



**Memorias del 2do Coloquio**

**Sofística y pragmatismo**

Mónica Gómez Salazar  
Rogelio Laguna  
*Coordinadores*

PAPIIT IN 403017

*Ciudad de México, abril de 2019.*

Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y  
Letras/Colegio de Filosofía/ PAPIIT IN 403017 "Sofística y pragmatismo"

## 2do Coloquio "Sofística y Pragmatismo"



30 de agosto de 2018 ∞ Salón de actos

**Mesa 1 -10.30-12.00**

Adrián Sebastián Reyes

Andrés Inurreta

Ángel Ortega

Modera: Mario A. Escalante

**Mesa 2- 12.00-14.00**

Rogelio Laguna

Mario Alberto Escalante

Gonzalo Zurita

Alberto Villalobos

Modera: Adrián Sebastián Reyes

**Mesa 3- 16.00-18:00**

José Ramón Orrantía

Mario Chávez Tortolero

Mónica Gómez

Marco Julio Robles

Modera: Rogelio Laguna

**Mesa 4-18:00-20:00**

Gabriela Colmenares

Niccolo T. Sesia

Xicoténcatl Servín

Emiliano López López

Modera: Andrés Inurreta

Constancia con el 80% de asistencia.  
Programa completo en : <https://bit.ly/2LpDxcM>



## Contenido

Resumen de la ponencia: Certeza y creencia en el último Wittgenstein.....	4
Resumen de la ponencia: La filosofía educativa en la <i>República</i> platónica y la lectura crítica de Dewey .....	7
Resumen de la ponencia: Verdad y expresión. Consideraciones en torno a la verdad en la obra de Eduardo Nicol .....	10
Resumen de la ponencia: <i>Fedro y Carta VII</i> : retórica y <i>paideia</i> en el último Platón. 14	
Resumen de ponencia: <i>Empirismo, azar y verdad ética en la filosofía de William James</i> .....	17
Resumen de la ponencia: De Protágoras y John Dewey: Construcción en <i>zig-zag</i> del <i>ethos</i> democrático.....	19
Resumen de la ponencia: Entre la verdad y el mito: la utilidad del engaño. De la <i>República</i> de Platón al pragmatismo contemporáneo.....	22
Resumen de la ponencia: El sujeto pragmático y el hombre prudente en Aristóteles .....	27
Resumen de la ponencia: Prácticas, Supuestos y Costumbres en la Construcción de lo Político. Del Pragmatismo a la Teoría del Valor.....	32
Resumen de la ponencia: Nietzsche, la «posverdad» y el poder de la mentira .....	37
Resumen de la ponencia: La función de la resdescripción cómica en la filosofía de Richard Rorty: reforzar la contingencia.....	41
Resumen de la ponencia: Pierre Hadot lector de Wittgenstein .....	44

## Resumen de la ponencia: Certeza y creencia en el último Wittgenstein

Andrés Inurreta Acero

La ponencia tiene la intención de buscar dentro de la tradición pragmática de la filosofía un criterio de certeza distinto del expuesto por Peirce, para quien la certeza que brinda una creencia se encuentra en la satisfacción que ésta logra al poder ser extendida al mayor número de casos sobre los que versa. Así, si creo que cuando el cielo se nubla es porque va a llover, dicha creencia será más satisfactoria entre más veces se cumpla la relación entre el cielo nublado y la caída de la lluvia. Sin embargo, podemos ver que muchas de nuestras creencias no dependen de un correlato con la realidad, sino que la realidad parece responder a las creencias; por ejemplo, creo que al sacrificar un animal una deidad favorecerá el crecimiento de mis cultivos, si éstos resultasen dañados por una plaga, contrario a desechar la creencia por la falta de aplicación en casos futuros, explicaré la falta de correspondencia de la creencia con la realidad por algo que sea coherente con la misma creencia, ya sea que mi sacrificio fue insuficiente o que he obrado mal para merecer el castigo. Mi intención es indagar en la noción de certeza que presenta Ludwig Wittgenstein en su último escrito *Sobre la certeza*, la cual está ligada a la coherencia de nuestras prácticas lingüísticas según una imagen del mundo.

El trabajo discurre por las observaciones que Wittgenstein realiza al trabajo de Charles Moore sobre el conocimiento de cuestiones cotidianas. Para Moore existe el conocimiento en la experiencia cotidiana, en la cual puedo saber que las cosas están ahí de manera inmediata. Como por un movimiento intuitivo por el cual sé que mi mano es mi mano. Sin embargo, Wittgenstein objeta que sobre lo cotidiano no puede haber saber o conocimiento, en tanto que lo cotidiano es un fundamento para

la posibilidad del conocimiento. Para el filósofo austriaco, el conocimiento debe partir de una situación de duda; pero ¿cómo dudar que nuestra mano es nuestra? Puesto que son muy pocas las situaciones en las cuales nos es necesario demostrar a nosotros mismos y a nuestros contemporáneos que realmente tenemos una mano y que es nuestra, el saber sobre la experiencia de tener una mano en un plano cotidiano es imposible.

Wittgenstein dirá que lo cotidiano se apoya en lo que llama "imagen del mundo", ésta es el conjunto de certezas que sirven de fundamento para nuestra existencia y la relación que entablamos con el mundo. La "imagen del mundo" es transmitida en las prácticas sociales de un grupo, sobre todo, en los juegos de lenguaje de dichas prácticas.

De tal manera, la certeza en Wittgenstein cobra una dimensión distinta de lo que comúnmente adquiere, al ser apoyada en las prácticas de una sociedad, las cuales no dependen de una noción de efectividad en tanto que la experiencia por sí sola no es suficiente para modificar o crear certezas; por el contrario, la noción de certeza en Wittgenstein adquiere un aspecto muy humano, muy común y nada progresista, que admite que las certezas existan sólo por la imagen del mundo que una sociedad se forma. No puede haber conocimiento de sentido común en tanto que el sentido común es indubitable, siendo en sí la certeza como base de la imagen del mundo del cual se parte para comenzar a dudar y conocer. No hace falta, por ello, verificar las ideas que conforman nuestras certezas sobre el mundo, sino hasta que nuestras prácticas se vean afectadas o se modifiquen. Así, una persona que tenga certeza de que si golpeando la madera se salvará de un destino que ella misma ha invocado al bromear sobre la vida y la muerte, vea que ese destino se cumple, aun habiendo hecho lo que la costumbre manda en tales casos, podemos estar seguros de que, sin importar ese resultado desfavorable sobre su creencia

(permítaseme llamarla así en esta ocasión), seguirá tocando la madera cuando el caso lo demande según la certeza.

### **Fuentes consultadas**

Gallardo Andrés (2011), "Wittgenstein: Epistemología y Lenguaje" en *Praxis. Revista de Filosofía*. Vol. 66. Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica, pp. 87-97.

King Dávalos Patricia (2014), "El estatus de la noción de certeza en Wittgenstein" en *Praxis. Revista de Filosofía. Vol. 70*. Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica, pp. 31-51.

Reguera Pérez Isidoro (2009), "Estudio introductorio" en *Ludwig Wittgenstein I* [trad. De José Lluís y Vicente Raga], España, Gredos, pp. IX-CCXXV.

Wittgenstein Ludwig (2009), "Sobre la certeza" en *Ludwig Wittgenstein I* [trad. De José Lluís y Vicente Raga], España, Gredos, pp. 635-827.

## Resumen de la ponencia: La filosofía educativa en la *República* platónica y la lectura crítica de Dewey

Ángel Ortega Lira

En *Democracia y educación*, Dewey analiza tres teorías pedagógicas llevadas a cabo con un especial énfasis en el sentido social. En cada una de ellas realiza una crítica que se sustenta en el siguiente razonamiento. Por un lado, considera que la educación es un proceso social específico que se corresponde con una sociedad específica. Por otro lado, y debido a lo anterior, ya que existe una gran diversidad de sociedades, no hay manera de establecer un criterio único, que sirva de modelo general en toda sociedad, para la conformación de la educación. Pues, en este sentido, la educación se constituye como una función social que propicia y desarrolla la participación de los individuos pertenecientes a una sociedad; pero este ejercicio necesariamente dependerá de la sociedad en cuestión.

De acuerdo con Dewey, para que una sociedad sea realmente participativa y democrática, tendrá que contar con una medida de valor, la cual debe de evitar caer en los dos criterios siguientes:

El primero, es que no podemos "sacar" de nuestra cabeza algo que consideremos como una sociedad ideal. Establecer como finalidad una sociedad "ideal" es un error, ya que para tener la certeza de que una sociedad sea viable debe sustentarse en una sociedad real. La conformación de una sociedad sólo es posible en función de otra sociedad, pues deberá retomar y adaptar lo deseable y dejar de lado indeseable de aquella en que se guía, pero lo anterior sólo es practicable si la guía es real.

El segundo, consiste en que en toda agrupación social existen intereses comunes e interacción y cooperación con otros grupos. Sin embargo, la aceptación

de lo anterior implica que asociaciones, por ejemplo, delincuenciales también posean características bajo las cuales podrían calificarse como grupos sociales.

Para evitar las consecuencias indeseables de lo anterior es imprescindible incrementar los intereses comunes, a través de un "libre juego" de avance y retroceso de los miembros de un grupo. Ya que la diversidad de intereses propicia la novedad y, ésta facilita el pensamiento que incrementa el adecuado intercambio de experiencias. El criterio es, pues, aumentar y diversificar la interacción en la participación de los individuos y de las diversas asociaciones que componen la sociedad, para generar una interacción y participación lo más amplia posible.

En particular, en el análisis que realiza sobre la propuesta educativa en la *República*, Dewey establece una serie de críticas que consisten en señalar que el Estado platónico no cumple con los criterios anteriores, ya que está organizado social y políticamente de tal manera, que los beneficios que proporciona el Estado son exclusivos de una sola clase social; donde la educación tiene una función relevante en la conformación de dicho Estado y sociedad.

Dewey reconoce que mucho de lo que posteriormente se ha desarrollado en relación con la educación tuvo en Platón a su primer exponente. Pero, crítica su limitada percepción del potencial de las actividades que podía llevar a cabo un individuo. Lo cual lo llevo a promover una rígida organización de clases que carece de intercambio de experiencias y, por tanto, donde la movilidad social es imposible.

Sin embargo, en la conformación del Estado platónico, la educación es una actividad de gran importancia (al igual que para Dewey), que significa, fundamentalmente, una labor continúa como factor necesario, ya que en la conformación del estado subyace la del ciudadano. Del mismo modo que el Estado, la educación también tiende a una construcción constante, ya que ambas deben aspirar a la formación de ciudadanos libres que conformen una sociedad libre. Vista



a profundidad, la conformación de la sociedad en la *República* depende directamente de la participación de las clases y, por tanto, de los individuos que la componen. De acuerdo con lo anterior, la propuesta platónica parece tener de fondo más afinidades que diferencias con la propuesta educativa del propio Dewey.

### **Fuentes consultadas**

Dewey, John, *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*, trad. Lorenzo Luzuriaga, 5ª ed., Morata, Madrid, España. 1995.

Dewey, John, *Experiencia y educación*, trad. Lorenzo Luzuriaga, Biblioteca Nueva, Madrid, España, 2004.

Dewey, John, *La opinión pública y sus problemas*, trad. Roc Filella, Morata, Madrid, España, 2004.

Eggers Lan, Conrado, *El sol, la línea y la caverna*, Colhiue, Buenos Aires, Argentina, 2000.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xiral, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Luzuriaga, Lorenzo. *Historia de la educación y de la pedagogía*. 23ª Ed., Losada, Argentina, 1997.

Platón, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, España, 1988

Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel, Paidós, Madrid, España, 2006.

Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, 5ª ed., trad. José Luis Díez Arias, Catedra Teorema, Madrid, España, 2001.

## Resumen de la ponencia: Verdad y expresión. Consideraciones en torno a la verdad en la obra de Eduardo Nicol

Mario Alberto Escalante Villegas

La intención principal del artículo es sostener, ante la puesta en crisis de la verdad desde la postura postmoderna, que es posible pensar a ésta desde un horizonte distinto al de la tradición filosófica, que ha dado por concebirla como *adecuación* —ya sea del intelecto a la cosa, en el sentido clásico, o de la cosa al intelecto, en el sentido moderno. Para ello, se recurre al pensamiento de Eduardo Nicol, quien aboga por pensar la verdad desde su sentido netamente metafísico y, por ello, pre-teorético. Con otras palabras: Nicol retrae la pregunta por la verdad a su sentido vital para mostrar que, no sólo la ciencia, sino el hombre entero vive bajo el régimen de la verdad.

Así, sostiene el filósofo catalán que la verdad tiene varios niveles, siendo el epistémico —el de la ciencia— el más depurado. Sin embargo, la verdad científica no es la única ni la más primaria ni, por ello, la más vitalmente fundamental. La verdad en su sentido primario apunta al “simple” hecho de que las cosas *son*, mismo que se hace patente mediante el *logos*. “La verdad primaria expresa el hecho de que hay ser, y de que estamos destinados a hablar de él.”<sup>1</sup> ¿Cómo debemos entender esta “verdad primaria”?

Nicol arremete contra los cuestionamientos que intentan desvincular al *logos* de las cosas, argumentando que ambos pertenecen a dos naturalezas distintas e incompatibles, de lo cual se seguiría que el *logos* —las palabras, la razón— nunca podría mostrar *en verdad* lo que *son* las cosas, sino que sería una pura metáfora abstracta y vacía, tal como sostiene Nietzsche. Frente a esta tesis, Nicol señala lo que

---

<sup>1</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §22, p. 161.

ya Platón había advertido, y es que el *logos* y las cosas pertenecen a una misma realidad. La “adecuación” entre palabra y cosa, entonces, está asegurada en su nivel más primitivo, pues las palabras siempre hablan de *lo que es*, y las cosas, todas, sin excepción alguna, *son*. La virtud del *logos* en esta relación es la de hacer patente la comunidad entre ambos ámbitos. De ahí que Nicol centre la atención en el carácter eminentemente expresivo y dialéctico del *logos*:

El acto de la expresión es la prueba de que el ser no cabe en un “paréntesis fenomenológico”: ni el ser de quien habla, ni el ser del que se habla. La comunicación es una participación activa y productiva. La palabra no es sólo el ser en acto del ente particular que lo expresa; es una forma de actualidad del ser en general. *Todo* el ser está implicado en el acto comunicativo, y no solamente el ser mentado. No hay siquiera separación o trascendencia del ser que habla, aspecto del ser que no habla: entre lo humano y no humano.

[...] *Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser*. El ser se presenta a sí mismo en la relación dialógica. Pero esta relación dialógica es dialéctica.<sup>2</sup>

Esta es la esencia del *logos* —entendido en su diversidad de posibilidades, tanto filosófica, poética, religiosa, cotidiana, etc.— pensada fenomenológicamente: con el *logos*, el ser de quien expresa y el ser de lo expresado se hacen patentes en conjunto, como una comunidad ontológica compleja en la cual, “divergiendo, convergen”. Lo divergente es el modo de ser de los entes —de lo otro, las cosas, los entes no expresivos; y del yo y del otro yo, los entes expresivos—; lo común es que todos, sin excepción alguna, *son*. La esencia del *logos* es su carácter ontológicamente vinculante, pues en él se muestra el ser como lo comúnmente compartido, como el vínculo o la cópula que permite hablar —y ser— de lo mismo y lo diferente.

Y si el *logos* ha de ser en todo momento vinculante, en tanto que siempre muestra el ser común a todas las cosas, entonces siempre ha de ser también

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, §17, pp. 128-129.

fenomenológico, es decir, no puede sino habérselas, en todas sus expresiones, con el ser: "el logos racional aparece, lo mismo que el logos originario, como una facultad simbólica que versa sobre el ser. El logos es, por esencia, ontológico. Razón es verbo, y con la palabra nos las habemos siempre con el ser."<sup>3</sup> El *logos* es siempre *logos* del ser, es decir, onto-lógico. Y si el ser, como afirma Nicol, es fenómeno, aquello que se muestra a primera vista, aquello con lo que ya siempre y en todo momento nos las habemos, entonces el *logos* es siempre también fenómeno-lógico, es decir, *logos* del fenómeno. O, dicho de otro modo: aquello que en todo caso comunica y muestra el *logos* no es otra cosa que el ser de las cosas. De ahí que afirme Nicol: "No hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar."<sup>4</sup>

Este es el sentido de la verdad primaria que señala Nicol, y que debe entenderse como una verdad de carácter ontológico, no doctrinal ni puramente teórico. Antes bien, como se ha mencionado, es una verdad pre-teorética y la ciencia, y la existencia toda, sólo puede seguir su curso porque parte de ella. Las consecuentes discordancias de teoría y de opiniones se entienden sólo porque en la base está esta verdad común a la cual se están refiriendo de manera necesaria. Siempre se concuerda o se discrepa en torno a algo, sobre el modo como es, como aparece, como se relaciona con nosotros; la discusión nos lleva a poner toda la atención en las distintas posturas, dejando de lado el hecho básico de que, se coincida o no, se está hablando siempre de *lo mismo*. La verdad primaria que señala Nicol no es otra cosa que esta mismidad —que no identidad—, que se patentiza en el momento en el que discurrimos sobre las cosas. La verdad, entonces, en su sentido primario, ontológico, es irrenunciable, porque "En la verdad estamos ya siempre".<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §36, pp. 228-229.

<sup>4</sup> *Ibid.*, §29, p. 179.

<sup>5</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §22, p. 164.

### **Fuentes consultadas**

- Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, FCE, México 2007.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México 1982.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés, Tecnos, Madrid 2012.
- Platón, *Sofista* en *Diálogos V*, trad. Luis Cordero, Gredos, Madrid 2008.

## Resumen de la ponencia: *Fedro y Carta VII*: retórica y *paideia* en el último Platón

Gonzalo Zurita Balderas

La filosofía de Platón es conocida por sus *Diálogos*. Esta tesis, tan natural para los ojos del lector moderno, ha sido puesta en duda por la investigación de la escuela de Tubinga y de Milán.<sup>6</sup> De acuerdo con este grupo de intérpretes, en los escritos del ateniense no se encuentra expresada completamente la totalidad de su pensamiento filosófico. De hecho, sus ideas y tesis más importantes están ausentes o solamente insinuadas en sus escritos. En los diálogos platónicos no están expresadas las cosas de “mayor valor” (*timiotera*)<sup>7</sup>; es decir, los principios últimos de su filosofía, los *archai*.

Mi propósito en el presente escrito es mostrar que la postura platónica de silenciar cualquier mención explícita a los principios se desprende de su concepción sobre la *paideia* y la comunicación filosófica. Este problema nos permite enlazar esta decisión sobre la función y el alcance de la escritura con la disputa que Platón sostuvo con el movimiento de los sofistas y —en general— con la retórica ateniense. En la primera sección elaboro un análisis del *Fedro*.

Para comprender mejor la postura de este diálogo, se contrasta con la postura de Sócrates en el *Gorgias*. En este, Sócrates hace una crítica de la retórica que propugnaba ciertos miembros de la sofística. De acuerdo con su análisis, la retórica no era un *techne*, debido a que, en realidad, no tiene una conexión con la *episteme*. En consecuencia, la retórica sólo produce apariencia y está fundada en la débil base de la experiencia, la prueba y el error. En *Fedro*, Sócrates muestra que es posible

---

6 Sobre la interpretación de la escuela de Tubinga y de Milán, *Vid.*, Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, pp. 31-74.

7 Sobre el silenciamiento de las cosas de mayor valor, *Vid.*, Thomas A. Szlezák, *Leer a Platón*, pp. 78-83.

fundamentar una retórica filosófica que se base en el conocimiento del alma y de sus *pathei*. Pero, además, la argumentación de Sócrates está dirigida a mostrar que la verdadera retórica se da en el plano de la oralidad. La oralidad dialéctica y filosófica es el único ámbito en el que se da el conocimiento; de ahí que Platón argumente que la oralidad sea el modelo pedagógico favorecido por el filósofo. El filósofo se vale de la retórica para conducir el alma de su seguidor hacia el conocimiento.

En la segunda sección se hace una revisión de la *Carta VII*. En esta se analiza la argumentación de Platón sobre el estatus de la oralidad y de la escritura para la comunicación e instrucción de la filosofía. El ateniense argumenta que la escritura no es el medio adecuado para plasmar los principios de la filosofía, porque los escritos no son capaces de enseñar y, por el contrario, pueden producir una falsa apariencia de verdad. En ese sentido, en la *Carta VII* se observa la misma conclusión que en *Fedro*: el filósofo escoge de manera selectiva qué y a quién comunica los principios más elevados de su pensamiento. La *paideia* filosófica es complicada y ardua, requiere una cercanía profunda y prolongada; de ahí que Platón favorezca la vida en común y la oralidad para la transmisión de estas ideas.

Finalmente, se discuten estos avances bajo la luz de la retórica y la sofística griega. La respuesta de Platón al movimiento de los sofistas fue doble. En primer lugar, mostró que la filosofía supera a la retórica porque tiene un conocimiento sobre las causas y las cosas. La verdadera retórica, en realidad, es parte de la dialéctica y constituye una *techne* que le permite al filósofo convencer al otro; su persuasión se funda en la verdad. El filósofo siembra, por medio de la *paideia*, la semilla más bella en el alma del otro de forma selectiva. En segundo lugar, Platón argumentó en favor de la superioridad de la oralidad dialéctica frente a la escritura. El texto escrito, sobre todo los discursos retóricos de personajes como Lisias, es un medio menor ya que sólo genera opinión. Este medio, piensa el ateniense, no es el adecuado para plasmar

las cosas de mayor valor para un filósofo. Éstas se reservan para la esfera propia de la educación filosófica, la cual es una educación dialéctica que implica una transformación radical en dos sentidos: transformación ética y transformación epistemológica. Sólo así —cree Platón— puede acontecer el fin último de toda vida filosófica: contemplar con los ojos del alma el espectáculo de la verdad.

### **Fuentes consultadas**

W. Jaeger. *Paideia: The ideals of Greek Culture*. Vol. III. Oxford University Press, Oxford, 1986.

H. J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Carl Winter Universität Verlag, Heidelberg, 1959.

—. *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)*. De Gruyter, Alemania, 2014.

—. *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. De Gruyter, Alemania, 2014.

—. *Platón y los fundamentos de la metafísica: ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón*. (Traducción de Ángel J. Cappelletti & Alberto Rosales). Monte Avila Editores, Venezuela, 1996.

Platón. *Fedro*. (Traducción de C. Garcia Gual). Gredos, Madrid, 1988.

—. *Carta VII*. (Traducción Juan Zaragoza). Gredos, Madrid, 1992.

G. Reale. *Autotestimonianze e Rimandi dei dialoghi di Platone alle "Dottrine non scritte"*.

Bompiani, Milan, 2008.

—. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Bompiani, Milan, 2010.

—. *Por una Nueva Interpretación de Platón: Relectura de la Metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*. (Traducción de María Pons Irazazábal), Herder, Barcelona, 2003.

—. *Platone: Alla ricerca de lla sapienza segreta*. RCS, Milan, 1998.

—. *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*. (Traducción de María Pons Irazazábal), Herder, Barcelona, 2009.

Th. A. Szlezák. *Platone e la scrittura della filosofia*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, 1988.

—. *Leer a Platón*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.



## Resumen de ponencia: *Empirismo, azar y verdad ética en la filosofía de William James*

Alberto Villalobos Manjarrez

La exposición consistió en el desarrollo de tres conceptos concernientes a la filosofía de William James. Éstos son la experiencia pura, el azar y la verdad ética. La presentación de tales conceptos permite definir la relación entre un sujeto ético y el mundo, a través del empirismo radical de James, cuya proposición central es la afirmación de que lo real y lo existente corresponde a lo que inmediatamente puede experimentarse. Sin embargo, el concepto de experiencia, en la filosofía de James, no se refiere únicamente a la experiencia humana, sino que designa, más bien, el acontecimiento mismo de la relación, de la continuidad práctica, entre cualquier tipo de entidades, ya sea que éstas correspondan al ámbito de lo humano, lo animal, lo vivo, lo inerte o lo material.

Así, el problema del mundo, desde el empirismo radical, se define a través del concepto de relación. James afirma que hay dos tipos de relaciones principales que constituyen el mundo. Se trata de la conjunción y la disyunción; la continuidad práctica entre las cosas y los seres, y la separación o disociación entre los mismos. El concepto de experiencia pura supone la afirmación tanto de la conjunción como de la disyunción, por igual, sin la preeminencia de algún tipo de relación sobre otra. Este problema conduce a James a la crítica del hegelianismo, en la medida en que, en tal filosofía, se asevera que la contradicción es la relación constitutiva y absoluta de lo real consigo mismo. El pragmatista afirma la contradicción, pero sólo como un tipo de relación posible, que coexiste tanto con la continuidad como con la separación. James considera un error hacer de algún tipo de relación un absoluto.

Es sobre esta comprensión del mundo que James desarrolla el concepto de azar. El filósofo afirma abiertamente la indeterminación de una realidad compuesta de cosas haciéndose. Este azar corresponde simplemente a que ningún hecho puede determinar de modo absoluto las relaciones entre los componentes de lo real. Y es a través de este concepto que James introduce el problema de la ética, el cuál concierne a la definición de lo bueno y lo malo. El pragmatista se opone a la idea de que lo bueno y lo malo sean absolutos morales. No existe una realidad trascendente donde se ubiquen tales idealidades morales. El problema de la ética, según James, inicia desde la aparición de los seres sensibles, puesto que no tiene ningún sentido valorar moralmente las relaciones entre entidades materiales en un mundo donde no existe la sensibilidad. No habría modo de establecer que un fenómeno fisicoquímico es mejor o peor que otro. Toda valoración es, en este sentido, una perspectiva realizada desde la experiencia sensible. Y en un mundo que presenta tales condiciones, ¿qué es, entonces, una verdad ética? Ciertamente, es posible distinguir diversos tipos de verdad en la filosofía de James: la verdad como proceso de verificación que corresponde al ámbito de lo filosófico y lo científico; las verdades vinculadas a la acción que contribuyen a que el mundo adopte, en la medida en que es un proceso abierto e indeterminado, la forma de los actos que tienen lugar en él; y la verdad virtual que supone una naturaleza en la cual hay ciertas condiciones predeterminadas a las cuales un sujeto accede mediante el acto de conocimiento. De modo que la verdad ética concierne a dos problemas: 1) a las acciones que dan forma al mundo; 2) y a la afectividad que funge como la condición de posibilidad de tales acciones. La verificación de las verdades éticas es una auto-verificación, puesto que los afectos son el criterio mismo de las valoraciones morales.

## Resumen de la ponencia: De Protágoras y John Dewey: Construcción en *zig-zag* del *ethos* democrático<sup>8</sup>

José Ramón Orrantia Cavazos

Cuando hablamos de democracia, dos referencias históricas parecen ser ineludibles a pesar de su distancia temporal: la experiencia ateniense y el proyecto americano. Guardadas las diferencias, parecen compartir un significado oculto que las unifica. Para intentar mostrarlo, en este artículo nos hemos centrado en dos figuras que resaltan en el pensar cada una de estas experiencias: la de Protágoras como educador de los ciudadanos en la democracia ateniense; la de John Dewey como figura intelectual y prácticamente comprometida en estimular y profundizar las prácticas democráticas desde los valores de la tradición de Jefferson y Emerson. Creemos ver en las tesis epistemológicas, políticas y educativas de ambos pensadores una especie de sincronía a veces desfasada y otras no. Las ideas de Protágoras y John Dewey parecen tener “aires de familia”, pero difícilmente podríamos decir que compartan un núcleo esencial que las unifique.

Así, procedemos en *zig-zag* a través de diez secciones alternativamente dedicadas a uno y otro pensador, en las que se van construyendo los vínculos en lo que respecta a su contexto, al énfasis en lo práctico en sus tesis epistémicas, a los límites de la razón, al optimismo en las capacidades humanas como base para el ejercicio de la democracia y su establecimiento como forma de vida ética y, consecuentemente, al de una educación congruente con el *ethos* democrático. Este método permite mostrar su paralelismo por contigüidad y sin caer en anacronismos, pues cada exposición abarca su propio espacio, sin invasión, pero dialoga con la otra.

---

<sup>8</sup> Investigación realizada gracias al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 ‘Sofística y Pragmatismo’.

La exposición va revelando una estructura argumentativa similar: muestra que una consideración ética de la democracia -es decir, como forma de vida o *ethos*- guarda relación con tesis epistemológicas de los límites de la razón y el carácter práctico del conocimiento; con una tesis antropológica optimista sobre la posibilidad de los hombres de practicar la virtud política; con una tesis pedagógica sobre la necesidad que tienen los ciudadanos de un régimen democrático de hacerse de determinadas herramientas para reorganizar la experiencia y ordenar el mundo social, simbólica y políticamente; y sobre la construcción simbólica y dialógica de la comunidad preocupada por fomentar un espíritu comunitario y de participación inclusiva, a través de la confrontación de ideas y la construcción social del conocimiento.

Por otro lado, la crítica que ambos hacen a las posibilidades de alcanzar un conocimiento como *episteme* socava también la pretensión (aristocrática) de organizar la sociedad desde un criterio fijo y rígido, organización que sólo requeriría la adquisición de conocimiento de principios generales -por parte de una elite intelectual- sobre lo que es la justicia y el bien, para después encargarse de la aplicación técnica isomorfa. La imposibilidad de acceder a este tipo de conocimientos implica la necesidad de ponerse de acuerdo y actuar conjuntamente, de *construir* ese conocimiento siempre provisional y parcial. A pesar de ello, y puesto que en el mismo proceso de construcción intelectual se crean vínculos comunitarios fuertes, dicha parcialidad no impide establecer una base social y epistémica suficientemente estable a partir de criterios prácticos.

Una vez de realizada esta comparación -que en realidad *se Hace sola*- y mostrado ostensiblemente el "aire de familia", se justifica nuestra insistencia en voltear a mirar los experimentos ateniense y americano -dos experiencias aparentemente ya dejadas atrás- como fuente de inspiración para pensar nuestra realidad desde un *ethos* democrático.

## Fuentes consultadas

Bernstein, Richard J., *El giro pragmático*, Madrid, Ed. Anthropos, 2013.

Dewey, John, *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1967.

Dewey, John, *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Edición de Ángel Manuel Faerna, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2000.

Dewey, John, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Ediciones Morata, 2004.

Esteban, J. Miguel, "La ciencia como tecnología en John Dewey", Revista *Diánoia*, año XLV, 1999, No. 45, p. 133-155.

Haak, Susan, *Pragmatism Old and New*, EUA, Ed. Prometheus Books, 2005.

Herrick, James A., *The History and Theory of Rhetoric*, Nueva York, Ed. Routledge, 2013.

Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, vigésima reimpresión, México, Ed. FCE, 2009.

Melero Bellido, Antonio (Introducción, traducción y notas), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Ed. Gredos, 1996.

Piqué Angordans, Antoni (Introducción, traducción y notas), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, España, Ed. Bruguera, 1985.

Platón, *Diálogos*, Vol. I, Madrid, Ed. Gredos, 1985.

Platón, *Diálogos*, Vol. II, 1ª reimpresión, Madrid, Ed. Gredos, 1987.

de Romilly, Jacqueline, *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Ed. Cupsa, 1977 (Col. Goliárdica).

Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Madrid, Ed. Gredos, 1993.

## Resumen de la ponencia: Entre la verdad y el mito: la utilidad del engaño. De la *República* de Platón al pragmatismo contemporáneo

Marco Julio Robles Santoyo

La presente ponencia se concentró en deslindar la peculiaridad del diálogo platónico como método fiable para el conocimiento de la verdad, en comparación con el discurso poético y sofístico; esto permitirá caracterizar el panorama de emergencia y crítica del lenguaje tanto poético como retórico bajo el prisma de la filosofía platónica y la apuesta del fundador de la *Academia* por el diálogo como herramienta comunicativa que permite el acercamiento a la verdad. También posibilitará situar en su justa dimensión el estatus que la palabra poética y los mitos tuvieron en tal filosofía, esto sin apelar a los tópicos que han generalizado e incluso desvirtuado la auténtica postura de Platón con respecto a estos temas.

Así, el propósito será doble. Se trataría, primero, de deslindar la relación entre *diálogo* y *verdad* en la filosofía de Platón y, posteriormente, puntualizar las posibilidades que Platón le proporciona a lo *poético* y a la *retórica-persuasiva*. Atendiendo a la distinción fundamental entre *retórica* y *sofística* y entre *filosofía* y *poesía*. Es decir, lo poético como aquello que sigue siendo necesario para fundamentar lo que no puede fundarse por otras vías, postura que nos obligará a un análisis puntual de conceptos como *mito*, *mímesis* o *peithó*. Y, en segundo lugar, la necesidad señalada por Platón de que la retórica esté ligada a la idea del bien. Estos dos propósitos se enmarcan en el amplio problema de la verdad. Pues no debemos olvidar que el método filosófico de Platón apuesta por un sentido de la verdad en el que el engaño, la persuasión o la mentira no tienen cabida, de ahí que en el *Sofista* Platón insista por caracterizar a este personaje escurridizo. Pero en *República* revaloriza la persuasión, la bella mentira y el mito cuando se trata de fundar a la

ciudad. Remarcar esta tensión, las cualidades que Platón le atribuye y reflexionar acerca de cómo se pueden conciliar ambas posturas, será una de nuestras tareas. Justamente, esta postura expuesta por Platón en el "Libro III" de su *República*, al mencionar la necesidad de crear ficciones útiles, bellas mentiras e incluso recurrir a los mitos para fundar ciudades, nos permite enlazarlo con el pragmatismo contemporáneo sin que nuestra pretensión sea, en ningún punto, reducir uno al otro. Con la debida distancia que nos merecen ambas posturas filosóficas, consideramos de interés y enorme riqueza reflexionar acerca de los "posibles puntos" de contacto, de las "inevitables diferencias" y de la crítica que desde el pragmatismo es posible hacer a la postura platónica, tal como lo hace con agudeza un pensador como Karl Popper.

De tal suerte que desde el uso peculiar que propone Platón para el mito, la bella mentira y el engaño útil, se podrá reflexionar sobre su propuesta política en contraste con el pragmatismo contemporáneo que, por lo demás, propiciaría una reflexión que se sitúa en dos ámbitos: el epistemológico en la medida en la que nos preguntamos por el sentido riguroso de la verdad, y el ético-político al atender el uso de la retórica en el discurso.

Sobre las fuentes. De entre la literatura antigua pretendo utilizar a poetas trágicos, en especial el *Agamenón* Esquilo; con respecto a los sofistas a Gorgias con especial atención al *Encomio de Helena*. De Platón, *República*, *Sofista* y la *Carta VII*. De entre los comentaristas y pensadores contemporáneos recurriré a Eric A. Havelock, Charles H. Kahn, Mijail Bajkin, Mircea Eliade, Karl Popper, Richard Rorty y John Dewey.

Por último, la ponencia quedó organizada en las siguientes tres fases:

- 1) Las fronteras entre lo poético y lo filosófico: Usando el *Agamenón* de Esquilo, nos concentraremos en evidenciar la presencia de rasgos poéticos en los

diálogos platónicos. La cercanía del diálogo trágico y el socrático-platónico, permitirá enfatizar la posibilidad introducida por los poetas trágicos de una coexistencia de posturas y "verdades" al tratar asuntos humanos. Rasgo que daría paso al siguiente punto, en el cual intentaremos dejar en claro la propuesta de Platón al reconducir el diálogo hacia la búsqueda de la verdad con un sentido más estricto.

2) La verdad y el diálogo: En este apartado desarrollaremos la propuesta epistemológica de Platón en relación con la verdad en su sentido más estricto y riguroso.

3) Verdad, engaño y persuasión. El problema epistemológico, ético y político. En esta última fase de nuestro recorrido, acudiremos a los fragmentos de la *República* en los que Platón deja de lado esa postura y nos presenta otra de distinta traza. Aquella que contempla un uso de la retórica-persuasiva ligada a un fin específico y que ya no atiende necesariamente a la verdad sino la utilidad. Rasgo que nos permitirá reflexionar acerca de lo que ya hemos anticipado: la distancia o cercanía de Platón con postulados pragmatistas, las diferencias y la crítica que desde el pragmatismo es posible esgrimir contra Platón. Y, también, preguntarnos acerca de la relación que existe, en la filosofía platónica, entre verdad, bien y utilidad.

### **Fuentes consultadas**

Esquilo, *Tragedias completas*, [trad. al castellano y notas de Francisco Rodríguez Adrados], Madrid, Gredos, 2000.

Hesíodo, *Obras completas y fragmentos*, [trad. al castellano y notas críticas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez], Madrid, Gredos, 2000.

Platón, *Diálogos completos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, [trad. al castellano, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri, J.L. Calvo], Madrid, Gredos, 2000.

\_\_\_\_\_, *Diálogos completos. Tomo V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, [Ma. Isabel Santacruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Cordero], Madrid, Gredos, 1992.



\_\_\_\_\_, *Diálogos completos. Tomo VI: Filebo, Timeo, Critias*, [trad. al castellano, introducción y

\_\_\_\_\_, *Diálogos: Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*, [trad. al castellano, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo], Madrid, Gredos, 2000.

\_\_\_\_\_, *La República*, [Edición bilingüe: castellano-griego, traducción y estudio crítico de Antonio Gómez Robledo], México, UNAM, 2000.

Aspe, Virginia A., "El concepto de mimesis en la filosofía del arte del Platón", en *Tópicos*, Universidad Panamericana, No. 1, México, 1991, pp. 175-182.

Bakhtin, M.M., *The Dialogic Imagination*, [edited by Michael Holquist; Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist], U.S.A., University of Texas Press, 1981.

Colli, Gorgio, *El nacimiento de la filosofía*, (1975), [trad. al castellano de Carlos Manzano], México, Tusquets, 2009.

\_\_\_\_\_, *Gorgias y Parménides* (2003), [trad. al castellano de Miguel Morey], Barcelona, Siruela, 2010.

Dewey, John, *La miseria de la epistemología. Ensayos sobre pragmatismo*, [trad. ed. y notas de ángel Manuel Faerna], Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Fränkel, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica* (1962), [trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina], Madrid, Visor, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría* (1999), [trad. Antonio Gómez Ramos], Barcelona, Paidós, 2001.

\_\_\_\_\_, *El inicio de la filosofía occidental* (1996), [trad. Joan J. Musarra], Barcelona, Paidós, 1999.

Gosling, J.C.B., *Platón* (1973), [trad. al castellano de Ana Isabel Stellino], México, UNAM, 2008.

Havelock Eric A., *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963.

\_\_\_\_\_, *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (1986), Buenos Aires, Paidós, 1996.

Kahn, Charles H., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria* (1996), [Prólogo de Beatriz Bossi; trad. al castellano de Alejandro García Mayo], Madrid, Escolar y Mayo, 2010.

Kirk, G. S., *El mito* (1971), [trad. al castellano de Teófilo de Loyola], Barcelona, Paidós, 1990.

Livov, Gabriel; Spangenberg Pilar (eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* (2012), Buenos Aires, La bestia equilátera, 2013.

Padilla Longoria, María Teresa, " *Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica*", en *Theoría*, 14-15, México, (Junio, 2013), pp. 135-151.

\_\_\_\_\_, " *Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el Sofista de Platón*", en A. Viguera (coord.), *Jornadas Filológicas 2002. Memoria*. México, UNAM, 2004, pp. 421-437.

Quine, W.V., *La búsqueda de la verdad* (1990), [trad. Javier Rodríguez Alcázar], Barcelona, Critica, 1992.

Romilly, Jacqueline De, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (1988), [trad. Pilar Giralt], Barcelona, Seix-Barral, 1997.

Rorty, Richard, *Filosofía y futuro* (2000), [trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann], Barcelona, Gedisa, 2002.

## Resumen de la ponencia: El sujeto pragmático y el hombre prudente en Aristóteles

Gabriela Colmenares Torres

El objetivo principal de este trabajo es mostrar posibles puntos de encuentro entre la visión pragmática del sujeto (por esta entiendo la noción de sujeto que demandan los planteamientos del pragmatismo) y la idea aristotélica de ser prudente (*phrónimos*).

La exposición está dividida en dos partes; en un primer momento me interesa describir algunas de las características generales del pragmatismo, con el fin de esbozar a partir de estas algunas consideraciones respecto a la visión pragmática de sujeto. En segundo lugar, me enfoco en proponer vinculaciones entre la visión pragmática de sujeto y la noción aristotélica de *phrónimos*.

### I. Pragmatismo

Caracterizar al pragmatismo es una tarea compleja debido a que no es un planteamiento hegemónico; sino que supone múltiples discusiones tanto en textos de interpretación como entre los postulados de sus principales representantes. Sin embargo, para los fines que aquí interesan, distingo entre tres formulaciones que me parecen fundamentales para acercarse a la comprensión de esta corriente de pensamiento:

Prominencia del temperamento empírico y abandono de la actitud racionalista: Este apartado está dedicado a indicar en qué consiste el rechazo del pragmatismo a la metafísica defendida por el racionalismo.

Método pragmático:

Entender al pragmatismo como un método, más que como una doctrina, ayuda a reconocer su distanciamiento de la búsqueda de premisas específicas y concluyentes.

Concepción instrumental de la verdad:

La idea de verdad que sustenta el pragmatismo apela a la coherencia entre creencias, a su vinculación con la experiencia y de manera especial al carácter beneficioso de nuestras aseveraciones.

Tomando como punto de partida los apuntes generales en torno al pragmatismo; se delinearán algunas observaciones básicas acerca de la noción de sujeto pragmático, dentro de las que se encuentran:

- Sujeto pragmático en oposición a la idea de sujeto moderno entendiendo por éste, aquel que es plenamente racional y que aspira a reconocer el carácter universal de una misma y única concepción del mundo.
- El sujeto pragmático más que ser dueño del conocimiento, tendría que asumirse con cierta disposición para la investigación
- Una noción de sujeto que tendrá que responder a la interacción entre la multiplicidad de prácticas, sin por ello renunciar a la posibilidad de justificarlas.

## **II. El ser prudente de Aristóteles**

Retomando las formulaciones referentes a las principales características del pragmatismo y las observaciones acerca de la noción de sujeto que de ellas se desprenden, en la segunda parte del ensayo se presentan algunos elementos de la *phrónesis* aristotélica. Esto con el fin de establecer posibles vinculaciones que permitan pensar al sujeto pragmático. La exposición está dividida en tres apartados: *Phrónimos*- uso de razón teórica y práctica: El ser prudente de Aristóteles implica la idea de sujeto que puede y debe hacer uso tanto de la racionalidad teórica como de

la práctica. La visión pragmática de sujeto, estaría apelando a una vinculación entre la teoría y la práctica que no marque una escisión entre éstas; sino que resulte en una suerte de mediación entre la racionalidad universal y lo que nos llevaría a un relativismo extremo.

Hombre prudente- no sabio: A la luz de la distinción aristotélica entre sabio y prudente, el sujeto pragmático reitera su renuncia a una racionalidad universal y sostiene su disposición práctica hacia el conocimiento en general.

Prudencia - utilidad: Si pensamos en la concepción instrumental de la verdad del pragmatismo bajo la óptica de la deliberación recta, en conformidad con lo útil, que presenta Aristóteles; es plausible afirmar que la intención pragmática de concebir a la verdad a partir de los efectos que se desprenden de la creencia, es más cercana a la percepción simultánea del fin, de los medios y de su adecuación, que a la subordinación de los medios al fin, como podría desprenderse una lectura crítica de la concepción pragmatista instrumental de la verdad.

### **Conclusiones**

A manera de conclusión se enumeran las vías de reflexión que surgen al vincular la visión pragmática del sujeto y la idea aristotélica de ser prudente:

- 1) La visión pragmática de sujeto conlleva a reconocer una nueva relación entre la razón teórica y práctica. Una noción de sujeto correspondiente con dicha actitud, implica pensar un sujeto tal que sin perder la capacidad de reconocer y esclarecer ideas independientes de nuestras opiniones, pueda a la vez deliberar evaluando efectos prácticos.

A partir de esta primera conclusión, es posible decir que:

- 1.2) El sujeto pragmático, no tiene por qué pensarse sólo como un sujeto científico (vinculado al razonamiento y la experimentación) sino que también podría

concebirse como un sujeto moral y político.<sup>9</sup> Moral, en tanto que reflexionar en torno a los efectos sensibles y posibles de las nuestras creencias o postulados, implicaría considerar múltiples áreas de la realidad, entre las que destacaría la de la moralidad, típicamente vinculada a la acción.

Y político, debido al reconocimiento de pertenencia a cierta tradición. El sujeto pragmático no está en búsqueda de la verdad per se, absoluta; sino que pretende superar el estado de inquietud que genera la duda; un estado que corresponde a un momento en la continuidad de los hábitos establecidos.

1.3) El carácter instrumentalista que el pragmatismo demanda a la verdad, puede entenderse no como un criterio que la condiciona y subordina; sino como un elemento con el que se trata de responder a la comunión entre razón teórica y práctica.

### **Fuentes consultadas**

-Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Barcelona, 2007.

-Carmen Trueba, "La racionalidad práctica en la *Ética Nicomáquea*" en *Racionalidad: Lenguaje, argumentación y acción*, biblioteca Signos, UAM, Iztapalapa, México, 2000.

- James, William, "El significado del pragmatismo" en *Pragmatismo*, prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

-Peirce, Charles," Cómo clarificar nuestras ideas", en *El hombre, un signo : El pragmatismo de Peirce*, tr., introd. y notas de José Vericat, Critica, Barcelona,1988.

Consulta en línea: <<http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>>

---

<sup>9</sup> Al respecto Ver. William James, "El significado del Pragmatismo" p. 47 en donde el autor da pautas para pensar lo. Cita textual: "La verdad es una especie de lo bueno y no como se supone generalmente una categoría distinta de lo bueno y coordinada con ella. La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones definidas y precisas".

- \_\_\_, "¿Qué es el pragmatismo?", Traducción castellana de Norman Ahumada (2004)  
consulta en línea: <<http://www.unav.es/gep/WhatPragmatismIs.html>>
- Peirce, "The Fixation of belief", en Susan Haak(ed), *Pragmatism, Old and New: Selectes Writings*, Prometheus Books, New York,2001.
- Raúl Alcalá, *Pluralismo y diversidad Cultural*, UNAM, México, 2015.

## Resumen de la ponencia: Prácticas, Supuestos y Costumbres en la Construcción de lo Político. Del Pragmatismo a la Teoría del Valor<sup>10</sup>

Andrés Niccoló Tiburcio Sesia

He llegado paulatinamente a convencerme de que lo político se articula siempre desde el acto, desde el ejercicio cotidiano de una práctica constante y compartida. Es a partir de la propagación repetida de las costumbres gregarias que se configura el campo de lo político, el campo en el que se entrelazan las vidas humanas y se brinda un marco tanto a las palabras como a las acciones. Pretendo aquí explayarme en los pormenores de semejante convicción.

Parto de una distinción. La diferencia básica entre *lo* político y *la* política. Entiendo lo político como el campo de sentido en el que el cruce de las vidas humanas delimita tanto el *espacio de experiencia*, como el *horizonte de expectativas* de los sujetos. La tesis que aquí me interesa defender es que la constitución particular de ese campo depende de la forma específica en que determinadas prácticas compartidas se articulen en una configuración social. En contraste, entiendo la política como el ejercicio inmediato de la acción gubernamental, como las operaciones cotidianas de las instituciones existentes y el proceder de los actores que participan directamente de las estructuras de gobierno. el proceder de la política, las disputas locales en torno al ejercicio del poder gubernamental, se efectúa siempre bajo las directrices establecidas por el campo de lo político.

Ahora, en los contextos específicamente democráticos, el campo de lo político adquiere la marca peculiar de aparecer como una búsqueda de *consenso*. Un consenso que va más allá de una simple reivindicación de los medios pacíficos

---

<sup>10</sup> Agradezco al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403017 Sofística Y Pragmatismo por el apoyo en la elaboración de esta ponencia.



de diálogo por encima del enfrentamiento violento entre los gobernados y los gobernantes. Un consenso que –más profundamente- se plantea como el acuerdo implícito y enmascarado del espacio de experiencia de una situación. El modelo democrático liberal se atribuye la virtud de encontrar en la capacidad de agencia y decisión de los ciudadanos, la justificación última del orden social. Lo que no puede ser justificado en esos términos queda, por principio, excluido de la deliberación pública. El campo de lo político, en ese sentido, aparece ahí caracterizado por un requisito mínimo de consenso. Lo que busco señalar es que la conformidad a esa exigencia se traduce, sin embargo, en una aquiescencia ciega y silenciosa a una forma específica de configuración social.

Según el liberalismo político, la justificación de las políticas gubernamentales se hace en función del ejercicio público de la razón. La Razón Pública es un marco que delimita qué razones son aceptables en la deliberación democrática y qué razones no lo son. Pero el criterio para determinar esa circunscripción es la compatibilidad con la concepción política de la justicia de las democracias liberales. Las razones aceptables son, pues, las razones del liberalismo político. Dicha forma de concebir el campo de lo político es todo menos neutral. Pero además, el ejercicio mismo de deliberación racional que se alza como nodal en la concepción liberal de lo político depende de prácticas compartidas que se articulan en una configuración social específica; el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas de los sujetos políticos se encuentra, en las democracias liberales, estructurado por una forma particular de relaciones sociales. Es en las prácticas y no en la razón en donde se encuentra la base de la construcción de lo político. Aquí es donde resulta pertinente voltear a la epistemología.

El razonamiento, en principio, se puede entender como el ejercicio de determinar las relaciones existentes entre distintos estados de cosas. Pero, los

estados de cosas no indican nunca nada por sí solas; no tienen etiquetas que estipulen hacia donde apuntan. Cualquier cosa puede tomarse como evidencia de cualquier otra; lo que determina que algo es una razón para llegar a cierta conclusión no es una relación natural directa, sino es algo que depende de otras creencias anteriores. Para que algo sea evidencia, para que pueda ser considerado como una razón que respalda ciertas conclusiones, se requieren supuestos previos que determinen la dirección de la relación. Las conclusiones varían en función de esas suposiciones previas. Mientras en un contexto de suposiciones previas  $x$  puede ser una razón para creer  $h$ , en otro contexto distinto,  $x$  puede no ser una razón para creer  $h$ , sino  $f$ , o puede no ser una razón en absoluto. Pero los contextos generales de suposiciones previas no se erigen sobre el vacío, son producto de las prácticas y situaciones particulares de las personas.

Es en la regularidad del hábito en donde se encuentra la clave de nuestras inferencias, las reglas que seguimos para concebir algo como razón de otra cosa. Derivar de suposiciones previas una conclusión es una práctica. Las inferencias son, en ese sentido, *costumbres*. Y no solo eso, son también *costumbres compartidas*. Es en comunidad como se construyen esos entramados de creencias. En otras comunidades, con otras costumbres basadas en diferentes suposiciones previas, habrá otras inferencias distintas.

Pero, ¿qué tiene todo esto que ver con la construcción de lo político? El ejercicio de la razón es una cuestión dependiente de prácticas compartidas. Eso significa que es ahí en donde se encuentra la base para comprender la constitución del campo político. De lo que se trata es del acto, de las prácticas que se articulan en determinada configuración social. Quizá uno de los pensadores que mejor llevaron a cabo la tarea de identificar, nombrar y denunciar las prácticas comunes sobre las que se construye el campo de lo político, fue Marx. El análisis del fetichismo

de la mercancía arroja importantes claves para entender cómo se configura el campo de lo político a partir de prácticas compartidas.

La experiencia de los sujetos está toda atravesada por la lógica del valor; por lo menos en las sociedades capitalistas contemporáneas, la vida de las personas está toda estructurada de ese modo. Esta forma peculiar de aparecer viene de que el valor es, en el fondo, el resultado de una relación social entre personas: una en donde productores privados solamente interactúan entre sí a través del mercado. La abstracción del valor es, entonces, algo que acontece en la práctica, cuando vamos e intercambiamos cosas producidas de forma privada. Lo que quiero sugerir con esto es que la razón, nuestras inferencias y percepciones, se construyen de ese modo, a partir de la repetición constante de prácticas compartidas. La construcción de lo político está en la práctica, no en la razón. La posibilidad genuina de transformación de lo político está en la praxis, no en el discurso; no es un asunto democrático, sino genuinamente revolucionario.

### **Fuentes consultadas**

Koselleck, R.; *Futures Past; Keith Tribe. On the Semantics of Historical Time.* (trad.); New York: Columbia University Press, 2004

Longino, Helen; *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry.* Princeton, Princeton University Press, 1990

Marx, K. *El Capital. Crítica de la Economía Política.* Libro Primero: El Proceso de Producción del Capital. México: Siglo XXI, 2010

Rancière, J.; *Política, Policía, Democracia;* María Emilia Tijoux (trad.); Santiago de Chile: LOM, 2006

Rawls, John; *A Theory of Justice,* 2da ed. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999

\_\_\_, *Justice as Fairness, A Restatement*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001

\_\_\_, *The Law of Peoples*. Cambridge, Harvard University Press, 1999

Rosanvallon, P.; *Por una historia conceptual de lo político*; Marcos Mayer (trad.); México: Fondo de Cultura Económica, 2003

Wittgenstein, Ludwig; *Investigaciones Filosóficas*; Trad. Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines. Madrid, Gredos, 2009

## Resumen de la ponencia: Nietzsche, la «posverdad» y el poder de la mentira

Xicoténcatl Servin

La crisis de la veracidad de nuestra época ha traído consigo nuevos términos y fenómenos como es el de “posverdad”, término que no es sino una nueva expresión de la relación entre verdad y poder, de la tergiversación de la realidad, la utilidad de la mentira y de la ausencia de valores absolutos que delimiten nuestro actuar. Se entiende por “posverdad” como la distorsión de la realidad a partir de la manipulación de creencias y emociones con el fin de imponer una postura unívoca de la realidad. Este término ha ganado terreno en las discusiones políticas de nuestro tiempo, consecuencia de los acontecimientos desconcertantes en el marco político de los últimos años que han puesto en evidencia esta nueva forma de experimentar la verdad, como es el caso del triunfo del presidente estadounidense Donald Trump o la separación del Reino Unido de la Unión Europea. De este modo, esta investigación tiene como objetivo principal ofrecer un panorama filosófico acerca de la procedencia y el sentido de este fenómeno, para así ofrecer posibles respuestas al cuestionamiento en torno a ¿qué es la «posverdad», cuál es su procedencia y qué relación tiene con la muerte de la verdad objetiva anunciada a inicios del siglo XX? Además, ¿qué implicaciones ético-políticas tiene esta nueva experiencia de la verdad en nuestra época?

La hipótesis de nuestra investigación parte de los presupuestos de que la crisis de la verdad objetiva, la disolución de la dicotomía entre verdad y mentira y la estrecha relación que existe entre la verdad y el poder, son los elementos centrales que posibilitan en gran medida lo que se conoce hoy como “posverdad”. Sostengo que la procedencia del fenómeno de la “posverdad” puede rastrearse en el cúmulo de consecuencias de la muerte de Dios anunciada originariamente por Nietzsche, y

que implica entre sus consecuencias principales la pérdida de una noción de verdad absoluta y la disolución de la brecha entre verdad y mentira.

Por lo anterior considero que existe una relación entre la crítica nietzscheana a la noción de verdad con el fenómeno de la "posverdad", pues este fenómeno podemos entenderlo como herencia de esta crítica. Al comprender el sentido de la "posverdad" nos percatamos de que se instaura en el terreno relativista del pensamiento de donde surgen los elementos centrales que posibilitan este fenómeno, es decir, la ausencia de un referente claro que legitime y sostenga las pretensiones de verdad y posteriormente su disolución en el poder.

Es importante mencionar que la aparición de este fenómeno nos permite hablar de la actualidad desde lo inactual de su naturaleza, pues, aunque el término resulte aparentemente "nuevo", algunas de sus raigambres originarias aparecen en los inicios mismos de la política, y en las antiguas discusiones en torno a la mentira, la retórica y la persuasión planteadas desde la filosofía. Aunque también es preciso notar que se compone de elementos novedosos que lo diferencian de la tradicional mentira política. La principal novedad de la "posverdad" es su desinterés total por lo "verdadero".

Esta forma de concebir la "verdad" abre a su vez la posibilidad de pensar en la "democracia", en tanto campo de *convención* y *contingencia*. En este sentido resulta interesante pensar en el contexto en que aparece la "posverdad", es decir, en un contexto de presupuestos democráticos abierto más que nunca a la opinión y a la "participación" de la sociedad a través de los nuevos medios de comunicación masiva. Caracterizando así nuestra actual "política democrática" en una sociedad de la información abierta al universo de la opinión y la interpretación.

## **Fuentes Consultadas**

Cano, Germán, *Como un ángel frío: Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Ed. Pretextos, España, 2000.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*. Traducción de Isidro Herrera y Alejandro del Río. Ed. Arena, Madrid, 2006.

Fowks, Jacqueline, *Mecanismos de la posverdad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Lima 2017.

Frankfurt, G. Harry, *ON BULLSHIT: Sobre la manipulación de la verdad*, Traducción de Miguel Candel, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.

Mcintyre, Lee, *Post- Truth*. Ed, The MIT Press, Massachusetts, 2018.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. 5ª. ed. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Ed. Tecnos, Madrid, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*. Traducción de Germán Cano Cuenca. Ed. Gredos, Madrid, 2010.

\_\_\_, *La genealogía de la moral*. 3ª. ed. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza, Madrid, 2013.

\_\_\_, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza, Madrid, 2010.

Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche: verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*. 3ª. ed. Ed, Itaca, México, 2011.

\_\_\_, *La muerte de Dios*. Introducción a los textos "Pasión por la verdad", "El hombre frenético" y "De nuestra alegría", de Friedrich Nietzsche. México, UNAM, Fomento Editorial, 2004.

Rivero, Paulina y Greta Rivara, comps., *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*. México, Textos de Difusión Cultural, UNAM,

2003.

Sancho Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?* Ed. Fontamara, México, UNAM, 2006.

Vaihinger, Hans, *La voluntad de ilusión*. Traducción de Teresa Orduña, Madrid, 1990.



## **Resumen de la ponencia: La función de la redescrición cómica en la filosofía de Richard Rorty: reforzar la contingencia**

Jorge Eduardo José Emiliano López López

Una de las funciones de lo cómico, dentro de la propuesta de Rorty, es ironizar pretensiones de verdad. Dicha ironización muestra el carácter contingente de esas pretensiones y de este modo evita cualquier imposición violenta de dichas pretensiones.

### **La noción de contingencia**

El propósito de algunas filosofías ha sido hallar verdades necesarias. La propuesta de las ideas platónicas, o las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible son ejemplos de este tipo de verdad y, actualmente, en el ámbito de la filosofía anglosajona, al tipo de investigación que lleva a cabo esta búsqueda, se le conoce con el nombre de metafísica.

Rorty, vía Heidegger, advierte que este tipo de búsqueda es circular: la búsqueda de estas verdades necesarias presupone ya saber de antemano lo que se está buscando, es decir, es una búsqueda teóricamente cargada, de motivaciones específicas.

### **Redescrición cómica**

Para romper la circularidad anterior, Rorty propone la noción de redescrición. Una redescrición no es un contraataque de ajedrez, en el que se supone que ambos jugadores jueguen con las mismas reglas. Para seguir la analogía, una redescrición sería el equivalente a proponer al adversario un juego nuevo distinto del ajedrez, en lugar de contraatacar.

La redescrición literaria, para Rorty, es la única manera en la que se puede

persuadir a los demás de la contingencia de cualquier propuesta. El tipo de redescrición en el que se enfoca esta propuesta son las construcciones humorísticas o cómicas. A estas construcciones se les denominará redescriciones cómicas.

La redescrición cómica es una construcción ficticia cuyo propósito es ironizar, hacer patente la contingencia de una creencia, supuesto, propósito, acción, situación, etc. Asimismo, revelar la contingencia evita que una propuesta se imponga de manera dogmática. Otro propósito evidente de este tipo de redescrición, es causar risa (lo que no siempre logra), propósito que pertenece a lo cómico o humorístico en general. Entonces, debe tenerse presente que la redescrición cómica se construye de manera intencional, con propósitos específicos. Es un subtipo de lo cómico.

### **La función política de la comedia**

Rorty no menciona explícitamente en su obra el papel del humor, de lo cómico o de la risa, sin embargo, de su concepción acerca de las obras de ficción, de cierta literatura narrativa, como redescriciones que nos persuaden para actuar, o nos proporcionan elementos para deliberar y actuar, puede desprenderse alguna función de lo cómico. En este sentido, lo cómico debe referirse a alguna creación cómica intencional, cuyo propósito sea ironizar al ridiculizar.

### **Conclusión**

Dentro de la propuesta de Rorty a partir de *Contingencia, ironía y solidaridad*, la función de lo cómico, de lo humorístico, que en este espacio se ha denominado "redescrición cómica", desde un punto de vista político y público, es ironizar, hacer patente la contingencia de creencias o acciones determinadas, para evitar o prevenirnos del efecto del pensamiento único.

### **Fuentes consultadas**

Bergson, H. (2008). La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico. Madrid: Alianza.

Hughes, R. (1994). La cultura de la queja. Trifulcas norteamericanas. Barcelona: Anagrama.

Pirandello, L. (1994). El humorismo. Buenos Aires: Leviatán.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

## Resumen de la ponencia: Pierre Hadot lector de Wittgenstein

Rogelio Laguna

Este trabajo tiene la intención de pensar la estrategia de lectura que Pierre Hadot nos ofrece en torno a la obra del filósofo vienés Ludwig Wittgenstein. Hadot, en el 2004, publicó un volumen, a saber, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, que trata de dar cuenta de la postura wittgensteiniana con respecto al lenguaje y que busca exponer las diferencias entre un "primer" y "segundo" Wittgenstein.

Uno de los temas sobre los que se quiere hacer énfasis es que, bajo la interpretación que pudiera hacer Hadot, se puede concebir a un Wittgenstein coincidente con diversas tradiciones, por ejemplo, la mística. Pues para Hadot Wittgenstein no parece ser un pensador que sólo está dialogando, y que sólo pueda ser recogido por una sola corriente filosófica con la que históricamente se le ha tratado de casar, a saber, con el círculo de Viena y la filosofía analítica. Sino que, más bien, fue un filósofo acogido en diferentes estratos del pensamiento y en un diálogo abierto con la historia de la filosofía. En ese sentido, es que nos interesa revisar lo dicho por Pierre Hadot, puesto que, abre un panorama muy *sui generis* en el que el autor de las *Investigaciones filosóficas* no es tratado como positivista lógico meramente, sino en diálogo con la historia de la filosofía fuera de posturas meramente logicistas.

Ahora bien, un punto importante que se desbroza a lo largo del trabajo de Hadot es que, si bien acepta la distinción entre el primero y el segundo Wittgenstein que es ampliamente compartida, el francés considera que hay una importante continuidad en el tratamiento de los postulados sobre todo en el tema del lenguaje. Así el volumen mencionado con antelación se divide en cuatro ensayos de los cuales los primeros dos están destinados a pensar el *Tractatus* y los que les siguen a las

*Investigaciones*, en los cuales se irán tendiendo puentes que logren justificar la hipótesis de trabajo planteada por Hadot.

De este modo, la clave para comprender el hilo conductor que uniría las dos grandes obras de Wittgenstein, nos dice Hadot, es la noción de *juegos del lenguaje*. Pues, en ésta se construye una especie de idea de la filosofía como algo más práctico que teórico y, al mismo tiempo, sería también aquello que conecta al filósofo del siglo XX con las filosofías antiguas. Ya que, juegos del lenguaje y ejercicios espirituales, la clave bajo la que Hadot lee la filosofía antigua, se emparentan en este carácter práctico que, al menos en Wittgenstein, busca una especie de purificación del pensamiento al cercar sus límites con el lenguaje. Es aquí, en este carácter terapéutico en el que se hará patente el intento paradójico de Wittgenstein de usar la filosofía para salir de ésta, pues está claro que, para el vienés, una purificación del pensamiento consiste en una liberación de los problemas filosóficos que vendrían siendo un sinsentido porque, en principio, éstos tratarían de traspasar los límites propuestos.

Para dar cuenta de la lectura de Hadot sobre Wittgenstein proponemos una revisión puntual de los cuatro ensayos que dedica al vienés. Es decir, revisaremos cómo es que Hadot va tejiendo su discurso para empatar lo dicho en el *Tractatus* y en las *Investigaciones* no sólo a partir de lo contenido en esos textos, sino que, también analizará las relaciones que se van haciendo con la historia de la filosofía. Asimismo, también daremos cuenta un poco de la vida del propio Wittgenstein, más en específico, su relación directa con Russell y de algunas influencias, como su lectura de Tolstoi, cuestiones que también están presentes en la estrategia de lectura del propio Hadot.

### **Fuentes consultadas**

Hadot, Pierre, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Madrid, Pre-Textos, 2007.



**PAPIIT IN 403017**  
Sofística y pragmatismo