

Sobre la importancia del método en la formación filosófica.

José Alfonso Villa Sánchez ¹

¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro».
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México
E-mail: alphonsovilla@hotmail.com

Resumen: La formación profesional en filosofía debe poner la misma atención al contenido de los filósofos estudiados que al método del que dichos filósofos se valen, pues unas ideas se dejan expresar de unos modos mejor que de otros, y unos problemas filosóficos reclaman ser tratados más con un género literario que con otro. De manera que el método en filosofía no es un asunto menor en la formación del profesional de la filosofía. El presente estudio profundiza en el método utilizado por algunos pensadores consagrados en la historia de la filosofía, tomando como ejemplo algún fragmento significativo de su producción. Se trata de autores de la talla de Platón, Santo Tomás de Aquino y Søren Kierkegaard, David Hume, Friedrich Nietzsche y Ludwig Wittgenstein, Karl Marx y el trabajo conjunto de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

Palabras claves: Filosofía, método, formación.

Abstract: Professional training in philosophy should pay the same attention to the content of the philosophers studied that the method that these philosophers use, because some ideas are allowed to express in some ways better than others, and some philosophical problems claim to be treated more with a literary genre than with another. So the method in philosophy is not a minor issue in the formation of the professional of philosophy. The present study deepens in the method used by some thinkers consecrated in the history of the philosophy, taking like example some significant fragment of its production. These are authors of the stature of Plato, St. Thomas Aquinas and Søren Kierkegaard, David Hume, Friedrich Nietzsche and Ludwig Wittgenstein, Karl Marx and

the joint work of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer.

Keywords: Philosophy, method, training.

Introducción

La formación profesional en filosofía debe atender no sólo a los contenidos que marca el plan curricular de la carrera en cuestión, sino que debe poner la misma atención al modo como los contenidos conceptuales y reflexivos de un determinado filósofo son expuestos en su obra: sus recursos metodológicos son tan importantes como sus conceptos, como su sistema filosófico, de modo que suele haber algunos filósofos cuyo pensamiento está intrínsecamente unido a los recursos metodológicos de los que echan mano: así Platón o Kierkegaard, por ejemplo. Un filósofo es una hombre de su época, que piensa desde los problemas de su tiempo, y que está inmerso e incurso en los ires y venires que entretejen el siglo en el que le toca vivir, por tanto también en los modos como en ese momento se hace la filosofía, la reflexión profunda sobre los que se consideran los problemas más acuciantes. Los escritos del filósofo que pasan la prueba de los siglos, de modo que lo que fue pensado para una época sigue siendo relevante para pensar épocas posteriores, cada vez más alejadas en el tiempo de la situación vital que dio origen a aquellos textos, van entrando en el mundo de lo clásico, es decir, en el mundo de los que han alcanzado la altura que piensa la humanidad más allá de una determinada época, pero desde la propia. El riesgo es la idealización de ese pensador y de su época y, por tanto, la desencarnación no sólo de su pensamiento sino, sobre todo, el olvido y el paso por alto de los recursos metodológicos que estaban a su alcance, lo mismo que de los que tuvo que inventar, por las exigencias mismas de la realidad a su propio pensamiento. La atención al método del autor puede ser un buen remedio a tales idealizaciones.

Si bien se puede pensar que al estudiar los textos de un pensador, por ejemplo Aristóteles, San Agustín o Kant, el lector se familiariza también, de manera indirecta, con su modo propio de hacer filosofía, es seguro que se obtendrá mayor provecho si se hace de la atención al método del filósofo estudiado una acción deliberada. No pocas veces los que son tenidos por grandes pensadores, grandes escritores o grandes científicos, lo son precisamente porque han tenido que inventar nuevas formas de caminar en la investigación, porque han sido capaces de hacer innovaciones también en el método que utilizan en sus investigaciones, y no sólo por el contenido conceptual de su trabajo.

En virtud de la importancia mayor que tiene el método en filosofía, estas páginas se detienen deliberadamente en fragmentos de algunos de esos grandes textos de la historia de la filosofía para profundizar, más que en su contenido, en los recursos metodológicos de los que el autor en cuestión echa mano. Por mera economía utilizaremos la palabra método, en singular, teniendo presente, sin embargo, la riqueza de recursos metodológicos con los que cuenta una figura como Platón, o Kierkegaard, o Nietzsche, motivo por el que tendríamos que hablar más de métodos que de método. La licencia del singular se puede justificar en que no analizamos la metodología de un autor en toda su obra, sino sólo la que utiliza en algún fragmento significativo de su pensamiento escrito.

1. La maestría de Platón en el diálogo filosófico.

“En efecto,
no es que no teniendo yo problemas,
problematice sin embargo a los demás,
sino que estando yo totalmente problematizado,
también hago que lo estén los demás”
Menón 80c-d.

La primera nota en relación al método filosófico es sobre el Maestro Platón, sobre su modo de hacer filosofía, en el diálogo que lleva por título *Menón*, y que suele subtitularse *Sobre la virtud*. El motivo para escoger este diálogo nos lo da el párrafo con el que inicia su introducción al diálogo el traductor español: “Quizá en ningún otro diálogo como en el *Menón* logró Platón concentrar, en un espacio tan reducido, y sin quitar soltura ni vivacidad al contenido, una formulación tan lúcida como ajustada de algunas de las que serán sus principales tesis” (Platón, 1983: 276). Como recordaremos más adelante, el *Menón* es un diálogo que pertenece a la etapa de transición de Platón entre su pensamiento de juventud y el de madurez: aquí están en proceso las ideas que, por ejemplo en la *República*, alcanzan plena madurez en años posteriores, y están también las herramientas estilísticas que dominará magistralmente.

El método de Platón es siempre el diálogo entre dos o más personajes, el diálogo filosófico en tanto diálogo sujeto a las reglas del lenguaje escrito. En términos abstractos, el nombre que el propio Platón le da a su manera de proceder en filosofía es el de Dialéctica, y lo quiere oponer directamente al de la Retórica, más propio de la acción dramática y de la política. Platón piensa, pues, que el método para practicar la filosofía es el diálogo, método que en él alcanzó precisamente

sus mayores glorias. Sócrates, maestro de Platón, y a quien no pudo salvar ni de la cárcel ni de la muerte –porque el maestro no lo permitió, no porque Platón no pudiera–, ocupa siempre un lugar protagónico en los diálogos que construye el discípulo de aquel hombre que se opone al relativismo de los sabios ambulantes que eran los sofistas. Con Sócrates dialogan otros personajes: a veces la iniciativa es de alguno de ellos y a veces la iniciativa es del propio Sócrates. Los encuentros entre los personajes que dialogan suelen ser más o menos circunstanciales; pero incluso cuando la reunión para tratar sobre determinado tema ha sido acordada con anterioridad, no faltará nunca la circunstancia que tuerza las cosas en una dirección no prevista por los participantes, pero a la que a la postre se le terminará sacando provecho, casi siempre por iniciativa de Sócrates.

Suele dividirse la creación literario filosófica de Platón (427-347 a. C.) en varias épocas: a) la época de juventud –entre los 34 y 38 años de edad– (393-389), a la que pertenecen diálogos como la *Apología* y el *Protágoras*; b) la época de transición –entre los 39 y 43 años de edad– (388-385), en la que aparecen diálogos como el *Gorgias* y el propio *Menón*; c) la época de madurez –entre los 43 y 57 años de edad– (385-370), llamada así porque es en ella en la que aparece ya de manera más acabada su famosa teoría de las ideas. Aquí tenemos cuatro obras magistrales: *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*. Y finalmente, d) la época de vejez –entre los 61 y 80 años de edad– (366-347), en el que se cuentan, entre otros, diálogos maravillosos como *Teeteto*, *Parménides* y *Sofista*¹.

Para este comentario sobre el método en Platón hemos escogido un diálogo como el *Menón*, que está de camino hacia la afirmación del mundo de las ideas –tal como se hará en la *República*–, y que conecta con la preocupación de Sócrates, consistente en decir, aunque sea de manera balbuciente, cuál es la esencia de algo, en este caso la virtud. Nótese ya desde el principio que intentar decir cuál es la esencia de algo, por ejemplo de la vida animal, ya es difícil; pues debe repararse en que tratar de conceptualizar la esencia de una acción humana que sea virtuosa se vuelve redobladamente más difícil porque el ser de un animal es diferente al ser de una acción virtuosa. Tanto el marco histórico, que le aporta comprensión al texto, en este caso al *Menón*, como lo difícil de la cuestión a la que se aboca el filósofo, son auxiliares mayores para ir detectando, en líneas y entre líneas, los apoyos metodológicos del diálogo. Ahora bien, la comprensión correcta de los conceptos, lo mismo que la detección de las herramientas metodológicas, las logrará el lector, con la fineza del filósofo que los escribió, sólo después de varias lecturas atentas a la obra: tantas como las que cada cual requiera. Sería una pretensión ingenua la creencia de que un texto como el de Platón, que ha resistido veinticuatro siglos de lecturas, relecturas, críticas, comentarios, discusiones, etc., se entregue todo completo en una primera lectura.

¹ Una introducción excelente a Platón, que incluye la tabla completa de sus *Diálogos* y la etapa a la que pertenecen, se puede consultar en Platón, 1981: 7-135.

Otra exigencia de la revisión atenta a un texto como el *Menón*, que es un diálogo corrido de principio a fin, es detectar la estructura interna de la exposición, sus avances y progresos en la argumentación y demostración sobre el tema del que se dialoga, en este caso la naturaleza de la acción virtuosa, pues en ella ha puesto generalmente el autor no poco pequeño, tal como hace el poeta en su poesía o el escritor con la estructura narrativa de su novela. He aquí, pues, una propuesta de la estructura del diálogo, dividido en dos grandes partes: a) Primera parte (70a-80d): aclaración de los requisitos que debe reunir toda respuesta a la pregunta “¿qué es?” algo; b) Segunda parte (80d-100c), conformada por cuatro momentos. Primer momento (80d-e): respuesta de Sócrates a una observación de Menón; segundo momento (86d-89e): se intenta establecer si la virtud es enseñable; tercer momento (86e-95a): se intenta precisar quién puede ser maestro de la virtud; y cuarto momento (95a-100c): se intenta establecer de qué manera se ha dado la virtud en los hombres políticos².

Una exigencia más indica que debe adquirirse cada vez mayor claridad sobre el perfil de los personajes que intervienen en el diálogo. En este caso se trata, en primer lugar, de Menón: un hombre joven, rico, agraciado físicamente (71b), natural de Larisa en la región de Tesalia, discípulo de Gorgias (un sofista famoso por su habilidad con el lenguaje), e interesado en asuntos relativos a la sabiduría (70a-c). El otro personaje central es el propio Sócrates. Un lugar secundario lo ocupa un esclavo de Menón, al que se utiliza para poner el ejemplo sobre la reminiscencia. El último personaje es Ánito, ateniense, participante activo de aquel jurado que condenó a Sócrates. La lectura del diálogo deberá estar muy atenta a los momentos de entrada y salida de cada uno de estos personajes en la escena, lo mismo que a lo que cada cual aporta en la discusión.

Puestos estos antecedentes, estamos en posibilidades de acercarnos ya al propio diálogo en torno a la naturaleza de la virtud. En el mismo inicio de la Primera parte del diálogo, sin más preámbulo para el lector, Platón instala una escena de manera inmediata, colocando a Menón junto a Sócrates y soltándole, sin previo aviso, varias preguntas en relación a la virtud: “Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica, ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?” (70a). En filosofía hay que ir directamente al asunto: largos preámbulos, introducciones, justificaciones, etc., suelen ser meros distractores, evasiones sobre el problema al que se ha de enfrentar. Las preguntas, sin embargo, van subiendo de nivel la complejidad del problema hasta en tres niveles, los mismos que tendrá la argumentación del diálogo: a) si la virtud puede enseñarse; b) si es el caso que no pueda enseñarse, entonces Menón pregunta que si se adquiere sólo con la práctica; c) y si fuera el caso que la virtud no dependiera ni de la práctica ni de la enseñanza, la pregunta entonces sería si se encuentra la virtud en el hombre de forma natural o de alguna otra manera. El diálogo gira, literalmente, en torno a estas cuestiones. Platón pone en boca de Sócrates

² La exposición completa de la estructura puede consultarse en Platón, 1983: 277-279.

una respuesta que inicia con una exhalación de sorpresa: “¡Ah... Menón!” (70a). Menón ha venido a Atenas desde Tesalia, cuyos habitantes son famosos por su destreza con los caballos; pero parece que ahora –de ahí la exclamación de Sócrates– lo son también por su saber, dado el interés de Menón ya no sólo en los caballos sino también en la sabiduría: desde que Gorgias, el experto con el lenguaje, les ha enseñado a responder “con la confianza y la magnificencia propias de quien sabe” (70c). Pero en Atenas, al contrario de lo que pasa en Tesalia, dice Sócrates que “hay una sequedad del saber” (71a), de modo que si a cualquier ateniense se le sueltan esas preguntas “no habrá nadie que no se ría y te conteste: ‘Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso –que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera–; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud’” (71a). Eso que respondería cualquier ateniense es precisamente lo que Sócrates respondería ahora. Sin embargo, dando un paso hacia atrás, debe suponerse que Menón pregunta sobre la virtud porque ya tiene algunas respuestas sobre las que guarda alguna seguridad. Por lo menos es lo que parece desprenderse de lo que Sócrates le comenta. Sócrates empieza su trabajo mayéutico indicándole a Menón que él, famoso de ser sabio, no sólo no tiene la respuesta única y definitiva a tal pregunta, sino que le sucede algo más grave aún: que como cualquier ciudadano de Atenas, “ni siquiera conozco que es en sí la virtud” (71a). Menón iba por respuestas a esta pregunta, sobre la que llevaba ya unas certezas; pero Sócrates ha atacado la raíz de sus certidumbres. Menón parece ser honesto; no parece que su intención fuera calcular qué tanto Sócrates sabía sobre el asunto. Lo que sin duda es verdad es que no esperaba tal respuesta. Sócrates se ha puesto al mismo nivel del que vino a preguntar y, por lo tanto, ambos tendrán que investigar juntos.

Sócrates regresa la respuesta con otra pregunta: “¿qué afirmas, Menón, que es la virtud?” (71d). Cuando en filosofía alguien pregunta sobre algo, antes de responder es preciso averiguar qué sabe sobre el asunto el que pregunta, y cuáles son sus verdaderas intenciones. Menón contesta que no hay gran dificultad en responder (71e), con lo cual se trasluce inmediatamente que más que preguntar le interesa afirmar lo que ya sabe; y enumera una serie de ejemplos en los que los distintos agentes aparecen desarrollando acciones que califica de virtuosas: el hombre manejando de forma adecuada los asuntos del estado, la mujer llevando de manera correcta la administración de su casa, el niño haciendo lo que debe, lo mismo que el anciano y el esclavo. “En efecto –dice Menón–, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio” (72a). Sócrates le hace ver que, precisamente, ha enumerado acciones virtuosas, sin hablar de la virtud en sí misma. La convicción de Sócrates, aunque tampoco sepa cómo resolver el asunto, es la siguiente: “Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma [εἶδος], por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?” (72c). El lector del diálogo reparará en varios puntos. En lo primero que se ha de reparar es en que Menón cree que la virtud está siempre en relación a las acciones

particulares realizadas por un agente, y que con eso es suficiente para saber qué es la virtud; Sócrates piensa que, si bien eso es verdad, es una respuesta insuficiente a la pregunta de qué es la virtud en sí misma, independientemente de que esté realizada en tal o cual acción u obra virtuosa. Aquí tenemos planteado un verdadero problema filosófico sobre el ser particular de las cosas y su ser esencial, lo mismo que sobre el conocimiento de lo particular y el conocimiento de lo universal; pero, sobre todo, tenemos planteado el problema de cómo transitamos de un plano al otro: de lo particular a lo esencial, de la virtud en tal o cual modo a la virtud en sí misma. En segundo lugar, se ha de reparar en que el diálogo es una ficción de Platón y, por lo tanto, en que si bien esa preocupación por lo esencial remonta al Sócrates de la historia, el que mantiene la discusión actualizada sobre el asunto en sus propios términos es Platón que, en lo que el diálogo tiene de coloquial, va sembrando una serie de términos técnicos suyos –tercer punto al que debe ponerse atención– que le dan rigor al intercambio de las ideas, tales como οὐσία, traducido por naturaleza, εἶδος, traducido como forma, y desde luego el propio concepto de virtud (ἀρετή). Detectar los términos que tienen en un autor un uso técnico es de la mayor importancia como codición de posibilidad para la correcta comprensión de su filosofía y para una lectura más acabada del texto. A partir de este momento la tensión dramático filosófica del diálogo será entre la postura sofista de la relatividad de la virtud –Menón en la estela de Gorgias– y la postura formal, eidética (de εἶδος), de Platón en la estela de Sócrates. El lector deberá adivinar, dado que conocemos al autor del diálogo, de que lado se inclinará la balanza.

Sin embargo, una respuesta que en filosofía se da con premura, que no se permite escuchar tanto los argumentos fuertes como los más débiles, que se quiere ahorrar los buenos ejemplos sobre el problema, aunque sea correcta, tendrá que esperar su tiempo de madurez. Pero como la premura es precisamente lo que no caracteriza el método de Sócrates, por medio de largas preguntas empieza a dar un amplio rodeo por varios modelos que ejemplifiquen a Menón que el objeto de su búsqueda no son ni las personas, ni las acciones, ni las cosas virtuosas, sino la virtud en sí misma. Le ejemplifica con la figura (73e), con el color (74c), con el sonido (76d), etc., para mostrar lo difícil que es remontarse de los ejemplos y casos particulares a la forma (εἶδος) esencial misma de las cosas, una de las tareas más arduas para el estudiante que se inicia en la filosofía como para el profesor que hace de iniciador. “Pero, en fin, trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general, qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno [...] manteniéndola entera e intacta, dime qué es la virtud” (77a). ¡Antes de repartirla entre los ejemplos es preciso decir qué es la virtud en sí misma! Y aunque el asunto sea difícil, es imperativo mantenerse en la ruta sin desviarse. Menón siente que ahora sabe menos que al principio, y cuando Sócrates le pide de nueva cuenta le diga en qué hace consistir la virtud su maestro Gorgias, Menón, que parece un poco desesperado y confundido, responde: “¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aún antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones” (80a). Aunque ahora está menos seguro de lo que sabía

cuando vino a Atenas para encontrarse con Sócrates, no desiste. El momento de la confusión, del sentirse perdido en medio del problema con el que se está, el no tener claro ya ni siquiera lo que anteriormente sí lo era; el desánimo por continuar adelante, la sensación de que da lo mismo si se aclara el asunto que si fracasa; el abandono mismo del asunto de modo provisional, su postergación deliberada que permite tomar distancia objetiva, etc., este momento de confusión –decimos–, que tiene estas y otras características, no es de ninguna manera un momento a evitar en el proceso de la investigación y reflexión filosófica sino que, por el contrario, muy probablemente sea signo de que la investigación camina en el rumbo correcto al haber relativizado lo que un día se creía firme y absoluto. Estar hecho una madeja de confusiones sobre lo que se creía es el principio del largo y arduo trabajo sobre la inteligencia verdadera de la realidad, tarea en la que no hay que desistir.

Con esta madeja de confusiones en la cabeza de Menón se cierra la Primera parte del diálogo (80d). El mismo inicia la Segunda; y de nueva cuenta con tres preguntas: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es esa que buscas, desde el momento que no la conocías?” (80d).

Dado que el modo de proceder hasta el momento en el diálogo tiene enfrentada la posición de Menón con la de Sócrates, y que aquél le concede a éste que la balanza se incline provisionalmente de su lado, las preguntas dejan ver un tufillo de puya porque se busca la esencia de la virtud, lo que es ella en sí misma, sin ninguna seguridad de que hallar tal cosa sea posible. Una investigación filosófica, ya establecido el problema, puede tomar en sus inicios varios caminos, y tarea del que investiga es detectar al menos los más importantes, es decir, aquellos que tienen mayores posibilidades de llevar el trabajo a buen puerto; pero, una vez hecho esto, tiene que escoger alguna de esas posibilidades y ha de comprometerse en una dirección determinada. Lo que se sigue a partir de ahora es saber recorrer ese camino hasta el final, hasta que agote sus posibilidades, sea porque nos lleva a una respuesta plausible del problema o sea porque esas posibilidades entran en callejones sin salida, en argumentos imposibles de seguir, es decir, en aporías.

Dada la madeja de confusiones en la que están Menón y Sócrates, hábilmente Platón saca del cajón otra herramienta que hace girar la marcha de la investigación, que la hace salir del enfrentamiento y avanzar en la búsqueda de la naturaleza de la virtud. ¿Cuál es esa herramienta? La creencia δόξα –otra palabra técnica–, de origen pitagórico, en relación con la ἀνάμνησις o reminiscencia, otra de las ideas cuya importancia crecerá en la epata siguiente de su pensamiento. “Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (ἀνάμνησις)” (81d). Y para probar cómo podremos saber que encontramos lo que estábamos buscando, en este caso que saber es recordar, viene la famosa escena del ejercicio pedagógico con uno de los esclavos de Menón que, ignorante sobre los asuntos en los que es interrogado, ayuda para demostrar cómo saber es sólo recordar lo que hemos olvidado. Otro largo rodeo con preguntas al esclavo sobre números y

geometría sirven a Platón en boca de Sócrates para seguir con la teoría sobre el recuerdo de las ideas eternas presentes en el alma inmortal: “Llámame a uno de tus numerosos servidores que están aquí, al que quieras, para que pueda demostrártelo con él” (82a). El interrogatorio debe ser cuidadosamente conducido de modo que se demuestre que aquel hombre está sólo recordando lo que ya sabe y tiene olvidado, y que de ninguna manera está aprendiendo en realidad de Sócrates: el maestro sólo ayuda al otro para que dé a luz sus propias ideas (mayéutica). La pluma de Platón se mueve con soltura por una red de complejas preguntas ante el asombro de Menón, que conoce a aquel joven esclavo desde niño, dado que nació en su casa, y le consta que no fue a la escuela, que no aprendió en lugar alguno lo que ahora le oye decir. Sócrates cierra el interrogatorio al esclavo dirigiéndose a Menón, para quien era el ejercicio de la demostración, diciendo: “Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro” (85c). Tal como sucede, entonces, con los números debe suceder con la virtud, dice Sócrates; y quiere emprender en el alma de Menón –ya no en la del esclavo– la búsqueda de la esencia de la virtud. Pero Menón quiere que esa pregunta espere un poco más: “yo preferiría, desde luego, examinar y escuchar lo que al principio te preguntaba, esto es: si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable, o bien como algo que se da a los hombres naturalmente o de algún otro modo” (86d).

El largo rodeo sobre la reminiscencia nos llevó lejos de las preguntas planteadas al principio del diálogo, del máximo interés para Menón; pero el que investiga no ha de dejarse perder tan fácilmente por el problema que le aguijonea desde el principio, por más interesantes que le parezcan las ideas que le salen al camino invocadas, es verdad, por su propio problema. La primera pregunta para Menón es si la virtud es enseñable; y aunque Sócrates le quiere convencer que la primera pregunta es la que versa sobre la esencia de la virtud, Menón no se deja amilanar y vuelve a la carga con su duda inicial. De modo que retornan a la plática las preguntas del principio, como sucede en toda plática con amigos a la que cobija la madrugada. Para ocuparse del asunto que preocupa a Menón en su diálogo con Sócrates, Platón cambia la herramienta de la creencia en la inmortalidad del alma por el recurso a una hipótesis, entendida como “un enunciado que sirve como punto de partida o condición para poder aceptar o rechazar otro. Ni tiene, pues, el significado moderno de ‘conjetura’, ni es tampoco un enunciado que, en cuanto tal, deba ser sometido a prueba. Es algo, en Platón, que se *su-pone* en el examen de una cuestión cuyo estudio no puede hacerse, si no es de ese modo” (Platón, 1983: 313-314, n. 59). Propone varias hipótesis como ayuda y Sócrates termina indicándole a Menón que la virtud no puede enseñarse y tampoco viene naturalmente con el hombre, “sino que llega por influencia divina a aquellos en que se encuentra... la virtud viene por un don de Dios a los que la poseen”. ¿Cuál es, pues, la suposición que Sócrates propondrá para internarse en la averiguación de si la virtud es enseñable o no, que tanto le preocupa a Menón? Esa suposición es la siguiente: “qué clase de cosa, de entre aquellas concernientes al alma, ha de ser la virtud para que sea enseñable o no? En primer lugar, si es algo distinto o semejante al conocimiento, ¿es enseñable o no –o, como decíamos hace un momento, recordable–? Pero es indiferente que

usemos cualquiera de las dos palabras; en fin, pues, ¿es enseñable? ¿O no es evidente para cualquiera que no otra cosa se enseña a los hombres sino el conocimiento?” (87b). Se concluye que la virtud no es enseñable porque su ser es diferente de aquellas cosas de las cuales hay conocimiento, y se sostiene que la virtud es más bien una forma de discernimiento (88d). Si la virtud es más bien un modo de discernimiento que de conocimiento, la cuestión que se plantea de nuevo es si hay maestros en relación a ese discernimiento que es la virtud o no los hay. Y de nuevo otro recurso metodológico de Platón: la entrada en escena de Ánito, hombre tenido como virtuoso e hijo de hombre virtuoso (90a). Entre Sócrates y Ánito revisan una serie de ejemplos de hombres tenidos por virtuosos que, sin embargo, fracasaron en hacer virtuosos a sus hijos o a sus discípulos; por lo cual la conclusión es que ese tipo de discernimiento que es la virtud no es enseñable (94e). Y así como entró Ánito en escena, así sale de ella.

La virtud no se la puede enseñar, porque tiene que ver más con el discernimiento en la vida práctica que con el conocimiento en la vida teórica; por otro lado, no parece que haya maestros en relación a la virtud dado que muchos hombres que son tenidos por virtuosos, aunque han intentado que sus hijos o discípulos sean también virtuosos, han fracasado rotundamente. Pero no se puede negar que hay hombres virtuosos, por ejemplo, en relación a los asuntos políticos. ¿Cómo se puede, entonces, explicar que sigue habiendo hombres virtuosos a pesar de lo anteriormente dicho? El último rodeo del diálogo entre Menón y Sócrates lleva a la conclusión de que “la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que la reciben lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás” (100a).

El diálogo llega a su fin; pero la plática queda pendiente porque no sólo no se ha resuelto el tema, sino que más bien parece que ha quedado planteado de una manera más radical el problema de qué sea la virtud en sí misma.

El ejercicio que hemos hecho en estas páginas ha consistido simplemente en reparar en algunos de los recursos metodológicos que Platón ha entreverado con su modo dialéctico de proceder en la investigación filosófica.

Un ejercicio semejante, pero más breve, haremos ahora con algunos otros filósofos, con la premisa que ya enunciamos al principio sobre la importancia de reparar también en el método que emplea el pensador y no sólo en el contenido conceptual de su filosofía.

2. El método en Santo Tomás de Aquino y Søren Kierkegaard.

De manera experimental y exploratoria, vamos a colocar bajo a misma mirada el método filosófico de dos autores aparentemente distintos en todo: en la época a la que pertenecen, en los intereses que les mueven, en los géneros literarios que cultivan, etc., como es el caso de Tomás de Aquino y Søren Kierkegaard. El experimento tiene la ventaja de que una comparación tan contrastada puede mostrarnos con más fuerza la peculiar creatividad de cada cual en el esfuerzo por crear moldes a la novedad conceptual de su creación. De Santo Tomás tomamos un texto de la *Suma Teológica*; y de Kierkegaard uno de *La enfermedad mortal*.

El texto de la *Suma Teológica* es el artículo segundo, de la cuestión 77, del Tratado de los vicios y pecados, titulado “¿Puede ser vencida la razón por la pasión contra su propio conocimiento?” (S. Th. II. Parte I-II, q. 77, a. 2). Al más puro estilo escolástico, Santo Tomás reflexiona sobre el tema, clásico desde los griegos, de si la pasión puede superar a la razón. Si para Aristóteles el hombre es animal racional, parece claro que siempre obrará de acuerdo a la razón; sin embargo, en muchas ocasiones, la experiencia suele enseñar lo contrario.

Hay tres elementos metodológicos que destacan sobre manera en este texto de Santo Tomás. El primero es la estructura del artículo, organizado en cuatro momentos: a) Dificultades: en este momento se enuncia la hipótesis de trabajo y se enfrentan cinco dificultades. La hipótesis es la siguiente: “Parece que la razón no puede ser superada por la pasión contra su propia ciencia”. Mientras nos desplazamos sobre este primer elemento metodológico de la estructura, necesitamos llamar también al segundo, que consiste en recurrir a los argumentos de autoridad, ya sean de Aristóteles, de Sócrates o de San Pablo y la Revelación. Con el apoyo de Aristóteles se demuestra que efectivamente la razón no puede ser superada por la pasión por varios motivos. Primero: “El más fuerte no es vencido por el más débil”, y la razón es lo más fuerte en nosotros. Segundo: cuando la pasión arrastra a la razón, esta tiende hacia algo que es un bien, aunque sea aparente. Tercero: quien conoce lo universal, conoce también lo particular y actúa en consecuencia. Sería contradictorio que alguien conociese el universal y no actuara en consecuencia en lo particular. Cuarto: así que, se concluye, “parece que las pasiones no pueden arrastrar a la razón contra la ciencia universal”.

Viene entonces el segundo momento en la estructura de la reflexión sobre la hipótesis de trabajo: b) *Sed contra*: lo que se afirma en contra de la argumentación anterior. Frente a la autoridad del Filósofo, que responde negativamente al problema, se opone la autoridad de San Pablo en la *Carta a los Romanos* que textualmente dice: “Veo que hay en mis miembros una ley que se opone a la ley de mi razón, y que me tiene cautivo en esa ley del pecado” (7,23). Aquí el problema radica en que “parece que la pasión arrastra a la inteligencia, aún contra lo que ella misma sabe”, según dice Santo Tomás.

El tercer momento de la estructura es la Respuesta (c). Santo Tomás inicia este punto con el recurso a otra autoridad, la de Sócrates, que enseñó que “la ciencia nunca puede ser superada por la pasión. De donde concluía que todas las virtudes son ciencia y todos los pecados ignorancia”. En estas afirmaciones socráticas hay algo de verdad porque la voluntad tiende al bien, aunque sea sólo aparente. Pero hay que distinguir lo siguiente con Aristóteles. Primero: para obrar bien, el hombre se gobierna por la ciencia particular y universal; si falla una de las dos, falla la rectitud de la voluntad y de la obra. Segundo: puede suceder que uno posea conocimiento universal de algo, pero desconozca que este determinado acto particular sea indebido. Esto sería suficiente para que la voluntad no siga a la razón; o puede darse el caso de que la persona sepa por hábito que esto es bueno o malo y en el momento lo olvide. “Ese defecto de no considerar actualmente lo que habitualmente se sabe” puede darse por falta de intención o por algún impedimento que se interpone. En estos casos, “el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide el considerarlo” por distracción, por contrariedad y por ciertos trastornos corporales que sujetan a la razón, como el sueño y la embriaguez. Se da el caso de que, intensificadas las pasiones, “el hombre pierde totalmente el uso de la razón”, arrastrado por la pasión.

Después de revisar argumentos y contra argumentos, pasa Santo Tomás al cuarto punto de su exposición: las soluciones (d). Primero: la ciencia universal es certísima, pero no goza de primacía en el obrar. Segundo: la pasión está en la raíz de que a la razón le parezca buena una cosa que no lo es. Tercero: “El que está dominado por la pasión, aunque diga que esto no deba hacerse, interiormente consciente de buen grado en que se debe hacer.” No basta, pues, conocer la ciencia universal para actuar en consecuencia: “Quien tiene la ciencia universal se siente impedido por la pasión para hacer su aplicación y sacar las conclusiones y acude a otro principio universal que la misma pasión le sugiere; y mediante ella concluye”.

Aunque no hemos dicho nada sobre el tercer elemento metodológico de los que mencionamos al principio, no significa que esté presente sólo al final. Al contrario. Este elemento es el raciocinio deductivo del silogismo y, de hecho, es la manera como Santo Tomás procede en cada uno de los cuatro momentos de su reflexión y cada vez que argumenta desde la autoridad.

Frente a este modo de proceder en una argumentación filosófica, veamos ahora el camino que sigue Kierkegaard en el capítulo II, del libro I, titulado “La definición socrática de pecado”, de *La enfermedad mortal* (Kierkegaard, 2008: 116-125). Kierkegaard tiene frente a sí aquella clásica definición socrática de pecado según la cual “el pecado es ignorancia”; esta definición es objeto de controversia porque por un lado se remonta a la autoridad nada menos que de Sócrates y, por otro lado, en el hoy de Kierkegaard existen círculos filosóficos que insinúan, o abiertamente afirman, que tal tematización del pecado debe ser superada, y con ella el mismo Sócrates.

Además, en otro punto del frente de la discusión aparece el cristianismo con su definición tradicional de pecado. Así que es la autoridad de Sócrates contra la autoridad revelada de la fe cristiana. Kierkegaard anuncia desde el segundo párrafo que él no es de los que piensan que la definición socrática deba ser superada; y más adelante irá mostrando que la de Sócrates tampoco es una idea opuesta a la del cristianismo. Despliega sus argumentos por partes y con sumo cuidado y rigor: “El defecto de la definición socrática consiste en que no llega a precisar cómo ha de entenderse esa misma ignorancia, ni tampoco su origen y otras particularidades” (Kierkegaard, 2008: 116-117). Cuidadosamente lleva la definición del terreno de la ignorancia, por tanto de los ámbitos del conocimiento, a los terrenos de la voluntad.

La radicalización de la definición del pecado como ignorancia es llevada por Kierkegaard hasta la aporía: si el pecado es ignorancia, entonces no existe porque no se dará el caso de que un hombre “cometa una injusticia a sabiendas de lo que es justo, o a sabiendas de lo que es injusto” (Kierkegaard, 2008: 117). Lo que a Sócrates le falta es la categoría cristiana de la voluntad.

Kierkegaard ironiza con reducciones al absurdo respecto de aquellos que dicen que han entendido lo que es justo y bueno, y sin embargo actúan precisamente de forma contraria: eso indica que realmente no ha entendido nada, por más que quieran hacer creer lo contrario. Así que todos aquellos que predicán y proclaman que Sócrates debe ser superado, no se dan cuenta siquiera que precisamente lo que necesitamos son más hombres como Sócrates.

Arma Kierkegaard algunos buenos silogismos para demostrar que la definición de Sócrates tiene un lado más que correcto: “Si un hombre no hace lo que es justo, con ello también demuestra que no ha comprendido...” (Kierkegaard, 2008: 119). Y más adelante: “Si uno hace lo que es justo, entonces de seguro que uno no peca; y si no lo hace, entonces es claro que no ha comprendido. La verdadera comprensión de lo que es justo le impulsará inmediatamente a cumplirlo, convirtiendo toda su vida en un eco simultáneo de su comprensión; lo que demuestra que el pecado es ignorancia” (Kierkegaard, 2008: 120). El mismo método silogístico lo usa Kierkegaard para mostrar qué de insuficiente tiene esta afirmación socrática y que el cristianismo completa. Complementación: eso es lo que hay ente el cristianismo y Sócrates respecto a la definición del pecado.

Hagamos una brevísima comparación entre el método de estos dos pensadores. En ambos aparece la figura de Sócrates y su tematización sobre el pecado. Ambos tienen contrincantes que afirman la postura que ellos discuten: en el caso de Santo Tomás, que la pasión supera a la razón; en el caso de Kierkegaard, que Sócrates debe ser superado. Ambos recurren a los argumentos de autoridad para dar validez a sus afirmaciones: Santo Tomás a Aristóteles y a la Sagrada Escritura, y Kierkegaard a Sócrates y a la Revelación Cristiana. Ambos intentan mediar entre dos posturas que

parecen irreconciliables, tal como hace Platón con discusión entre Sócrates y Menón. Ambos recurren al silogismo para conducir su argumentación. Ambos son muy sistemáticos y rigurosos en la manera de desplegar sus argumentos: con medida y con cautela; aunque Kierkegaard tiene momentos que lindan con el lirismo. Procuran ser lo más racionales que se pueda en sus respectivos intentos de conciliar dos autoridades distintas frente a los contrincantes que parecen tomar partido de manera excluyente por una.

Es sorprendente que dos autores de épocas tan distintas procedan de maneras tan parecidas, utilizando géneros literarios tan diferentes.

3. Breve nota sobre el método en David Hume.

“...es aún cierto que no podemos ir más allá
de la experiencia,
y toda hipótesis que pretenda
descubrir el origen
y cualidades últimas de la naturaleza humana
debe desde el primer momento
ser rechazada como presuntuosa
y quimérica”.
Hume.

En la Introducción a este *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume dice en varias ocasiones que la filosofía en muchos de sus momentos se ha perdido en enormes argumentaciones conceptuales que le alejaron definitivamente de su objeto de estudio. Su preocupación es encontrar un camino que ponga la investigación de regreso hacia el corazón de la realidad, que yace ahogada y asfixiada por el peso de los grandes tratados medievales y renacentistas, a cual más acusado de intelectualismo.

La Lógica, la Moral, la Estética, y la misma Política, deben poder reconstruirse sobre un fundamento más firme que el de los conceptos y las argumentaciones; todo lo que se pueda decir sobre cualquier ciencia, sobre cualquier saber humano e incluso sobre cualquier oficio debe estar mediado por una nueva concepción del hombre, por una antropología radical: “una vez dueños de ella, podemos esperar en todas partes una fácil victoria... No hay cuestión de importancia cuya decisión no se halle comprendida en la ciencia del hombre y no hay ninguna que pueda ser decidida con alguna certidumbre antes de que hayamos llegado a conocer esta ciencia” (Hume, 1998: 15).

Esta es la primordial tarea que Hume se ha echado a costas, pues piensa que sus antecesores, exceptuando desde luego a sus hermanos empiristas, han dado por supuesto este trabajo. Precisamente porque no quiere cometer el mismo error del que acusa a sus interlocutores dice que

“la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación” (Hume, 1998: 16). Se atenderá con rigor al método experimental, más susceptible en unas áreas que en otras, pero no menos necesario.

Inicia Hume la Primera Parte del Libro Primero sobre el entendimiento con una afirmación categórica que irá explicando en sus dos grandes momentos (impresiones e ideas), y en los momentos en que cada una de las partes se desdobla. El interlocutor o interlocutores que tiene enfrente parecen ser los filósofos escolásticos de la edad media, por una parte, y el racionalismo cartesiano, por otra. No los menciona; tampoco los ataca con virulencia. Simplemente va desgranando sus ideas con rigor según como van apareciendo y como la necesidad de la exposición lo va exigiendo, siempre con la preocupación de atenerse a lo que la experiencia ofrece, sin aventurarse a construir sólo ideas o conceptos intelectuales.

En varias ocasiones apela a la experiencia como recurso argumentativo para justificar tanto las afirmaciones como las divisiones que va ofreciendo. Sólo una ocasión aparece el recurso de la referencia, indirecta además, a un filósofo (Berkeley) para apoyar lo que él afirma. Sólo una vez, también, aparece la idea contrincante, la de sustancia, a la que está proponiendo una solución diferente.

Sus explicaciones son, en cierto grado, redundantes sin llegar a saturar. El uso de los ejemplo es adecuado a la necesidad de la explicación que siempre, es reposada y avanza sistemáticamente, en un método que tiene como autoridad el contraste con la experiencia y no con la autoridad de la tradición.

4. El método en F. Nietzsche y L. Wittgenstein.

Como hicimos con Santo Tomás y Kierkegaard haremos ahora con Nietzsche y Wittgenstein, colocando bajo una mirada comparativa sus respectivas metodologías de investigación. Para el ejemplificarnos al primero tomamos el “Tratado Primero: Bueno y Malo, Bueno y Malvado”, de la *Genealogía de la Moral*; y para el segundo, un texto del *Cuaderno Azul*.

Es en los último párrafos del Tratado Primero, y bajo el rubro de la Nota que Nietzsche coloca al final de su reflexión, donde también indica directamente el deseo de que algunos otros filósofos de oficio puedan hacerse cargo de la moral y del asunto del valor desde los caminos y las aportaciones de la ciencia del lenguaje, sobre todo desde la investigación etimológica. El filósofo tiene la tarea del estudio de la moral, y para desnudarla de los largos y pesados trajes culturales, sociales y, sobre todo, religiosos que la cubren, y más grave aún, que la ocultan, hay que recurrir a sus orígenes vía la historia y la filología.

Y, precisamente, este Tratado Primero, intitulado “Bueno y Malvado, Bueno y Malo”, es ejemplo de lo que el autor hace y sugiere que debe hacerse. El autor de esta Introducción a la *Genealogía de la Moral* aclara que “aunque es posible que algunas de las etimologías aducidas aquí y en otros lugares por Nietzsche están equivocadas, lo decisivo es haber penetrado hasta la fuente de donde brotan los valores” (Nietzsche, 2000: 10). Precisamente, en ese ejercicio de análisis que hace de la genealogía de la moral, el interés no está, en primera instancia, en encontrar la fuente de donde nacen los valores actuales; se trata, mejor, de encontrar el origen de la actual clasificación de lo bueno y lo malo, para lo cual recurre a la comparación de las palabras usadas en varios idiomas para referirse a lo bueno y a lo malo. El resultado es que en todas las culturas lo bueno es lo grande, noble, poderoso; mientras que lo malo es lo plebeyo, lo mínimo, lo débil. Pero ¡oh paradoja! el pueblo judío y el cristianismo han invertido los papeles y a lo bueno por naturaleza lo han llamado malvado, y han venido a hacer sinónimo de bondad nada menos que a la debilidad, a la esperanza del pobre y al que ama al enemigo. ¡Han transmutado todos los valores!

Por eso el ejercicio filosófico debe ir, hoy más que nunca, con las armas de la historia, de la filología y de la etimología, por el rescate del que es el hombre bueno, el guerrero, la bestia rubia, por naturaleza. Nietzsche no duda en ejemplificar esa postura según la cual lo bueno originalmente tiene que ver con lo noble, a la vez que lo malo con lo plebeyo, mediante las etimologías de las palabras alemanas, griegas y latinas que sirven para designar tales conceptos; además, esos contenidos conceptuales se ven comprobados por las características de los antiguos conquistadores y conquistados. Los primeros siempre fueron gente de estirpe noble: gente buena y poderosa por sí misma; mientras que los segundos siempre fueron gente débil y plebeya. ¡Pero los esclavos han venido a ser señores! Esta transmutación de todos los valores que ha realizado el pueblo sacerdotal por antonomasia, el judío, y el cristianismo, es el punto en torno al cual Nietzsche dirige una encarnizada crítica: a esos que han hecho del débil el hombre fuerte.

Resulta por demás interesante como Nietzsche, al tiempo que investiga sobre la etimología de los conceptos que le ocupan, ya critica y ataca al adversario; y mientras ataca al adversario es cuando está buscando los orígenes de las palabras en la historia. No hace una cosa y después la otra: lleva a cabo las tres al mismo tiempo. Este triple ejercicio es el buen *médium* para presentar, en última instancia, su teoría del valor a la vez que su crítica.

Como Nietzsche, Wittgenstein se va a ocupar de un asunto que pareciera ya acabado. En el primero el asunto en cuestión era el relativo a la moral; y en el segundo es el lenguaje. Todo mundo, en efecto, pensaría que sobre tales temas ya está dicha la última palabra. Nietzsche en uno, y Wittgenstein en el otro, van a mostrar que no hay nada más lejos de la realidad.

El *Cuaderno Azul* arranca con una pregunta que, siguiendo al autor, podremos decir, nos deja perplejos: “¿Qué es el significado de una palabra?” La respuesta parece tan obvia que no hay por dónde empezar a contestarla. A esta pregunta le siguen otras y otras. Desde el momento en que parece que no es tan sencillo responder siquiera a la primera pregunta, aparece como con más claridad que el problema planteado no es tan ocioso.

Con ese método de hacer preguntas, Wittgenstein va llevando al lector por sus propios caminos de reflexión en la que él mismo va, por otro lado, desgranando lo que considera opciones a las perplejidades presentes: el lenguaje no es tan universal, sino que tiene mucho de convencional y conforma el propio mundo. Abundan los ejemplos que parecen como sacados del sentido común, más que rebuscados detrás de los pilares y de los muros de un gran teoría científica. Ni siquiera se trata de ciencia, parece decir; se trata sólo de embrollos considerados como problemas, que con un poco de cuidado y atención tienen solución.

Se pregunta sobre el lugar donde se realiza el pensamiento: si el cerebro, el papel, el lápiz, la mano, etc. Pero nos equivocamos, dice Wittgenstein, cuando tratamos de llevar la analogía de la actividad humana a todos los campos. La palabra pensamiento no tiene lugar; sólo tiene uso, contexto: “yo sé lo que significa una palabra en ciertos contextos” (Wittgenstein, 2009: 25). Una respuesta abre una nueva pregunta y el horizonte se amplía a medida que avanzan los párrafos.

En medio de sus breves explicaciones, de sus ejemplos y contraejemplos, aparecen algunas frases que sintetizan y como que culminan lo que ha venido describiendo y ejemplificando de diferentes manera, como la que anotamos en seguida: “es extraordinariamente importante darse cuenta de cómo, malentendiendo la gramática de nuestras expresiones, nos vemos conducidos a pensar que uno de estos enunciados en particular proporciona el asiento real de la actividad del pensamiento” (Wittgenstein, 2009: 30). Estas palabras aparecen escritas en el contexto de la crítica a aquella actitud filosófica que pretende, a través de la universalización, tener conocimientos esenciales. Sólo hay frases contextuales, particulares, juegos de lenguaje. De la mano de la pregunta por lo que sea el significado de una palabra, Wittgenstein nos ha llevado a su propia propuesta filosófica sobre el lenguaje, asunto aparentemente terminado, como parecía en el caso de Nietzsche respecto a la moral. En ambos tenemos ese recurso al propio lenguaje, a su historia, a los significados que condensan las palabras como elementos de apoyo en el trabajo del filosofar.

5. El Método en Karl Marx y en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno son dos de las grandes figuras de la Escuela de Frankfurt que, sobre la estela de la figura de Karl Marx, aportaron importantes elementos teóricos para la comprensión de la complicada historia occidental del siglo XX después de la Segunda Guerra

Mundial. Pondremos bajo la misma mirada unas breves observaciones sobre el método de investigación en Marx y el método de reflexión asumido por Horkheimer y Adorno a mediados del siglo XX.

El texto de Marx en el que nos apoyamos son los *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, en el apartado I, titulado “El Trabajo Enajenado”. En el Prefacio a los cuatro manuscritos, Marx da algunas indicaciones valiosas, tanto sobre el método que sigue en su exposición como sobre los autores, o posturas, con quienes dialoga; así como también aparecen las líneas generales, y a veces muy particulares y concretas, de los que pueden ser calificados como contrincantes. La *Filosofía del Derecho* de Hegel ha estado en la mente del autor de los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, así como su deseo de hacer una crítica de la jurisprudencia y la ciencia política de aquel. Marx dialoga ampliamente con Hegel, hasta en el mismo modo dialéctico de proceder.

Por otro lado, indica Marx que las conclusiones a las que llega “son el fruto de un análisis totalmente empírico”; y podemos decir que dichas conclusiones son tan empíricas como lo permita “un estudio crítico detenido de la economía política”, que Marx ha realizado de las obras de los socialistas franceses e ingleses, y en menor medida de los alemanes. Así que Hegel, la experiencia y el análisis de los estudios económico-políticos, están a la base y durante el desarrollo de las conclusiones a las que Marx llega.

En el primer manuscrito, en el apartado “Sobre el Trabajo Enajenado”, dice Marx que “tenemos que determinar, pues, la conexión real entre todo este sistema de enajenación -la propiedad privada, el poder adquisitivo, la separación del trabajo, el capital y la tierra, el cambio y la competencia, el valor y la devaluación del hombre, el monopolio y la competencia- y el sistema del dinero”. Explicar, pues, cómo el sistema del dinero es un sistema enajenado, porque todo el proceso, desde su momento de inicio lo está. Marx procede en este ejercicio de demostración muy al estilo dialéctico de Hegel, recurriendo incluso a tríadas que recuerdan las famosas tesis, antítesis y síntesis hegelianas.

El proceso de la enajenación pareciera que inicia con el dato de que el hombre trabajador trabaja para otro hombre que no trabaja; entonces parece que el trabajo del trabajador le es ajeno porque le pertenece a otro: trabaja para otro hombre. Pero resulta que, por lo que queda dicho, parece que la enajenación tiene un momento más radical: el trabajador mismo, no su trabajo sólo, está enajenado. El mismo trabajador no se pertenece a sí mismo; lo que produce no es de él, es de otro; no es para él, es para otro. En la medida que más trabaja menos tiene y más tiene el otro para quien trabaja. Hay una especie de círculo vicioso: el trabajo es para otro (ajeno), no para sí mismo; el producto del trabajo también es para otro (ajeno), no para sí mismo; y entonces resulta que el trabajador no es dueño de sí mismo porque debe trabajar en lo que le mandan, no en lo que

estrictamente él querría y necesitaría. Esta enajenación se da también, puesto que el hombre mismo está enajenado, respecto del otro hombre y respecto de la misma naturaleza.

Mediante ese movimiento dialéctico de reducciones al absurdo, Marx va mostrando como el ser humano mismo ha sido reducido en su dignidad y en su trabajo a la enajenación. Afirma enseguida que la propiedad privada y el salario son la máxima realización de la enajenación; “un aumento de salarios obligado... no sería más que una mejor remuneración de los esclavos y no devolvería, ni al trabajador ni a su trabajo, su significación y valor humanos”. Marx procede suave y sutilmente en el encadenamiento de sus razonamientos para mostrar la tesis enunciada al principio sobre el trabajo enajenado”, y el enemigo aparece muy claro en la figura del sistema capitalista. En los últimos párrafos da la impresión de que al autor le van asaltando una gama amplia de temas que le gustaría tratar en momentos posteriores y que pone por escrito para no olvidar. Sin embargo, parece que ha dicho lo suficiente y necesario sobre el tema enunciado.

Hagamos ahora una breve anotación sobre el método filosófico en el famoso texto de M. Horkheimer y T. W. Adorno titulado. “Concepto de Ilustración”, contenido en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Horkheimer-Adorno, 1998: 59-95).

Parece que al hombre respecto de la Ilustración le ha pasado como a la serpiente que, por liberarse del peligro, ha terminado por devorarse la cola y, por tanto, a sí misma. Los autores de este ensayo lanzan una gran mirada en arco sobre la historia para leerla desde el ángulo de la Ilustración, entendida “en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso” que “ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Horkheimer-Adorno, 1998: 59). La Ilustración ha sido esa actitud eterna en el ser humano por dominar la naturaleza que ha devenido en que la obra que el hombre construyó para alcanzar su dominio le ha vuelto la espalda y le ha atrapado entre sus propias garras. Por más paradójico que parezca, el hombre quiso dominar el mundo y ha venido a ser dominado por él.

Al principio del texto los autores del artículo que nos ocupa ponen una larga cita de Bacon para reforzar la idea del prototipo del espíritu ilustrado que aspira, desde Grecia, hasta el presente, a dominar la naturaleza. Un recurso metodológico interesante de los escritores resulta de que ya cuando las reflexiones en el artículo van cerrando hacen aparecer algunas ideas de esa cita de Bacon, de forma que da la impresión que su reflexión es una especie de apología de la Ilustración, enmarcada por las palabras de un autor que sueña con el matrimonio entre la razón y la naturaleza, en su visión del espíritu ilustrado.

Los autores hacen uso recurrente de paradojas: el hombre quería liberarse y terminó esclavizado; la ciencia debía hacer al hombre más sabio, y helo ahí como ignorante ilustrado, perdido por su

propio conocimiento. Como para dar muestra de la verdad de la tesis enarbolada en el sentido de que la Ilustración no ha logrado su cometido, vuelven su atención a los grandes momentos de la historia de occidente: para quien pudiera pensar que el mito escapaba a este poder destructor y utilitario del hombre, los autores dicen que más bien es el primer indicio, el más original, de la sed que el hombre tiene de controlar los fenómenos de la naturaleza, de la vida y de la historia. Aquellos pueblos antiguos hacen sus grandes abstracciones y universalizaciones precisamente a través de explicaciones mitológicas y legendarias que tratan de cobijar lo particular por el alcance de tales explicaciones universales que materializan en ritos para echar mano del rumbo de la vida y de la historia de las personas y sus pueblos. “Poder y conocimiento son sinónimos”, dicen. Y esta manera tan humana de actuar no tiene época; sucede en cualquiera.

De nuevo resulta absurdo y paradójico que toda la ciencia y toda la tecnología del mundo moderno, que fue por la naturaleza para dominarla, haya venido por el hombre para hacerlo esclavo en la masificación humana hasta en el modo de hacer el ocio y la cultura, no se diga en áreas como el trabajo y la política. ¡El hombre ha terminado por engullirse a sí mismo!

A manera de comparación entre los textos, digamos que ambos artículos y sus autores tratan de arrancar su reflexión de aquel punto anterior que parece principio intocable en cualquier reflexión. En el caso de Marx, lo ejemplifica diciendo que muchos hacen en sus reflexiones como aquellos teólogos que parten del principio dogmático que habrían de demostrar. En el caso de Horkheimer y Adorno, no lo dicen textualmente, pero lo hacen: todo mundo supone que el espíritu ilustrado lleva en sí mismo la semilla del progreso infinito. Pero ¡oh paradoja! tal cosa no es verdad. Ambos textos recurren a paradojas y a reducciones al absurdo (por lo menos de manera oblicua): se supone que el hombre entre más trabaja, más dueño de sí debiera ser; o que el hombre ilustrado fuera por eso mismo más dueño de sí y más libre. Paradójicamente, ni en uno ni en otro caso sucede tal cosa.

Ambos textos parecen leer la historia como afirmándose, negándose y recuperándose. El escrito de Marx parece ser más positivo en este sentido, mientras que la relectura de Horkheimer y Adorno parece más bien como transversalmente sujeta por el momento negativo. Con Marx uno siente que el trabajador y su trabajo algún día dejará de ser ajeno para ser sí mismo. Con Horkheimer y Adorno sentimos como que el hombre será ineludiblemente más ilustrado al tiempo que proporcionalmente estará más perdido: más dominio sobre la naturaleza para que ella sea más dueña de él.

6. El método en Heidegger y Gadamer.

En esta última nota vamos a reparar en algunos de los recursos metodológicos de Heidegger y de Gadamer. Esta comparación tiene, a diferencia de las hechas anteriormente, que ambos autores son

figuras relevantes de la filosofía del siglo XX, que Gadamer fue alumno y discípulo de Heidegger y, finalmente, que asume de su maestro no sólo lo relativo a su ontología fundamental y su pensamiento sobre la historia como acontecimiento, sino también la idea de el método para hacer filosofía es la hermenéutica.

No podríamos decir, siguiendo en las ideas a Samuel Ramos, traductor y autor del prólogo a la versión castellana del texto de Heidegger que nos sirve de pretexto para este análisis, que el método de Heidegger al llevar a cabo su reflexión sobre la esencia de la poesía sea sólo fenomenológico o sólo hermenéutico. Y, con el riesgo de errar el blanco, tampoco diríamos que el método es el de una fenomenología hermenéutica, así como ni la versión inversa de hermenéutica fenomenológica conviene a lo que percibimos respecto a método en este, por otro lado, bello texto.

Heidegger hace fenomenología y hermenéutica: las dos al mismo tiempo; no una manera de proceder sometida a la otra, sino las dos al unísono, como fluyendo completas, enteras, logradas y autónomas de su pluma, cumpliendo cada una su cometido que, sumado al otro, conforman la unidad poética del tratamiento que el texto hace del tema sobre el que se diserta.

El procedimiento es muy esquemático: cinco palabras guía, textos literales de Hölderlin, sirven para dar cuerpo a igual número de apartados, precedidos en su conjunto por una especie de introducción, que arranca con dos preguntas que sirven para justificar la elección de la obra de Hölderlin sobre Homero, Sócrates, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe y otros. Indica también que se tratará de poetizar sobre el poeta para poner ante los ojos la “esencia esencial de la poesía” (Heidegger, 1997: 128). En el último párrafo de esta introducción indica, finalmente, que “sólo reflexionaremos en cinco palabras guía del poeta sobre la poesía” (Heidegger, 1997: 128). Se trata, pues, de una reflexión mediante la hermenéutica de algunos textos de Hölderlin, y se trata también de una reflexión mediante la fenomenología que permita, a partir de los mismos textos, describir qué es y cuál es la esencia de la poesía.

Así que el artículo tiene cinco partes, y cada parte tiene una palabra guía de la poesía de Hölderlin. Cada una de las partes nos va llevando como desde el exterior hacia el interior; y desde abajo hacia arriba, en ese camino hermenéutico fenomenológico que nos develará la esencia de la poesía. Pero precisamente alcanzar tal visión será el objetivo. El primer paso nos muestra que la poesía es “la más inocente de todas las ocupaciones” (Heidegger, 1997: 130). El siguiente paso, el segundo, nos eleva y nos introduce un momento más cerca del objetivo mediante la segunda palabra guía que hace entrar en el escenario al lenguaje, “el más peligroso de los bienes” (Heidegger, 1997: 131). En el tercer paso la palabra guía es que el lenguaje es diálogo: “que podemos oír unos de otros” (Heidegger, 1997: 133). Este es el fundamento de la existencia del *Dasein*, y el hablar es el acontecimiento más alto. En ese caminar del exterior al interior y de abajo hacia arriba, este nivel

ha dado un paso más. La palabra guía del cuarto paso nos ha instalado al menos en los umbrales de la ontología: “la poesía es instauración por la palabra y en la palabra ¿Qué es lo que se instaure? Lo permanente... La poesía es la instauración del ser con la palabra” (Heidegger, 1997: 135).

Pero no hemos terminado aún; porque la quinta palabra guía nos va a regresar y a conectar con la primera y nos pondrá de nuevo en el principio, abajo y en el exterior. Esa palabra dice que “es poéticamente como el hombre habita esta tierra” (Heidegger, 1997: 138). Es, dice Heidegger, “el fundamento que soporta la historia” (Heidegger, 1997: 139), la instaure, es su esencia, creación de su palabra. El poeta-profeta es el *médium* entre Dios y los hombres de su pueblo. “Y, sin embargo, la poesía es la más inocente de las ocupaciones” (Heidegger, 1997: 140). Así, la reflexión cierra en el mismo punto en que inició; y en realidad no hubo niveles que subir ni pasos hacia dentro que recorrer, sino el despliegue de lo que esencialmente es la poesía, en una especie de movimiento circular.

El texto de Gadamer que comentamos lleva por título “De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad” y forma parte del libro titulado *Estética y Hermenéutica*. Los temas en este texto de Gadamer, y los términos en que son tratados dichos temas, son sorprendentemente parecidos a los que aparecen en el artículo de Heidegger: el lenguaje y su relación con la verdad, la historia, la comunicación, el mundo, etc. Hay algunos párrafos, como el primero de la página 12, en los cuales parece que el que habla es Heidegger y no Gadamer. Aquí creemos ver más la tendencia hacia un método de fenomenología hermenéutica, más incluso que de hermenéutica fenomenológica. Gadamer parece atenerse, como lo anuncia en las últimas líneas del último párrafo, a la simple descripción de la poesía y la verdad. Recorre dos formas de texto eminente, el religioso y el jurídico del estado moderno, antes de desembocar en el texto poético.

Viene en ayuda la hermenéutica para desmenuzar lo suficiente el rico concepto de *alétheia* griega, que preparará el camino a la comprensión de aquella verdad propia de la poesía, diferente tanto de la del texto religioso como de la del jurídico. Un recurso metodológico constante, que aparece tanto en el texto de Heidegger como en éste, es el planteamiento de preguntas cuyas respuestas abren nuevas preguntas, así como la enunciación de algunas tesis en forma de preguntas, provocando de esta manera una mayor atracción para la atención del lector. No es ocioso decir que Gadamer es un experto conocedor de Platón, y que en su método resuena cada vez el método que hemos revisado en el *Menón*. En la primera página del texto Gadamer, igual que Heidegger, enuncia las tesis que desarrollará. En el desarrollo de tales tesis aparecen los nombres de Homero, Virgilio, Dante y, desde luego, el ejemplo central de Hölderlin. Cuando el terreno está preparado, Gadamer dice su palabra sobre el tipo de verdad que compete a la poesía: “un poema efectivamente verdadero... hace que se tenga la experiencia de la cercanía, y ello de tal modo que esta cercanía resulta mantenida por el poema y su configuración lingüística” (Gadamer, 2006: 119).

En las últimas líneas del texto de Heidegger, el autor regresa a las ideas con las que había iniciado y que le sirven también para terminar y cerrar; Gadamer, por su parte, recupera las ideas centrales de su reflexión y las encierra en una síntesis en los últimos renglones: “la experiencia religiosa anuncia la salvación, el juicio falla lo que es derecho y lo que no en nuestra sociedad, la palabra poética nos atestigua nuestra existencia ahí (*Dasein*) en tanto que ella misma es existencia ahí (*Dasein*)” (Gadamer, 2006:125).

7. Conclusión.

Dado que muchos sobresaltos en relación a la formación metodológica de los estudiantes se pueden sortear si los docentes en filosofía –y de cualquier área de la formación académica– ponemos atención a la manera que tienen los filósofos de escribir, pongamos la mirada entonces en estos y otros textos magistrales de la tradición para aprender el modo como los grandes filósofos han llevado a cabo la tarea de pensar lo que es primero en el orden del ser, en el orden del conocer y en el orden de los primeros principios, según la idea del maestro de los que saben: Aristóteles. ¶

BIBLIOGRAFÍA:

GADAMER, Hans-Georg. (2006), *Estética y Hermenéutica*. 6. De la Contribución de la Poesía a la Búsqueda de la Verdad,

HEIDEGGER Martin (1997). *Arte y Poesía. Hölderlin y la Esencia de la Poesía*. México: FCE.

HORKHEIMER, Max – Adorno, Theodor W. (1998) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

HUME, David. (1998) *Tratado de la Naturaleza*. México: Porrúa.

MARX, Karl. (2007) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

NIETZSCHE, Friedrich. (2000) *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza.

PLATÓN. (1981) *Diálogos. I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.

PLATÓN. (1983) *Diálogos. II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. (1997) *Suma de Teología. II. Parte I-II*. Madrid: BAC.

KIERKEGAARD, Søren. (2008) *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009) *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Técnos.

Recibido: Julio 2018. Aceptado: Septiembre 2018