bien, la verdad, la belleza; y guiar los apetitos hacia lo sublime. Principio fundamental de la vida política y moral. Sócrates

	pretende el saber que transforma la vida pública (saber político y moral).
δίκη σοφοῦ	La actitud filosófica. Postura crítica. En filosofía aplicada, es pensamiento crítico (critical thinking). Para Gadamer, es una actitud de responsabilidad, que permite transformar la vida propia y alcanzar la <i>experiencia de verdad</i> , es decir, el conocimiento práctico. Es la filosofía misma, en tanto actividad que no sólo interpreta/comprende el mundo, sino que lo transforma. Para Gadamer, la filosofía es una actividad que acompaña la vida toda. La filosofía no es actividad de unos cuantos, sino responsabilidad de todos.
δύο-λόγος	Dos logos. El diálogo se entabla cuando los participantes no se presentan como individuos (nunca dos), sino como una realidad mutua. La síntesis se expresa como relación humana. El diálogo que nos interesa es el diálogo hermenéutico que entabla el <i>homo quaerentis</i> con el mundo, en tanto representación fantástica.
ἐδιζησάμην ἑμεωτόν	« <i>Me he buscado a mí mismo</i> ». Expresión atribuida a Heráclito.
εὐδαιμονία	Estado de felicidad, bienestar. El buen ingenio por parte del filósofo.
ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα	« <i>Sólo sé que nada sé</i> ». Frase atribuida a Sócrates, con la cual fingía ignorancia, para hacer quedar mal a sus oponentes. Para Gadamer, el <i>horizonte del preguntar</i> nos permite saber/saber-más/saber-mejor al momento de interpretar/comprender. Allí, precisamente, radica el fracaso del constructo científico, pues, según él, no puede explicar los presupuestos que lo sostienen. En la filosofía aplicada, existe la posibilidad de conocerlo todo, pero de manera limitada.

καιρός	Tiempo oportuno. Es un momento, distinto al tiempo cronológico (χρόνος). Para Gadamer, oportunidad de situarse frente a... En la filosofía aplicada, es el momento de la actividad en que los participantes, ayudados por el orientador filosófico, pueden lograr la <i>experiencia de verdad</i> . Orientación filosófica, taller, café filosófico, sesión de filosofía aplicada.
ἐποχή	Según la definición dada por Sexto Empírico significa un estado mental de «suspensión del juicio», un estado de la conciencia en el cual ni se niega ni se afirma nada. Para Husserl, la ἐποχή consiste en la «puesta entre paréntesis no sólo de las doctrinas (δόξαι) sobre la realidad, sino también de la realidad misma» Gadamer le llama <i>silenciosidad</i> . Es la capacidad de descubrir la verdad en la obra de arte, más allá de la bondad y la belleza.
ἡγεμονικόν	Principio rector, fuerza interior que direcciona las acciones. Dinamismo intelectual que ordena la práctica del saber. Epicteto afirma que el Principio rector tiene cuatro poderes: 1) la capacidad de representarnos la realidad (φαντασία), 2) la de asentir o no a las representaciones (συγκατάθεσις), 3) el impulso (ὁρμή) y, por último, 4) la razón (λόγος), que nos permite «vigilar nuestras ideas», es decir, discernir o evaluar el contenido de nuestras representaciones.
Θεός	Dios. Zeus. <i>Deus</i> (lat.) Padre de los dioses.
ιδιοματικός	<i>Idiomatum</i> (lat.) Lo particular. Lo perteneciente a uno mismo, de modo particular. En lingüística, el término sugiere la particularidad de la lengua. El idioma, la lengua o dialecto son particularidades idiomáticas de un grupo. La lengua da sustento a la cultura y, de igual modo, ésta sólo subsiste en la cultura.

καιρός	Tiempo oportuno. Es el momento en que el hombre, cuya situación inexorable de arrojado/proyecto en el mundo, se sitúa frente a su entorno, para interpretarlo/comprenderlo/transformarlo. Gadamer afirma que el hombre debe situarse frente al fenómeno, para preguntarle con sentido. Donde la pregunta común/científica se eleva al estatus de la indagación. En la filosofía aplicada, se entiende el momento concreto de la orientación filosófica, el taller, el café filosófico o la sesión de práctica, donde las herramientas de la problematización (refutación/pregunta) se usan para entablar el diálogo hermenéutico con el fenómeno.
κατάληψις	Acción de coger, sorprender, pérdida momentánea de la movilidad (voluntaria e involuntaria) y de la sensibilidad del cuerpo. Para los estoicos, es aceptación de la imagen representada. Para Gadamer, un acto de suspender las emociones y sensaciones, para ver el fenómeno desde la inteligencia.
λόγος/corpus	Tratado, discurso, cuerpo, compendio. Conjunto de textos/datos destinado a la investigación científica. Conjunto de enunciados escritos o registrados. Palabra. El hombre, en tanto que λόγος, es sujeto capaz del diálogo. Platón afirma que toda filosofía es un diálogo eterno con la propia alma. Unido a τύπος, el logotipo es una unidad básica semiótica de la «cultura de la imagen», que condensa en sí misma una idea o un conjunto de ideas.
λόγος σπερματικὸς:	<i>Semina verbi</i> (lat.) Semillas del principio creador. Para los estoicos son principios creadores u operativos; todo cuanto existe, ha existido o existirá, está contenido en dichas semillas. Tertuliano considera que Cristo se reveló a los paganos <i>entre</i>

sombras y a tientas, y en todas las culturas están presentes las semillas del λόγος. El cristianismo identificó al λόγος con Cristo, segunda persona de la Santísima Trinidad.

μῦθος

Mito. Relato, cuento o narración, protagonizado por seres extraordinarios (dioses, semidioses, héroes, monstruos, etc.), sostiene el diario vivir de la comunidad. El mito, en su expresión narrativa, tiene como característica una ἀλληγορία fantástica, capaz de impresionar e incitar la imaginación.

πιστέμη

Según Platón, es el saber logrado con gran esfuerzo; captación de las esencias del mundo de las Ideas. Para Aristóteles, es el saber alcanzado por medio del silogismo. Descartes les llama ideas claras y distintas. La filosofía aplicada los considera conocimientos prácticos alcanzados por la actividad filosófica. Gadamer los asocia con la *experiencia de verdad*.

πλαστικός/
πλαστική τέχνη

Plástico/técnica-plástica. Derivados de πλάσσειν (modelar). Capacidad del artesano/artista de dar forma al material. La creatividad. Capacidad teórica/práctica para plasmar las ideas. La filosofía aplicada considera que los participantes de la sesión deben expresar/imprimir su *experiencia de verdad* como una evidencia del saber práctico.

ποίησις

Producción, elaboración, creatividad. Distinta de la τεκνή (técnica, fabricación, manufactura). Generación de ideas novedosas. Expresión/impresión una φαντασία plástica. Una creación distinta de la *ex nihilo* (de la nada). Esta “creación” creativa se compone de dos elementos: uno conocido y uno totalmente nuevo. En filosofía aplicada, es la producción de pensamiento, finalidad de la sesión de práctica filosófica. Es

necesario registrarla, para que esa evidencia tenga aplicación/utilidad posterior.

πρότος

Primero. El primero. Unido a τύπος, los prototipos son ideas primigenias que se alojan en la memoria individual/colectiva, y son modelos que se expresa en todos los aspectos culturales y en cada individuo. Son patrones que sirven de modelos para producir nuevas ideas o, incluso, para definir toda una corriente de pensamiento.

συλλογίσμος

Para Platón, es un saber dinámico, siempre en movimiento. Nietzsche afirma la inexistencia de las *aeternae veritates* (verdades eternas, absolutas); según Nietzsche, si la filosofía pierde su dinamismo, no es auténtica, pues, así como el hombre evoluciona, también las ideas y el pensamiento.

συμβάλλειν/σύμβολον

Símbolo. Era una contraseña, un elemento partido en dos, como una garantía del contrato entre dos. Es un elemento significativo/significativo. Según Heidegger, la φαντασία contiene una verdad, más allá de lo evidente. Gadamer considera que la obra de arte es una φαντασία que se nos presenta; la verdad que encierra se nos muestra, independientemente de su bondad o belleza; para el constructo científico es imposible interpretar lo simbólico. Para la filosofía aplicada, el lenguaje siempre será simbólico.

σοφία

Sabiduría. Es el saber que alcanza la inteligencia. Para Gadamer, el saber práctico debe transformar la vida. Existe una responsabilidad cuando se ha logrado la *experiencia de verdad*.

σοφός

El sabio, el que sabe. Quien ha logrado el alcance del saber. Aquel que busca la sabiduría. Para Gadamer, la búsqueda de la verdad (filosofía) es una actividad que acompaña la vida toda.

Por eso, el sabio se diferencia del erudito. Para Nietzsche, Tales de Mileto fue el primer filósofo, «*por su manera de saber: deliciosa, sublime y divina*». Gadamer y la filosofía aplicada, no consideran que la filosofía sea una actividad exclusiva de los filósofos, sino que está al alcance, y es deber, de todos.

στερεός

Sólido. Unido a τύπος, el estereotipo es una φαντασία sólida. Es una imagen que refuerza las afinidades/particularidades de una cultura. Son identificada sin necesidad de ser explicada. La ironía, la caricatura son ejemplos de reinterpretación de los estereotipos.

τύπος

Modelo. Un golpe, una impresión que provoca el artista en el material. Los resultados de un golpe: marca, impresión, figura, imagen, contorno, patrón, ejemplo. Acto de convocar.

φαντάζομαι

Mostrarse, ostentarse, presentarse. La mostración se opone a la comprobación/medición que pretende el constructo científico. Las ciencias quieren cualificar/cuantifica, en cambio, la fenomenología pretende la mostración del fenómeno para su interpretación/comprensión.

φαντασία

Imago (lat.) Imagen. Representación, visión. Resulta cuando la percepción sensitiva se transforma en representación cognitiva (Cardona). Tema central de la presente tesis: «cultura de la imagen».

φένον

Phenon (Lat.) Lo que se muestra, lo que aparece. La palabra fenómeno denota la realidad que se nos muestra. Es la experiencia que se piensa. Escapa a lo común. La fenomenología insiste en la incapacidad de demostrar el fenómeno, pues escapa a las categorías del constructo científico del aquí/ahora (*hic et nunc*). Para Gadamer, sólo la

hermenéutica filosófica puede interpretar/comprender un fenómeno atemporal/aposicional en el aquí/ahora.

B. DEL LATÍN

a fortiori

Con mayor motivo. Razón suficiente. La deontología la asume como criterio de interpretación. Se concluye por necesidad; termina la discusión. En la filosofía aplicada es de suma importancia concluir, suponer y ejemplificar. Se precisa concretar el saber práctico.

a posteriori

Que algo que afecta a un determinado fenómeno; se hace después de conocido el resultado o al hasta el final de su desarrollo.

a priori

Expresa un conjunto de los conocimientos a los que se llega por la razón, sin experimentarlos, en especial, en un sistema filosófico.

aeternae veritates

Aeterna veritas (s.) Verdades eternas. Nietzsche se niega a aceptar la existencia de conceptos inamovibles, ideas fijas, verdades inmutables. Y, en gran medida, acierta, pues el dinamismo (devenir) es existencia. El hombre, las ideas, las culturas, etc. todo evoluciona, cambia, muta. El dinamismo existe en el universo, la filosofía, la ciencia. Gadamer hace una crítica muy dura al constructo científico, que propone leyes inmóviles a un universo en movimiento. El cientismo se basa en presupuestos que no puede explicar; propone el progreso/invalidación. El dinamismo copernicano dejó en ridículo al constructo científico, lo mismo que la relatividad general al sistema newtoniano, aun cuando el constructo científico ya había definido las verdades eternas (leyes) y definitivas del sistema gravitacional.

<i>ab origine</i>	Desde el origen. Algo que nos remonta al origen, al original. Indica la remisión a los antecedentes más remotos de las personas, los hechos o las cosas. Un prototipo <i>ab origine</i> es una φαντασία que busca una explicación del mundo en modelos antiguos y personajes como dioses, héroes y antepasados.
<i>ad experimentum</i>	Que se pone a prueba. Indica la posibilidad de una aprobación (<i>a priori</i>) limitada en el tiempo/espacio; por ejemplo, para una nueva ley, un nuevo ritual o una nueva congregación o comunidad.
<i>adaecuatio intellectus ad rem</i>	Adecuación del intelecto a la cosa. Expresión escolástica que asegura que responde a la pregunta <i>¿Quid est veritas?</i> (¿Qué es la verdad?). Es cuando el entendimiento concuerda con el ente. La fenomenología, siguiendo la postura de Nietzsche, sostiene que no hay hechos, sino interpretaciones; por lo cual, esta premisa sigue siendo ontológica, porque la cosa (<i>rem</i>) se considera de causa material. Pero el mito, la idea, la imagen, etc. no son cosas, sino continentes/contenidos de una verdad. La interpretación lingüística tambaleó los cimientos de esta afirmación.
<i>ad intra/ad extra</i>	Hacia dentro/hacia afuera. Es un dinamismo dialéctico que nos permite comprender la situación del hombre en el mundo, su relación consigo mismo, con el cosmos, con Dios, etc. En el diálogo con la cultura, nos permite comprender la expresión/impresión, la intraculturalidad/interculturalidad, etc.
<i>ancilla theologiae</i>	La filosofía es sierva de la teología. Frase escolástica, que considera a la filosofía como luz natural de la razón (no iluminada por la gracia o la revelación), la cual está subordinada a la teología como auxiliar.

- consensus gentium* Acuerdo del pueblo. Acuerdo común. Declara que «*lo que es universal entre los hombres lleva su parte de verdad*» (Ferm, 64). Nietzsche considera que no es un criterio válido de verdad, pues de ese modo se llegó a concluir la existencia de *aeternae veritates*. Idéntico al *consensus hominum* (acuerdo de los hombres), refiriéndose a una “autoridad” intelectual.
- consensus sapientium* Verdadero criterio de verdad, según Nietzsche, porque no obedece al argumento de autoridad (falacia *ad auctoritatem*), sino a la razón. Es el acuerdo al que llegan aquellos que se esfuerzan por entender bien, por pensar. La vuelta a los clásicos, para Gadamer, es atender al consejo de los sabios, dialogar con ellos. En las prácticas filosóficas, los textos son un medio para filosofar, no un fin (como pretende Beuchot).
- ex nihilo* De la nada. Expresión usada, comúnmente, en la creación. Una *creatio ex nihilo* (creación a partir de la nada) sería imposible para el hombre, porque, a lo mucho es creativo, no es creador; humanamente, puede “crear” sólo a partir de un elemento conocido. La *opera artis* (obra de arte) es auténtica creación, pero surge como acto creativo del autor, una acción inspirada.
- facere y factio* Hacer y producir. Corresponden a *ποίην* y *ποίησις*, respectivamente. La primera se refiere a una acción común; la segunda a una acción que requiere método, ingenio, astucia, diligencia, esfuerzo, disciplina. La acción (*ποίην*) y la actividad (*ποίησις*) marcó la diferencia entre artesanía/arte y entre quehacer/oficio.
- filocalia:* Oración mental que prescinde del razonamiento. Es una práctica mística que pretende la “iluminación” interior, “ver con los ojos del alma”. Es una meditación que requiere la suspensión del juicio (*ἐποχή*).

- homo quaerentis* El que pregunta. Es una propuesta de la presente tesis, desde el pensamiento de Gadamer. Es imprescindible concebir al hombre como un ser capaz de preguntar, de cuestionar. Tiene que ver con preguntar/preguntar más/preguntar mejor. Relacionado con la duda metódica (Desacrtes), el escepticismo metódico (Gadamer), la pregunta (Heidegger), el *arte de preguntar* (Kierkegaard), la situación, la pregunta con sentido y el *horizonte del preguntar* (Gadamer).
- homo sapiens* El que piensa. Es una imagen prototípica del hombre, en tanto que ser pensante. La autoconciencia es determinante en la distinción humana de otras especies. Sigue teniendo una connotación científicista. Para Gadamer, es fundamento del alcance del saber; ya que el hombre puede saber/saber-más/saber-mejor.
- imagenes mundi* Imágenes del mundo. Son ideas fantásticas que nos hablan de la realidad y, al mismo tiempo, realidades fantásticas que representan una idea. Constatan que el mundo es una representación fantástica. No hay hechos, sólo interpretaciones (Nietzsche), pues la imagen fantástica del mundo se da de hecho, no sólo en el intelecto. Los prototipos/arquetipos son interpretaciones del mundo, es decir, imágenes del mundo.
- índex* Apócope de *Index librorum prohibitorum*. Índice de libros prohibidos. Lista de publicaciones que la Iglesia católica catalogó como libros perniciosos para la fe y que los católicos no estaban autorizados a leer. Establecía, en su primera parte (*praenotanda*), las normas de la Iglesia con respecto a la censura de los libros.

mater et magistra: Madre y maestra. Autopercepción que tiene la iglesia católica, al saberse receptora de la verdad revelada; quien da la vida y la verdad, como sacramento universal de salvación.

philosophia perennis Filosofía perenne. Los filósofos prácticos, desde Sócrates hasta Gadamer, consideran que no existe una filosofía tal. Algunos autores creen que las ideas llegan a un punto de madurez tal, que son irrefutables, incuestionables. Gadamer piensa que el constructo científico propone este tipo de filosofía, pero hemos visto que si la filosofía no es dinámica/práctica es absurda. La «filosofía hermenéutica» ha demostrado que hay que cuestionarlo todo, sobre todo lo que se considera incuestionable. Descartes exige dudar de todo, al menos una vez. La crítica es la que produce ideas y, según Sartre, los tres momentos de producción intelectual (Descartes/Locke, Kant/Hegel y Marx), la cual había quedado en suspenso desde Agustín, son prueba de la inexistencia de una filosofía perenne.

primum vivere, deinde philosophari

Primero el vivir, luego el filosofar. Es una frase que denota la importancia de la experiencia de vida, para poder transformarla en sentido de la existencia, por medio de la actividad filosófica. Esta alocución expresa la finalidad dialéctica de la filosofía aplicada, es decir, llevar la vida a la filosofía, para llevar la filosofía a la vida. La docencia filosófica de los estoicos. Unamuno la actualiza y nos ofrece el saber práctico. Ortega y Gasset afirma: *La filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma de vivir.*

*Quod natura non dat,
Salamantica non praestat*

Lo que la naturaleza no da, ni Salamanca. Considerando que la Universidad de Salamanca se consideraba la casa de estudios más importante durante la edad media. En un sentido alegórico, es también expresión de que el intelecto tiene un límite. Para

Gadamer, la situación del hombre hace que sus interpretaciones sean limitadas, o sea, humanas.

Roma locuta, causa finita Era la expresión para referirse a aquello que la autoridad eclesiástica definía como norma de fe. Llamada, también, *Lex credendi*, los artículos de la fe, contenidos en los credos, las escrituras, la tradición y el magisterio de la Iglesia.

Simulacra Imágenes aparentes, parecidas. Imitación, apariencia de realidad. Fingimiento, simulación. Algo que tiene la forma, pero no la esencia de lo que representa. A diferencia de la *φαντασία (imago)*, que es continente/contenido de la verdad, el simulacro sólo es continente de lo que debiera ser auténtico.

sed nunquam a verbis ad verbera

Pero nunca de las palabras a los golpes. Es una alocución latina que expresa la pérdida de los estribos. Pasar de las palabras a los puños es una actitud salvaje de quien no ha soportado una situación. Durante la sesión de filosofía aplicada, el orientador debe impulsar a los participantes a la discusión (requisito indispensable para argumentar y lograr el punto de quiebre o la síntesis), pero no al enojo, el pleito, la riña.

sola fides/sola gratia

Sólo la fe/sólo la gracia. Unido al postulado de sólo la Biblia, la sola fe basta para la justificación, las obras en nada aprovechan. Sólo la gracia de Dios es suficiente para la salvación, los sacramentos son acciones vacías de sentido. Contra la venta de indulgencias, Lutero sostiene: «*Pecca fortiter, sed crede fortius*» (Peca fuerte, pero cree aún más fuerte).

sola scriptura

Sólo las Santas Escrituras. Martín Lutero expresaba con ello que el fundamento de la fe sólo podía ser la Biblia (AT/NT). El

valor de los comentaristas, para él, era irrelevante, insuficiente. No acepta, pues, el aporte de los Padres de la Iglesia, ni la Tradición ni el magisterio.

status Estado. Posición o lugar que ocupa el individuo en la cultura, la sociedad, la familia, etc. La situación en que se está de acuerdo al entorno. Para la filosofía aplicada y la cultura, tiene que ver con la dialéctica naturaleza/ambiente.

versus memorialis Verso célebre por su elocuencia, sublimidad, poética. Inspirado y hermoso. De feliz memoria. Inolvidable. Nietzsche resalta en un célebre verso lo que importa a nuestro estudio: ¿quién dice algo? ¿Qué cosa dice? ¿Cómo lo dice? ¿Dónde lo dice? ¿Para quién lo dice?

C. DE OTROS IDIOMAS

dasein (Alm.) Es la existencia misma, según Heidegger. El ser-ahí. El ser-ahí humano es filosofía; es el hombre que piensa/se-piensa; sabe/se-sabe.

kehre (Alm.) Punto de quiebre. Es el término que Heidegger para mostrar el momento en que la pregunta filosófica, que había sido por el ser (al punto de entender a la filosofía como ontología), ofreció la posibilidad de la nada, modificó todo. Gadamer, con su dialéctica saber/saber-más/saber-mejor, logra el punto de quiebre. Durante la sesión de filosofía aplicada, preguntando/preguntando más/preguntando mejor, se logra el punto de quiebre que lo cambia todo. El orientador filosófico debe buscar ese momento clave en los participantes.

memoires inoperantes (Ing.) Término usado por Nietzsche para referirse a un conocimiento estático, por demás estancado, que no dice nada.

Si la filosofía no es dinámica se torna en erudición, acumulación, caudal. Si la filosofía aplicada no es dinámica, no es filosofía. Si el conocimiento no es práctico, no es tal, es absurdo; si es inoperante no es aplicable, es inútil.

Al Prof. Manuel Urueta Gazca (1951 – † 2020)

Lo logramos, papá. Gracias.