

La verdad de la filosofía como experiencia de “conversión”: un acercamiento desde la hermenéutica

THE TRUTH OF PHILOSOPHY AS A “CONVERSION” EXPERIENCE: AN APPROACH FROM HERMENEUTICS

Rafael Gómez Pardo*

Fecha de recepción: 13 de septiembre del 2011

Fecha de aprobación: 3 de octubre del 2011

RESUMEN

En este escrito se exponen algunos argumentos desde los cuales se puede afirmar que la verdad que busca la filosofía no es la verdad que coincide con los intereses de verificación, de instrumentalización del conocimiento o del pragmatismo (Rorty) presentes en la filosofía contemporánea (Rorty). Además de la realidad ineludible de las necesidades humanas y de los instrumentos que hacen posible la ciencia y la tecnología y su sentido (gracias al conocimiento), necesario para la vida humana, sigue siendo en la actualidad una prioridad el dilucidar una “verdad existencial”, personal, que requiere de una conversión del

ABSTRACT

Some arguments are presented in this paper where it can be stated that the truth that philosophy seeks is not the truth that matches with the verification interests of knowledge instrumentalization or pragmatism (Rorty) present in contemporary philosophy (Rorty). Aside from the unavoidable reality of human necessities and from the instruments that allow science and technology, as well as its own meaning (thanks to knowledge), which are necessary for human life, it is still a priority to explain a personal, “existential truth” that requires a belief system conversion. This belief system conversion would be the philosophy’s

* Magíster en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Licenciado en Filosofía, Universidad San Buenaventura. Ha publicado numerosos ensayos en varias revistas de filosofía y humanidades como *Ideas y Valores*, *Franciscanum*, *Cuadernos Latinoamericanos de Filosofía*, *Nómadas*, *Hojas Universitarias*, etc. Es coautor del libro *Pensamiento ambiental contemporáneo* (2001) y autor del libro *La enseñanza de la filosofía* (2007), publicado por la Universidad San Buenaventura. Ha trabajado como docente en varias facultades de filosofía de Bogotá. Correo electrónico: r_filosofia@hotmail.com

sistema de creencias. Esta conversión del sistema de creencias sería el punto de partida de la filosofía y no una “pregunta acerca del olvido del ser” (Heidegger) ni tampoco una ética (Lévinas).

Palabras clave: verdad, conversión, voluntad, filosofía, conocimiento.

starting point and not a “question about the oblivion of the being” (Heidegger), nor an ethic (Lévinas).

Keywords: Truth, conversion, Will, philosophy, knowledge.

A la memoria de Carolina Rodríguez

Hoy se considera que la filosofía no busca la sabiduría o la verdad, sino solo conocimientos e información: necesitamos saber y saber más acerca de muchos asuntos. Con tal información se hacen cosas y la verdad se comprende como instrumental. Pragmáticamente algo es verdadero si un proceso puede ser verificado en tanto que produce buenos resultados o es útil y ayuda a ampliar el mercado y conseguir bienes. ¿La filosofía acaso busca la verdad en el mismo sentido? ¿Es esta la única verdad que es posible o que debiéramos buscar? ¿La filosofía se contenta con alcanzar cualquier bien? En este escrito deseo exponer algunos argumentos desde los cuales podemos afirmar que la verdad que busca la filosofía no es la verdad que coincide con los intereses de verificación, de instrumentalización del conocimiento o del pragmatismo (Rorty). Además de la realidad ineludible de las necesidades humanas y de los instrumentos que hacen posible la ciencia y la tecnología y su sentido pragmático, requerimos hoy, como ayer, de una verdad más profunda, la cual no puede ser soslayada con el creciente pragmatismo presente en la filosofía contemporánea.

Comenzaré afirmando que gran parte del pensamiento moderno sienta las bases de lo que Heidegger llama el “pensamiento calculador” (1989, p. 18), desde el cual se entiende la verdad en un sentido instrumental. Al tomar Descartes como modelo de todo saber el saber de la matemática, consolida la verdad del saber como un proceso instrumental de cálculo que debe ser claro y distinto si quiere ser llamado verdadero: “Desde la modernidad el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques” (1989, p. 23). No se trata, con esta afirmación, de censurar o limitar el pensamiento calculador, sino de entender sus límites y señalar que no tiene una relación profunda con la verdad existencial que requiere el ser humano. ¿Qué valor tiene ese conocimiento en el que no existe una relación (aún indirecta) con la *verdad*? Quizás un valor muy grande, precisamente en términos instrumentales; pero en términos de significado

existencial parece que no tiene ningún valor. Es posible aceptar esta afirmación en la medida en que se establece una relación con la verdad que supere el mero cálculo acerca de ella como objeto. También existe la posibilidad de que algunos afirmen que tal verdad es irrelevante y que, por tanto, no existe. Al afirmar que no existe solo por cinismo (es decir, por negación), o por inconsciencia (es decir, por error) podemos dar cuenta de ella, en tanto que inexistente. Pero, ¿cómo negar aquello que necesita existir para poder ser negado, aquello que es el fundamento incluso de toda posible negación?

Incluso para los mismos filósofos la posesión de la verdad es la muerte de la filosofía. Por ello San Agustín (1984, cf. Libro tercero, cap. IV) definió la filosofía como la búsqueda de la verdad (*quaren veritatem*); es deseo de posesión, aspiración, búsqueda, tendencia hacia ella. Ese amor es una aspiración de todo hombre. Podemos afirmar que la filosofía no se interesa ya por la verdad sino por los conocimientos, sin embargo, ¿de qué sirven los conocimientos si no tienen *relación* alguna con nuestra vida y, por ende, con su verdad? La verdad es la verdad de nuestra vida; negarla es negar el valor de nuestra vida. Contentarse con conocimientos es como tener un buen arsenal de herramientas del que no sabemos cuál es su sentido; son herramientas “bien” elaboradas pero no nos ayudan a saber qué relación profunda pueden tener con nosotros. Son conocimientos verdaderos que no iluminan la verdad existencial de la vida humana. En un campo de concentración, un médico utiliza sus conocimientos para asesinar judíos y luego, momentos después, para sanar alemanes. Este médico olvidó la verdad de la existencia humana; le importan los conocimientos que sirven a sus intereses, a los de su partido, dependiendo de la situación en la que se encuentre. Si la situación le exige asesinar, lo hace, y no le interesa lo que hace en relación con la *verdad*. Negar la verdad es negar la humanidad y convertirla en objeto del conocimiento, y no al conocimiento en mediación de lo verdadero. Se podría afirmar que ese es el tema de la ética, y esta ha de darnos claridad sobre los principios que deben regir el comportamiento. El conocimiento que ofrece la ética es necesario, pero no es lo fundamental. Quiero hacer ver que la ética, en tanto que ciencia de los principios del obrar, es también otro conocimiento con el que no se garantiza unas buenas obras. Por ejemplo: el que un profesor dicte una clase de ética no garantiza que obre bien; más bien puede suceder todo lo contrario. Apartándome de Lévinas en este punto, la ética tiene que partir de una relación con la verdad (no con el concepto de verdad), con el ser (no con el concepto de ser) y esta no es posible sin una *conversión* de nuestro sistema de creencias.

Una sociedad donde la verdad no existe sino como la verdad del conocimiento, de unos enunciados (que se adecuan o no a unos procesos, o a lo empírico) es una sociedad donde unos hombres son instrumentos de otros. Pero si la verdad

es *verdad*, en lugar de encerrarnos en una representación de ella (que la niega o la afirma creyendo que la poseemos) debe abrirnos al *acontecimiento*, e incluso a lo desconocido, a la humildad que supone su búsqueda. En términos de Parménides, tenemos que elegir entre el “camino del ser o la *doxa*” (citado en Bernabé, 1996, p. 161), entre la verdad (del conocimiento) y la *verdad* (como acontecimiento), pues elegir ambos como lo fundamental es imposible. Cualquiera sea la elección que hagamos, de ella se derivan consecuencias. Si ya creemos poseer la verdad y la reducimos a un conocimiento, entonces no hay nada que la *verdad* nos puede decir. Creemos poseerla. Si creemos que no existe, sucede exactamente lo mismo; en ambos casos, se considera la verdad como un objeto que se tiene o no se tiene. Ambas son posturas intelectuales que la objetivan, la convierten en una cosa y por ende no se está dispuesto a dejarse decir algo de ella. Las cosas las podemos obtener en la medida en que, careciendo de ellas, las deseamos y trabajamos por alcanzarlas. Pero la *verdad* es algo que encontramos solo en la medida en que reparamos en lo que verdadera y extrañamente poseemos y, no obstante, sin poseerlo como se posee una cosa. Pues, ¿cómo podemos buscar o aspirar a algo que no tiene relación con nosotros, que se encuentra al final del camino y de lo cual no sabemos absolutamente nada? La filosofía es búsqueda de la verdad y de la sabiduría no porque nos jactemos de haberla encontrado, sino precisamente porque no la tenemos; pero para buscar lo que no tenemos, paradójicamente, tenemos que poseer la aspiración a aquello que no poseemos. Esta paradoja es fundamental en la filosofía en general y, en particular, en la filosofía de Platón y San Agustín. La teoría de la reminiscencia nos muestra que el alma no sabe lo que sabe (lo que olvidó), y mediante la mayéutica puede reapropiarse de ello. Platón define al hombre como un ser que aspira a encontrar aquello que perdió, que no es un mero conocimiento sino una especie de locura divina, de pasión por algo inefable capaz de elevar el alma humana a un estado de plenitud, un “estado de raptó” (1999, p. 320) en el que contemplaba la belleza en sí misma. Por ende, la búsqueda de la verdad no es la búsqueda de conocimientos o, al menos, no es solo la búsqueda de ellos: es la búsqueda de la *verdad* que se expresa mejor en los mitos y las alegorías. La verdad es el fundamento de todas las cosas, incluso de los conocimientos, de su sentido en la vida del hombre. Están en lo correcto quienes niegan la existencia de la verdad, si se refieren a ella como otro conocimiento. Incluso, puede suceder que un hombre sin conocimiento, un analfabeta, pueda estar más cerca de la verdad a la que aludimos, de su misterio, que nosotros.

Al tener esa aspiración, al buscarla, al ir detrás de sus “huellas”, constatamos en nosotros la existencia de cierta sabiduría que reconoce que hay algo que se le escapa, más allá de lo que pretendemos saber cuando estamos inmersos en la actitud natural, por ejemplo, y sin embargo, algo que resuena en nosotros desde

su ausencia, como el eco de algo que presentimos, como la luz al final del túnel. Y nos lanzamos en su búsqueda sin saber muy bien en qué consiste ese “algo más”, y a la vez, sin ignorarlo del todo. Esta voluntad de verdad que parte por aceptar su incompletitud es ya, de un modo “negativo”, sabiduría; es ya una postura auténtica, filosófica, verdadera, honesta. Es algo que no posee. Es la sabiduría de quien reconoce que no tiene conocimiento, o que aún al tenerlo, este no le sirve necesariamente para acercarse a lo verdadero. Desde ese “no saber” que no es solo un punto de partida, sino también algo positivo que permite dilucidar, indagar, proyectarse y que siempre nos moviliza, podemos acceder al diálogo y aprender. El hombre moderno ha matado esta humilde voluntad de verdad cuando se dirige a ella de manera tan dogmática, diciendo que existe o no existe, y declarando con ello que es un objeto que se posee o no se posee.

La verdad no puede cancelar la posibilidad de aprender, puesto que lo que buscamos no es un concepto de verdad sino la *verdad*. En tanto que es *verdad*, debe hacer posible toda experiencia de aprendizaje en su modo más positivo y fecundo. En otras palabras: no buscamos conocimientos (conceptos que nos representamos y definimos y a partir de los cuales deducimos y discutimos), sino la posesión en la que somos poseídos por cierta sabiduría que hace posible el aprender. Esto no es una contradicción, sino una paradoja. Con las cosas sucede que cuando las poseemos termina nuestra búsqueda, pero con la verdad sucede todo lo contrario: una chispa de la pasión por la verdad enciende en nosotros un fuego que nunca se sacia, que no podemos apagar y que quisiéramos siempre encender aún más. Nadie puede poseerlo plenamente sino mediante la entrega de todos los días a su misterio, como algo nuevo, nunca alcanzado pero siempre a la vista. No podemos poseer la verdad, pero podemos entregarnos a ella o, al menos, estar dispuestos a tal entrega. Esa sabiduría, esa gracia, es la consecuencia de una experiencia de *conversión* o de transformación subjetiva de nuestra voluntad. La voluntad no es un añadido de la persona. Siguiendo a Husserl, por un lado es “una dimensión creativa de la persona... mediante la cual el sujeto de la voluntad puede determinar su entorno y a sí mismo, esto es, su historia de vida personal” (Vargas Bejarano, 2005, p. 83). Una decisión personal importante puede transformar su apertura ante el mundo y su noción de sí mismo, con las cuales opera continua y cotidianamente. A esto Husserl lo llama “renovación”, y se puede considerar como un “renacimiento” (2005, p. 83), como una *conversión*. Cuando emerge una decisión importante en la vida de alguien (ocasionada por una enfermedad grave, la muerte de un ser querido, por ejemplo), con esto no cambia algo de la persona, sino que cambia toda ella y toda su apertura hacia el mundo. Se lleva a cabo una “conversión”. Esta nueva apertura hacia el mundo, hacia los otros y a sí mismo se mantiene más o menos inalterada, aunque pueda

pasar inadvertida o no sea explícita. Desde ella podemos ser movidos afectivamente (y no solo intelectualmente) hacia una experiencia extraordinaria de la vida, diferente a la habitual.

Para nosotros, como hombres modernos y occidentales, todo lo que valoramos como verdad o verdadero es algo objetivo, producido por la ciencia o sus conocimientos; es la verdad de unos enunciados con respecto a unos objetos. Así, la verdad (o en ocasiones la validez) es algo que se predica de un juicio y se sistematiza en una teoría. Pero si la verdad pertenece solo al conocimiento (no es *existencial*), el único plenamente sabio es Dios, en cuanto (creemos e imaginamos) Dios, al crear los seres según “cierto orden” (Leibniz, 1983, p. 70), conoce y posee plenamente el ser y el conocimiento de todos los entes. El hombre no los conoce, por eso busca su verdad; en su búsqueda logra en alguna medida “conocerlas”. Tal conocimiento fragmentado progresa o cambia constantemente. La filosofía moderna es la aspiración a poseer ese conocimiento como algo total, como un edificio construido sobre “cimientos firmes” (Descartes, 1983, p. 55), y fundamentar, en tal conocimiento, todo el ente como algo ya conocido y dispuesto para él (voluntad de poder). Para que tal aspiración deje de ser aspiración, es decir, para que se realice plenamente, el hombre tendría que ser Dios. La filosofía moderna es entonces la búsqueda fecunda de lo que no puede encontrar, de lo que no es posible encontrar de una vez por todas por medio de teorías y conocimientos. Por ello se dice muchas veces que ha de contentarse no con la verdad universal, sino con aquella que se le ofrece en su época como un saber aproximado, contingente: la filosofía es la suma del saber de su tiempo.

En este sentido, la filosofía, la ciencia moderna y la tecnología son, metafóricamente, el proyecto perpetuamente inconcluso de ser Dios, esto es, de poseer el conocimiento total, y como consecuencia, tener la posibilidad de disponer totalitariamente de las cosas del mundo, el hombre y la naturaleza. Con el conocimiento total podríamos manipular completamente el ente, es decir, todo lo que existe, cosa que no parece ser posible, y quizás, no tan deseable como se pretende. Aunque progrese la ciencia, el mero hecho de que ese progreso suceda en el tiempo y en el espacio nos muestra, además de las limitaciones de nuestra búsqueda, la utopía de tal totalitarismo, y nos muestra, por otro lado, el carácter contingente o provisional de sus verdades falsables (Popper, 1985), algunas de ellas “peligrosas”. Pero, al mismo tiempo, nos muestra que ese esfuerzo por alcanzar la verdad total del ente desde el conocimiento no es en vano: esa voluntad de poseer la verdad de los entes, dentro de la mentalidad racional, esto es, instrumental, ha dado frutos innumerables y valiosos: gracias a su tenaz empeño podemos crear industria, someter la naturaleza a nuestro usufructo mediante la tecnología y “progresar” en la dirección en la que tal voluntad se dirige. Pero allí

no se encuentra la profunda verdad humana (su sentido), sino un sentido instrumental de la verdad, sentido también humano.

En tanto que el conocimiento es una herramienta inventada por el hombre, y las herramientas sirven para proveerse de recursos, la verdad de la ciencia y la técnica tiene un sentido pragmático y utilitario. Ese es el *pathos* de la ciencia y la técnica. Ahora bien: en el ámbito de la ciencia ese “deseo (utilitario)” se encuentra (implícito) dirigido a los entes particulares, pero tal intencionalidad proviene de la filosofía que se dirige al ente en su totalidad. Este deseo de conocer la totalidad de los seres es solo una expresión (por analogía) de la aspiración universal hacia la unidad con lo absoluto, que se da (como *telos*) en el filósofo y en el hombre de ciencia mediante el conocimiento (en este caso, dirigido hacia lo particular), o mejor, mediante el amor al conocimiento. El conocimiento siempre nos ofrece la ilusión aproximada de poder unirnos con el ente y, así, poseerlo. Esta ilusión se deshace una vez que otros conocimientos emergen; pero estos, de manera análoga, restablecen la ilusión. Por esto es que el conocimiento, en general, es un proyecto inconcluso en la medida en que el progreso del mismo conocimiento se despliega. Progreso no del hombre, o de la filosofía misma, sino de la ciencia y de la técnica, que el hombre, como medio de ella, hace posible.

La filosofía siempre permanece abierta con respecto al saber absoluto acerca de la verdad absoluta, y por lo mismo, la ciencia. En este “permanecer abierta” descubrimos un atisbo de verdad, de autenticidad que nos *toca* vivir. En otras palabras: permanece no frustrada en su intento, sino estimulada en su “fracaso relativo”, movilizada en su eterna búsqueda mediante su incapacidad de cumplirlo. Por ello dice Kant: “La filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ninguna parte. No es posible aprender filosofía, solo se aprende a filosofar” (Kant, 1978, p. 651). Esto es: solo se puede aprender a buscar la sabiduría, la verdad, pero no a encontrarla como si fuera una disciplina o una ciencia ya constituida, con un objeto ya constituido. La filosofía no solo no está dada, sino que nunca estará cumplida. Esto, para los filósofos, es la fuente de una riqueza inagotable. Lo que promete la filosofía solo se realiza mediante la puesta en marcha de una filosofía (cuyo modo de habitar en la verdad es irremediabilmente contingente), y no mediante su exposición como doctrina.

Aunque el conocimiento aspira a lo verdadero, no da cuenta de ello sino de manera analógica o metafórica; tenemos de la verdad relatos, poemas, parábolas, que son conocimientos en un sentido relativo. Estos conocimientos relativos (que prefiero llamar entendimientos) siguen siendo un intento necesario en el tiempo por dilucidar aquello que no es un objeto (la verdad), que se sitúa más allá del alcance de toda representación o que niega toda representación. Podemos tener experiencias en las que parece hablarnos algo “absoluto”, mediante la estética,

la mística, etc., pero no se puede poseer lo absoluto en tanto que conocimiento de algo; solo podemos conocer “aspectos” del ser, insuficientes, parciales. Por ello Heidegger denuncia “el olvido de la pregunta por el ser” (1995, p. 11), y su confusión con la indagación acerca del ente. Pero este “olvido” no es una trágica vicisitud ocurrida en Occidente; es consustancial al ser mismo el que lo veamos o nos lo representemos a partir del ente. El “olvido” es el *destino* del ser. El ser no está dado como algo acabado en ninguno de los recodos del camino; siempre que hemos intentado apresararlo se nos escapa. El camino siempre se encuentra ante el horizonte y el horizonte mantiene la presencia del camino como camino. La verdad, como el horizonte, retrocede a medida que nos acercamos. Está al comienzo, al final, como en el camino mismo, y en cada momento, incluso en el que nos “equivocamos”. Se nos escapa por su misma cercanía. Está en el hecho de caminarlo. Si algún filósofo en algún momento, cansado de devorar o consumir el conocimiento de la ciencia, cansado de acercarse y nunca llegar, deseó con todas sus fuerzas llegar a donde no podemos llegar, quizás pudo desesperar de sí mismo y de su razón. Pudo intentar algo que por su naturaleza es imposible; pero en su frustración suele suceder que aquello que él no puede alcanzar, pueda alcanzarlo a él de una manera indirecta, infame. Puede suceder que aquello que él persigue comience a perseguirlo (Cortázar, 1980, pp. 169-223); que se vea o se encuentre en una situación en la que ya no busca sino en la que encuentra, y sin embargo, “no sabe nada”. Entonces, prefiero pensar que allí no existe el pensamiento, la actividad incesante del pensamiento, sus contradicciones interminables, su dialéctica imposible, sino la vida, plena, pura, inmensa, indefinible, abierta como el mismo horizonte que se escapa. Y el horizonte le habla, le llama. ¿Cómo traducir en palabras lo que le dice? ¿Cómo hacerle entender a los demás hombres lo que a él se le dijo? Tarea imposible, o mejor, muy dispendiosa, que Platón describe en su alegoría de la caverna, cuando el hombre que ha salido vuelve a ella: este hombre sabe que los conocimientos no bastan; ahora hay que utilizar símbolos, analogías, metáforas, etc., para dar cuenta de aquella sabiduría que él no ha podido atrapar, pero que, extrañamente, lo ha alcanzado a él.

Y si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad —y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse—, ¿no daría qué reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aún de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir? (Platón, 1981, libro VII).

Este cambio en la visión de las cosas y en la posición de los problemas, difícil de enseñar a cualquiera que no lo haya experimentado, es lo que voy a llamar *conversión*. La sabiduría deja de tener ese aspecto totalmente inalcanzable que ya anotábamos, y se convierte no en algo realizado, pero sí en algo realizable. Algunos hablan de esta conversión como de un *salto*; yo prefiero subrayar que no es algo que alguien hace con su esfuerzo, sino algo que le ocurre a pesar de sus esfuerzos, incluso sin que lo esté buscando. Es un encuentro que no cancela la búsqueda sino que la reconduce desde un nuevo sentido, más poderoso. Para el que está en conversión, la vida y cada día siguen siendo la vida, su frágil humanidad es la misma, pero todo ello se experimenta de manera diferente, como si se la viera desde un punto que le otorga un sentido nuevo y más profundo. Digamos que es una nueva perspectiva de los problemas, como la que tiene Zaratustra cuando “baja solo de la montaña” (Nietzsche, 1993, p. 32). Zaratustra baja transformado. Esta nueva perspectiva puede ser entendida de muchas maneras: puede ser el origen de una intuición primordial que motive todas sus tareas posteriores, filosóficas o no filosóficas; la expresión de un deseo más intenso y apasionado; un experimento, un riesgo; una manera de perderse para poder alguna vez encontrarse. Puede ser una invitación a soltar todas nuestras ideas para poder ver las cosas como si fuera la primera vez, posibilitando ámbitos de acción no transitados, llevándonos a pensar más allá de nuestros prejuicios. La filosofía es la manera como el ser “se hace violencia” a sí mismo (Althusser, 1971), para recordarnos que no hay manera de establecerse, de salvarse (condenarse), de encontrar una seguridad definitiva en el plano del conocimiento. Para obligarnos a volver a comenzar la tarea. La filosofía es la aventura del pensamiento y sus caminos son auténticos en la medida en que son fieles a la vida y, más aún, a la vida humana. ¿Acaso tendría que ser de otra forma? ¿Acaso la verdad exige posiciones fijas, irreconciliables y, por tanto, estériles? Toda búsqueda auténtica requiere abrirse a la experiencia de algo que solo en tal abrirse puede ser escuchado. Y esto implica con frecuencia “hacernos a un lado”, recordar que “no sabemos” (Sócrates), y pensar lo que no ha sido pensado. Entonces quizás se pueda elegir un camino y comprometerse con él sabiendo que es una oportunidad para ser transformados.

La filosofía busca la verdad, no solo mediada por los conocimientos, sino la verdad misma, el *fundamento*. Si para ello requerimos en determinado momento llevar a cabo una *conversión*, esto se debe a la naturaleza excepcional (y paradójica) de la búsqueda. Todo hombre llega alguna vez a cierto punto en el que sabe que necesita cambiar para poder aprender de nuevo, para ser otro o devenir otro y ver las cosas de diferente manera. Entonces acontece la conversión no como una experiencia erudita, libresca, sino como una experiencia personal, incluso devastadora. En el filósofo esto es más cierto aún. ¿Por qué es necesaria la conversión en la filosofía?

¿Con ello no admitimos arbitrariamente que la filosofía, en determinado punto de su puesta en marcha, ha de dejar de ser filosofía? Es necesaria la conversión en la filosofía porque no todo lo que se le ofrece a la experiencia humana, y quizás, lo mejor que se le ofrece a la experiencia filosófica, es definitivo, ni está mediado por conocimientos. Hay conocimientos (o mejor, entendimientos) de otro orden (más fundamentales) a los que solo podemos llegar si previamente hay una experiencia de escepticismo radical, de duda, por tanto, de *conversión*. Como afirma San Agustín, hay cuestiones en las que primero debemos creer para poder “conocerlas”. Pero también, como afirma Pascal, hay riesgos que es necesario asumir; a veces, “es menester renunciar a la razón para conservar la vida” (1994, p. 128). No podemos aprender a nadar sin lanzarnos al agua. En la imposibilidad de conocerlo todo para dominarlo todo puedo, excepcionalmente, tener una experiencia que sin ofrecerme el conocimiento de un objeto, una seguridad, sin embargo, me ofrece cierto entendimiento, y el *sentimiento* de la existencia de *algo* que se puede entender (aun de manera aproximada) como “absoluto”, pleno, presente; de algo que me transforma, de un camino aún sin referentes, un camino que aparece como un desafío y requiere la construcción de sus referentes. Este camino no solo es promesa, sino también y hasta cierto punto es llegada, encuentro. Este *sentimiento* lo podemos llamar esperanza y puede expresarse de muchas maneras: proviene de la certeza de que hemos encontrado algo de valor que requiere ser expresado. Bajo esta nueva luz, todo se ve diferente e, incluso, se piensa diferente. Podemos reinterpretar lo pasado de otra manera y tener otra expectativa hacia el futuro. No porque presumo poseer el conocimiento de todo, sino porque conservo o persevero en lo que esta experiencia me ha indicado, en la contingencia de su invitación; no como quien se resigna con las migajas de una cena, sino como quien encuentra un tesoro que debe abordar, conocer, explorar y con el cual puede llegar a conocerse a sí mismo. La tarea del pensar en la historia del pensamiento es la de asegurar que la esperanza esté bien guardada, a salvo, como un bien que nunca ha de perderse.

Ni siquiera la posesión del mejor de los conocimientos puede otorgar esperanza. Esto lo muestra muy bien Rorty en su obra *¿Esperanza o conocimiento?* (1994). Sin embargo, podemos desesperarnos y dudar, y luego volver a trabajar en la búsqueda de un pensamiento verdadero, que nos saque de ella, que le de nuevo rumbo a nuestros pasos. El conocimiento nos puede ayudar como una herramienta entre otras, y esto es posible porque hemos experimentado el nihilismo, no como una vacua negación de todo, sino como un momento en el que podemos permitir que algo se nos indique, más allá de nuestras acostumbradas referencias. Este nihilismo no lleva a la desesperación, sino es un lujo que se permiten los que “saben que no saben”. La esperanza de la que se trata aquí no

puede ser un mero sentimiento como cualquiera, ciego, tirando de la víctima hacia su propia estupidez; no puede ser una ilusión como hay tantas. Tiene que poseer la visión, la clarividencia de lo que es *necesario* plantear en un momento dado, para ciertos hombres y para una época. Sin definir nada como algo definitivo tiene que contener en sí misma una confianza en que las propias energías encontrarán cómo fluir en la dirección apropiada, no obstante la precariedad del camino o sus numerosos obstáculos, nuestras mismas consideraciones equívocas y dudosas sobre el camino, nuestra tendencia humana a olvidarla y no mirar lo que nos ofrece, imponiéndole nuestros deseos. Tal esperanza no es un sentimiento bruto, como la ira, sino “inteligente”, puesto que tiene visión, esto es, puede ver una *dirección*. Esa visión es la intuición del espíritu. No se recibe por la razón ni por la sensibilidad. La aspiración a la búsqueda del conocimiento y de la sabiduría ha madurado, ya sea por decepción o por rigurosidad (como en el escepticismo), por desesperación, y se ha convertido en una expresión de la esperanza. La esperanza no necesita de conocimientos, pero tampoco necesita prescindir de ellos; es más: no se trata de llegar a algo “desconocido” llamado “la esperanza”. ¿Cómo podríamos llegar a la esperanza sino porque desde siempre estaba con nosotros? Quizás, distraídos en la búsqueda de conocimientos, demostraciones y verificaciones, de argumentos sobre asuntos que parecían fundamentales (y solo eran importantes), en la búsqueda de esto o de lo otro, no le prestamos atención. Buscamos la esperanza que ya teníamos en donde no se encuentra, y sin embargo, paradójicamente, mediante un conocimiento que no puede evitar el dejar de estar inspirado en ella, fundamentado en ella.

El fundamento no es un conocimiento, sino es lo que fundamenta el conocimiento. Por ello podemos afirmar que ha de ser un fundamento ontológico existencial. Si Dios es el fundamento, entonces debe haber una experiencia existencial de *aquello* (esto es, Dios) que puedo aceptar luego como el fundamento, sin ser un objeto, y menos aún, un objeto de conocimiento. Al considerar el fundamento como Dios y al enunciarlo, tengo que aceptar, además, que no lo puedo conocer como cuando conozco un objeto. Pero, ¿necesito acaso conocerlo para que sea el fundamento que *es*? Quizás no del todo o de la misma forma. Quizás principalmente deba creer, o solo baste con entenderlo de una determinada manera, probablemente limitada, pero sobre todo, personal y auténtica. ¿Cuál es esta experiencia que me otorga, no el conocimiento del fundamento, sino la aceptación de su existencia y el poder y el entendimiento que otorga esta aceptación? Entender, a diferencia de conocer, es apreciar aquello que se entiende porque se identifica con ello, es decir, con lo que se entiende, y al hacerlo parte de sí mismo se acepta con amor. Así es también la fe auténtica: ¿no es la aceptación de su existencia lo único que requiere el fundamento para poder efectuar su poder

de fundamentar? ¿Estamos preparados para entenderla, o mejor aún, para experimentar lo que aún no requerimos y no podemos conocer? No lo creo. Nuestra indagación corre constantemente el peligro de querer entender el asunto en cuestión, sin ser, acaso, interpelados por él.

Una experiencia de conversión requiere aprender a escuchar (no para obtener de esto ni siquiera una conversión que promete alcanzar mejores resultados), y así permitir que se nos muestre, o se haga patente, no como un objeto, ni siquiera como una meta, sino como quien responde a un llamado, es decir, como una *respuesta* a un llamado capaz de demorarse en ella el tiempo requerido. La respuesta responde, aquí y ahora (o en cada caso), dando cuenta de sí misma, consumando una experiencia singular pero sin que la existencia sea consumada, dejándola de nuevo abierta y, a la vez, en constante indagación. ¿No es acaso patente que la experiencia religiosa, como la filosófica y la de cualquier ser humano está poblada constantemente de equívocos, dudas e incertidumbres? ¿No es precisamente la fe la experiencia en la que, sin tener seguridad absoluta acerca de nada, y menos en el conocimiento acerca de la verdad o lo sagrado, o en nuestras propias fuerzas, confiamos en algo que no conocemos y que en cierto modo aparece como un desafío? Con estas preguntas queremos solo indicar una vez más que la “verdad” no tiene que ver con el conocimiento, y quizás tampoco con la filosofía, por lo menos con aquella filosofía que pretende “representarse la verdad”. La verdad no hace referencia a aquello que podemos conocer, sino a aquello que podríamos esperar (Kant, 1975); aquello en lo que podemos afinar la existencia, proyectarla, incluso sin pretender que lo esperado sea ya conocido. El entendimiento acerca de lo esperado tiene que reinventarse día a día, por ende, las incertidumbres, las dudas siguen tan campantes como las que padece el no creyente. El hombre no tiene donde reclinar la cabeza, pero el que cree puede dialogar con Dios sobre su desesperación, sanar, encontrarle un sentido o esperar que tenga uno, incluso aunque se le escape.

No se trata solo de una decisión acerca de lo que deseamos caprichosamente, subjetivamente creer: si fuera así, cualquier decisión es igual de necesaria y válida, lo mismo que trivial; si no es así, tenemos que dilucidar el porqué. La pregunta que nos puede aclarar este asunto, desde el punto de vista del que desea entender, es: ¿qué es aquello en lo que me conviene y puedo creer? ¿Da lo mismo creer o no creer? Puede dar lo mismo, en términos de resultados; pero nunca será lo mismo, en términos de significado. Lo que me conviene creer no desde un interés de utilidad sino desde una necesidad existencial de encontrar un *fundamento* cambia o transforma la vida, independientemente de lo que suceda en ella exteriormente. La transforma completamente no para saberse poseedor de la verdad, sino para sentirse llamado por ella. Sentirse llamado, en tanto que

involucra los afectos con aquello que nos llama, es tener el entendimiento de algo, mas no el conocimiento de un objeto.

Una representación del camino como algo ya acabado no me ayuda a caminarlo, sino, quizás, tan solo a desesperarme pronto de mis expectativas con respecto a él, a extraviarme, convirtiéndolo en objeto. La imposibilidad de hacer del camino un objeto me lleva a la esperanza. Porque no se conoce el camino incluso al caminarlo. La esperanza es la luz en la oscuridad del conocimiento, pero ni la oscuridad ni la luz del conocimiento que objetiva se requiere allí. Hay siempre un claroscuro en aquello que entendemos, en aquello que nos toca, en la experiencia por la que estamos pasando. Se puede estar dominado por el sentimiento de desesperanza, y desesperado, caminar un camino que, por esto mismo, no me ofrece nada. En tal caso, aunque me tropiece con algo valioso, nunca lo veré ni lo apreciaré. La desesperación confirma sus propios presupuestos: el de que cualquier cosa es igual a nada; no hay salida, ya sea porque no hay conocimiento de la verdad, o porque no creo en ella. Los escépticos han sido en este sentido, como los dogmáticos, grandes teóricos del conocimiento. Su fe en el conocimiento los ha desesperado a tal punto que han terminado negado la misma fe que profesan, y con ella, la misma esperanza. Pero negar toda esperanza porque nuestras ilusiones en el conocimiento no se realizan es irrisorio e igualmente desesperado. Es como negar la salida de la caverna solo porque miramos en dirección hacia las sombras. Pero puedo siempre intentar salir, mirar en otra dirección, o como diría Pascal, puedo apostar; entonces, “si ganáis, ganáis todo; y si perdéis, no perdéis nada” (1994, p. 128).

Sin embargo, considerado de manera más atenta, tengo que reconocer que es imposible, teniendo fe, no encontrar, porque la naturaleza de la fe es que el tenerla, o tener esperanza, es ya, de hecho, encontrar. No puedo no encontrar en el encuentro que es siempre la experiencia de la fe; no puedo en ella no encontrar todo lo que requiero. Este encontrar no espera resultados que tengan que ver con las cosas cambiantes del mundo (aunque tampoco se opone a ello), sino que está abierto a la transformación, incluso de aquello que tanto se espera. La fe misma y la esperanza son ya, en acto, y como *acto puro*, encontrar: la verdad no se encuentra al final sino al comienzo y a lo largo de todo el camino. Tiene que ser así, porque la verdad es total; por eso siempre volvemos al momento de partida, en la medida en que el amor a la verdad es auténtico y honesto. Es decir: volvemos al momento en el que aceptamos “no saber nada” (Gadamer, 1988, p. 439) y solo entonces podemos comenzar sin exigir resultados. Es un momento de entrega. De esa entrega se recibe. ¿Qué recibe? Todo lo que se requiere. Lo semejante atrae lo semejante porque así se reconoce (Empédocles). Teniendo la fortaleza

de esperar lo que ofrece la esperanza el hombre reconoce en lo humano lo divino: esperar sin argumentos es algo divino.

Para todo esto es necesaria una *conversión*. No es suficiente tener conocimientos e información acerca del bien, de la esperanza, de su conveniencia; es necesario arriesgarse a nadar, ser tocado por ella, experimentarla, entenderla y dejar las descripciones acerca de cómo sería el abandonarse en la acción misma de la entrega. Los meros argumentos o representaciones de objetos de conocimiento no llevan necesariamente a una experiencia fundamental. Pueden ser estimulantes para algunos, incluso necesarios, pero no consuman la entrega; solo nos proporcionan aquella “experiencia” como si fuera una cosa que conocemos y que está a nuestra disposición. Sin embargo, es de esa manera como se encuentra fuera de nuestro alcance. Todos en la vida tenemos un momento en el que volvemos la vista atrás, y declaramos con el corazón en la mano, y quizás desesperado: “es suficiente”. Ese es el comienzo de la *conversión*. Todos tenemos también experiencias que no comprendemos del todo, y muchas de ellas cambian para siempre el transcurrir de la vida, nuestras relaciones con las cosas y los demás. Quizás solo la desesperación pueda detonar en nosotros aquellas experiencias porque nos lleva a los límites de nuestro sistema de creencias. La ciencia nunca le ofrecerá a ningún hombre este tipo de experiencias inefables. Quien alcanza el éxito en el mundo quizás nunca las necesite porque, anestesiándose con algún placer, no puede sentir la desesperación. Quien se complace en el cinismo no soporta quizás que se hable de ello. Sin embargo, puede suceder que tal conversión se manifieste como algo muy simple o que su necesidad aparezca en el momento más inesperado. Para el que experimenta su necesidad, ella le *responde*. Un momento puede bastar para precipitarlo en la contingencia de todas sus certidumbres y sentir que su corazón se resbala. De esa experiencia nace la necesidad absoluta de lo absoluto sin mediación alguna; de esa entrega recibe lo que no había reconocido (consumado); recibe una referencia que está más allá o más acá de lo contingente y de las palabras. Aquella referencia lo anima a buscar. La verdad ya no se busca “afuera” como algo entre otras cosas; ilumina a todas las cosas desde adentro.

La búsqueda del conocimiento de los entes prosigue para muchos, como si no hubiera pasado nada. El científico vuelve a su laboratorio, pero algo en él ha cambiado: sus ojos tienen una nueva luz, que nadie ni él comprende. A partir de esa luz su corazón espontáneamente cree y confía. No está ya más solo y tiene mucho que dar y recibir. No es una fe puesta en el pensar, sino recibida en el corazón, que entiende sin conocer. Ahora, su trabajo y su diario vivir necesitan el alimento de esa fe; se adhiere a ella como quien camina apoyado en el báculo de la eternidad. Así, el hombre llena a la inteligencia de la inspiración o del espíritu

de esa fe. La relación entre razón y fe no es de servidumbre sino de inspiración. Su razón, así como su alegría, está inspirada, y esta, a su vez, inspira desde la esperanza sus acciones. Ahora bien: la fe no tiene contenidos o dogmas que condicionan la inteligencia a creer de esta o de otra manera; la fe solo le otorga la realidad absoluta de la esperanza y el amor como condiciones ineludibles de la existencia en general. La fe no delibera o argumenta para extraer conclusiones o normas morales, o justificaciones para condenar o absolver; la fe dice: “*ama et quod vis fac*”, es decir, “ama, y haz lo que quieras” (San Agustín). Sé libre con aquella libertad que trae plenitud a la vida. Como fundamento que es, es *lo que es*. No necesitamos entonces conocerla, sino permitir que *sea*.

La imposibilidad de representarse y conocer la verdad no nos lleva al irracionalismo; nos lleva a entenderla. La necesidad de entender la verdad también es patente, si la interpretamos como un medio para aprender a alzar la vista mediante conceptos y representaciones, más allá de la contingencia, y para poder, inspirados por la esperanza, transformar la contingencia y la miseria humana. La esperanza no nos evade de la miseria sino que nos compromete a transformarla de manera más irrevocable que cualquier conocimiento. Entender la verdad es una experiencia en la que el hombre y la verdad están en constante diálogo, del que provienen los compromisos, las acciones transformadoras, la entrega. El diálogo que supone el entendimiento de la verdad reconoce sus límites, porque sabe que en él habla lo que no podemos conocer. Sabe de su necesidad de aprender y rehacerse constantemente. Solo se recibe de tal entrega. De ese recibimiento, el pensar puede sacar sus propias conclusiones, sus propias teologías, sus conocimientos, sus claridades y sus sombras. No existe una teología universal, pero sí existe una experiencia universal (el amor), la cual es inagotable, inefable en su capacidad para significar y potenciar la experiencia humana, y en su capacidad para transformarla.

El espíritu es el reino de lo equívoco, de lo misterioso y de la libertad. No es un ámbito neutro, ni totalmente claro ni totalmente oscuro. Quien saca conclusiones y verdaderamente tiene fe, está dispuesto a decir siempre: “puedo estar equivocado”. La relación con algo verdadero no es una relación de conocimiento sino de honestidad y de inspiración, de voluntad, de afectación, de respeto por el misterio. Nuestra relación con un entendimiento contingente de lo verdadero con respecto a algo específico es una relación de inspiración y, a la vez, de argumentación, de persuasión y de humildad. Quien está inspirado por la esperanza habla con la verdad, argumenta con la verdad y puede convencer sin imponer sus ideas; no inspirado por *su* esperanza, sino por la esperanza. La verdadera esperanza es *acto puro*, es decir, “sin intereses” inadecuados. Su forma de argumentar sabe cuándo hacerse a un lado, cuándo debe callar o abandonar una discusión y dejar

que lo *verdadero* acontezca. Sabe abrirse al misterio de lo verdadero constantemente, siendo cauteloso, desconfiando de toda arrogante certeza. Seguimos buscando la sabiduría, pero no para conocerla, para levantar suntuosos edificios conceptuales, quizás inútiles, sino para poder ser inspirados por ella, para aprender, así se convierta en nosotros en una “sabiduría del amor” (Lévinas), en una conversión del corazón, y no meramente en una búsqueda de la sabiduría ni en un conocimiento de la ética y, tampoco, en una teoría del ser (Heidegger). La verdad de la filosofía es también la verdad de la vida humana, y esta se revela, se manifiesta plenamente mediante una *conversión* de su punto de partida, conversión de nuestro sistema de creencias.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (1971). *Escritos I, filosofía: arma de la revolución* (Trad. Rincón, C.). Bogotá: Contacto.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica* (Trad. Funes, S.). Buenos Aires: Siglo XX.
- Bernabé, A. (1996). *Filósofos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Altaya.
- Cortázar, J. (1980). *Los relatos: pasajes* (vol. 3). Madrid: Alianza.
- Cruz, V. D. (2001). *Una filosofía sin supuestos*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Descartes, R. (1983). *Discurso del método, reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis.
- Gadamer, H. G. (1988). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1994). *Ciencia y técnica como ideología* (Trad. Jiménez, R. M.). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (1975). *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1987). *¿Qué es metafísica, ser, verdad y fundamento?* Buenos Aires: Siglo XX.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona: Odos.
- Heidegger, M. (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Odos.
- Heidegger, M. (1993). La vuelta. En *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1995). *Ser y tiempo* (Trad. Gaos, J.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1975). *Crítica del juicio*. México: Editora Nacional.
- Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kierkegaard, S. (1959). *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar.
- Kierkegaard, S. (2006). *El instante* (Trad. Albertsen, A.). Madrid: Trotta.

- Kierkegaard, S. (2007). *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Trad. Gutiérrez, R. D.). Madrid: Trotta.
- Leibniz, G. (1946). *Teodicea*. Buenos Aires: Claridad.
- Leibniz, G. (1983). *Monadología. Discurso de metafísica, profesión de fe del filósofo*. Barcelona: Orbis.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal* (Trad. Sánchez, P.). Barcelona: Orbis.
- Nietzsche, F. (1993). *Así habló Zaratustra* (Trad. Sánchez, P.). Madrid: Alianza.
- Pascal, B. (1994). *Pensamientos* (Trad. Llansó, J.). Barcelona: Altaya.
- Popper, K. (1973). Lógica de las ciencias sociales. En Adorno, T. (Comp.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. México: Grijalbo.
- Popper, K. (1985). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Platón (1945). *Obras completas de Platón* (Trad. García Bacca, J. D.). México: Universidad Autónoma de México.
- Platón (1980). *Diálogos* (Trad. Calonge, R.; Lledó, I. & García, G.) (vols. 1-3). Madrid: Gredos.
- Platón (1981). *La República* (Trad. Pabón, J. M. & Fernández Galiano, M.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Platón (1999). *El Banquete, Fedón, Fedro*. Navarra: Folio.
- Ricoeur, P. (1985). Ciencia e ideología. En *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Docencia.
- Rorty, R. (1994). ¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo (Trad. Rabosi, E.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- San Agustín (1984). *Confesiones*. Madrid: Sarpe.
- San Agustín (2007a). *Ciudad de Dios* (libros 1-8). Madrid: Gredos.
- San Agustín (2007b). *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín (2009). *La ciudad de Dios. Vida de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- San Martín, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica* (tomos I y II) (Trad. Lamana, M.). Buenos Aires: Losada.
- Vargas Bejarano, J. C. (2005, julio-diciembre). La voluntad y su papel en la constitución de la identidad personal. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 26(93), 71- 89.

