

## CAPÍTULO 3

### EL OLVIDO DE LA FILOSOFÍA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA EDUCACIÓN

**Marcelino AGÍS VILLAVERDE**  
**Catedrático de Filosofía**  
*Universidad de Santiago de Compostela*  
*Facultad de Filosofía*  
*Departamento de Filosofía y Antropología*  
*Pza. de Mazarelos, s/n*  
*15782 Santiago de Compostela*

**Web institucional:**

[https://investigacion.usc.gal/investigador  
es/58160/detalle?lang=es](https://investigacion.usc.gal/investigador/es/58160/detalle?lang=es)

**Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-1687-7010>

**Correo electrónico:** [marcelino.agis@usc.es](mailto:marcelino.agis@usc.es)

## ÍNDICE DEL CAPÍTULO

1. Introducción
2. El por qué y el para qué de la Filosofía
3. Filosofía y vida cotidiana
4. La insoportable levedad del silencio
5. Contra la violencia y la sinrazón
6. La política y lo que nos importa
7. Ventajas del logos
8. El ser de la filosofía y la filosofía del ser
9. La verdad y su discurso
10. La inevitabilidad del mal
11. Consideraciones finales para la educación: del ser y al deber ser
12. Referencias Bibliográficas
13. Notas

# EL OLVIDO DE LA FILOSOFÍA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA EDUCACIÓN

“Si creen que la educación es cara, piensen cuánto  
cuesta la ignorancia”.

**Marcelino AGÍS VILLAVERDE**  
**Catedrático de Universidad**  
*Universidad de Santiago de Compostela*

## **1. Introducción**

Se atribuye a Derek C. Bok (1930), exrector de la Universidad de Harvard, la frase con la que encabezo este capítulo. Se trata de una afirmación que cualquiera podría suscribir porque pertenece a ese ámbito de verdades que se aceptan por sentido común. Todo el mundo concordaría sin dificultad que la ignorancia es bastante más cara y tiene peores consecuencias para cualquier sociedad que la educación y la cultura.

Sin embargo, no es tan sencillo explicar cuáles son los factores que están detrás de una educación deficiente o de mala calidad, aunque sus consecuencias sean nefastas y afecten a los principios rectores del desarrollo de una sociedad. En este breve trabajo me propongo reflexionar sobre los prejuicios de la disminución paulatina de la filosofía en la enseñanza, acaso como reflejo de lo poco que importa este antiguo saber en nuestras vidas. Y ello a pesar de que aceptemos, en apariencia, que la filosofía está relacionada con la facultad humanísima de pensar, de decidir lo que nos conviene sopesando razones, de defendernos críticamente de la mentira o de garantizar el libre ejercicio de nuestros derechos en una sociedad que promueva una vida digna en instituciones justas.

Al arrinconar a la filosofía (y a las humanidades, en general), olvidamos que la filosofía no es solo una materia académica sino una parte esencial de nuestro modo de ser y de estar en el mundo. Un aspecto tan esencial que, al negarlo, nos negamos a nosotros mismos y anulamos nuestra capacidad de luchar contra la violencia, la sinrazón o la nada. La educación cumple, solidariamente con la filosofía, con la misión de recordarnos la importancia de ser fieles a nuestra condición humana, indicando los desafíos del pensar. ¿Cuáles son estos desafíos?

## **2. El por qué y el para qué de la Filosofía**

La filosofía se caracteriza por actualizar permanentemente su objeto al hilo de los tiempos. Da la impresión de que ha adoptado para sí la tarea permanente del hombre que figuraba en el frontispicio del templo de Delfos: conocerse a sí mismo. De este modo, la filosofía es esa extraña disciplina que no ha cesado desde sus comienzos de buscar su propio sentido, redefiniéndose en la obra de cada pensador, que además de ofrecer respuestas a temas de preocupación heredados, formula los planteamientos a los que quiere responder y la forma peculiar para hacerlo.

El filósofo conoce la tradición, pero no acepta sin más la perspectiva que marcan sus predecesores a la hora de responder los problemas de su tiempo. En atención a este curioso fenómeno, podemos afirmar que uno de los objetos de la Filosofía es la reflexión sobre su objeto, la reflexión sobre sí misma. El pensador español Xavier Zubiri lo expresa diciendo que “mientras que la ciencia es un conocimiento que estudia un objeto que está ahí, la filosofía por tratar de un objeto que por su propia índole huye, que es evanescente, será un conocimiento que necesita perseguir su objeto y retenerlo delante de la mirada humana, conquistarlo. La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión”<sup>1</sup>.

Incluso cuando se habla del *adiós a la filosofía*, seguimos filosofando pues ello constituye una nueva invitación a seguir indagando en su objeto, fines y métodos. Esta costumbre de los filósofos de iniciar sus discursos preguntándose qué es la filosofía, ha apuntado Lyotard, tiene

algo que ver con los actos fallidos, tal como habían sido entendidos por Freud. La filosofía no funciona, algo va mal en ella para que cada pensador inicie la búsqueda desde cero. En realidad, nunca se parte de cero porque es imposible negar la relación dialógica, crítica o fraternal, con la tradición. Pero sí podemos decir que le permitimos que aparezca y desaparezca, que se oculte. Esto es también un acto fallido, "la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia"<sup>2</sup>.

### **3. Filosofía y vida cotidiana**

¿Difiere tanto la actividad intelectual del filósofo de la del hombre ordinario? Quien más quien menos recuerda anécdotas sobre la extrañeza que produce este antiguo oficio. En torno al filósofo ha nacido una niebla que envuelve su figura y desdibuja sus auténticos perfiles. Un halo legendario que convierte a los que practican la filosofía en seres preocupados por cuestiones trascendentales, ajenas a lo material y utilitario de la vida, descuidadas y olvidadizas. De las historias sobre Tales de Mileto que nos refiere Diógenes Laercio en su *Vidas de Filósofos*, la que perdura con más fuerza es la de aquella sirvienta tracia que asiste a una de las caídas más famosas de la historia de la filosofía mientras el filósofo regresa a casa. Tales, que había pasado la noche observando las estrellas, no repara en un hoyo del camino y se precipita dentro de él. La mordaz sentencia de la mujer no se hace esperar: "¡Oh, Tales, tú presumes de ver lo que está en el cielo, cuando no ves lo que tienes a los pies!". Otras anécdotas que demuestran la destreza del filósofo para actividades utilitarias se callan porque se ha convertido en un tópico la desconexión entre la filosofía y la vida cotidiana.

¿Quién es el filósofo? El pensador francoalemán Eric Weil nos dice que el filósofo es aquel que "está seguro de convencer al otro si el otro quiere escucharlo; pero el hecho es que el otro no quiere escuchar"<sup>3</sup>. Esta definición puede parecer irónica, pero encierra una verdad. La producción filosófica es algo, por lo general, restringido al grupo de filósofos e intelectuales que a su vez filosofan. No es un grupo esotérico, sino que estamos ante un problema de intereses y conocimiento técnico. A la sociedad llegan ecos de lo que elabora el filósofo, solo ecos, comentarios,

glosas para incluir en reportajes periodísticos. Pero no existe un diálogo fluido entre el discurso de la filosofía y el discurso del hombre ordinario. La cuestión es la de saber si es la construcción discursiva de la filosofía la que crea esta barrera o es el contenido del discurso el que es ajeno al núcleo de preocupaciones fundamentales del gran público.

No digo yo que la actividad del filósofo sea inútil para la vida. No lo es, como lo demuestra, en primer lugar, el hecho de que la filosofía sea un hecho social e institucional; y, en segundo lugar, que tenga una proyección práctica para la vida del hombre. "La filosofía -decía Ortega y Gasset- es también función de la vida colectiva, es un hecho social, una institución. Y todo esto pertenece también a la realidad 'Filosofía'"<sup>4</sup>. Tal aseveración no es difícil de corroborar. El Estado crea y mantiene cátedras de filosofía, existen industrias que se dedican a la edición y distribución de libros de filosofía, incluso han triunfado series y programas de televisión sobre la filosofía, aunque contada de otra manera. Esto significa que la filosofía es una realidad colectiva y, como tal, ha funcionado en la vida social. Ahora bien, como también matiza el filósofo español, la filosofía tiene de fenómeno social lo más externo de su realidad. "La sociedad no es nunca original y creadora. Para que llegue a ocuparse de la filosofía como necesidad pública es menester que ésta exista previamente hecha ya por algunos individuos"<sup>5</sup>.

No es el contenido lo que caracteriza su aportación sino también la forma de su discurso, el talante de su discurso, el calor de su discurso. Y, de esta forma, los hombres, la sociedad, lo aprovecharán o no según sus propios intereses. Un discurso así ofrece puntos de orientación y la oportunidad de comprender lo que se quiere y cómo obtenerlo. Cada actividad incluye acciones que es necesario valorar, confrontar con otras posibles, rechazar o reforzar. Decisiones que han de poder argumentarse, praxis que nacen de postulados teóricos que se construyen discursivamente. El hombre de la vida corriente no procede de forma acrítica e indistintamente: sabe lo que hace y sabe *decir* por qué lo hace. Por eso puede molestar lo que el filósofo le propone. Aquel reivindica su capacidad para elaborar discursos, pero estos a su vez se apoyan en la capacidad del lenguaje para expresarse mediante conceptos, metáforas,

fórmulas que se han ido construyendo a lo largo del tiempo, en el interior de las grandes obras. Esta actitud de autosuficiencia es legítima pero imposible de manera absoluta. Si hemos de creer a Foucault, el proceso de apropiación del discurso en nuestras sociedades, esto es, el derecho a hablar, la capacidad de comprender, el acceso a la información elaborada, el empleo del discurso para tomar decisiones está reservado a un grupo determinado de individuos. En las sociedades que tuvieron lugar después de sobrepasar el siglo XVI, ni el discurso económico, ni el médico, ni el literario, ha sido nunca un discurso común<sup>6</sup>.

Este rechazo de la filosofía, como discurso particular, es otro de los problemas para el filósofo que, por otra parte, debe reconocer que la filosofía no es la única posibilidad para el hombre, ni la única realidad verdaderamente humana. Ahora bien, su discurso está entre aquellas posibilidades que se amparan en la razón y negarlo es una forma de sinrazón. Eric Weil lo presenta de la siguiente manera: "Si es del lenguaje razonable de lo que todo depende, es insoportable que haya un discurso que niegue el lenguaje razonable, que niegue la razón del filósofo y que sin embargo no sea un discurso incomprensible, un discurso de loco. El filósofo, de buen o mal grado, si no quiere renunciar a la filosofía, al movimiento del discurso, debe sacar de ello la conclusión, y ella dice que el hombre escoge libremente la razón, libremente -por lo tanto, sin razón"<sup>7</sup>.

#### **4. La insoportable levedad del silencio**

El filósofo puede también callarse, dedicarse a sus cosas, renunciando así a todo discurso, pero nosotros al intentar obtener las implicaciones de su elección no podríamos decir nada, nos daríamos cuenta de que solo podemos ocuparnos de aquellas aportaciones articuladas discursivamente. Aunque el silencio del filósofo responda a un planteamiento filosófico, también el silencio debe ser discursivo para ser entendido razonablemente, mediante razones. El drama de esta posición es justamente que hay que hablar. Lo dramático de este problema filosófico es que -como dice Derrida- hay que encontrar una palabra que guarde silencio. "¡La idea de silencio (que es lo inaccesible) nos desarma! No puedo hablar de una ausencia de sentido sino dándole un sentido que

no tiene. El silencio se ha roto puesto que he hablado. Siempre algún *lamma sabachtani* acaba la historia, y grita nuestra impotencia para callarnos: debo dar un sentido a lo que no lo tiene: ¡el ser, finalmente, se nos ofrece como imposible!"<sup>8</sup>.

La palabra "silencio" -observa Derrida- es entre todas la más perversa o la más poética porque "cuando finge que calla el sentido, *dice* el sin-sentido, se desliza y se borra ella misma, no se mantiene, *se calla* ella misma, no como silencio sino como habla"<sup>9</sup>. Tal deslizamiento traiciona a la vez el discurso y el no-discurso. El silencio porta en su ser un elemento paradójico: es silencio porque se nos dice, sino sería la nada. Y para la filosofía, el silencio *es*, existe, porque se ha expresado discursivamente y ha mostrado sus razones.

Lo interesante es, desde luego, preguntarse porque el filósofo no guarda silencio, a pesar de ser consciente de que no es un sabio, sino, en todo caso, un amante de la sabiduría. En mi opinión, su discurso, sea este oral o escrito, es obligado porque representa el último bastión contra la sinrazón, la violencia, el caos o la mentira. Éric Weil acertó a expresarlo en su ensayo *Logique de la philosophie*: "Gracias al discurso del adversario del discurso razonable, gracias al antifilósofo, el secreto de la filosofía queda así revelado: el filósofo quiere que la violencia desaparezca del mundo. El reconoce la necesidad, admite el deseo, acuerda que el hombre permanezca como animal en tanto que razonable: lo que importa es eliminar la violencia"<sup>10</sup>.

De este modo, la razón lucha a brazo partido contra la sinrazón, el cosmos contra el caos, la concordia contra la violencia, el bien contra el mal. Paul Ricoeur lo ha subrayado en varias ocasiones: el mal "estuvo siempre ahí", un "estar ahí" que encontramos en el lenguaje mítico, en los símbolos, en la rudimentaria ontología arcaica que el ser humano construye mirado hacia el sagrado. También la historia de las civilizaciones y de los pueblos deja tras de sí un arroyo de sangre. En este sentido nos dice Ricoeur que, "para convencerse de que la violencia es de siempre y de todas partes no hay más que ver cómo se edifican y derrumban los imperios, cómo se establecen los prestigios personales, cómo se combaten las religiones, ..." <sup>11</sup>. Por ello, los límites de la violencia no son en absoluto

fáciles de establecer. Como tampoco lo son los límites del lenguaje. Y será tan vasto el enfrentamiento entre estas dos realidades porque, como también dice Ricoeur, "la violencia y el lenguaje ocupan cada una la totalidad del campo humano"<sup>12</sup>.

## **5. Contra la violencia y la sinrazón**

La disyuntiva es tajante y ante ella el filósofo no puede quedar indiferente porque le va en ella su propia supervivencia: el discurso o la violencia. Esta disyuntiva es tan esencial e inseparable que Ricoeur llega a decir que lo que confirma la unidad del imperio de la violencia es que tiene al lenguaje como su contraposición natural, como su cara a cara inmediato. "Es para un ser que habla, y que al hablar persigue un sentido, para un ser que ha dado ya un paso en la discusión y que sabe algo de la racionalidad, que la violencia se convierte en problema, que la violencia llega como problema. Así, la violencia tiene su sentido en su oponente: el lenguaje. Y recíprocamente. El habla, la discusión, la racionalidad obtienen también su unidad de sentido del hecho de que son una empresa de reducción de la violencia"<sup>13</sup>.

Hasta la filosofía más teórica ha sentido la necesidad de preocuparse por la praxis porque la realidad ofrece en ocasiones paisajes grotescos ante los que el filósofo no puede quedar indiferente. Pensemos, por ejemplo, en la convulsión que produjo para la filosofía la I Guerra Mundial. Filósofos como Husserl se sintieron profundamente afectados y, de hecho, este autor hace derivar su fenomenología, hasta ese momento plenamente teórica, hacia alguna proyección práctica, planteándose en qué medida el Yo trascendental se ve condicionado por la historia. ¿Y qué impacto no produjo la gestación y desarrollo de la II Guerra Mundial? De ella nació el absurdo, la náusea, la nada. La violencia nunca ha dejado indiferente al hombre, tampoco al filósofo, que se ha esforzado en pensar sistemas para erradicarla, para garantizar la libertad y dignidad humanas. Sea mediante el subterfugio que sea (un contrato, el juego, un sacrificio, el discurso) la violencia necesita abolirse o, más bien transformar toda su fuerza y todo su potencial destructivo en algo bueno y creativo.

En este sentido, la argumentación de la que se compone un discurso debe ser considerada un sustituto de la violencia, que evitaría así que se impusiese el dominio del más fuerte en una especie de darwinismo irracional. Esta es la propuesta de Ch. Perelman, uno de los autores de la Nueva Retórica: "el uso de la argumentación implica que uno ha renunciado decididamente a la mera fuerza, que el valor es comprometido para ganar la adhesión del interlocutor por medio de la persuasión razonada, y ese uno no le considera como un objeto, sino que apela a su libre juicio"<sup>14</sup>. Aunque la comparación que este autor establece entre la violencia y la argumentación como su sustituta llega más lejos al plantear que en un discurso oral, la persona que toma la iniciativa en el debate es comparable al agresor. Por ello, cada uno de los elementos presentes en una opción por la fuerza física, por la violencia, ha sido cuidadosamente sustituido en la argumentación. La argumentación asume el establecimiento y el recurso a una comunidad de mentes que mientras exista garantice su funcionamiento frente a la violencia, que queda de esta forma excluida. Esta "comunidad de mentes" nos recuerda a la "voluntad general" de la que hablaba Rousseau para defender la persona de las arbitrariedades del hombre en estado de naturaleza; y puede hacerse corresponder también con el grupo de personas consagradas que garantizan la armonía en una comunidad primitiva.

La violencia solo puede ser engañada en la medida en que no se le prive de cualquier otra salida, o que se le ofrezca algo alternativo que desvíe su fuerza destructiva. Algo que conocen bien los críticos literarios que han estudiado la estructura narrativa de los cuentos tradicionales, caso del formalista ruso Vladimir Propp, donde se enfrenta el bien y el mal, la violencia y el orden cósmico. Como demuestra Propp en sus análisis de la estructura del cuento ruso, cuando en algún momento alguno de los protagonistas es objeto de cualquier tipo de violencia esta no se afronta directamente, sino que se engaña<sup>15</sup>.

Otro ejemplo que confirma esta tesis nos lo ofrece el pensador francés René Girard en su obra *La violence et le sacré*. Girard se da cuenta de que todos los frenos impuestos a la violencia en las sociedades "civilizadas" están canalizados por las instituciones, sean del tipo que sean.

Estos frenos eran más difíciles de imponer en las sociedades primitivas y de ahí el papel tan importante desempeñado por lo sagrado y la religión. En estas sociedades los males que la violencia puede desencadenar son importantes y los medios para eliminarla no demasiado eficaces, por eso se prima la prevención. Y lo preventivo está encomendado, por lo general, a lo religioso, aunque esta prevención pueda tener también un carácter violento, tal y como sucede con los sacrificios cruentos. Tras estos planteamientos se asienta la tesis principal de la obra de Girard de que la violencia y lo sagrado son inseparables "La religiosidad primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable, y esto en una atmósfera general de no-violencia y de apaciguamiento. Define una extraña combinación de violencia y no-violencia"<sup>16</sup>. Esta es la salida para engañar a la violencia en las sociedades primitivas: lo sagrado enseña al hombre a diferenciar el sacrificio de la venganza, o el sistema judicial de la venganza. El sacrificio, y quizás también nuestras construcciones discursivas, producen una reacción *cathartica* que consigue impedir la propagación desordenada de la violencia, lo que se evita es en realidad una especie de *contagio* masivo y peligroso.

## **6. La política y lo que nos importa**

Otro lenguaje será el adoptado por Rousseau para negar la violencia a través de una filosofía política que, al igual que ocurría con lo sagrado, engaña a la violencia original y la transforma en un orden creativo. El filósofo ilustrado concibe el orden social como un derecho sagrado, base de los demás derechos. Pero este derecho no viene de la naturaleza, sino que está basado en una serie de convenciones. La fuerza (y la violencia que genera) no se ajusta a derecho alguno ni nos lleva a él porque "el más fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo"<sup>17</sup>. Por tanto, no hemos de obedecer a la fuerza sino a los poderes legítimos. Ello no significa que no exista y que no busquemos fórmulas para canalizarla o sustituirla. La abolición de la violencia, de la ley del más fuerte, y del desorden social, es el problema fundamental al que trata de dar solución el contrato social y Rousseau lo plantea de esta manera: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la

persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes"<sup>18</sup>.

El proyecto de Jean-Jacques conlleva el que cada individuo ponga su poder a disposición de una *voluntad general* que le dé seguridad y garantías de orden, que lo defienda contra toda forma de violencia o de dominio del más fuerte. El individuo pierde la libertad natural, sin límites, pero gana la libertad civil, con garantías. Dentro de la primera cabe la violencia, en la segunda es unánimemente rechazada. Los que se adhieren a este contrato social han hecho, en su opinión, una cesión ventajosa de sus derechos en el cambio de una "manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, de la independencia natural por la libertad, del poder de hacer daño a los demás por su propia seguridad, y de su fuerza, que otros podían sobrepasar, por un derecho que la unión social vuelve invencible"<sup>19</sup>. La función que en las sociedades primitivas está encomendada a la religión la desempeña ahora este acuerdo o pacto social. Pero, en realidad, en la base de la posición rousseauiana está sobreentendida la posibilidad de un diálogo entre los hombres que sea el artífice del posterior acuerdo. De esta forma se demuestra la coherencia de la postura de Eric Weil, según la cual, en nuestras sociedades la disyunción no se establece entre lo sagrado y la violencia, ni entre un acuerdo social y la violencia, sino entre el discurso coherente y la violencia. Es esta tesis la que da lugar a los desarrollos que el autor realiza en torno a la lógica del discurso filosófico, preponderante entre otras formas posibles de discurso humano.

## **7. Ventajas del logos**

Debemos distinguir cuidadosamente la lógica, de la filosofía. Comprender el discurso razonable no basta para comprender la filosofía; o, dicho de otra forma, la lógica no es la filosofía. En efecto, el hecho de que un discurso sea lógico, sin contradicción, no basta para comprender el discurso en su ser y en su intención. Una frase resumiría esta cuestión: "el hombre puede hacer muchas cosas con la ayuda de la lógica, pero no puede hacer nada con la sola lógica."<sup>20</sup>. La lógica es incapaz de encontrar

contenido al discurso, sin embargo, ayuda a construir un discurso coherente sobre un sujeto dado al purificarlo de contradicciones. Y lo que es más importante para nosotros: la lógica exige que una vez comenzado un discurso se termine, que se pueda dar la razón a uno o a otro de los interlocutores. Por lo demás, la lógica que ha tenido fortuna a lo largo de la historia ha sido la lógica formal, cuando en la obra de Aristóteles aparece también una lógica de la opinión razonable (εὐλογος). Una lógica que tiene una importancia extraordinaria en el plano retórico al ser, fundamentalmente, una lógica de la argumentación. "Mientras que la lógica formal es la lógica de la demostración -dice Perelman- la lógica informal es aquella de la argumentación. Mientras que la demostración es correcta o incorrecta, obligatoria en el primer caso y sin valor en el segundo, los argumentos son más o menos fuertes, más o menos pertinentes, más o menos convincentes"<sup>21</sup>.

¿Por qué acepta el hombre adherirse a un discurso coherente, o razonable, en el que alguna vez pueden salir perjudicados sus intereses? Esta cesión de sus derechos individuales, cercana a la cesión que realiza el contratante del *Contrato Social*, es la que permite la abolición de la violencia, su transformación en diálogo como medio para solucionar los posibles conflictos. El discurso es la estrategia para desviar y excluir la violencia, y da lugar a toda una serie de aplicaciones en distintos órdenes: acuerdos sociales, juegos, etc. El discurso, que todos los hombres poseen, los caracteriza esencialmente y alejarse de él optando por la violencia es alejarse de la propia condición humana. Para Weil, al igual que para Rousseau, el verdadero sujeto es el que ha cedido sus derechos a la comunidad, porque solo así accede a un mayor grado de libertad y de seguridad ante la violencia. Y si para Rousseau la comunidad era invencible, Weil dirá que solo puede devenir problemática cuando se siente y se sabe en peligro, bajo causas extraordinarias. Este amparo comunitario no significa que el individuo haya de enfrentarse solo con la violencia, optando por una vía que rehúse o acepte esta presión, sometiéndose o venciendo desde el discurso. La única vía que está cerrada es la posición intermedia: el olvido, la indecisión, la indiferencia. Una vez que el individuo ha optado puede entonces pensarse en un

*acuerdo* con los demás hombres. En efecto, Weil nos habla también de este acuerdo social, pero desde su punto de vista en él lo fundamental es la posición clara y resuelta del individuo, lo demás vendrá de suyo. "No importa que los hombres, los *verdaderos* hombres, estén de acuerdo en su comunidad precedera y por tanto accidental, importa solamente que el discurso del hombre capte lo que es, tal como es en sí: el acuerdo entre los hombres se establecerá por sí solo si los hombres no se ocupan de ellos mismos, sino de lo que es"<sup>22</sup>.

## **8. El ser de la filosofía y la filosofía del ser**

Lo que ahora presentamos es un giro ontológico, que supera la dimensión social, e incluso individual del discurso para retomar una forma más esencial que nos lleve a lo real, a lo que es, frente a la contingencia de las cosas. Olvidaremos los intereses del individuo dentro de la comunidad y los de la comunidad, pero el contenido del discurso filosófico delatará primero y rechazará después el absurdo de la violencia, de la sinrazón, de la nada. Nos obligará a mantener una perspectiva coherente entre el hombre dice de la realidad y la realidad misma. El discurso humano debe rendir cuenta del mundo. Se entiende ahora por qué la no-contradicción del discurso es una condición necesaria, que convierte a un discurso en coherente, pero no suficiente porque nada dice de la realidad; nos interesa también la *verdad objetiva* del contenido. Por tanto, para que hoy consideremos a la lógica como la ciencia del discurso restringiremos su objeto al área de los problemas formales y, por lo tanto, estamos ante un útil que no nos lleva sobre lo esencial. Cuando la lógica pretende ir más allá e indagar en problemas semánticos está extralimitando sus funciones. La Razón Exacta, defiende el pensador compostelano Carlos Baliñas, es una de las posibles razones y ha conseguido importantes éxitos en autoanálisis, ciencia experimental y técnica, se precipita en el más absoluto fracaso pues lo que rebasa lo formal no es exacto y las ciencias que lo estudian han renunciado a esta exactitud. Es querer ir más allá del verso de Juan Ramón Jiménez acerca de la rosa: "No la toques ya más / que así es la rosa" y con la mentalidad de la Razón Exacta invadir el campo de lo humano e introducir la excavadora en el jardín<sup>23</sup>.

Si algo nos enseñó Aristóteles, padre de la ontología antigua, es que no es suficiente postular la unidad del discurso y del Ser: lo que importa es mostrar la posibilidad de un discurso que capte la unidad del Ser en la multiplicidad. "El ser -escribió el estagirita- se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos solo comunidad de nombre"<sup>24</sup>. El problema consiste en conjugar la plurivocidad del ser con la multiplicidad de todos los discursos sin entrar en contradicción con la unidad del Ser y de su discurso. El ser humano es el autor de múltiples discursos coherentes en los que no cabe la contradicción, que apuntan hacia el esencial como meta de conocimiento, y que, con todo, vuelven a llevar a la unidad. Hay muchos discursos, pero no por eso entran en contradicción porque cada discurso está determinado por lo que le es esencial y este por la unidad del Ser. "Cada discurso satisface las condiciones puestas, en cada discurso los hombres pueden entenderse por el recurso al Ser, a eso que es esencial en los fenómenos, a eso que está en el fondo del que deviene y perece"<sup>25</sup>.

He aquí uno de los principios que libera al ser humano de la violencia: la posibilidad de establecer un discurso unánime y Ricoeur nos lo recordaba al hablarnos de la imposibilidad de llevar a cabo la reunificación del discurso humano, materializado en multitud de órdenes, estudiado desde una amplia variedad de disciplinas. Un análisis detenido de los usos lingüísticos de la razón nos conduce, curiosamente, a la misma conclusión. Carlos Baliñas encuentra toda una serie de acepciones del término que se refieren a esta unanimidad del discurso, que será lo que evite, a la postre la violencia.

"1) La razón -el *logos*- es algo que 'se tiene', 'se da' o se niega y, en todo caso, se discute a quien le corresponde en cada caso...

2) La razón es una explicación (discurso) destinada a ser compartible por cualquiera...

4) La discusión tiene sentido y término porque todos los contendientes desean la unanimidad de la razón...

5) Solo se reconoce como justificación válida de una opinión o tesis la razón...

6) Que lo óptimo es la unanimidad lo prueba el que, cuando varios discuten, cada cual alega la suya como la única opinión correcta, la única que tiene razón...

11) La razón es una y la misma, aunque no del mismo modo, en la vida cotidiana, en la filosofía, en la ciencia..."<sup>26</sup>.

Importa, pues, armonizar la variedad de discursos en atención a lo que es *esencial* a cada uno de ellos. La refutación del discurso debe partir del interior de sus propios principios y categorías, por lo que es perfectamente legítimo defender la determinación del Ser como pura materia o como pura forma, como existente desde siempre o como creado, en atención a los aspectos cuantitativos o cualitativos que lo definen, etc. Si la meta era demostrar que solo existe un único discurso y hacerlo recurriendo a la naturaleza del Ser la investigación está condenada al fracaso. "El recurso al Ser –nos recuerda Weil- no permite formar un discurso *único* discurso sobre el cual *todos* los hombres estén de acuerdo, un discurso que no sea aquel de tal comunidad o de tal otra, sino *el* discurso del hombre"<sup>27</sup>.

## **9. La verdad y su discurso**

Cada uno de los hombres tiene su discurso por verdadero. Cada uno está convencido de que tiene razón y de que es el otro el que está equivocado. Ello no constituye el fracaso de nuestros discursos, sino que, en todo caso, es una muestra de su variabilidad al captar lo esencial. Algunos estarán errados, pero como antes habíamos dicho, el discurso es el espacio del error y la apariencia, y eliminarlo mediante la purificación es un objetivo del discurso filosófico y del filósofo, su artífice. No es, por lo tanto, la concordancia de todos los discursos particulares lo que el hombre desea. Ahora bien, el individuo tampoco realiza su discurso abandonado a su suerte, sin el intercambio de razones con otros individuos, sin la discusión y la construcción dialéctica de la realidad compartida entre otros hombres. La razón es interindividual como lo es el discurso humano que tiene su origen en ella. Y cuando el filósofo pretende que su discurso sea el

único verdadero lo más probable es que esté cayendo en una forma de dogmatismo que lo alejará de la verdad. Esta es la razón de no conceder un gran valor a los discursos únicos, mientras que su multiplicidad sí nos afecta bastante. La posibilidad de proyectar todos estos discursos en el mismo plano no es ilegítima más que considerada desde la perspectiva del discurso único. Antes bien, esta proyección es creativa y asegura que el hombre no caiga en ningún tipo de dogmatismo o reduccionismo. La razón de su discurso adquiere un valor mayor al poder ser examinada a la luz de la razón del discurso del otro.

Ahora bien, no es el discurso del otro el que nos interesa sino el nuestro. Nosotros no podemos elegir entre los múltiples discursos existentes de los demás, aunque ellos pertenezcan a los maestros de nuestra tradición. Arrojadados al mundo sin más útiles que los necesarios para elaborar nuestro discurso, debemos afrontar la tarea de constituir el mundo y dar sentido a todo lo que nos rodea, a nuestra vida en todas sus facetas. Abandonarnos a la inacción es inclinarnos del lado de la violencia que nos arrastrará a la nada. Estamos obligados a hacer nuestro propio discurso.

No creo en un discurso que tenga como único fin la discordia. Aunque esta pueda ser un medio para precipitar la aparición de la concordia en un discurso que antes carecía de ella. Por eso, esta búsqueda de concordancia y esta confrontación de discursos es un pilar básico de la comunicación humana, del discurso. Acaso ahora podemos entender por qué Weil establece la disyunción entre el discurso coherente o la violencia. O, leído en términos narrativos, como propone Paul Ricoeur, porque rechazar el discurso coherente supone la muerte de todo paradigma narrativo, la muerte de la narración. "Es siempre posible –dice Ricoeur– refutar el discurso coherente. Esto también lo hemos leído en la obra de Eric Weil. Aplicado la esfera del relato, este rechazo significa la muerte de todo paradigma narrativo, la muerte del relato"<sup>28</sup>.

La contradicción, de la que antes había hablado como aquello que la lógica busca eliminar para dar lugar al discurso coherente, es fundamental en el desarrollo del discurso ontológico. Es verdad que el hombre debe luchar por construir un discurso sin contradicción, pero ello no significa

que la contradicción no exista, sino que debe ser superada una vez que aparezca. "Si el hombre no se encontrase nunca delante de la contradicción -dice Weil-, *todo* problema habría desaparecido para él, al mismo tiempo que toda posibilidad de acción (que no es otra cosa más que la lucha -la contradicción- contra la contradicción) ... Sin contradicción, la existencia es, o bien animal, o divina"<sup>29</sup>.

El discurso aspira a conquistar la coherencia, lo que implica abandonar el discurso del individuo, subjetivo y limitado, y volverse hacia el discurso de la razón, hacia el discurso del Ser. De hecho, lo que la ontología realiza es una comprensión del individuo a partir de su discurso y no del discurso a partir del individuo, o si se quiere, el discurso es una creación del sujeto y no el sujeto una creación del discurso. Sin embargo, no puede exigírsele al individuo el silencio. Hacerlo sería tanto como pedirle el sacrificio de la autenticidad de su ser en pro de un discurso absolutamente coherente, que no se construye desde la nada sino desde los discursos particulares. El hombre traba una discusión consigo mismo para eliminar las contradicciones de su discurso individual y particular. Ningún discurso puede ser declarado coherente más que a través del ejercicio de deconstrucción de la realidad y de su transformación en discurso finito, en lenguaje no discursivo, en silencio. La contradicción, su reconocimiento y superación, es el alma del discurso y el motor del ser. "El Ser -nos dice Weil- vive como la suma de contradicciones, más exactamente como la reconciliación de las contradicciones a través de las contradicciones... La contradicción, pues, no ha desaparecido: ella no puede incluso desaparecer, ya que es el motor del movimiento en el cual la libertad se realiza, la razón se encuentra, el Ser se desarrolla"<sup>30</sup>. La contradicción es el motor del discurso, aunque este huya siempre de ella en su búsqueda de coherencia porque estimula al pensamiento en su búsqueda de la verdad. "Es precisamente la experiencia universal de la contradicción -nos dice B. Hesbois- y del error lo que despierta el esfuerzo filosófico de la verdad: dar cuenta tanto de la multiplicidad de los fenómenos como de las múltiples variaciones de sus interpretaciones (incluidas las interpretaciones 'falsas' o 'contradictorias') en un discurso

único que también explica la participación del mundo en fenómenos que hablan y fenómenos que no hablan”<sup>31</sup>.

## **10. La inevitabilidad del mal**

Desde este punto de vista, también el mal o la violencia pueden ser entendidos como positividad para el mundo de la vida. Ambos ofrecen una razón para el movimiento, para decantarse a favor del discurso, su antítesis y para reconocer la libertad humana que conscientemente la rechaza y se aferra a las vías de la razón. La violencia o el mal pueden devenir acicates para cambiar la historia, el ritmo del tiempo humano. Estamos asistiendo a una reactualización del *polemós* (Πόλεμος) heraclíteo como fuente de nacimiento de Logos, entendido ahora como discurso creativo y organizado, como sentido. La suma y reconciliación de contrarios, defendida por Weil como el lugar del Ser, es, de nuevo, una relectura de Heráclito que concibe el ser y el orden del universo como resultado de este juego de fuerzas opuestas y enfrentadas. La guerra (Πόλεμος), padre y rey de todas las cosas según afirma el filósofo griego en el fragmento 53, debe ser interpretada como una metáfora para expresar el carácter dinámico y creador del conflicto, de la coincidencia de contrarios. La guerra, el conflicto, subyace a todos los acontecimientos y es causa de las situaciones más diversas en la vida de los hombres<sup>32</sup>. Heráclito no propone simplemente que la realidad sea violencia o conflicto, sino que ambas fuerzas pueden ser creativas. Como es natural, si la historia es violencia, o ha de valerse de ella para evolucionar, la conciencia no puede permanecer indiferente y asentir. La conciencia se indigna, se vuelve mordaz y proclama su determinación para alcanzar un nuevo objetivo para la historia, paso previo a otro objetivo posterior: la supresión de la violencia. La no-violencia surge como una forma de mala conciencia de la historia, la denuncia del malestar de la existencia y llamada de atención a la conciencia de una situación histórica desgarrada. Acaso en este punto la violencia esté desnaturalizada. No hay que olvidar que la violencia es real y no solo un argumento teórico, una premisa en un silogismo. Por otra parte, defender la violencia como principio del movimiento es confundir la agresividad natural de un ser vivo con la violencia, tal como señaló a mediados del siglo pasado el etólogo K. Lorenz en sus estudios sobre la

agresividad animal. La agresividad puede pertenecer a la no-violencia como principio de actividad, pero no la violencia si no queremos caer en una contradicción y en un absurdo. El hombre actúa movido por un impulso, por un principio de actividad que quizá pueda ser la agresividad, pero nunca la violencia.

La violencia que estoy presentando como lo opuesto al discurso coherente solo se revela como tal en el discurso. La violencia puede ser entendida como una forma de discurso, pero en un sentido impropio: discurso porque podemos saber de ella y optar entre su propuesta de sentido (o sin-sentido) o el discurso. "El hombre puede escoger entre el discurso y la violencia, sabe también que él ha escogido, que su elección ha sido libre (lo que significa que en cada momento él habría podido y que puede todavía optar por la violencia, dicho de otra manera, por el silencio) y no justificable (porque, de otra forma, sería necesario un discurso por debajo del discurso para justificar esta elección) y que, a fin de cuentas, es, para el discurso mismo, querer imponer el discurso a un individuo dado"<sup>33</sup>.

Estamos pues ante una acepción blanda de la violencia, ante una nueva desnaturalización de su contenido real. Y, prueba de ello es que a continuación su argumentación se dirige a una comprensión de la violencia como antónima de la verdad, tal y como en las vísperas de nuestro siglo había mantenido Nietzsche. En su obra *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* advertía que solo en cierto sentido quiere el hombre la verdad. Lo que en realidad persigue son las consecuencias agradables de la verdad porque contribuyen a conservar la vida, mostrándose enemigo de aquellas otras que pueden perjudicar su vida y comprometer su seguridad<sup>34</sup>. De manera análoga lo interpreta Weil, para quien "lo otro de la verdad no es el error, sino la violencia, el rechazo de la verdad, del sentido, de la coherencia, la elección del acto negador, del lenguaje incoherente del discurso 'técnico' que sirve sin preguntarse a qué, el silencio, la expresión del sentimiento personal y que se quiere personal"<sup>35</sup>. Sí, todo ello puede ser una forma de violencia, al igual que lo es la violencia psicológica o la mentira. No obstante, cuando hablamos de la violencia que se contrapone al discurso humano como su radical negación estamos hablando de la violencia total, de la negación de la existencia y del sentido,

pero también de la violencia física, de la tortura, de la sinrazón de la guerra. La guerra posee un discurso, e incluso un discurso muy elaborado, pero la guerra no es el discurso que termina con la violencia porque es un acto que desencadena violencia en una gran variedad de sus formas. Y, de una manera análoga, podemos aceptar la aproximación desde el punto de vista político que realiza Ricoeur cuando afirma que con la *tiranía* estamos ante el caso de una violencia que "habla". El filósofo se ha opuesto siempre a ella porque supone un discurso sin sentido. La filosofía la denuncia porque viene sobre su territorio, el lenguaje. En efecto, la tiranía procede por seducción, por persuasión, dándose la circunstancia de que el tirano ha buscado siempre los servicios del sofista. El sofista presta su voz a la violencia, una voz significativa, una voz semántica<sup>36</sup>. Así pues, cuando a lo largo de estas páginas hemos hablado de la violencia frente al discurso manejábamos un concepto filosófico (miedo al miedo del filósofo) pero también con una referencia muy real y mundana (la violencia como instinto de muerte). "La violencia que habla -dice Ricoeur-, es ya una violencia que busca tener una razón, es una violencia que se sitúa en la órbita de la razón y que comienza ya a negarse como violencia"<sup>37</sup>. Sobre este "más allá" de la violencia, o sobre una doble acepción de ella, escribe Paul Ricoeur. Para él, "el objetivo de la violencia, el término que persigue implícita o explícitamente, directa o indirectamente, es la muerte del otro, al menos su muerte o algo peor que su muerte"<sup>38</sup>. Este "peor que su muerte" es la desaparición de su discurso, lo que supone la anulación de su ser, su erradicación de la memoria, de la historia. Esta "meta-violencia" destruye no solo al hombre sino a su discurso y a su recuerdo. El hombre deja de concurrir al intangible lugar donde los muertos se reúnen: en los labios de los vivos.

## **11. Consideraciones finales para la educación: del ser y al deber ser**

Y tras la tesis defendida de la opción libre entre la violencia y el discurso ¿cómo entender al hombre que decide? Pues, en primer lugar, en función de dicha elección. El hombre no es solo un ser que habla, que busca la coherencia del discurso, es aquel que ha escogido libremente la coherencia y la comprensión (el discurso): el hombre es un ser debido al

discurso razonable, es un ser que puede, si así lo decide, ser razonable. Si quisiéramos sentar las bases para una Antropología que entendiese al hombre de una forma integral tendríamos que considerar como elementos básicos para comprenderlo el trabajo, el juego, lo imaginario, el amor. Todo ello conforma al hombre y no solo la violencia que también puede desatar. Conocer y comprender al hombre es situarlo por encima de la violencia, como un ser compuesto por multitud de haces, con múltiples aptitudes, con intereses y realizaciones muy diversas, pero todo ello unido por su opción por el discurso, en constante pugna con la violencia que, colándose por el más pequeño intersticio de su ser, puede destruirlo.

El hombre crea, recrea y destruye mundos, se identifica con su discurso individual, pero está abierto a las razones de los discursos del otro, todas las actividades y actos de los hombres. La comprensión, convengamos con Heidegger, no es un modo de comportamiento del sujeto entre otros sino el modo de ser del *Dasein* mismo. Y el individuo es, a la vez, sujeto y objeto del discurso, una exigencia comprensiva para sí mismo. Es objeto del discurso porque es en el discurso donde se muestra el Ser y donde este Ser puede ser comprendido. En esto se resume buena parte de la filosofía: la comprensión y el sentido. "La filosofía es el hablar de un individuo concreto, pero de un individuo concreto que, en su situación concreta, se decide a comprender, no solamente su situación, sino incluso la comprensión de su situación. Soy yo quien sabe que no soy libre en este mundo, ... pero quien *quiere pensar* este mundo y yo dentro de él en función del sentido que posee y que así *quiere realizar* el sentido del mundo por el discurso, la razón, la acción razonable"<sup>39</sup>.

La comprensión y el sentido forman las coordenadas del discurso filosófico. Podemos optar entre varias aproximaciones definitorias de este discurso: el discurso como expresión, el discurso como estructura de doble sentido, el discurso como obra o acontecimiento, el discurso como alternativa a la violencia, pero la dirección de todos estos enfoques nos presenta siempre el binomio "comprensión y sentido" y nos conducen al ser como motor del discurso. Todos deseamos poseer un discurso que nos permita obrar, pero incluso más, deseamos poseer un discurso que nos permita comprender qué es obrar y cuál es el sentido de toda acción. Pues

la filosofía no es solo tarea del filósofo. La filosofía es, antes de nada y, sobre todo, el discurso del hombre concreto, el discurso que se comprende a sí mismo como perteneciente a un ser que tiene, como he señalado, otras alternativas, entre ellas, el silencio o el anti-discurso representado por la sinrazón de la violencia. El hombre crea su discurso frente a dichas alternativas, acaso empujado por la insoportable posibilidad de su triunfo en el mundo. Debe hacerlo, un principio de responsabilidad moral y ontológica lo conmina a optar ante una disyuntiva que, para bien o para mal, no dejará de existir mientras nuestra especie siga poblando el planeta.

¿Qué implicaciones educativas puede tener el olvido de la filosofía? Creo haber mostrado ampliamente que la Filosofía forma parte de la tarea permanente de conocerse a uno mismo, de dar sentido al mundo, de encarar críticamente la realidad para enfrentarnos a los múltiples desafíos de nuestro tiempo, y de relacionarnos de forma creativa con el mundo entorno y con los demás. Pero si la filosofía es el *pensar*, y renunciar a ella nos acerca a una forma de soledad que amenaza con diluirnos en la nada, la educación tiene como misión primordial *hacer pensar* o, lo que es lo mismo, responsabilizarnos de la tarea de llegar a ser hombres. No conozco dos actividades más solidarias que estas: filosofar y educar, pensar y hacer pensar.

## **12. Referencias bibliográficas**

- Aristóteles (1982). *Metafísica*. Madrid: Gredos. Ed. trilingüe de V. García Yebra, 1982 (2).
- Baliñas Fernández, C. A. (1981). *Contra el imperialismo de la Razón Exacta. Ágora -Papeles de Filosofía-* (1). Universidad de Santiago de Compostela.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil..
- Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris : Bernard Grasset.
- Hesbois, B. (1990). Présentation. En A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*. Paris: Gallimard.
- Heráclito (1983). *Fragmentos*. En G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos -historia crítica con selección de textos-*. Madrid: Gredos, 1981 (3).
- Lyotard, J. - F. (2012). *Pourquoi philosopher?* Paris : PUF.

- Nietzsche, F. (1996). *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Werke in drei Bänden (SA), München: Hg. von Karl Schlechta. Carl Hanser Verlag,
- Ortega y Gasset, J. (1983). "Prólogo" a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (*Ideas para una Historia de la Filosofía*), en O.C. VI, Madrid: Alianza Ed./Revista de Occidente.
- Perelman, Ch., Olbrechts-Tyteca, L. (1988). *La nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*, Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Perelman, Ch. (1986). Logique formelle et logique informelle. En M. Meyer (Ed.), *De la Métaphysique à la Rhétorique -Essais à la mémoire de Chaïm Perelman-*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Propp, V. (1981). *Morfología del cuento*. Madrid: Ed. Fundamentos.
- Ricoeur, P. (1964). *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1984). *Temps et Récit II -la configuration du temps dans le récit de fiction-*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1991). Violence et Langage. En P. Ricoeur, *Lectures 1 -autour du politique-*. Paris: Seuil.
- Rousseau, J.-J. (1971). *Du Contrat Social -ou Principes du Droit Politique-*. Paris: Seuil, Œuvres Complètes, Vol. II).
- Weil, E. (1985). *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin.
- Zubiri, X. (1980). "Prólogo". En J. Marías, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente (32).

### 13. Notas

- <sup>1</sup> Zubiri, X. "Prólogo", en Marías, J. *Historia de la Filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1980 (32), pp. XXX-XXXI.
- <sup>2</sup> Lyotard, J. - F. *Pourquoi philosopher?* Paris: PUF, 2012, p. 83.
- <sup>3</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, Paris: Vrin, 1985, p. 13.
- <sup>4</sup> Ortega y Gasset, J. "Prólogo" a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (*Ideas para una Historia de la Filosofía*), en O.C. VI, Alianza Ed./Revista de Occidente, Madrid 1983, p. 395.
- <sup>5</sup> Ibidem, p. 399.
- <sup>6</sup> Cf. Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1968, pp. 90-91.
- <sup>7</sup> *Logique de la Philosophie*, p. 18.
- <sup>8</sup> Derrida, J. *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, p. 385.
- <sup>9</sup> Ibidem
- <sup>10</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 20.
- <sup>11</sup> Ricoeur, P. *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil, 1955 (1964), p. 237.
- <sup>12</sup> Ricoeur, P. "Violence et Langage", en Ricoeur, P. *Lectures 1 -autour du politique-*, Paris: Seuil, 1991, p. 131.
- <sup>13</sup> Ibidem, p. 132.
- <sup>14</sup> Perelman, Ch., Olbrechts-Tyteca, L. *La nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*, Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 73.
- <sup>15</sup> Cf. Propp, V. *Morfología del cuento*; Madrid: Ed. Fundamentos, 1981, p. 61.
- <sup>16</sup> Girard, R. *La violence et le sacré*, Paris: Bernard Grasset, 1972, p. 38.
- <sup>17</sup> Rousseau, J.-J. *Du Contrat Social -ou Principes du Droit Politique-*; Oeuvres Complètes, Vol. II, Paris: Seuil, 1971, p. 519.
- <sup>18</sup> Ibidem, p. 522.
- <sup>19</sup> Ibidem, pp. 528-529.

- <sup>20</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, pp. 22-23.
- <sup>21</sup> Perelman, Ch. "Logique formelle et logique informelle", en Meyer, M. (Ed.) *De la Métaphysique à la Rhétorique -Essais à la mémoire de Chaïm Perelman-*, Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 17.
- <sup>22</sup> C Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 29.f.
- <sup>23</sup> Baliñas Fernández, C. A.: "Contra el imperialismo de la Razón Exacta"; Rev. *Agora -Papeles de Filosofía-*, Universidad de Santiago de Compostela, nº 1, 1981, pp. 22 y 60-61
- <sup>24</sup> Aristóteles: *Metafísica*, IV, 2 (ed. trilingüe de V. García Yebra), Gredos, Madrid 1982 (2).
- <sup>25</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 35.
- <sup>26</sup> Baliñas Fernández, C. A. "Contra el imperialismo de la Razón Exacta", pp. 12 ss.
- <sup>27</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 36.
- <sup>28</sup> Ricoeur, P. *Temps et Récit II -la configuration du temps dans le récit de fiction-*, Paris: Seuil, 1984, pp. 47-48.
- <sup>29</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 46.
- <sup>30</sup> Ibidem, pp. 52-53.
- <sup>31</sup> Hesbois, B. "Présentation", en Kojève, A. *Le Concept, le Temps et le Discours*, Paris: Gallimard, 1990, pp. 13-14
- <sup>32</sup> Cf. Heráclito, F., 80, en Kirk, G. S. y Raven, J. E.: *Los filósofos presocráticos - historia crítica con selección de textos-*; Gredos, Madrid 1981 (3), p. 276.
- <sup>33</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 64.
- <sup>34</sup> Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*; Werke in drei Bänden, München: Karl Hanser, 1996, p. 311.
- <sup>35</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 65.
- <sup>36</sup> Cf. Ricoeur, P. "Violence et Langage", p. 134.
- <sup>37</sup> Ibidem, p. 132.
- <sup>38</sup> Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, p. 239.
- <sup>39</sup> Weil, E. *Logique de la Philosophie*, p. 67.