

DESDE EL ὄνομα, REFLEXIÓN ENTRE HERÁCLITO Y PLATÓN

Por: Juan Manuel Cuartas R.
Universidad del Valle

“La importancia de la separación entre el nombre y la cosa afecta, incluso, al surgimiento mismo de la filosofía.”

Hans-Georg Gadamer

RESUMEN. *La reflexión antigua y fundamental acerca del nombre involucra el doble compromiso de abordar el mythos y el lógos. Entre Heráclito y Platón, los presupuestos filosóficos sobre el nombre confrontarán la búsqueda de una transparencia y una convencionalidad entre los nombres y las cosas. Primero, la oscuridad atribuida a Heráclito no margina el tratamiento del nombre como oráculo que revela y oculta al mismo tiempo. Y segundo, la dialéctica socrática por su parte, niega, pero también concede la naturalidad y arbitrariedad del nombre, el único instrumento real para designar y distinguir. Desde múltiples perspectivas el presente artículo examina estas propuestas y da razones para incluir propiedades de los nombres distintas a sus referentes; razones que toda teoría genuinamente semántica debe incorporar.*

PALABRAS CLAVE. *Mythos, logos, Heráclito, Platón, onoma*

SUMMARY. *The ancient and fundamental reflection about the concept of noun has the double compromise of approaching both myth and logos. Plato's philosophical assumption about the concept of noun will be confronted with those of Heraclitus in search of transparency and conventionality between nouns and things. First, Heraclitus's darkness does not marginalize the treatment of noun as the oracle which hides and reveals at the same time. Second, socratic dialectic denies but it also concedes the naturalness and the arbitrariness of the noun, this single-real instrument for naming and distinguishing. In this paper I take up this proposals, giving reasons to incorporate semantic features associated with nouns over and above their referent in any (genuine) semantic account of natural language.*

KEY WORDS. *Myth, logos, Heraclitus, Plato, onoma*

1.

La escritura que se despliega a continuación se propone presentar algunas consideraciones en torno al ὄνομα (nombre) en el ámbito de la filosofía antigua, entre Heráclito y Platón. Habida cuenta de la singular dificultad que entraña acceder a los pormenores del pensamiento, no digamos griego, sino de cada autor de la antigüedad, al margen del rigor filológico, es decir, desde la modesta posición del lector de textos antiguos en lenguas modernas, nuestra advertencia inicial va en el orden de eludir la confrontación

de los textos, glosas y doxografías, con el fin de escudriñar más bien en la semántica de las traducciones (éstas sí, debidamente confrontadas), el vigor filosófico que campea aún en los textos.

En los distintos análisis filosóficos que desde antiguo se realizan en relación con los “nombres”, se ha sobreentendido la participación de éstos en la exposición (localización y definición) de los seres, reales o imaginarios. La dificultad del estudio del lenguaje en sus albores radicaba en conciliar, de un lado, si los seres detentan sus nombres de manera connatural, según la consideración de que el lenguaje es transparente, o de otro lado, si la argumentación vinculada con la convencionalidad y absoluta arbitrariedad de los nombres al denotar y al referir es, al respecto, la versión correcta. En disputa de la aceptación o no de que los nombres configuran una esfera de conocimiento independiente y explicable por sí misma, esfera “lógica” sobrepuesta a la realidad, añadida por el hombre como ser pensante para efectos de su propio conocimiento, ya en Grecia la discusión perfilaba varias “escuelas”:

Aristóteles declarará de manera clara y contundente, que el nombre tiene un sonido que posee un significado establecido tan sólo de una manera convencional; que ninguna parte del nombre tiene significado si se la considera separada del todo, y que ningún sonido es por naturaleza un nombre, más que convirtiéndose en un símbolo. Si consideramos detenidamente estos juicios, entendemos que como sonido, el nombre está conformado necesariamente por otros sonidos que han conseguido una combinación ideal; que cada sonido no significa en sí mismo absolutamente nada, porque no existe una convención al respecto, y porque se le utiliza simple y llanamente como elemento combinatorio. He aquí, en pocas palabras, una justificación radical del pensamiento griego en relación con la arbitrariedad de los nombres: al adquirir distinción como *símbolo*,¹ el ὄνομα comprende y distingue bajo previa convención.

Los estoicos, por su parte, defendieron la idea de que los nombres se conforman naturalmente y de que los sonidos imitan originalmente a las cosas nombradas; concentrando su estudio del significado en la etimología, sostuvieron que los por ellos denominados “*sonidos primarios*” imitan a las cosas; además, basados en criterios estrictamente lógicos, se propusieron caracterizar el lenguaje sobre la base de las analogías, postulando de paso una estrecha relación entre el significado y la forma gramatical.

Pero vayamos a los que podrían considerarse los dos grandes gestores de la polémica en torno al nombre en el marco de la filosofía griega, Heráclito y Platón.

1 Y de la misma manera que el *símbolo* consolida la convención que se instaura en torno suyo, lo que no podemos perder de vista es que la convención moviliza siempre la participación de dos o más en una suerte de coyuntura de cara a unos resultados; así, ya en la etimología de la palabra *símbolo* (sumbolh) encontramos una versión material bastante rica, que contempla las ideas de enlace, encuentro, contribución, confluencia (de ríos o caminos).

2. El oscuro Heráclito de Éfeso.

Con miras a precisar los presupuestos teóricos exigidos de cara a una discusión puntual en torno al ónoma en el marco del pensamiento de Heráclito, es riguroso partir, no del tratamiento del *nombre* como tal, sino del tratamiento del *λόγος* como contexto lingüístico del nombre o, como veremos más adelante, como valoración lógica del tratamiento del nombre en el discurso. Así, la hipótesis central de cara a esta primera parte de la avanzada, postula lo siguiente:

¿Cómo ante el hecho de la movilidad y relativa estabilidad de las cosas vislumbrada por Heráclito, podrá existir una esfera nominal que refleje la realidad? Al efecto, en la decisión misma del *λόγος* como organización lógica referida a la realidad, deberá esperarse que igual movilidad y relativa estabilidad reine entre los nombres.

Nuestra reflexión sobre la hipótesis anterior, postula lo siguiente: el nombre que designa la realidad habría de representar también el fluir, e igualmente la contradicción, proponiéndose a un mismo tiempo como causa, dominio y ocaso del Ser. La lucha de contrarios vislumbrada por Heráclito, resalta así el impedimento más genuino para que los nombres, no digamos nombres sino, representen al Ser. El “contradecir” significará declaradamente, en este orden de ideas, la acción del nombre; acción que significará decir lo contrario de lo que otro (el Ser) es, pues una cosa afirma el Ser: su devenir, su movimiento y su cambio, y otra cosa dice el nombre: la repetición sin disolución de continuidad, repetición sin diferencia, quietud. Pero “contradecir” también remite a “entrar en oposición”, como si el universo del nombre opusiera barreras insalvables al universo de los seres, constituyéndose entrambos dos inconmensurables.

Si comenzamos por el principio, por la doctrina del devenir en Heráclito, veremos claro cómo el fluir de la realidad tendrá su respaldo en el conocimiento dinámico del *λόγος*, cuya comprensión de la realidad se encuentra en el devenir mismo. La necesidad de completitud que revela el devenir, como negación de postulaciones alternas como la autarquía o la autosuficiencia del Ser, contempla en Heráclito la variabilidad como expresión de la realización de entidades relativamente inmutables, tanto en la estructura del cosmos como en la estructura del *λόγος*. En este panorama, el *ὄνομα* opera sobre un relativo principio de identidad que acepta en esencia el movimiento propuesto por el *λόγος*.

Siendo el *λόγος* universal: razón, ley del universo, su principio de unidad reside en el ónoma, como representación particular del Ser. En esta articulación del universo, articulación del *λόγος* como discurso, se vislumbra, por supuesto, el sistema racional dialéctico que se recoge desde Heráclito; sistema propuesto como forma de integración del Ser individual, como su introducción en un orden armónico del devenir, que quedará plenamente restituído en la historia de la filosofía por Hegel, en su doctrina dialéctica del significado.

Haciendo un balance, mientras Heráclito conmina que la realidad continúa en movimiento, la deducción subsecuente en relación con los nombres expone que la esfera de los nombres no rueda aún. Al respecto, en una doxografía del célebre fragmento 49a de Heráclito, Séneca deduce, como un anticipo de la reflexión del “nombre” en Heráclito, lo siguiente: “Todo cuanto contemplas sigue el curso del tiempo. Ninguna de las cosas que vemos subsiste: yo mismo he cambiado mientras digo que ellas cambian. Este devenir es el que expresa Heráclito : “*Por segunda vez a un río descendemos y no descendemos.*” Porque el río conserva su mismo nombre, pero el agua se le ha ido”.²

En esta temprana puesta en cuestión del nombre en la filosofía griega, el planteamiento de Heráclito precipita como postulado la declaración (o decisión) en relación con lo estático (el nombre), que acompaña a lo dinámico (el Ser). Este principio de organización del λόγος, como alegoría del devenir, confronta la aparente estabilidad del nombre con el movimiento continuo, apuntando además a la comprensión de que en el interior de cada individuo existe, en relación con el nombre, un sí y un no que lo despliegan sin tregua como movilidad y retorno, como acomodación y tránsito.

Los fragmentos a través de los cuales podemos seguir la problemática del nombre que hemos empezado a describir, son los siguientes:³

“*No conocerían ni el nombre de la Dike [divinidad justiciera], si tales cosas [injusticias] no existieran.*” frag. 23

Δίκης ὄνομα οὐκ ἄν ἤιδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦ

2 SENECA, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio*. Libro VI, Epíst. 58. Barcelona: Planeta de Agostini, 1995. p. 249. En la versión de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá para la Ed. Gredos, se lee: “En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, tanto somos como no somos”. PotamoiV toiV autoiV embainomen te cai ouc embainomen, eimen te cai ouc eimen. Frag. 49^a.

3 Los *Fragmentos* de Heráclito que citamos a continuación están recogidos de la ordenación H. Diels - W. Kranz (cita abreviada del número del fragmento). Antes de la elección de la traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*. Editorial Gredos. Madrid. 1986, pp. 311-397, fueron consultadas las siguientes versiones al español:

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Traducción de Oberdan Caletti. Siglo XXI editores, S.A. México. 1966.

CAPELLETI, Ángel. *Los fragmentos de Heráclito*. Caracas. 1972.

BRUN, Jean. *Heráclito*. Traducción de Ana Ma. Aznar Menéndez. Biblioteca Edafe. Madrid. 1976.

GARCÍA BACCA, Juan David. *Los Presocráticos*. Fondo de Cultura Económica. México. 1979.

FARRÉ, Luis, MIGUEZ, José Antonio. *Parménides - Heráclito, Fragmentos*. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona, 1983.

BERNABÉ, Alberto. *Filósofos presocráticos, de Tales a Demócrito*. Altaya. Barcelona. 1996.

“Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus.”
frag. 32.

Ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς
ὄνομα

“Nombre del arco [βίος] es vida [βίος]; su función es muerte.” frag. 48

Τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος

“El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una.” frag. 67

Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος
λιμός (τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ
<πῦρ>, ὁπότεν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται, καθ' ἡδονῆν
ἐκάστου

En cada uno de estos fragmentos, trátase de la alusión a los nombres de *Justicia* (Δίκη), lo *Sabio* (Σοφὸν), el *arco* (βίος), o *Dios* (Θεός), la instancia de *nombre*, (en el sentido de apropiado) refulge de manera ambigua (no apropiada), de cara a la variabilidad del “objeto” nombrado. Esta declaración de la que hemos denominado “incommensurabilidad” entre los objetos y los nombres habrá de implicar, en un sentido inmediato, la gravedad simbólica (u oscura) del nombre, bajo cuya argumentación el Ser se exhibe, pero también se oculta.

El fragmento 23 no atribuye el nombre *Justicia* a las cosas justas, mientras que la situación contraria a la *Justicia*, es decir, la *injusticia*, revela como necesidad o como deseo, el nombre de la verdadera *Justicia* (Δίκη). En el fragmento 32, por su parte, lo *Sabio* (Σοφὸν) ejercicio y potestad del saber deducido de la *Unidad* (“Ἐν), denuncia la impertinencia, pero a la vez pertinencia del nombre *Zeus* para nombrarlo (o designarlo); de esta manera, la filiación dual de la divinidad en relación con aquello que la nombra, reconoce, pero también ignora el valor de lo propiamente *Sabio*.

“Se puede concluir -apunta Jouzas Zaranca- que la realidad y su expresión lingüística no alcanza su plenitud a nivel del ὄνομα, sino del λόγος. La ley universal que opera en el mundo no puede revelarse en una sola palabra, sino en el discurso”.⁴ La exposición

4 ZARANCAS, Jouzas. *El ónoma en la filosofía de Heráclito*. En: *Ideas y Valores*. Nos. 53/54. Dic. 1978. Universidad Nacional de Colombia. Santafé de Bogotá, pp. 115-127.

simbólica (¿alegórica?) del nombre involucra necesariamente al λόγος (o discurso), como declaración de la posición de complementariedad en el plano lingüístico entre sus dos elementos: el ὄνομα y el ῥημα. Porque Heráclito no niega el Ser, vislumbrando a cambio, para la reflexión filosófica, la pertinencia del ῥημα, que subsana en el λόγος la decisión de la acción, del movimiento, de la contradicción y el devenir motivado del Ser. El λόγος establece la unidad de los opuestos allí donde el ῥημα concede la espacialidad del nombre en el devenir del discurso sobre el Ser. Dicho de otra manera, Heráclito consigue reconocer la firme resistencia que se instala entre el nombre y el Ser como una tensión simbólica que sólo el λόγος dinamiza efectivamente, tornándola a un tiempo duradera y expresable.

3.

Una suerte de derivación simbólica del λόγος⁵ contraviene, en otro sentido, la oscuridad del nombre. ...Y si abusamos del término “oscuridad”, es por encontrarlo fuertemente vinculado con el programa mismo del pensamiento de Heráclito, el *Hacedor de enigmas* (Ἡρακλειτησ αινικτησ), en quien, a diferencia de los demás autores presocráticos, se localiza una reflexión del denominado por Hans-Georg Gadamer, “carácter oculto del lenguaje”; aspecto que quizás tenga que ver con lo incondicionado (ἀνυπόδετον), y en tal sentido con el juego de preguntas y respuestas al que nos somete la lógica de la inducción que caracteriza al λόγος. Pero en este sentido, ¿por qué no pensar en el ὄνομα como en el oráculo mismo, que involucra al mismo tiempo la “voluntad de expresar” y la “expresión misma”?, porque el oráculo (como el *nombre*) se propone revelar algo, pero la expresión oscurece sus dictados, quiere señalar, pero al tiempo encubre la realidad bajo los designios del símbolo. En el célebre fragmento 93, Heráclito lo expone así:

“El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino indica por medio de signos.” frag. 93

Ὁ ἄναξ, οὐ τὸ μαντεῖον ἐστὶ τὸ ἐν Δέλφοις, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει

No ocultar ni mostrar nada, simplemente pretender significar, es ya una tesis filosófica para la comprensión del nombre, o más concretamente, una teoría del conocimiento que

5 De entre la amplia bibliografía que existe sobre Heráclito y el problema del λόγος, son dos los textos clásicos que comentan la amplia valoración del término; de un lado, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayos de una crítica de la razón lógica*, de Edmund HUSSERL. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Autónoma de México. México. 1962, pp. 21-48. Y *Heráclito*, de Martín HEIDEGGER y Eugen FINK. Ariel Filosofía. Barcelona. 1996. Sugerimos también la consulta de *Heráclito, un pensador en la cercanía de lo sagrado, logos - aletheia*, de William BETANCOURT D. Biblioteca Universidad del Valle. Santiago de Cali. 1992, así como de *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, de Rodolfo MONDOLFO, ya citado.

involucra al nombre. Y así como el oráculo está hecho de nombres que encubren la descripción de la realidad, asimismo revela un algoritmo que es forzoso descifrar. El oráculo (expresión del nombre - razón del λόγος), dará así inicio al discurso filosófico que devela, pero también encubre la verdad, donde el nombre como adivinación asume la que podríamos denominar “condición profética del λόγος”, tal como lo implica el frag. 50:

“Cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una.” frag. 50

μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι· ὁ Ἥ φησι

En este sentido, en cuanto al tratamiento del nombre (o los nombres) de Dios, heredero como es Heráclito de un espíritu jónico, y como tal de una nueva concepción del universo, tal como lo resalta Gadamer cuando establece diferencias cruciales entre los jónicos y los eleatas, obviamente Heráclito evocará el nombre de Dios sentando claridad de que al proferir su nombre, nombra una immanencia innombrable que se muda y es otro, se renombra y no es el mismo, tal como se deduce del frag. 67, ya transcrito. Parece obvio, entonces, que un solo nombre no consigue expresar completamente la esencia divina ya que, una vez más, en la medida en que los nombres no encierran una y múltiples contradicciones (lucha y armonía de los contrarios), resultan insuficientes para nombrar, si “nombrar” significa: determinar y señalar.

4.

El fragmento 50 (ya transcrito) advierte, en otro sentido, la perentoria condición de vinculación que existe entre el λόγος y el Ἐν (*Uno-Todo-Unidad-Ser*). En esa suerte de “presencia” que posibilita el λόγος, en ese acto concomitante que se da entre “escuchar” (el λόγος) y “reconocer” (el Ἐν), el λόγος se vierte hacia éste y afirma su “presencia”. Pero, definitivamente, los fragmentos más reveladores de tal integración, son el 1 y el 72, porque en la misma medida en que Heráclito reconoce en la *Unidad* una versión concentrada de la pluralidad, al λόγος por él propuesto se habrán de atribuir no una, sino varias valoraciones:

como “verdad”, el λόγος manifiesta la organización ética del Ser;

como “pensamiento”, el λόγος constituye una versión lógica del Ser;

como “sistema”, el λόγος orienta la dinámica cósmica (ontológica) de la realidad;

como “discurso”, el λόγος revela el universo lingüístico.

Intentamos ver, bajo esta pluralidad del λόγος, su complejidad. Así, en la medida en que Heráclito argumenta en la definición de λόγος una propuesta en relación con el devenir de las ideas como estadio culminante de todo un programa en filosofía, la misma dinámica se esperaría fuera expresada por el ὄνομα que nombra al Ser. Veámos entonces, en los dos fragmentos aludidos, la dimensión de ese λόγος, de ese lenguaje, de ese saber, la filiación entre el acto mismo de la palabra y el reconocimiento de una verdad suficiente, de un devenir de las “cosas”:

“Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.” frag. 1.

τοῦ δὲ λόγον τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἔργων τοιούτων, ὀχοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅχως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὄκωσπερ ὀκόσα ἔυδοντες ἐπιλανθάνονται·

“De aquello con lo cual más continuamente están juntos divergen.” frag. 72

ὦι μάλιστα διηνεχῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὄλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται·

Y la dinámica a la que aludíamos hace un momento, no será otra que la mil veces comentada teoría de Heráclito sobre la “justeza natural de las palabras”, entendida en los términos precisos de la *coincidentia oppositorum* que deben conseguir expresar las palabras. En el poema “El Gólem”, de Jorge Luis Borges (correcta doxografía de Heráclito que puede dar lugar, por qué no, a una deslumbrante ficción, como las borgianas, aferrada paradójicamente a la realidad), se advierte que si como tal el nombre es “arquetipo” de la cosa, en las letras de la rosa (*r o s a*) está la rosa y, para mayor asombro, todo el Nilo en la palabra *N i l o*. Esta solución del nombre como “arquetipo” retrotrae una recurrente ambición del hombre en relación con el lenguaje, con su transparente precisión y su verdad, porque el “arquetipo” (el nombre) podría ser, en este caso, estricta y funcionalmente la definición y construcción de un modelo material, pero a la vez intelectual de la “cosa”, y como tal ser la “cosa”.

Por justa convicción, también dicha, “natural”, Heráclito entrevió la dimensión de su exposición sobre el nombre tal como lo revela el término “etimología” (ἔτυμος), o reconstitución de la “verdad” (de las cosas). En este punto crucial, nuestra hipótesis inicial se reviste de validez, pues la aspiración de Heráclito en relación con el lenguaje, o más exactamente, con la “justeza del lenguaje”, consiste en la expresión a través suyo de la unión de los opuestos, en la misma medida en que la realidad se nos presenta bajo una relativa estabilidad en el marco de un flujo continuo. El nombre, entonces, encerrando sentidos opuestos, nos da la clave de su valoración en la filosofía de Heráclito.

5. El magisterio de Platón.

En varias ocasiones el tema del lenguaje recae entre las inquietudes de Platón, toda vez que en el conjunto de su teoría existe un interés genuino por vislumbrar una conexión ontológicamente válida entre el objeto y el nombre. El *Teeteto*, que expondrá la madurez de la concepción general del lenguaje en Platón, se sirve de la analogía del espejo para describir la naturaleza del λόγος como “transparencia de la realidad”: “206c-d. Veamos, pues -argumenta Sócrates- ¿qué quiere decir el término “explicación” (λόγος)? A mi me parece que significa una de estas tres cosas [...]. La primera es la manifestación del pensamiento por medio del sonido que se articula en verbos y nombres, revelando así la opinión en la corriente vocálica como si fuera en un espejo o en el agua. ¿No te parece a ti que “explicación” es algo por el estilo?”⁶ Ya sabemos que el tema fundamental del *Teeteto* es de orden epistemológico, indagando qué es el saber, en una reflexión que involucrará progresivamente una teoría de la percepción con una teoría del lenguaje. Como resolución de un saber ligado al λόγος, el *Teeteto* caracterizará, mediante el recurso del lenguaje, la superación de la mera opinión.

En el *Sofista*, por su parte, basado en consideraciones eminentemente semánticas, queda definido el ὄνομα como la señalación del artífice (o sujeto) de las acciones, y el ῥημα como el nombre mismo de la acción, y ambos, tal como lo aprendimos de Heráclito, como los constituyentes inalienables del λόγος. El problema de la rectitud del lenguaje se plantea aquí en el marco de la antinomia *physis / nómos*, que resalta la imposición del nombre. Bajo la misma perspectiva, en su intento por definir una disciplina que integre las reglas de combinación formal de las palabras, Platón dio origen a la lógica formal, cuyo método permite describir adecuadamente las combinaciones necesarias para llegar a las definiciones de todos los términos, a la vez que hace factible deducir la corrección o incorrección de todas las combinaciones. En el marco de la evolución de las ideas acerca del lenguaje, esta reflexión de Platón dista realmente poco de la enunciación del programa teórico de la gramática generativa transformacional propuesta por Noam Chomsky en este siglo.

6 PLATÓN. *Teeteto*, en *Diálogos V*. Editorial Gredos. Madrid. 1988, p. 308.

Pero será en el *Cratilo* donde se enunciará el problema de los nombres bajo los términos más genuinamente platónicos, cabe decir, socráticos, abriendo múltiples posibilidades de indagación al lenguaje. El diálogo en su conjunto respalda una discusión acerca de la validez del lenguaje para acceder al conocimiento, no bajo un tamiz estrechamente lingüístico, sino más bien epistemológico. Cratilo, el segundo interlocutor de Sócrates en el diálogo, se nos presenta como discípulo (intérprete) de Heráclito; determinación que nos ubica ya ante una relevancia del problema de los nombres en la filosofía de Heráclito, que Platón se propone recoger.

Si nos acogemos a la tesis central de Gadamer en relación con el “inicio de la filosofía occidental”, según la cual Platón y Aristóteles son la única aproximación filosófica válida de cara a la interpretación de los pensadores presocráticos, lo expuesto por Sócrates en el *Cratilo* acerca de la concepción de Heráclito sobre el lenguaje, contará como fiel doxografía del pensamiento de este último; cabe decir, la ya comentada “justeza (ὀρθότης) natural del lenguaje”. Desafortunadamente Cratilo, como en general los llamados discípulos de Heráclito, está muy por debajo de su maestro; Cratilo exagera y distorsiona la versión de Heráclito en relación con la *coincidentia oppositorum* (o convergencia de significados contrarios de los nombres), dando lugar a Sócrates para que plantee su argumentación alterna en torno a la arbitrariedad de los nombres, inspirada en una versión extrema del (πᾶντα ῥεῖ) de Heráclito (o flujo incesante de las cosas). Sócrates, en efecto, cuestiona: “440a. Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Cratilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento”.⁷

Al respecto Rodolfo Mondolfo expone: “Esta polémica eleática contra el devenir, que deja en la sombra el concepto heraclíteo fundamental de la *coincidentia oppositorum*, determina la posición, igualmente polémica, que van asumiendo los heraclíteos (y que aparece netamente en Cratilo) de defensores del devenir y sostenedores del πᾶντα ῥεῖ. En su afirmación del flujo como cambio y proceso de formación y disolución de las cosas se pierde completamente el concepto heraclíteo del flujo como transmutación recíproca de los opuestos, revelación y prueba de la identidad de los contrarios”.⁸

7 PLATÓN. *Cratilo*, en *Diálogos II*. Editorial Gredos. Madrid. 1983, pp. 339-461. Nos servimos, para la ilustración de citas de Platón, de esta traducción del *Cratilo* elaborada por J. L. Calvo. Eludimos así la discusión filológica puntual en relación con la traducción de algunos pasajes difíciles y controvertidos de este diálogo en particular; discusión en la que nos es imposible participar. Otras traducciones consultadas fueron:

PLATÓN, *Cratilo*, en *Diálogos*. Traducción de Francisco Larroyo. México: Editorial Porrúa, S. A., 1978.

PLATÓN, *Cratilo*. Traducción de Jouzas Zaranka. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia., 1983.

8 MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Ed., cit., pp. 349-350.

No debe pensarse, sin embargo, que de manera definitiva Platón objeta la doctrina de la coincidencia de los opuestos de Heráclito circunscribiéndola a una versión parcial de los nombres; la antinomia heraclítica que propone para la realización de todo ser una suerte de convergencia/divergencia consigo mismo, no aparecerá de ninguna manera, en el tratamiento que efectúa Platón de Heráclito en diálogos diferentes al *Cratilo*, como incompatible o contradictoria en relación con el flujo universal y las tensiones opuestas; así, en el *Teeteto* (152d), diálogo del que hemos celebrado algunas de las conclusiones más importantes de Platón acerca del lenguaje, se resalta igualmente el valor de la doctrina heraclítica y su deslumbrante coherencia en relación con la variabilidad de instancias como el ciclo cósmico, el oráculo, el fuego y los nombres: luego con Platón aprendemos en firme de Heráclito que: (“ninguna cosa es en sí y por sí misma una sola [...], y nada es nunca, sino que siempre deviene”).

6.

En los prolegómenos del *Cratilo*, Sócrates plantea el problema del nombre en los siguientes términos: “388b-c. ...¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento? [...] ¿Acaso, en realidad, no nos enseñamos algo recíprocamente y distinguimos las cosas tal como son? [...] Entonces el nombre es un cierto instrumento para señalar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido.” El nombre no encuentra para Sócrates, en esta primera instancia, más determinación que como instrumento, permitiendo ser implementado para trabajar con él en la enseñanza, la reflexión y el diálogo. Un instrumento, cualquiera que sea, es el recurso más efectivo para establecer contacto con la realidad que se pretende laborar o transformar, pero también evaluar y conocer; como instrumento el hacha derriba el árbol, hace de él astillas y lo dispone para el fuego en el hogar; como instrumento el nombre incide en el reconocimiento de la realidad, interpela su organización o estructura y la dispone para el conocimiento.

El nombre como instrumento constituye un elemento susceptible de ser utilizado para manifestar la distinción que gobierna entre las cosas; así, en la medida en que la función primordial del lenguaje consiste en mostrar la realidad permitiendo que haya comunicación y comprensión, la afirmación de Sócrates consigue desde un principio dar a los nombres la orientación “más justa”, relegándolos al plano de la distinción y la designación; problemática que ascenderá en la historia de las ideas sobre el lenguaje, a la sonada polémica sobre el denotar y el referir, que confrontó a Gottlob Frege, Bertrand Russell y Peter F. Strawson.

Ahora bien, si confrontamos lo anterior con el recurso dialéctico recurrente de los *Diálogos* de Platón, surgirán los lineamientos de nuestra segunda hipótesis, que tiene que ver con la localización de la discusión del *Cratilo* en un lugar destinado, como el del *Sofista*, a una reflexión lógica del lenguaje. Nuestro interrogante al respecto será: ¿realiza

el nombre como instrumento una suerte de esfuerzo dialéctico por integrarse al Ser que nombra, por disponerlo en el discurso que versa sobre el Ser?

La correspondencia de los nombres con la realidad por ellos señalada, motiva a ver una suerte de consustanciación entre los nombres y las cosas, o más precisamente, una reciprocidad y conformidad. Sin embargo, según argumenta Sócrates, es por el influjo de un “Hacedor” de nombres, en la misma medida en que los artesanos fabrican sus instrumentos de trabajo conforme a sus necesidades, que los nombres acceden a la posibilidad real de cumplir con los requisitos mínimos de instrucción y distinción. Así, siguiendo la argumentación de Sócrates, queramos o no, en los nombres más sobresalientes de las ciencias, por ejemplo, se podría ver la influencia del “Hacedor” y, con “justa propiedad”, se habrían inaugurado nombres como: «aerostato» (del griego ἀήρ, aire y στατός, que se mantiene), «heliótopo» (del griego ἥλιος, sol y τροπήν, girar), «manómetro» (del griego μανός, claro y μέτρον, medida), etc., pues como afirma el propio Sócrates: “438b. ...no hay otra forma de conocer las cosas que a partir de los nombres.”

La exigencia que Sócrates hace a los nombres es, en un primer momento, la de manifestarse apropiados a aquello que designan, pues al ser asignados como voces que representan las cosas, han de subrayar de manera incontrovertible su acomodación a ellas por propia autoridad, haciéndolas propias o, en su defecto, adaptándolas por conformidad. Son célebres, al respecto, los ejemplos de Sócrates que ilustran la elocuencia del sonido /ρ/ para reflejar el movimiento: “426d-e. Así pues, el elemento D, según digo, le ha parecido al que pone los nombres un buen instrumento del movimiento en orden a asimilarlos a éste; y es que en muchos casos se sirve del mismo para expresarlo. En primer lugar, en el mismo verbo ῥέω (fluir) y ῥοή (corriente) se imita el movimiento con esta letra. Después, en τρόμος (temblor), en τραχύς (agitado) y, ulteriormente, en verbos como κρούειν (golpear), θραύειν (romper), ἐρείχειν (desgarrar), θρύπτειν (despiezar), χερματίζειν (desmenuzar), ῥυμβεῖν (voltear): todos éstos los asemeja a través de la ρ. Y es que veía, según imagino, que en ésta la lengua no se detiene para nada, sino que se agita en grado sumo; por esto, creo yo que se ha servido de ella con este fin.”

Una vez asignados los nombres, sin embargo, el plantearse como *naturalmente* apropiados obedece a la práctica minuciosa de una descripción de orden fonológico, según la cual se explicita la esencia (el contenido) de la cosa nombrada; condición que sólo se alcanzará si las letras y sílabas de las que se conforma hacen alusión *natural* a la esencia de los objetos. Luego el nombre es más que un instrumento, un indicio, una señal de la realidad pretendida o, en los términos de nuestra hipótesis, una solución dialéctica del conocimiento a través del nombre.

Es grandioso, sin lugar a dudas, el esfuerzo de Sócrates en la primera parte del *Cratilo* por justificar la relación *dios-nombre*, a partir del análisis etimológico de nombres que aparecen en Homero como Tántalo, Zeus, Urano, Poseidón, Hades, Plutón, Deméter,

Hera, Perséfone, Apolo, etc., tras cuyo afán evalúa la naturaleza y acción de los dioses. Sin embargo, más loable sería por ejemplo que, según la propuesta de Sócrates, con sólo escucharse el nombre de *Apolo*, a todo oyente le fuera revelada la personalidad del dios en quien se encuentran, según la Teogonía griega, la poesía, la música, la medicina, la prestidigitación, el amor, la venganza, siendo quien es Apolo a un tiempo el magnánimo, el prudente, el astuto, el sagaz, el preclaro, el prepotente, el aterrador, el horrendo, el vil Apolo.

7.

En la necesidad de precisar el desarrollo del pensamiento platónico a través de un “ordenamiento” del diálogo el *Cratilo*, constatamos lo siguiente:

a. En su crítica de la teoría convencionalista del lenguaje (358a-428b), Sócrates consigue relacionar la postura de Hermógenes, su contradictor, con una versión epistemológica de los nombres que obliga a reconocer que se puede hablar falsamente, quedando de paso revaluada la teoría inicial de la exactitud convencional del lenguaje.

b. En un segundo momento el diálogo adelanta un controvertido análisis etimológico de los nombres (351d-421c), sobre la base de una interpretación -no carente de ironía- del postulado heraclíteo acerca del movimiento continuo.

c. La argumentación socrática asume a continuación la posición extrema basada en una teoría de la mimesis, Sócrates se impone la necesidad de indagar por los nombres primarios (421c-428b); indagación que, como hemos comentado, “revelaría” la esencia de los seres mediante el recurso de la imitación fonológica (culminación de una primera tesis naturalista -paradójicamente racional- acerca de los nombres).

d. En el intercambio de criterios que viene a continuación entre Sócrates y *Cratilo* (428b-440e), Sócrates critica la teoría naturalista de los nombres imponiendo progresivamente la noción de “costumbre” como parámetro del uso y convención de los nombres.

e. Quedará aún espacio para una superación de las tesis en juego por parte de Sócrates, quien se revelará como opositor, pero a la vez partidario de determinados elementos de juicio de las dos teorías.

En este orden de ideas, si de un lado el nombre constituye la indagación del Ser, la posibilidad de escrutar de manera connatural los objetos por él nombrados, ello no elude, en la integridad de la teoría platónica, que el nombre precise de otros nombres para emprender su indagación. Esta segunda versión de los nombres presente en el *Cratilo*,

inaugurará la argumentación en favor de la *arbitrariedad*, desvaneciendo la concepción inicial de los nombres como reflejo de la realidad. El nombre como auto-indagación será la afirmación cumbre en relación con la abismal distancia que existe entre los objetos y los nombres; inicio además de otra gran polémica en filosofía que desde sus albores en Grecia perfilará las modernas definiciones lingüísticas de la “palabra” :

“Una palabra es un microcosmos de conciencia humana”

Lev Vygotsky;

“El más importante elemento de la lengua: ni el sonido ni la frase tienen tan gran importancia... Hablar significa en primer lugar usar palabras”

Lesi;

“El menor portador de significado lingüístico independiente”

Schmidt;

“Un determinado significado con un determinado conjunto fónico, que posee una determinada utilización”

Meillet

Enmarcada dentro de esta nueva concepción, la problemática en relación con la arbitrariedad del nombre dará lugar en Platón, a la apertura de la racionalidad griega que negó la prefiguración natural del *Mythos*, y emprendió decididamente el largo recorrido del conocimiento y de la ciencia, bajo cuyo imperativo la pregunta por el nombre, por la arbitrariedad y convencionalidad del nombre, resultará siempre esencial.

8.

Llegados al final, y en el afán de consolidar algunas conclusiones, la reflexión en torno al $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ habrá afrontado en Grecia, entre Heráclito y Platón, la más singular disputa de cara a su determinación como problema filosófico. Heráclito habilita oscuramente al nombre para que libere su lucha de contrarios y se involucre con el Ser, persiguiendo un devenir que no alcanzará más que en su integración al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, desde donde nombrará la verdad, el cosmos, será discurso y también conocimiento. La filosofía de Heráclito afirma así una nueva concepción del universo y del conocimiento que la distinguirá de la versión

teogónica anterior y la proyectará hacia la revisión de la filosofía griega posterior, cuando Platón y Aristóteles realizarán su labor doxográfica de los pensadores presocráticos.

Entre tanto Platón, sirviéndose de la aguda suspicacia socrática, pondrá en presencia las dos tesis sobre los nombres: la de Cratilo sobre la exactitud natural, y la de Hermógenes sobre la exactitud convencional. El nombre como indagación planteará en Platón, y más adelante con redoblado interés en Aristóteles, la posibilidad, no de llegar al Ser, sino al conocimiento. La filosofía del lenguaje, desde entonces, tendrá como tarea argumentar al interior de una y otra tesis, destituir posiciones radicales, y en ocasiones integrar una reflexión intermedia que anuncie la “relativa convencionalidad de los nombres”; ésta, al menos, constituye una de las tesis centrales de Ferdinand de Saussure en relación con el signo lingüístico.

VIDA DEL INSTITUTO

Durante el segundo semestre del año 1997 se llevaron a cabo los siguientes eventos:

EVENTOS ACADÉMICOS

El Doctor José Manuel Bermudo Ávila de la Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía Teórica y Práctica dictó un seminario de filosofía política bajo el título “Libertad, igualdad y justicia de Hobbes a Hume”, evento que se llevó a cabo del 6 al 16 de agosto.

El 14 de agosto se realizó el coloquio sobre “El estado actual de los estudios de Filosofía en España”, a cargo del Profesor José Manuel Bermudo de la Universidad de Barcelona, coordinado por la profesora Rosalba Durán Forero.

El Doctor Félix Ovejero de la Universidad de Barcelona, Facultad de Economía, ofreció un coloquio bajo el título de “Filosofía de las ciencias, ética y racionalidad” el día 27 de agosto.

La Profesora Julia García Maza, Bibliotecaria del Instituto de Filosofía del CSIC de España dictó una conferencia titulada “La información en la web para los estudiantes de Filosofía”, el día 15 de septiembre y un taller sobre la base de datos del Filhispam el día 18 de septiembre.

El Doctor Lorenzo Peña Gonzalo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, dictó dos seminarios sobre “Lógicas difusas y paraconsistentes” y “Lógicas de la gradualidad aplicadas a las lógicas deónticas y jurídicas”, el primero realizado los días 16, 17, 18, 20 y 21 de octubre y el segundo del 27 al 31 de octubre.

El Doctor Jean Maurel, de la Universidad de París I (Sorbona) y del Collège International de Philosophie de París, dictó un ciclo de conferencias bajo el título “En el corazón de Bataille” del 6 al 13 de noviembre.

En el mes de noviembre se realizaron las “Lecciones de Noviembre” en convenio con la Cámara de Comercio de Medellín. Se trata de lecciones públicas de filosofía dirigidas a un auditorio no académico.

GRADUACIONES

El día 5 del mes de diciembre de 1997, tuvo lugar la ceremonia de graduación de los estudiantes del Instituto de Filosofía.

Licenciados en Filosofía: 10

Diplomados en Filosofía: 1

Magíster en Filosofía: 5

INVESTIGACIONES

Las siguientes investigaciones financiadas por COLCIENCIAS fueron finalizadas:

- Temporalidad en la filosofía de Heidegger, por el Doctor Carlos Másmela Arroyave.
- Justicia social e igualitarismo político, por el Doctor Francisco Cortés Rodas.
- Enseñanza y potenciación de procesos cognitivos, formas dinámicas de aprendizaje y ordenamiento de la actividad de estudio, realizada en la Facultad de Educación. En ella trabajó el Doctor Jorge Antonio Mejía Escobar y fue evaluada positivamente por los jurados de COLCIENCIAS y su publicación está en trámite.

LECCIONES DE NOVIEMBRE

Ciclo anual de Conferencias de Filosofía, impartidas en el Paraninfo del Edificio de San Ignacio. Están dirigidas a un público amplio, buscan divulgar la actividad filosófica y son dictadas por docentes de este Instituto de Filosofía y por otros conferencistas invitados.

RESEÑAS

GILBERT, Paul. *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa.* Traducción José Rubén Sanabria, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

La problemática de la filosofía francesa contemporánea que parece estar marcada por una trayectoria amplia en subjetivismo, desde el racionalismo hasta el estructuralismo y desde la filosofía analítica hasta el existencialismo, se sumerge ahora en una mezcla entre las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas, que encuentran en ella una tierra fértil.

En este contexto se mueve el libro de Paul Gilbert *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa.* Con una extensa introducción de José Rubén Sanabria, quien es a la vez su traductor, el texto muestra toda esa reflexión que desde Descartes ha bebido sobre todo en las fuentes de Husserl y de Heidegger, y por lo tanto se consolida en un largo recorrido subjetivo.

Aunque el autor se centra en diferentes ensayos sobre el pensamiento de Claude Bruaire, de Jacques Derrida, de Jean Luc Marion, y en su última parte sobre el de Paul Ricœur y Emmanuel Lévinas, se nota un hilo conductor que unifica todos estos escritos, dicho hilo conductor es el “don”, en alemán *es gibt* y en francés *il y a*, como un esfuerzo actual por alcanzar la exterioridad.

Con Bruaire la investigación se centra en el *Dasein* heideggeriano, en las categorías de ocultación y desvelamiento. Si vamos al título de su obra *L'être et l'esprit* (1983) nos encontramos con el recuerdo de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger. El “espíritu” toma en Bruaire la característica de finitud y de inteligibilidad, al mismo tiempo, de inmanencia y trascendencia; Bruaire se entrecruza en la exposición con Schelling y Hegel en el sentido moderno del término, y éste —el espíritu— se convierte fundamentalmente en “don”. El camino intentado por este autor es al mismo tiempo antropológico, ontológico y epistemológico.

Por otro lado, el expositor analiza el pensamiento de Jacques Derrida, sobre todo en su obra *La voix et le phénomène* (1967), donde se busca una aclaración al problema del signo en la fenomenología husserliana. La deconstrucción de Derrida va orientada en el sentido de la necesidad de decodificar el signo. La consideración precedente hace que la expresión “la voz” se torne presencia, unida a su proceso originario, lo originario es el silencio, la voz o el don es la presencia.

Con Jean Luc Marion, Gilbert pretende hacer otra relectura de Husserl, que vaya más allá de Derrida. En *Réduction et donation* Marion sitúa la donación entre la “intuición” como presencia y la “significación” como ausencia de presencia. Husserl había colocado más bien esta diferencia entre la “intención significativa” y el “cumplimiento significativo”. Pero, al decir de Marion, la intuición tiene el carácter de principio de principios y, aplica las categorías del don al acto espiritual, que no es propiamente saber sino fuente de conocimiento. En este sentido la significación tiene la efectividad de la donación, como la evidencia adquiere también su estructura fundamental desde la misma donación.

Con Paul Ricœur y Emmanuel Lévinas, quienes se sitúan a sí mismos en la escuela de la fenomenología y la hermenéutica, el “don” pasa a constituir una categoría ética en su relación con los demás y con el mundo.

En Ricœur la filosofía adquiere aspectos cartesianos pero también fenomenológicos con Husserl y existenciales con Marcel. Ricœur trata por igual de superar ampliamente a Husserl, agregando a la subjetividad la “encarnación” como resistencia al mundo, con su tesis sobre el reconocimiento de la medición espiritual de los signos.

Ricœur coincide con Nietzsche en la “sospecha” de los símbolos, con Sartre respecto a la finitud como “absurdo” y, con Jaspers, en la caracterización del signo como “límite”. Por ello afronta los problemas semánticos de la metáfora en su obra *La métaphore vive* (1975) y en vez de utilizarla como carencia más bien la afronta como “esperanza”: la metáfora se vuelve heurística, ontológica, y toma el aspecto ético del “don” hacia la acción, el compromiso, el encuentro y el reconocimiento del otro en estructuras formales de alteridad.

Esta última noción, de “alteridad”, adquiere plena manifestación en la obra de Emmanuel Lévinas, con su libro *Totalité et infini* (1961) y sobre todo con su otra obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974). Con Lévinas hay que transformar la naturaleza, hay que construir la tierra que es nuestra casa única, y que el trabajo hace habitable el mundo, sin embargo no aparece tan claro en él la responsabilidad ética hacia lo creado. Quizás pudiera tratarse de la alteridad de su propio yo.

El libro de Paul Gilbert afronta pues esos elementos subjetivos, fenomenológicos y hermenéuticos que han orientado la última reflexión de la filosofía francesa y con ello analiza los más significativos autores contemporáneos, pero se trata, como bien lo subraya el título, de penetrar en el análisis de “algunos” autores, y de ellos en el tema de la “donación”, de la exterioridad. Quizás nos podamos valer de esta finalidad suya para decir que quedan fuera del análisis otros pensamientos contemporáneos en Francia nacidos de la escuela estructuralista como pueden ser dos de Bachelard y Foucault, como también aspectos existenciales como los de Sartre y Marcel, y otros etnográficos como los de Lévi-Strauss, o sociológicos al estilo de René Girard. Tal vez podamos pedir un poco más de amplitud en

una temática que gira alrededor del “don” y que, como buen escolástico, recurre a categorías aristotélico-tomistas para situarlas decorosamente en buena parte de su investigación. Pero esto sería pedir demasiado a un autor cuya pretensión consiste en hacer una compilación de sus últimos ensayos, y en situarlos dentro de una temática común del “don”, bajo la cual tiende a unificar los actuales filósofos contemporáneos franceses.

Gerardo E. Retamoso Rodríguez
Universidad El Bosque, Santafé de Bogotá

KANT, Emmanuel. *De los principios formales del mundo sensible y del mundo inteligible. Disertación de 1770*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, publicó una traducción revisada de la ya llevada a cabo 35 años antes, de la obra de Kant titulada *De los principios formales del mundo sensible y del mundo inteligible*, conocida como la *Disertación*. El autor del Estudio General justifica en su aporte a la historia del criticismo su traducción al español, y agrega a la publicación un Apéndice con la traducción de algunos “Textos de las Reflexiones y del Epistolario de Kant, Tomados de la Edición de la Academia de las Ciencias de Berlín”, con el propósito de que ayuden a pensar el camino trasegado por Kant hacia la crítica. Entre ellos se destaca la carta a Marcus Herz de febrero de 1772, incluida también en una traducción de este texto, publicada por la Universidad Nacional de Colombia en 1980.

Con la *Disertación* Kant, a la vez que obtuvo la cátedra de Matemáticas y Metafísica en la Universidad de Königsberg en 1770, fundó el criticismo “al plantear la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual”.¹

La *sensibilidad* es la *receptividad* de un sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto. La *inteligencia* (racionalidad) es la *facultad* de un sujeto, por la cual es capaz de representarse lo que por razón de su condición no puede penetrar en sus sentidos. El objeto de la sensibilidad es lo sensible; y lo que no contiene sino lo que sólo puede ser conocido por la inteligencia, es lo *inteligible*. *Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas fenómeno; lo segundo, noúmeno*. El conocimiento, en cuanto sometido a las leyes de la sensibilidad, es *sensible*, en cuanto sometido a las leyes de la inteligencia, es *intelectual* o racional.²

1 KANT, Immanuel. *Principios formales del mundo sensible y del mundo inteligible. (Disertación de 1770)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996. p. 39

2 *Ibidem*, p. 10.

El tejido argumental con el que Kant sustenta esta diferencia, crítico frente a la creencia en los poderes omnicomprendivos de la razón propia del racionalismo ilustrado, convierte a la *Disertación* en punto de referencia para un estudio que quiera ser abordado desde la historia del desarrollo de la filosofía crítica kantiana, pues en ella están ya esbozados los conceptos básicos sobre los que edificó sus nuevos conceptos de mundo, de ciencia y de hombre, en contradicción con los concebidos por la intelectualidad de su época. Lo subjetivo será el concepto a partir del que Kant remueve lo que hasta entonces se pensaba sobre la verdad y la objetividad en el terreno de la investigación científica, y sobre la capacidad del ser humano para comprenderlo todo a través de los hallazgos de la ciencia. En general, puede decirse que desde la *Disertación* está planteado el problema de los intereses de la razón y los límites del conocimiento, problema este último que aborda nuevamente en el apéndice D de 1780.

En la *Disertación* Kant plantea una doble imposibilidad para el sujeto cognocente: conocer, incluso en el plano de lo sensible, el “en sí”, y acceder al conocimiento de lo suprasensible, referente del mundo sensible. Sin embargo, esta imposibilidad no es una negatividad, pues Kant plantea un mundo contingente basado en “el carácter ‘puramente inteligible, no sensible, de ciertos posibles objetos’”.³ Ello significa que si bien la representación de los conceptos de continuo y de infinito y los del espacio, en el que reside “la posibilidad de las mutaciones y sucesiones de todas las cosas”,⁴ y del tiempo, en el que “están y duran todas las cosas”,⁵ es absolutamente imposible, son posibles sin embargo nuevos objetos puramente inteligibles, en referencia a los cuales serán posibles nuevos objetos sensibles. La contingencia es para Kant, la *noción* que alcanza a tener el ser humano de las mutaciones y sucesiones de todas las cosas que están y duran en el espacio y el tiempo, de tal manera que “si en el mundo nada ocurriera fluente y transitorio, apenas se produciría en nosotros noción alguna de contingencia.”⁶ Pero la tesis de un mundo mutable y contingente, también presente en el apéndice A, de 1769, adquiere una dimensión subjetiva cuando en la *Disertación* afirma que las causas del mundo “están contenidas en la índole del sujeto”,⁷ redefiniendo con ello los conceptos de objetividad y de verdad al considerarlos relativos al sujeto cognocente; en consecuencia, ubica al sujeto en el lugar de objeto de conocimiento y plantea el problema de la distinción entre el “uso del método” de investigación en el terreno de la Metafísica y en el de las ciencias naturales y la matemática, al afirmar que el método debe ser “conforme al peculiar espíritu de la metafísica”,⁸ y no el mismo de las ciencias naturales y la matemática, preluando con ello la distinción entre ciencias filosóficas y ciencias naturales.

3 Gómez Caffarena. Op. Cit., p. XLI

4 Op. Cit., KANT. p. 29

5 *Ibidem* KANT. p. 30

6 *Ibidem* KANT., p. 38

7 *Ibidem* KANT., p. 6

8 *Ibidem* KANT p. 32

La carta a Marcus Herz (1772) revela la antigüedad de la reflexión kantiana sobre la ética y la estética, pero la estética, desde entonces concebida como lo que no se apoya en lo intuitivo, tal como lo expone en la *Crítica de la razón pura*, no incluye todavía el concepto de lo bello que desarrollará en 1790 en la *Crítica de la facultad de juzgar* y que se sigue basando en la misma premisa. En esta carta, refiere nuevamente el problema de lo sensible y lo inteligible a la dimensión subjetiva, al plantear que tanto las representaciones sensibles como las intelectuales nos son dadas “a través del modo como nos *afectan*,”⁹ argumento que sigue proponiendo en el apéndice C, de 1775, en el que afirma que en la sensibilidad del sujeto debe “ser determinado lo objetivo” “de todo aquello de lo que tenemos conceptos.”¹⁰ En este tercer apéndice Kant bordea además el concepto del “yo” al definir al sujeto como un ser capaz de una apercepción de sí mismo, entendida la apercepción como “la consciencia del pensar”,¹¹ la autoconciencia por la cual “somos conscientes de nuestra propia existencia”.¹²

En el apéndice D de 1780, Kant precisa el concepto de ideal, un concepto interesante de pensar en referencia a la noción de contingencia. El ideal “es el ser ilimitado de una cosa y en el que, [...] yacen todas las posibilidades”. Como concepto puro del entendimiento abarca el ideal de virtud y le asegura su existencia, allí donde considera que “Toda virtud en el ejercicio debe regirse por conceptos y sólo así es posible”.¹³ Finalmente en el apéndice E, *Sobre el fanatismo filosófico*, Kant plantea el problema del fanatismo en el conocimiento desde una posición crítica frente al neoplatonismo, al spinozismo y a la religión.

Clara Inés Ríos Acevedo

9 *Ibidem* KANT p. 48

10 *Ibidem* KANT p. 54

11 *Ibidem* KANT p. 55

12 *Ibidem* KANT p. 60

13 *Ibidem* KANT p. 71

COLABORADORES

W.J. VERDENIUS. Estudiosos holandés de Platón. Realizó exégesis y traducción de Píndaro y Hesíodo. Algunos de sus escritos: **L'Association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis.** En: *Revue des études grecques*, 73:345-61; *A Commentary on Hesiod, Works and Days*, vv. 1-382 (Leiden 1985); M. L. West, *Hesiod: Works and Days* (Oxford 1978); **Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, Phronesis**, 15 (#1, 1960), 56-70;

JAIRO IVÁN ESCOBAR MONCADA. Doctor en Filosofía, Universidad de Wuppertal, Alemania, 1995. Autor del ensayo **Notas sobre Kierkegaard**, En: *Revista Anillo de Giges*, Bogotá, 1987. Actualmente es profesor titular de la Universidad de Antioquia y miembro del Comité Editorial de la Revista *Estudios de Filosofía*. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Apartado 1226, Medellín, Colombia.

JOSE MANUEL BERMUDO ÁVILA. Catedrático de la Universidad de Barcelona. Doctor en Filosofía, Universidad de Barcelona. Autor entre otros libros de *Filosofía Política*. Barcelona: EUB-M. Pons, 1997; *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Barcelona: Ediciones Universidad de Barcelona, 1997; *Justicia y eficacia. Posibilidad de un utilitarismo humanista*. Barcelona: Horsori, 1993; *El Empirismo: de la pasión del filósofo a la paz del sabio*. Barcelona: Montesinos, 1984; *Filósofos ilustrados. Helvétius y D'Holbach*. Barcelona: Horsori, 1987.

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA. Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Estudios de Filosofía en la Universidad del Rosario en Bogotá. Maestría en Filosofía Universidad Católica de Lovaina. Bélgica. Tesis: *La reconstrucción práctica de la política en la Teoría Crítica de Jurgen Habermas*. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Apartado 1226, Medellín, Colombia.

DANIEL INNERARITY. Profesor titular de Historia de la Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Como becario de la fundación von Humboldt amplió sus estudios en Alemania y Suiza. Es autor de los libros *Praxis e Intersubjetividad, Dialéctica de la modernidad, Libertad como pasión, Hegel y el romanticismo y La filosofía como una de las bellas artes*. Es traductor de Hölderlin, Schiller y Fichte.

FÉLIX DUQUE. Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Autónoma de Madrid, profesor invitado en la Universidad de Ruhr, en cuyo Hegel-Archiv comenzó a preparar la edición íntegra y comentada de la *Ciencia de la Lógica*. Estudiosos de la obra del último Schelling en participación con centros de Italia y Alemania. Autor entre otros libros de: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Ediciones Akal, 1998; *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Madrid: Ediciones Akal, 1997; *El sitio de la historia*. Madrid: Ediciones Akal, 1995; *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 13

La historia tras la muerte del arte

Carlos Arturo Fernández Uribe

El arte y la historia del arte

Beatriz González

La fotografía y la muerte del arte

Carlos Jiménez

Arte, comunicación, tecnologías

Jesús Martín Barbero

Posiciones filosóficas de Hegel y Danto sobre el "fin del arte"

Javier Domínguez

Estrategias de ubicación. Arte colombiano después del arte moderno

Luis Fernando Valencia

Imagen y conocimiento. La mimesis como categoría universal

Alba Cecilia Gutiérrez

Eikôs-lógos kósmos philosophía

Jairo Iván Escobar Moncada

Distinciones con respecto a la filosofía práctica. Preguntas conceptuales indirectas a la ética discursiva

Friedrich Kambartel

Francisco Cortés Rodas - Traductor

Interculturalidad ¿un desafío?

Rudolf Brandner

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 15

Arquitectura, experiencia e imagen. Explorando el camino de Bergson

Beatriz García Moreno

Icono y hermenéutica de la imagen. Una lectura de Hans Belting

Carlos Arturo Fernández Uribe

Copia y simulacro en el sofista de Platón

Carlos Másmela Arroyave

Imagen y deseo en la creación artística

Carlos Salas

Transestética de los residuos (Crítica de la sensación pura)

Félix Duque

La hermenéutica de la imagen en Gottfried Boehm y Hans-Georg Gadamer. La articulación de imagen y lenguaje

Javier Domínguez

Tránsito y ocaso de la imagen

Luis Fernando Valencia

Imagen de la destrucción. Estética del vértigo

Miguel Ángel Ramos Sánchez

El dolor de lo negativo: la formación del espíritu filosófico en el prólogo a la fenomenología del espíritu

Carlos Emel Rendón

Particularismo ético y universalismo moral. Consideraciones críticas sobre las concepciones de racionalidad práctica y del "yo" en Charles Taylor

Francisco Cortés Rodas

El concepto de la verdad en la filosofía actual: aportes para una controversia

Gerardo Retamoso R.

Se terminó de imprimir
en la Imprenta de la Universidad de Antioquia
en el mes de junio de 1999

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$23.500

Exterior US\$20

NOTA

— Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$500 para la transferencia bancaria.

— Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta 180-01077-9 en **todas** las oficinas del **Banco Popular**; y enviar el comprobante de consignación a la dirección ya indicada.

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFIA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

NIT 890.980040-8,

Apartado 1226 - teléfono (94)2105010 - fax 2638282

Medellín, Colombia, Sur América.