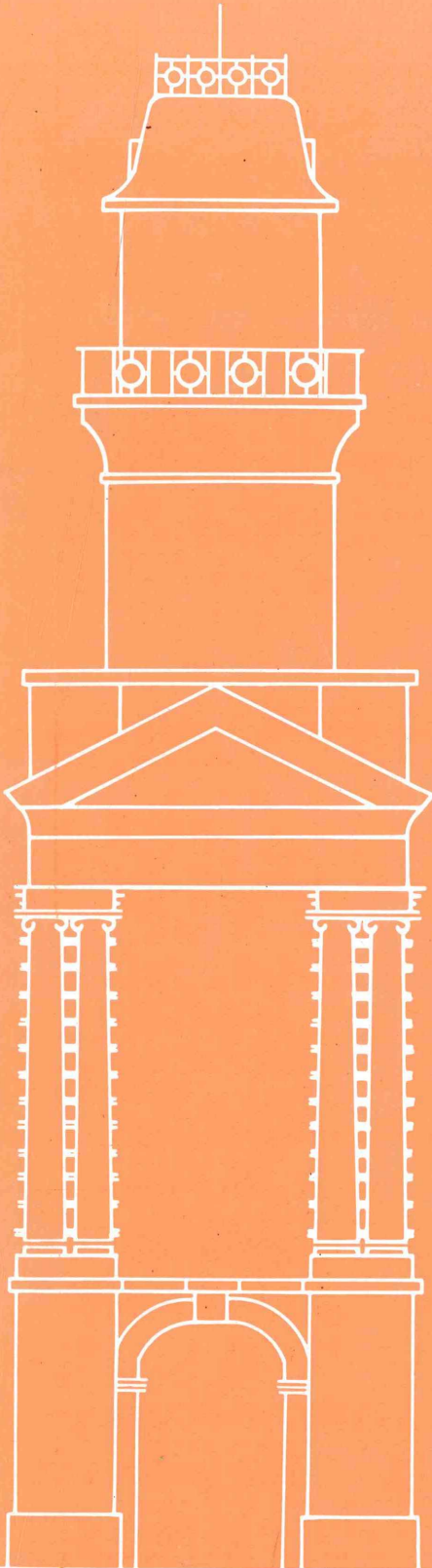


ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Agosto de 1996



- **Mimesis: La doctrina platónica sobre la imitación artística y su significado para nosotros**
W.J. Verdenius
Ana Elisa Echeverri - Traductora
- **Teología y cosmología en Platón**
Jairo I. Escobar
- **El conflicto por la verdad. La fenomenología y la tarea futura de la filosofía**
Klaus Held
Guillermo Hoyos Vásquez - Traductor
- **Richard Rorty o el miedo a la ilustración**
Jose Manuel Bermudo
- **Homo brevis. Ética de la duración, la fatiga y el fin**
Daniel Innerarity
- **La semejanza en Aristóteles**
Luz Gloria Cárdenas
- **Del motivo último y rector de la crítica de la razón pura**
Juan Adolfo Bonaccini
- **El tiempo del logos. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Hegel**
Félix Duque
- **Desde el ὄνομα. Reflexión entre Heráclito y Platón**
Juan Manuel Cuartas
- **Vida del Instituto**
- **Reseñas**



Cerámica Precolombina – Figura Antropomorfa
Área Arqueológica Quimbaya
Colección Museo Universitario
Universidad de Antioquia

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 1996

CONTENIDO

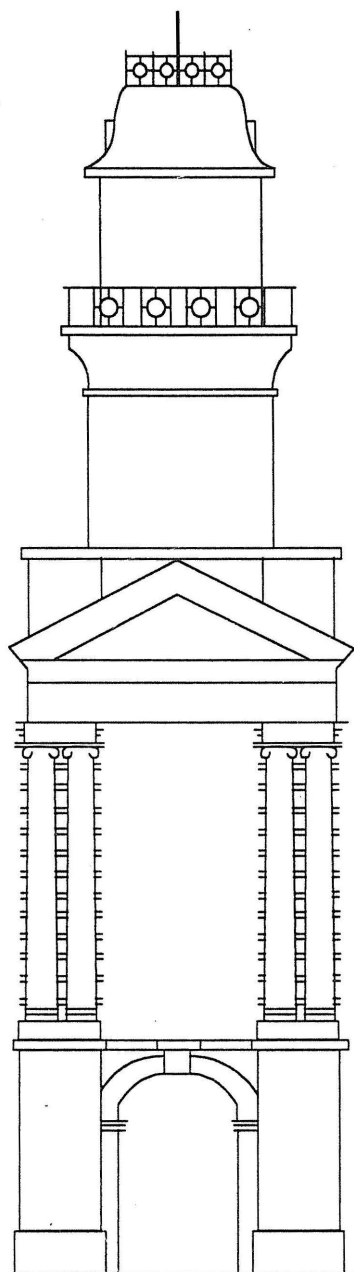
Mímesis: La doctrina platónica sobre la imitación artística y su significado para nosotros <i>W.J. Verdenius</i> <i>Ana Elisa Echeverri</i> - Traductora	11
Teología y cosmología en Platón <i>Jairo I. Escobar</i>	43
El conflicto por la verdad. La fenomenología y la tarea futura de la filosofía <i>Klaus Held</i> <i>Guillermo Hoyos Vásquez</i> - Traductor	57
Richard Rorty o el miedo a la ilustración <i>Jose Manuel Bermudo</i>	71
<i>Homo brevis</i>. Ética de la duración, la fatiga y el fin <i>Daniel Innerarity</i>	99
La semejanza en Aristóteles <i>Luz Gloria Cárdenas</i>	115
Del motivo último y rector de la crítica de la razón pura <i>Juan Adolfo Bonaccini</i>	129
El tiempo del logos. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Hegel <i>Félix Duque</i>	137
Desde el <i>ὄνομα</i>. Reflexión entre Heráclito y Platón <i>Juan Manuel Cuartas</i>	147
Vida del Instituto	163
Reseñas	165

© W.J. Verdenius. "Mimesis. Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us" from "Philosophia Antiqua. A series of monographs on ancient philosophy", edited by W.J. Verdenius and J.H. Waskin, volume III. Leiden, 1962. By permission of E.J. Brill, N.V. Leiden, the Netherlands, 1997.

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
ISSN 0121-3628

Diseño Cubierta: Héctor López
Diagramación: Instituto de Filosofía. Imprenta Universidad de Antioquia.
Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Revista Estudios de Filosofía
Teléfono: (574) 210 56 80
Telefax: (574) 263 82 82
Apartado 1226. Medellín, Colombia
E-mail: estufilo@nutabe.udea.edu.co



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández

Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar

Jairo Alarcón Arteaga

Francisco Cortés Rodas

Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima

José María González. C.S.I.C. Madrid

Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York

Axel Honneth. U. Libre de Berlín

Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Fax (574) 263 82 82

Teléfono 210 56 80

Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central

Universidad de Antioquia

Apartado 1226

Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones

Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 243 16 54

Apartado 30969

Santafé de Bogotá - Colombia

Nuestra carátula: Frontis del edificio de San Ignacio, ubicado en el centro de la ciudad de Medellín, en una plazuela que lleva su mismo nombre. En esta edificación inició labores nuestra Alma Mater en el año de 1.803. Toda la edificación fué declarada monumento nacional y actualmente está en proceso de restauración.

PRESENTACIÓN

Estudios de Filosofía llega con una entrega más a sus lectores, confiada en que la diversidad de su oferta acierte en sus intereses. La filosofía griega con Platón, Aristóteles y el Helenismo, Kant, Hegel, Husserl y Rorty dan para tesis y reflexiones que alimentan el quehacer de la filosofía teórica y práctica en los actuales momentos. El bosquejo siguiente de las orientaciones fundamentales de los artículos quisiera motivar el debate investigativo y la confrontación intelectual. El artículo de J. Verdenius sobre la teoría del arte en Platón no ha perdido actualidad. Si bien las poéticas inglesas contra las cuales fue escrito ya ni se nombran, el esteticismo de sus posiciones sigue siendo representativo en teorías estéticas más recientes, o en prácticas académicas en boga que arrean el arte y la experiencia estética como cabeza de lanza contra la racionalidad del establecimiento. Salta a la vista el interés que mantiene este tratado si se comparan sus intenciones con las que detentan teorías del arte actuales como la hermenéutica de Gadamer y la cognitiva de Goodman. El acerbo filológico de que hace gala en vez de desalentarnos o desorientarnos, debe darnos más bien la oportunidad de sopesar en su dispersión, su complejidad y su justeza los contextos en los cuales Platón abordó como filósofo y como receptor común la obra de arte. Desde el Romanticismo del siglo XIX estamos hartos de crítica a la imitación como principio del arte, y a la insistencia en el racionalismo platónico como responsable de su veredicto contra el arte como copia engañosa; igualmente desde entonces nos hemos acostumbrado a poner en el centro de la producción y recepción artísticas las exigencias de la expresión. Contra tales hábitos, Verdenius logra configurar un Platón sólido, y si bien no calla sus resistencias filosóficas frente al arte, muestra las situaciones que las generan. Las respuestas de Platón no tienen que ser las nuestras hoy, pero comprendidas en su origen pueden volver a ser referencias de ilustración actual.

Otra faceta del pensamiento de Platón es el aporte “teológico” que proporciona su teoría del Demiurgo para mediar entre Teología y Cosmología, y jalonar así la “*physica*” o “*physiologia*” de los presocráticos hacia una concepción filosófica de lo divino más cercana a una concepción ilustrada. Jairo Iván Escobar destaca en este estudio del *Timeo* la novedad de este pensamiento para la mentalidad griega de entonces. Con la concepción del Demiurgo, Platón inicia una reflexión sobre el concepto del *Theion*, de lo divino, consciente del fracaso de la imaginación para representárselo, y de las necesidades de la razón para concebirlo. El foco de atención recae sobre el orden cosmológico, pero sobre un orden que no puede depender sólo de los elementos y sus fases, sino que requiere de la técnica de una entidad divina dotada de *nous*, de razón, conocedora de las matemáticas y las ideas. De otra forma no hay sustento concebible para el orden, la belleza y la justicia ejemplares del cosmos. Plagados de sin-razón y desavenencias, de dichos ordenamientos supremos deben aprender los hombres. El pensamiento del Demiurgo comenzará a desplazar a los dioses y a dejar en su lugar la idea omnicomprensiva de Dios y lo divino.

Completamos las contribuciones sobre Platón con un *paper* de Juan Manuel Cuartas sobre el nombre, el ónoma. La dialéctica de Platón se confrontó con el estilo oracular de Heráclito, no obstante, y esto ha de tenerlo en cuenta la semántica, ni mito ni logos pueden copar excluyentemente la función del nombre: denominar e invocar. De hecho, ambos filósofos benefician respectivamente una de tales funciones, pero sin desconocer la otra. Hoy ya no reconocemos la última unidad de sentido en los nombres, como la filosofía antigua, sino en las construcciones mínimas del habla y ya no en una lógica enunciativa sino de pregunta y respuesta, no obstante, el retorno a las fuentes de la reflexión sobre el lenguaje hace reaparecer el pasado insólitamente vivaz para el espíritu moderno y sus inquietudes sobre el lenguaje.

La contribución de Klaus Held toca el concepto mismo de la filosofía, en particular, su pretensión irrenunciable, la verdad. Esta milenaria expectativa de la filosofía ha sido también una experiencia, y Klaus Held la encara desde una figura filosófica que en su maestro Husserl benefició más lo analítico como fuente de saber y sólo al final de sus días percibió la dimensión de lo histórico como fuente de verdad. La fenomenología aparece en esta perspectiva como una filosofía que, en primer lugar, se reconoce en la gran tradición del Helenismo, donde la reflexión de Pirrón de Elis aportó una posición metodológica fundamental, la *skepsis*, y la gran tradición de Descartes, donde esta actitud fenomenológica de *epoché*, de suspensión del juicio, se transforma en duda metódica. En segundo lugar, la pretensión filosófica de verdad aparece en la fenomenología como el conflicto por ella. Desde Schelling se desmontó la equiparación griega entre verdad y ser, Heidegger sacó consecuencias de ello para su filosofía, y la hermenéutica ha trabajado la decisiva contribución de la libertad y de los prejuicios en el momento aseverativo de los enunciados en la articulación, ya no lógico-determinante sino comprensivo-interpretativa de la relación entre ser y verdad. La fenomenología asume, entonces, la tarea de re-aclarar la relación del ser con el aparecer y el significado futuro de la voluntad para la posición del hombre en el “mundo-uno”, donde el horizonte propio ya no copa la experiencia posible y la verdad rebasa los límites de la representación.

La filosofía política es impensable sin pasión, pasión filosófica o pasión política. Y en esta época posmoderna de intelectuales complacientes, la filosofía política tiene que abrirse con redobles que sacudan de ese adormecimiento. Así retumba la objeción de miedo a la razón que José Manuel Bermudo le enrostra a Richard Rorty, y como él, a todos aquellos que han asumido la defensa de la tradición liberal norteamericana en política y al posmodernismo en filosofía. La invocación del fin de la modernidad se ha convertido en un topos donde se ha vuelto incierta la distinción entre ser efecto o agente de dicho acontecimiento. Bermudo le critica a Rorty haber hecho de esta situación un atenuante para aligerar la responsabilidad del filósofo en la política con un agravante más: haber identificado la crisis de la modernidad con la crisis de la racionalidad de la Ilustración, dando por supuesto que la razón en vez de libertad y progreso, lo que ha deparado ha sido determinismo y barbarie. Menos aún puede aceptar Bermudo la respuesta filosófica de

Rorty: reformular pragmáticamente la filosofía en el espíritu débil de una ontología de la contingencia. Si se quiere libertad concreta, la filosofía debe afrontar la indeterminación actual con un *logos* que se imponga, que no tema la determinación, sin cuya tensión la libertad se volatiliza y se retoriza la filosofía. Según Bermudo, a Rorty le falta compromiso cognitivo, tranza libérrimamente con un modo de vida civil de creencias privadas y obediencia pública, donde la vida se puede vivir sin razones y la miseria es sólo carencia de capacidad de consumo.

Un tono bajo, discreto y apacible escuchamos en cambio en el artículo de Daniel Innerarity. Su llamada de atención sobre una ética del *homo brevis* busca contrarrestar con la virtud de la sensatez, donde la temporalidad y la fatiga acuñan la cotidianidad de la vida humana, el moralismo de una virtud a toda costa y el inmoralismo de una vida donde los automatismos instintivos y sociales no dejan espacio de juego para la libertad. Innerarity revive la filosofía práctica de la tradición humanista, cuyos gestores iniciales fueron los filósofos de la latinidad. El cosmopolitismo de una experiencia cultural europeo-mediterránea reaparece en toda su propiedad para el individuo actual, ante la uniformización del ritmo de vida de la globalización actual.

Pero el tiempo no sólo quiebra la inflexibilidad en lo práctico, también en lo teórico, y en su corazón mismo: el *logos* y el sistema, como lo muestra Félix Duque en la obra filosófica de Hegel. La historia de la filosofía deja de ser en ella cultura externa y se incorpora en su telos enciclopédico, ironizándolo y llevándolo con ello más allá de su organización expositiva.

Tras la quiebra del paradigma ontoteológico de la metafísica, la filosofía se libró de esa constante comparación con el modelo de conocimiento de las ciencias naturales, frente al cual siempre quedó en desventaja, y reconoció de nuevo su cercanía al modo de mediación de conocimiento y verdad de las “Letras”. El reconocimiento de esta situación fue paulatino. Kant, por ejemplo, asumió la imposibilidad de la metafísica como doctrina dogmática, no obstante insistió en ella, pues en la metafísica y su posibilidad se juega el destino mismo de la filosofía. Juan Adolfo Bonaccini aborda esta problemática. La asimilación de una metafísica no fundamentativa en sentido metodológico la ha asumido la filosofía hermenéutica en su complejo espectro contemporáneo. La producción de conceptos ya no depende aquí de la investigación de hechos puros sino de la reflexión sobre la mediación teórica en que se definen, donde la semejanza y la metáfora vuelven a pasar al primer lugar. El artículo de Luz Gloria Cárdenas vuelve con esta perspectiva a las fuentes aristotélicas de su tratamiento.

Abrigamos la esperanza de que las contribuciones presentadas encuentren eco productivo en la comunidad filosófica.

La Redacción

MÍMESIS: LA DOCTRINA PLATÓNICA SOBRE LA IMITACIÓN ARTÍSTICA Y SU SIGNIFICADO PARA NOSOTROS

Por: W.J. Verdenius

Traductora: Ana Elisa Echeverri
Universidad de Antioquia

RESUMEN. *La imitación como principio general del arte no es sólo una doctrina platónica sino griega, que se mantuvo hasta el siglo XVIII. Con el romanticismo comenzó la crítica y el descrédito que todavía hoy caracteriza la comprensión de la mimesis. La objeción principal, y en particular contra Platón, es una supuesta concepción racionalista que impide reconocer la verdadera naturaleza del arte, su relación con la realidad (natural e ideal), así como la originalidad productiva o expresiva del artista. El autor muestra la ilegitimidad de esta crítica. Para ello sigue tres pasos: 1. Para Platón, copia no es copia servil. 2. La fantasía y la autoexpresión de la estilica moderna no puede desconocer los elementos imitativos del arte. 3. Recompone los textos donde Platón aborda el tema de la imitación, tergiversados u omitidos en las críticas corrientes.*

PALABRAS CLAVE. *Teoría del arte, Mimesis.*

SUMMARY. *The doctrine of imitation as a general principle of art, which lingered until the eighteenth century, is not merely a Platonic doctrine; it is Greek per se. Questioning and belittling mimesis, proper to the way we understand it nowadays, began in Romanticism. The main objection opposed to that doctrine deals specifically with Plato's pretended rational view which forbids the acknowledgement of the actual nature of art, of its relation to (natural and ideal) reality, as well as the productive or expressive ingenuity of the artist. It is shown in the text the illegitimacy of that critique on three steps. First; it is proved that, according to Plato, to copy does not imply servilism. Then, it is maintained that modern aesthetic fantasy and self-expression may not ignore imitative elements in art. Finally, those Plato's texts, usually distorted or obliterated by current critiques, in which the philosopher deals with imitation, are read over.*

KEY WORDS. *Theory of art, Mimesis.*

Capítulo I

La doctrina platónica sobre la imitación artística

Es bien sabido que Platón hace de la imitación el principio general del arte. Incluso la música y la danza son para él artes esencialmente imitativas.¹ Aristóteles adoptó de su maestro la idea de la imitación, y aunque la modificó en algunos aspectos, ésta conservó la misma importancia fundamental en su teoría del arte. El concepto de imitación tuvo una gran influencia en las teorías estéticas del mundo helenístico y romano, y continuó siendo

1 *Crat.* 423 c-d; *Rep.* 399 a-c, 401 a; *Polit.* 306 d; *Leyes* 655 d, 668 a, 795 e, 798 d, 814 e.

la base para muchas teorías del arte hasta el siglo XVIII.^{*2} Posteriormente, dicho concepto perdió crédito bajo la influencia del Romanticismo, y esta reacción fue tan fuerte que sigue determinando actualmente la valoración general de la estética de Platón. Según Wilamowitz,³ Platón al hablar de la imitación, “emitió una palabra fatal”. Muchos humanistas han repetido esta condena en términos similares. Otto Apel, por ejemplo, no puede considerar la idea de la imitación más que como “una violación sistemática del arte”, “una cura del hambre”, “que lo despoja de todos sus encantos”.⁴

Todas las objeciones modernas contra la teoría del arte de Platón se centran en la afirmación de que su racionalismo le imposibilitó reconocer el carácter específico de la creación artística. Se le acusa de encasillar al arte bajo el patrón de la ciencia, la cual tiene que copiar la naturaleza tan verazmente como sea posible. Se dice que Platón olvidó que el arte verdadero no copia una realidad existente, sino que crea una nueva que surge de la propia fantasía del artista, y que precisamente el carácter espontáneo de esta expresión garantiza el valor independiente de las cualidades puramente estéticas.*

Sin embargo, se debe cuestionar si esta crítica es justificable desde un punto de vista tanto histórico como sistemático. En este caso surgen dos preguntas, la primera de las cuales cuestiona si Platón realmente pretendía que la imitación significara una copia servil, y en segundo lugar, si los estéticos modernos tienen razón al pasar por alto los elementos imitativos del arte y considerar la fantasía y la auto-expresión como sus principios fundamentales. La primera pregunta tiene una importante influencia sobre la segunda: porque si puede concluirse que el concepto platónico de la imitación no debe ser tomado en el sentido popular, las teorías estéticas modernas parecerían algo precipitadas al proclamar “que su ruptura con la doctrina clásica de la imitación es irrevocable”.⁵ Se debe admitir que en el curso de la historia esta doctrina ha originado numerosas posiciones abandonadas ahora definitivamente. Con mayor razón este hecho nos debe inducir a remontarnos al origen de esta tradición y a preguntarnos si el principio, en su enunciación original, no merece alguna reconsideración.

Esta reconsideración tiene que basarse en un cuidadoso examen de los textos. Los escritos de Platón han sido llamados “un verdadero veneno para los espíritus quiméricos y revolucionarios, que pasan por alto los alcances y las limitaciones”.⁶ Sin embargo, por la misma razón los espíritus poco rigurosos y conservadores son capaces de desechar los pensamientos de Platón con demasiada facilidad. Retornemos entonces a sus propias palabras, con mente abierta y atendiendo a sus cualidades y limitaciones.

2 El asterisco se refiere a notas adicionales al final del texto.

3 WILAMOWITZ. *Platón I*. Berlín: 1920. p. 479.

4 APEL, K.O. *Platonische Aufsätze*. Leipzig-Berlin: 1912. p. 68-70.

5 LEANDER, F. *Lessing als ästhetischer Denker*. Göteborgs Högskolas Arsskrift 48: 3, 1942. p. 3.

6 SHOREY, P. *Platonism Ancient and Modern*. Berkeley: 1938. p. 164.

“Siempre que un poeta está sentado en el trípode de las Musas, no está en sus cabales, sino que se asemeja a una fuente que da libre curso al caudal del agua; y, puesto que su arte consiste en la imitación es obligado a menudo a contradecirse, cuando crea personajes de estados de ánimo contradictorios; y no sabe cual de estos pronunciamientos contradictorios es el verdadero” (*Leyes*, 719 c)⁷.

Estas palabras fueron escritas por Platón para ilustrar la verdadera naturaleza del gobernante, contrastándola con la naturaleza del artista, por lo que pueden dar la impresión de no ser más que un comentario casual. Sin embargo, comparando este pasaje con otros pronunciamientos de Platón sobre el mismo tema, parece que tenemos derecho a tomarlo como un punto de partida para nuestro análisis, ya que nos sirve para presentar el problema en su forma más radical.

En su magistral retrato de la inspiración poética que hace en el *Ion*, Platón dice: “La divinidad priva del intelecto a estos hombres, y los usa como sus ministros, justo como lo hace con los adivinos y los visionarios divinos, para que nosotros que los escuchamos sepamos, que no son ellos quienes pronuncian estas palabras de gran valor, mientras están fuera de sus cabales, sino que es la divinidad misma quien habla y se dirige a nosotros a través de ellos” (534 c-d). Evidentemente la inspiración no es un don que el poeta puede usar libremente, sino más bien una fuerza irresistible que éste sigue ciegamente. Según esto, el arte del poeta parece estar completamente alejado de su voluntad y control. Esto nos induce a interpretar su sentarse en el trípode de la Musa, mencionado arriba, en un sentido más literal que aquel al que nos inclinaría nuestra mirada moderna. Exactamente como la sacerdotisa delfica, él se abre tanto a su Musa, que la inspiración de ésta lo invade y lo posee completamente.

Sin embargo, si es la Musa misma quien habla a través de sus labios, parece extraño que el poeta entre en contradicciones. No hay lugar para suponer una intención maligna por parte de la Musa, porque Platón asegura expresamente que “desde todo punto de vista lo divino y la divinidad están libres de la mentira”, y que “La divinidad es completamente simple y veraz en acción y palabra, y ni cambia ella misma ni engaña a los otros mediante visiones, discursos o el envío de signos durante la vigilia o en sueños” (*Rep.*, 382 e). Sólo podemos concluir que es al artista a quien debemos culpar, por confundir la inspiración de la Musa. Esto significa que su estado de posesión no es absoluto: la Musa no le dirige completamente su habla y él no pierde por completo su carácter humano. Platón acentúa la dependencia del poeta, pero ciertamente no intenta representarlo simplemente como un portavoz en la boca de la Musa. Después de todo, llama al poeta el intérprete de la Musa (*Ion*, 534 e). La inspiración divina no puede alcanzar el mundo humano sino a través de la interpretación del poeta. En consecuencia, un poema, aunque su origen resida más allá del

7 Las citas de Platón son tomadas de las traducciones de Loeb-Library.

control humano, no reproduce mecánicamente un mensaje divino, sino que es el resultado de un contacto en el cual están implicadas tanto las actividades divinas como las humanas. La interpretación, el aspecto humano de este proceso de creación artística, fácilmente se acompaña de malentendidos. El poeta es un “hacedor” menos capaz que su Musa (*Leyes*, 669 c). Por lo tanto, si un trabajo artístico muestra contradicciones, esta imperfección se debe atribuir a la debilidad humana.

Cabe preguntarse si la aparición de contradicciones en un poema prueba necesariamente que el poeta está confundido y que su trabajo es imperfecto. Platón dice: “El poeta se contradice a sí mismo cuando crea personajes de estados de ánimo contradictorios.” Si esta restricción es tomada en cuenta, el poeta parece estar libre de toda culpa. De hecho, las contradicciones entre los personajes de una pieza de literatura no sólo no perjudican la unidad y la armonía del conjunto, sino que pueden ser miradas como medios necesarios para proporcionarle riqueza a la obra.

Sin embargo, este argumento pasa por alto un hecho importante.⁸ Los Griegos tendían a considerar a sus grandes poetas como fuentes confiables y autoridades infalibles para toda clase de sabiduría práctica. Ellos aislaban las palabras y los actos de los personajes épicos y trágicos de sus contextos, para usarlos como máximas generales. Por ejemplo, los atenienses exigían el alto mando en una expedición contra los Persas, por una referencia a la *Iliada* (2, 552- 554), donde se dice que el ateniense Menelao era inigualable para formar caballos y soldados (Herodoto VII 161). También se adujeron ejemplos mitológicos para excusar acciones erradas del presente, práctica que debió haber sido más bien común, porque Aristófanes la parodia (*Nubes*, 1079-82) y Platón la critica agudamente (*Rep.*, 377 e-378 b, 391 d-392 a, *Leyes*, 941 d).

A la luz de esta crítica podemos entender el énfasis que hace Platón en el carácter contradictorio de la variedad poética. Se opone a la tendencia griega a la interpretación pragmática de la literatura poniendo al descubierto la falta de conocimientos bien fundados del poeta. “El poeta no sabe lo que está diciendo” (*Apología*, 22 b-c, *Menón*, 99 c-d, *Timeo*, 72 a; *Leyes*, 801 b-c), es decir, el mismo arrobamiento que le posibilita entrar en contacto con la Musa no le permite entender completamente el sentido de sus propias palabras. Al estar absorto en un flujo de impresiones sucesivas, el poeta no es consciente de sus conexiones e implicaciones generales, porque su estado de posesión le impide emitir un juicio independiente sobre las imágenes que se presentan a su mente. Se limita a registrar estas imágenes sin organizarlas deliberadamente en un todo coherente, de tal manera que el carácter relativo de sus contradicciones no se explicita lo suficiente, y el oyente queda enredado en una multitud de visiones conflictivas. Es probable que esta situación refuerce su escepticismo, induciéndolo a escoger sus motivos poéticos de acuerdo con sus intereses

8 Para una discusión más profunda de este problema, *cfr.* mi ensayo, *L’Ion de Platon*. En: *Mnemos*. III, No. 11, 1943. p. 233-262; y *Platon et la poésie*. *Ibidem*, No. 12, 1944. p. 118-150.

particulares. Se debe admitir que en ocasiones el poeta puede encontrar un pensamiento valioso (*Rep.*, 377 a; *Leyes*, 682 a), pero aun así, su trabajo en general no puede ser confiable como imagen fiel de la verdad (*Rep.*, 600 e). Incluso la poesía más grande permanece enigmática (*Alcibiades II* 147 b; *Rep.*, 332 b; *Teócrito.*, 194 c), porque debido al origen irracional de su sabiduría es imposible pedirle al poeta que dé razón del significado real de sus palabras (*Hipias Menor*, 365 d; *Proteo*, 347 e). Parece lo más sabio abstenerse de dar interpretaciones definitivas (*Lisias*, 214 b; *Fedro*, 252 b; *Rep.*, 331 e).

Esta conclusión puede parecer sorprendente a la mirada cristiana, puesto que de una Musa que acepta tomar tan completa posesión de su servidor debe esperarse que garantice, de alguna manera, un correcto entendimiento de sus revelaciones.⁹ Sería difícil dar una definición universalmente aceptada de la revelación cristiana. Sin embargo, puede decirse que las ideas cristianas sobre la revelación tienen un rasgo en común: están basadas en el principio del amor divino. El amor divino no sería absoluto, si no abarcara hasta cierto punto nuestro entendimiento de sus manifestaciones. Al respecto es interesante comparar la inspiración del poeta platónico con la de los profetas del Antiguo Testamento. También estos hombres fueron poseídos y abatidos por un mensaje divino, y se sintieron bajo el peso de una fuerza apremiante. Pero esta fuerza les hace al mismo tiempo una demanda moral, que apela a los estratos más profundos de su personalidad. Esta petición no tiene un carácter abstracto, sino que es sostenida por una atención personal: el profeta siente a su Dios cerca de él diciendo: “no temas que yo estoy contigo para protegerte” (*Jeremías*, 1, 8). Así, la revelación divina se convierte en un encuentro personal, y esto afecta profundamente el carácter del entendimiento humano. La cercanía de Dios se responde con la fe del profeta, quien no vacila sobre el significado de sus inspiraciones, sino que simplemente pone su confianza en ellas. Tampoco sus espectadores necesitan preocuparse con dudas epistemológicas: el profeta es un ser elegido, y como tal infalible, aunque sus palabras puedan tener un alcance ulterior, es decir, un significado mesiánico, de un tenor que él no comprende enteramente.¹⁰

Sin embargo, la Musa platónica por ser una divinidad griega verdadera no conoce el amor. Después de haber tocado la mente del poeta en su arrobamiento, no se preocupa por las aventuras posteriores de su mensaje. El poeta sólo puede encontrarse con su dios en un estado anormal, y éste lo abandona tan pronto retorna a la sanidad. Entonces él no sólo es abandonado por completo a sí mismo como significado real de la revelación, sino que su interpretación es una mera adivinanza, porque se refiere a algo fundamentalmente inaccesible al entendimiento racional.* Por consiguiente, Platón previene a sus lectores para que desconfíen de cualquier interpretación de la poesía. Sin embargo, se ha anotado que esta

9 Cfr. FINSLER, G. *Platon und die aristotelische Poetik*. Leipzig: 1900. p. 185: “Natürlich ist es falsch, an eine Offenbarung zu denken... Mit einer Offenbarung würde es doch schlecht übereinstimmen, dass den Ichnern nur ein Stück der Wahrheit, höchstens eine richtige Vorstellung zuteil wird, und dass sie nicht hinlänglich geeignet sind, das Gute und sein Gegenteil zu erkennen”.

10 Cfr. HESSEN, J. *Platonismus und Prophetismus*. Munich, 1939. p. 52 ss.

advertencia está dirigida principalmente contra la costumbre de deducir verdades paradigmáticas de los grandes poetas. Por lo tanto, no se debe suponer que Platón pueda haber perdido por completo la esperanza de entender algo de un poema. Entonces surge la pregunta: ¿hasta qué punto sus dudas sobre la posibilidad de una interpretación pragmática son contrarrestadas por la creencia en la posibilidad de una interpretación estética? A Platón le gusta disimular sus opiniones teóricas por medio de su fervor pedagógico, y por esto su teoría del arte está continuamente teñida por su preocupación por la salud mental de sus contemporáneos. Este hecho ha causado serios malentendidos. A menudo se ha negado que Platón poseyera una doctrina, es decir, una opinión sistemática sobre el arte, y que su análisis de la función cultural del arte está basado en una interpretación teórica.* Sin embargo, las dudas sobre este hecho han surgido principalmente del punto de vista moderno según el cual, el conocimiento sistemático debe ser enunciado también en forma sistemática. Platón no expone su estética en una forma sistemática, pero lo mismo sucede con toda su filosofía.

Por ejemplo, un análisis reciente sobre la teología platónica parecía tener la forma de una “cantidad de aproximaciones”, pero el autor observa correctamente que (1) “Platón aborda el problema de la naturaleza y de las actividades de la deidad por diferentes vías”, (2) “Sin embargo, estrictamente hablando, en los pasajes que hemos examinado no “aborda” el problema religioso como tal. Analizó otros temas, tales como la naturaleza del ser, la naturaleza del universo, el estado del Alma.”. (3) “No se vislumbra ningún intento por coordinar los diferentes aspectos del problema teológico en una teoría comprensiva y unificada” (4). “Sin embargo, exageraríamos nuestro caso si rehusáramos encontrar cualquier tipo de continuidad, en las sucesivas maneras en que Platón aborda el problema”.¹¹ Lo mismo se puede aplicar a la estética platónica. Sus aproximaciones al problema del arte rara vez tienen que ver con el arte como tal, y su interés didáctico casi nunca está ausente. Pero esto no quiere decir que sus críticas no tengan un propósito filosófico. Este propósito está casi siempre oculto por otros argumentos, y sólo se puede reconstruir combinando muchos pasajes dispersos.

¿Cuál es el significado estético de la concepción platónica del conocimiento inspirado? En el *Ion*, sólo se dice que el poeta está fuera de sus cabales, que está en un éxtasis, poseído por la Musa (533 e- 534 d), pero Platón no profundiza en un análisis psicológico de este estado mental. Probablemente se adhirió a la creencia tradicional en el carácter divino de la inspiración.* Sólo establece que el éxtasis es un prerrequisito para la virtud artística, y que no puede ser reemplazado por un método racional: “Todos los buenos poetas épicos pronuncian esos bellos poemas no por el arte, sino por inspiración y posesión, al igual que los buenos poetas líricos”; “porque un poeta es una cosa leve, alada y sagrada, y es incapaz de escribir hasta que no haya sido inspirado y puesto fuera de sus cabales y su intelecto lo haya abandonado: todo hombre, mientras posea este estado, es impotente para

11 SOLMSEN, F. *Plato's Theology*. Ithaca, N.Y.: 1942

escribir un verso o cantar un oráculo” (*Ion*, 533 e, 534 b). En el *Fedro* se expresa el mismo punto de vista. (245 a): “Aquél que sin la locura divina llega hasta la puerta de las Musas confiado en que será un buen poeta gracias al arte, no alcanza el éxito, y la poesía del hombre sano se desvanece en la nada, ante la del loco inspirado”. Por consiguiente, Platón resalta el hecho de que un verdadero poeta no debe componer “argumentos” sino “narraciones” (*Fedro*, 61 b).

Estos pasajes son importantes porque muestran que Platón distinguía la buena poesía de la mala, es decir, sabía concebir la poesía en términos puramente estéticos. Esto es probado por muchos otros hechos: sus versos escritos en la juventud, las abundantes citas de poesía griega, la cualidad poética de su prosa, su reconocimiento de “un cierto amor y reverencia por Homero que me ha poseído desde que era muy joven”(Rep., 595 b), y la confesión de “estar bajo el encanto de la poesía” (Rep., 607 c).*

Ahora bien, si Platón era capaz de juzgar un poema desde un punto de vista estético, probablemente no se limitara a enfatizar el origen irracional de la inspiración; también esperamos que hubiera explicado el carácter de la expresión poética. Sin embargo, en vez de una explicación, nos presenta una paradoja. En el pasaje que constituye nuestro punto de partida se dice que el poeta se contradice a sí mismo, “puesto que su arte consiste en la imitación”. ¿No sería mucho más natural, si él se contradijese a sí mismo a pesar de que utiliza el método de la imitación? Pero, hemos visto que (1) estas contradicciones surgen del hecho de que la interpretación del poeta necesariamente confunde la inspiración de la Musa, y (2) la imitación es la base del arte. De esto se sigue que la confusión no tiene lugar a pesar de la imitación, sino que ésta es una característica esencial de la imitación.

Si nuestra hipótesis de que Platón tenía una doctrina del arte sistemática es verdadera, debe ser posible dar una definición ulterior de este carácter confuso de la imitación. El grado de confusión obviamente depende de la familiaridad del artista con su objeto. “Es claro para todos que la tribu de la imitación imita con más facilidad y éxito las cosas entre las cuales se ha criado, pues es difícil para cualquier hombre imitar bien en acción lo que se encuentra fuera del rango de su entorno, y más difícil aún en el discurso”(Timeo, 19 d). Este es un pensamiento simple, pero tiene consecuencias importantes. El poeta imita caracteres humanos y es guiado por la Musa. Pero, ¿por qué es necesaria esta guía? Obviamente porque la Musa quiere que él exprese algo más que los hechos de la vida cotidiana en su sucesión casual. Si este fuera el único propósito de su arte, la imitación nunca fallaría. El hecho de que falle, es una indicación de que también se refiere a algo que no se puede observar y describir directamente, a un aspecto más general de la realidad. Evidentemente es tarea del poeta representar estos valores generales por medio de la vida humana. Al imitar caracteres y acciones, él debe tratar de evocar al mismo tiempo una idea de sus principios últimos. Pero éstos están tan lejos de su rango natural de pensamiento que el poeta necesita la ayuda de la inspiración divina. Desafortunadamente, la condición de éxtasis que lo pone en contacto con la Musa también le impide el entendimiento total de

sus intenciones. Sólo puede registrar sus impresiones o, en otras palabras, imitar las imágenes que se presentan a su mente. En consecuencia, sus representaciones carecen de articulación: permanecen como sugerencias tentativas, en las cuales lo general y lo particular, lo abstracto y lo concreto, lo esencial y lo accidental, están tan fundidos que la obra tomada como un todo parece ser inconsistente.

Según lo anterior, la imitación poética no puede ser una copia fiel de la naturaleza. Ésta permanece confusa e imperfecta, porque se refiere a un objeto con el cual sólo está parcialmente familiarizada. La imitación implica transformación, y la transformación implica confusión, si es determinada por una esfera de la realidad (en este caso la mente poética) inferior a su objeto. Esta concepción tiene sus raíces en el espíritu general de la filosofía de Platón, en la cual el mundo es llamado una obra de arte divina (*Timeo*, 28 a-29 a, 37 c). Como tal, es una “imagen” de otra cosa (29 b, 92 c), una imitación de un modelo superior (48 e). A partir de estos pasajes es evidente que el concepto de imitación tiene una fundamentación metafísica. Esta fundamentación se explica en el libro X de la *República*, donde la realidad se divide en tres niveles, a saber, el de las formas ideales, el de los objetos visibles y el de las imágenes. Un pintor es incapaz de contribuir a la creación del ser ideal, porque es un ser humano y como tal está sometido a las leyes de la realidad relativa. Y tampoco puede construir un objeto material siguiendo un modelo ideal, porque ésta es la misión del artesano. Se ve forzado a descender otro peldaño del reino del ser ideal y a usar los objetos visibles como modelos para sus imágenes. Así, estas imágenes están situadas en el nivel más bajo de la realidad, y dos grados alejadas de la naturaleza esencial de las cosas (*Rep.*, 596 a-597 e).

Esta conclusión no parece muy edificante. ¿Pudo realmente haber sido la intención de Platón no designarle otra tarea al pintor que la de copiar utensilios domésticos? ¿Es concebible que él, quien expresa su admiración por el arte idealista de Fidias (*Menon*, 91 d) y que está tan lejos de adoptar un realismo plano en su trabajo literario, pudiera haber rehusado admitir a la pintura en el reino de los valores ideales?

Afortunadamente, Platón también da un aporte diferente. El verdadero artista persigue la esencia de la belleza y la gracia (*Rep.*, 401 c), y cuando pinta un modelo del hombre más hermoso, tal imagen se refiere a un ideal en el que es irrelevante que éste se dé o no (*Rep.*, 472 d). De acuerdo con P. Shorey,¹² Platón habla aquí desde el punto de vista de la opinión ordinaria, y se han hecho muchos intentos similares para negarle a Platón un sentido idealista del arte.* La siguiente interpretación tiene la intención de mostrar que la concepción idealista del arte en Platón es compatible con su convicción de que la pintura no puede ser un reflejo directo del ser ideal.

12 Cfr. la nota a su traducción de la *República* en la edición de Loeb-Library.

Ya hemos visto que la poesía trata de traducir un mensaje divino al lenguaje humano. De igual manera, la pintura se refiere tanto a un modelo ideal como a una imagen fenoménica. Aunque Platón no explica la relación entre el carácter divino de la inspiración y el carácter ideal de los modelos, ¹³ expresamente declara que la poesía y la pintura son de naturaleza similar, en la medida en que ambas están dos grados alejadas de la verdadera realidad (*Rep* 597 e, 598 e ss). Por lo tanto, sus características son hasta cierto punto aplicables mutuamente. Platón dice que la poesía “imita a los seres humanos que actúan bajo compulsión o voluntariamente, y dependiendo del resultado de sus acciones, si han salido bien o mal, se sienten desgraciados o felices” (*Rep* 603 c) es decir, la poesía, como la pintura, emplea la realidad visual como modelo. Pero un poeta puede ser también un “imitador del bien” (*Rep* 397 d), y en ese caso su arte obviamente alcanza un carácter ideal.

¿Cómo podemos reconciliar estos dos puntos de vista? Se ha sugerido que en el alma misma de Platón el idealismo y el realismo lucharon en una batalla inconsciente, emergiendo algunas veces un poder, otras veces el otro, y que él sin darse cuenta se contradecía. ¹⁴ Tal explicación psicológica puede parecer atractiva a primera vista, porque las contradicciones, una vez que se han arraigado en lo profundo del alma, son olvidadas y fácilmente perdidas de vista. Sin embargo, esta solución de la paradoja no será satisfactoria para alguien que esté convencido de que Platón tenía una personalidad equilibrada. Esta convicción nos induce a buscar otra interpretación y a darle valor a la visión idealista del arte, conectándolo con su esfera general del pensamiento.

La clave para un entendimiento correcto de la filosofía de Platón radica en la comprensión de su concepción jerárquica de la realidad.* Hay diferentes niveles del ser, cada uno de los cuales (excepto el Bien, que es absolutamente real) trata de expresar, dentro de sus propios límites, los valores superiores a él. En consecuencia, el grado de realidad de cualquier cosa depende de su grado de aproximación al ser eterno. El mundo empírico no representa la verdadera realidad, sino sólo una aproximación a ella, “algo que semeja al ser real pero que no lo es” (*Rep* 597 a), “anhela” ser como las formas ideales pero “se queda corto” (*Fedro* 74 d, 75 a-b), “con dificultad” revela algo del mundo superior del cual es una “imagen” (*Fedro* 250 b).

El término “imagen” muestra que la doctrina platónica de la imitación está estrechamente relacionada con su concepción jerárquica de la realidad. De hecho, “La idea de imitación está en el centro de su filosofía”. ¹⁵ Nuestros pensamientos y argumentos son imitaciones de la realidad (*Timeo* 47 b-c, *Critias* 107 b-c), las palabras son imitaciones de

13 Una extensión de la doctrina de la inspiración a la pintura no se origina sino hasta el período Helenístico. Cfr. SCHWEITZER, B. *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*. Neue Heidelb. Jbb., 1925. p. 28-132.

14 APEL, K. *Op. cit.*, p. 67

15 DIES, A. *Autour de Platon*. Paris, 1927. p. 594

las cosas (*Cratilo* 423 e, 424 b), los sonidos son la imitación de la armonía divina (*Timeo* 80 b), el tiempo imita a la eternidad (*Timeo*, 38 a), las leyes imitan la verdad (*Político* 300 c), los gobiernos humanos son imitaciones del gobierno verdadero (*Político* 243 e, 297 c) los hombres devotos tratan de imitar a sus dioses (*Fedro* 252 c-d, 253 b, *Leyes* 713 e), las figuras visibles son imitaciones de las eternas. Esto es prueba suficiente de que la imitación platónica está ligada a la idea de aproximación, y no significa una copia fiel.¹⁶ Platón mismo nos previene contra esta interpretación: “La imagen no tiene que reproducir de todos modos todas las cualidades de lo que imita, si ha de ser una imagen”. “¿No perciben ustedes cuán lejos están las imágenes de poseer las mismas cualidades que los originales a los que imitan? Yo sí lo hago” (*Cratilo* 432 b-d). En otras palabras, la imitación nunca puede ser más que una sugerencia o una evocación.¹⁷

Ahora podemos preguntarnos por el carácter de la inspiración artística. Ésta no se puede referir directamente a los valores ideales, porque el arte está separado del plano del ser real por el dominio de la realidad fenoménica. Entonces debe contentarse con representar los objetos visuales, debe incluso ser humilde ante la realidad material, en tanto no puede producir nada más que imágenes sin sangre. Sin embargo, hemos visto que el arte verdadero es inspirado por una voz divina y que se refiere a un modelo ideal de belleza. Entonces la estructura jerárquica de la realidad evita que las formas ideales se manifiesten directamente en cuerpos visibles. La belleza misma no será encontrada “en la apariencia de un rostro, de unas manos o de cualquier otra parte del cuerpo, ni como una descripción o pieza del conocimiento particulares, ni como existente en alguna parte de alguna sustancia, tales como un animal, la tierra, el cielo o cualquier otra cosa, sino que existirá siempre en una forma singular independiente” (*Símposio* 211 a-b). De igual manera, la Musa nunca desciende por completo al nivel humano, sino que mantiene hasta cierto punto su secreto. Hasta cierto punto porque la trascendencia platónica es mitigada por la idea de la ejemplaridad. El demiurgo, “por estar libre de envidia deseó que todo fuera, en la medida de lo posible, como él mismo” (*Timeo* 29 e). Entonces, todos los estados de la realidad están iluminados por un aura del resplandor divino que se oscurece gradualmente.

De acuerdo con esto, el arte no está confinado a los límites de sus modelos visuales. El verdadero arte no cae en el realismo plano, sino que se esfuerza por trascender el mundo material. En la pobreza de sus imágenes, trata de evocar algo de aquel reino del ser que también se vislumbra a través de la realidad fenoménica. Es verdad que Platón le da mucho valor al parecido (semejanza) de la obra de arte, pero esta idea no debe ser interpretada en términos modernos. En el arte verdadero el parecido no se refiere a la realidad manida, sino a la belleza ideal.¹⁸

16 Como lo sostiene por ejemplo, BIGNAMI, E. *La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi*. Florence, 1932, p. 128 s.

17 Cfr. SCHAEFER, R. *La question platonicienne*. Neuchâtel, 1938. p. 163, n. 1.

18 Cfr. *Leyes* 668 b: ἔχουσιν τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μίμηματι. Yo interpreto esta discutida frase así: “Lo que consigue asemejarse a su ser es una representación de la belleza”.

Esto nos lleva al carácter confuso de la imitación poética. El análisis anterior habrá mostrado que las deficiencias de la poesía, aunque son exageradas por Platón debido a su propósito pedagógico, están estrechamente ligadas con la posición ontológica del arte en general. Como la pintura, la imitación poética yace en un nivel más bajo de la realidad que el de su objeto, del cual sólo puede producir un bosquejo. Ella trata de trascenderse a sí misma, pero es entorpecida por lo inadecuado de sus medios. Esta inconmensurabilidad de los medios y fines de la poesía la aproximan a la divinidad. Pero lo mismo sucede con el arte en general. De la música, por ejemplo, se dice que está llena de “suposiciones” (*Fil.* 56 a, 62 c).

El arte, por lo tanto, tiene un doble aspecto: en su manifestación visible es algo del valor más inferior, una sombra que, sin embargo, tiene una relación indirecta con la naturaleza esencial de las cosas. La intensidad de su relación depende del grado con que el artista logra su propósito al iluminar el aspecto más alto del plano intermedio, a saber, el de la realidad visual. Así, la imitación, cuando es vista a la luz de una concepción jerárquica de la realidad, puede constituir una reconciliación del realismo y el idealismo en el arte.

El espíritu del arte griego ilustra muy bien esta doctrina. Se ha argumentado que el artista griego sólo perseguía una imitación engañosa de la naturaleza, pero que su ser interno inconscientemente y contra su propio prejuicio otorgaba un carácter idealista a su obra. A este respecto, se dice que la práctica del arte estaba más avanzada que la teoría del arte. La mente griega, a pesar de su talento para el arte idealista, permanece inconsciente del hecho de que el verdadero idealismo debe abandonar la realidad dada.¹⁹

Sin embargo, el término “abandonar” está aquí fuera de lugar. Es verdad que el artista griego perseguía la naturaleza, pero no se atenía a sus aspectos casuales, sino que trataba de detectar sus significados más profundos. Era consciente de que la naturaleza esencial de las cosas no es idéntica a su apariencia visual, pero que debe ser representada en formas naturales. También sabía que no se puede sugerir un significado más profundo mediante la deformación de la naturaleza, sino mediante la clarificación de su estructura fundamental. Por tanto, no hay razón para suponer un contraste entre la producción artística y la conciencia estética. Los maestros del arte idealista griego se habrían suscrito a la estética platónica.²⁰

Sin embargo, el arte griego mostraba en la época de Platón una tendencia progresiva hacia el realismo, y no hay por que sorprenderse por el hecho de que él tuviera serias preocupaciones al respecto.* Platón criticó fuertemente el arte ilusionista, el cual a través de un manejo hábil de la perspectiva y la policromía trata de crear la impresión de un

19 BIGNAMI, E. *Op. cit.*, p. 175; BROOS, H. J. M. *Plato's beschouwing van kunst en schoonheid*. Leyden, 1948. p. 13, n. 19; HOOGEWERFF, G. J. *Verbeelding en voorstelling. De ontwikkeling van het kunstbesef*. Amsterdam, 1944. p. 43.

20 Cfr. STEVEN, R. G. *Plato and the Art of his Time*. *Class. Quart.* 27, 1933. p. 153.

segundo original. Este tipo de imitación lo denuncia como impostura y prestidigitación. (*Rep.* 598 d, 602 d), porque sólo pretende producir un doble de su objeto. Sólo un dios puede hacer un doble de un ser viviente (*Cratilo* 432 b-c).

El hombre no puede abarcar el conjunto existente de cosas y es por tanto incapaz de crear cualquier cosa. Según esto, la verdadera representación artística no persigue una reproducción engañosa de la apariencia externa de su objeto sino que se basa en un profundo estudio de los colores y proporciones reales (*Sofista* 233 e-236 c, *Leyes* 668 d-e).

Se puede concluir que hay dos puntos que diferencian el buen arte del mero truco: su veracidad y su modestia. El artista no se debe contentar con una mirada superficial a su objeto, sino que debe tratar de penetrar su estructura interna. Su tarea es hacer una interpretación fiel, no una imitación servil. En segundo lugar, el artista debe tener la honestidad para admitir la pobreza de sus medios y no tratar de sobrepasar las limitaciones que éstos le imponen; su trabajo debe mostrar claramente que su representación de la realidad, a pesar de su gran fidelidad, o más bien, a causa de ella, es fundamentalmente diferente de la realidad misma. La obra debe presentarse no como una copia, sino como una transposición en un nivel diferente, y como obediente a las leyes de este medio.*

Ahora somos capaces de entender qué quiere decir Platón cuando llama al arte un “juego” (*República* 602 b; *Sofista* 243a-b; *Político* 288 c; *Leyes* 796 b, 889 d-e). En el pensamiento de Platón este término no se refiere a un pasatiempo arbitrario o a una simple descarga del exceso de energía, sino que denota “cualquier actividad que sea ejecutada con miras a algo más importante”.²¹ Según esto, el arte no tiene su fin en sí mismo, sino que su importancia es relativa, en tanto su poder sugestivo se refiere a un plano más elevado de la realidad. El artista ilusionista no se contenta con este rol subordinado que intenta “seriamente imitar todas las cosas” (*República* 397 a) sino que está “ansioso por abandonarse a la creación de fantasmas, y pone esto en un primer plano en su vida como lo mejor que tiene” (*República*. 599 a).

Se debe recordar que Platón no dirige su crítica al arte contemporáneo como tal, sino en tanto éste ilustra un peligro que reside en el arte en general.²² En cierto sentido todo artista es incapaz de reconocer el carácter de “juego” y el carácter relativo de sus obras. La razón de esto radica en el hecho de que “no tiene nada más valioso que las cosas que ha compuesto o escrito” (*Fedro* 278 d), es decir, no conoce un modelo estándar del ser verdadero que le pueda mostrar el verdadero lugar de sus producciones dentro del orden de las cosas. Platón llama al arte un “soñar despierto” (*Sofista* 266 c). La naturaleza del estado de ensoñación “esté el hombre dormido o despierto” radica en “tomar la semejanza por identidad” (*República* 476 c). El artista está absorto tan intensamente en su objeto que “su

21 SCHAEERER. *Op. cit.*, p. 22, n. 1.

22 *Ibidem*, p. 208.

alma se supone a sí misma entre las escenas que él está describiendo" (*Ion* 535 b), tiende a olvidar la división que lo separa de la realidad y a proclamar una mayor independencia de sus imágenes de lo que ellas merecen.* Incluso, si deliberadamente rechaza un realismo servil e intenta sinceramente evocar el trasfondo más profundo de las cosas, su necesidad misma de trascendencia personal lo hace correr el riesgo de tomarse a sí mismo muy en serio. El artista ideal, aunque considere su trabajo una labor seria, no atribuirá mucho valor a sus imitaciones. De hecho, "si tiene un conocimiento verdadero de las cosas que él imita, se dedicará más bien a las cosas reales que a la imitación de ellas" (*República*. 599 b). Entonces admitirá francamente las deficiencias de su saber y de sus medios, y valorará sus productos por lo que son: imágenes que al interpretar la naturaleza real de sus objetos tratan de sugerir algo del mundo del Ser ideal, pero que nunca tratan de esconder su origen irracional y la limitaciones de su medio.

Sin embargo, Platón comprende muy bien que tal combinación de trascendencia personal y humildad debe ser una cosa escasa. De aquí que advierta a sus lectores que mantengan una actitud vigilante contra todo el arte (*República* 608 a-b, *Leyes* 669 b-c). El embrujo de la imitación puede subyugarnos fácilmente, de modo que nos abandonamos a autoridades no confiables. Este riesgo es muy serio para Platón: "¿En qué se beneficia un hombre si gana el mundo entero de la poesía y el arte, pero pierde su propia alma?" (*República*. 607 d). Porque el arte "parece ser una corrupción de la mente de cuantos no poseen como antídoto el conocimiento de su naturaleza real" (*República* 595 b).

Capítulo 2

El mensaje de la imitación platónica.

Puede parecer una empresa bastante osada la de querer mostrar que la doctrina platónica de la imitación artística todavía nos concierne. Su conclusión, que considera el arte como fuente de corrupción mental neutralizable sólo por el conocimiento de su naturaleza real, deja la impresión de un retorno fatal a la posición pedagógica, y muy pocos estaremos de acuerdo con tal reducción de la tarea del artista. Sin embargo, la concepción platónica del arte no se limita al punto de vista educativo. Sus advertencias contra los peligros de la representación artística también pretenden ser válidos para el goce puramente estético. Cuando apreciamos el arte nunca debemos olvidar sus limitaciones.

Sin embargo, esta conclusión probablemente va a encontrar objeciones modernas. Por ejemplo, un libro reciente sobre poética se basa en el argumento de que la apreciación pura del arte sólo es posible si no se hace ninguna pregunta acerca de su carácter. La sola intención de hacer tal pregunta, aun la sola conciencia de la posibilidad de un acercamiento teórico, es decir, no artístico, al arte, dice, adultera nuestra apreciación. El mismo autor argumenta que la esencia del arte es inaccesible a la determinación científica y que tal

determinación debe estar de acuerdo con la conclusión negativa de que la realidad de la relación artístico-no artístico es inexplicable en términos racionales.²³ Se debe cuestionar si este argumento no es contradictorio en sí mismo. Un teórico de la estética que argumenta que la esencia del arte es inaccesible a la determinación científica, emite un juicio general sobre el arte. Parece imposible emitir un juicio general sobre cualquier objeto sin tener un acercamiento teórico a éste. Sin embargo, la misma afirmación presupone un conocimiento de la esencia del arte. Pero, ¿por cuál otro método puede alcanzarse este conocimiento sino por la verdadera apreciación? Se dice que la verdadera apreciación artística solamente puede alcanzarse mientras no esté acompañada de pensamientos teóricos. En consecuencia, en el momento en el cual el amante del arte se convierte en teórico de la estética, pierde su contacto con la esencia del arte. ¿Cómo puede aventurarse entonces tal teórico de la estética a dar una definición, aunque sea una definición negativa, del arte?

Se puede objetar que el teórico no quiere dar una definición negativa del arte, sino que sólo se declara a sí mismo incapaz de cualquier definición verdadera del arte. Admite que su análisis científico nunca es adecuado al fenómeno artístico en sí mismo. Pero al usar la palabra “nunca” sobrepasa los límites de una confesión personal, porque lo que realmente quiere decir es que la ciencia como tal no puede penetrar en la esencia del arte, lo cual equivale a una definición negativa del arte.

Parece imposible que esta conclusión negativa surja automáticamente del choque entre los conceptos teóricos y el sentimiento artístico. Para dar una definición negativa del arte no es suficiente declarar que los acercamientos teóricos y artísticos al arte son diferentes, sino que es necesario comparar sus valores. El hecho de que tal comparación sea posible, muestra que deben haber puntos de contacto entre el sentimiento artístico y el pensamiento racional. No trataré de dar una definición de estos puntos de contacto. Sin embargo, la conclusión parece ser que la verdadera apreciación del arte puede estar acompañada por consideraciones teóricas. Cuando la apreciación artística es ubicada en niveles superiores a la determinación teórica, se asume tácitamente que esta confrontación, aunque pone en contacto el acercamiento artístico con el no artístico, no menoscaba su pureza. Si lo hiciera, la preferencia de la apreciación artística no estaría basada en una verdadera apreciación del arte.

Podemos ir incluso más lejos y preguntarnos si cierto grado de conciencia teórica no es condición necesaria para la verdadera apreciación. Se ha dicho que un artista no puede concebir la realidad sino como realidad artística, y que tal concepción excluye cualquier conocimiento de la realidad no artística (y en consecuencia también toda comparación de la ejecución artística y de los contenidos no artísticos), y que, por ende, la valoración artística está libre de consideraciones no valorativas, incluso del reconocimiento de un trabajo particular como trabajo artístico, sino que inmediatamente surge de su aspecto

23 WOLFF, E. G. *Aesthetik der Dichtkunst*. Zürich, 1944. p. 19 ss.

fenoménico como tal.²⁴ Sin embargo, en ese caso la creación y la apreciación artísticas requerirán de una disposición mental que ignore todas las cosas del mundo, excepto el trabajo del arte que les concierne. Tal estado de completa absorción parece oponerse a la experiencia común, en tanto ni el artista ni el amante del arte pueden desplegar sus actividades sin comprender que a ellos les concierne un fenómeno específico, es decir, el arte. La historia del arte y la historia de la crítica son prueba suficiente de que esta conciencia de estar interesado por un fenómeno específico existe y que en muchos casos, incluso, se vuelve una idea de lo que debería ser el arte. En consecuencia, Platón parece tener razón en su tesis de que la verdadera apreciación de una obra de arte presupone un cierto grado de conciencia teórica, sobre la naturaleza del arte en general.

Con respecto a esta naturaleza general del arte muchos filósofos modernos discrepan del punto de vista platónico. Por lo tanto, debemos tratarlo lo más detalladamente posible. Platón no se cansa de hacer énfasis en las limitaciones del arte. En su opinión, el arte no posee ningún valor independiente en el sentido de tener un fin en sí mismo. Es importante sólo en tanto apunta a algo más importante. Deriva su derecho de existencia de un nivel más alto, fundado en un reino más esencial del ser del cual es un reflejo indirecto, una imagen oscurecida. El arte es relativo también en el sentido de que sus medios están destinados a quedarse cortos con respecto a sus fines: aunque se trascienda a sí mismo nunca capta su objeto completamente. Toda obra de arte es alegórica: siempre expresa algo diferente de lo que quiere decir. En resumen, el arte no puede ser una creación autónoma, sino cuando más una interpretación tentativa.²⁵

Estas caracterizaciones parecen un derrocamiento radical del arte, que a primera vista no nos satisface. Dos objeciones se han planteado a este respecto. Platón le da un lugar al arte en la misma escala jerárquica de las realidades como ser ideal y el mundo fenoménico, de tal manera que su función trascendente de sí mismo se refiere a objetos que son solamente comprendidos del todo por el conocimiento fáctico y el discernimiento filosófico. Este punto de vista ha sido considerado como una deformación intelectualista del arte. Por ejemplo, de la concepción platónica de la pintura como algo que está dos veces alejado de la realidad verdadera, se dice que se basa en la suposición ingenua de que el propósito de una pintura es el mismo que el de su modelo visual (por ej. una cama real) “Sólo si se supone esto es pertinente llamarla copia o reproducción. La pintura, sin embargo, de ningún modo es una segunda ni una tercera cama; es en todo sentido, una *pintura*”. “Debe anotarse también que, si “la excelencia, belleza o verdad de cada estructura, animada o inanimada, y de cada acción del hombre, es relativa al uso para el cual la naturaleza o el artista los ha creado” (*República* 601 d), entonces no es permisible condenar una pintura

24 *Ibidem*, p. 19, p. 21, p. 40-41, p. 201-202. Más ejemplos de esta visión son mencionados por HOSPERS, J. *Meaning and Truth in the Arts*. Chapel Hill, 1946. p. 201, n. 59, quien anota correctamente que “nunca podemos olvidar por completo que hay un mundo externo”.

25 Cfr. también SCHAEERER. *Op. cit.*, p. 158-159.

como sustituto inferior de una cama, porque nunca fue pensada para servir como tal". "Después de todo, Platón, aun partiendo de una premisa defectuosa, extrajo una conclusión acertada: si el arte sólo es apariencia, entonces está definitivamente condenado".²⁶ Estas frases reflejan el malentendido general de las controvertidas intenciones de Platón, que traté de refutar en el capítulo anterior. Platón no concibe la imitación como copia servil, y no condena al arte como sustituto del ser real, sino que condena a aquellos artistas e intérpretes que consideran las "imágenes" artísticas como equivalentes a la realidad.* Por tanto, no se contradice cuando afirma haber definido el arte de acuerdo con el uso para el cual fue creado. Todo su argumento está concentrado en el intento de circunscribir los límites del arte como tal y asignarle su propio lugar en el todo de las cosas.²⁷

Sin embargo, aunque Platón no consideró al arte como sustituto para otras cosas, lo llamó la sombra de aquellas realidades a las cuales el conocimiento fáctico y filosófico también se refieren (*Político* 277 c). Se debe admitir que esta posición goza del mismo intelectualismo que lo induce a llamar la filosofía "La Musa verdadera" (*República* 548 b; *cfr. Fed.* 61 a; *Leyes* 689, 819 b-c). Platón fue injusto con las funciones específicas del sentimiento y la emoción estéticos, aunque no los ignoró por completo. Por ejemplo, reconoció la importancia de los "placeres verdaderos" en la apreciación artística (*Filebo* 51 b-ff) y de la "proporción cualitativa" a diferencia de la proporción matemática (*Político* 284 e). Sin embargo, se le puede reprochar que hubiera omitido determinar las relaciones entre los aspectos racionales y no racionales del arte. Pero, ¿cuántos filósofos modernos lo han logrado?

La objeción anterior fue dirigida contra la concepción platónica intelectualista del carácter subordinado del arte. Una segunda y última objeción rechaza la idea de la subordinación en sí misma. Ya he anotado que la estética de Platón es a menudo censurada por poner la imitación, en lugar de la expresión, en el centro del arte. A este respecto, expresión significa realmente expresión personal, y "personal" se refiere al mundo de la imaginación. No debo abordar el mundo de la imaginación en el arte sino discutir solamente la concepción general implícita en estas perspectivas, que consideran este factor como fundamental, a saber: la concepción del arte como la creación de una realidad autónoma. Esta doctrina ha encontrado su expresión clásica en las palabras de Bradley: "La poesía puede tener también un valor ulterior como un medio para desarrollar la cultura o la religión, porque instruye, aminora las pasiones, o fortalece una buena causa... pero su valor ulterior ni es ni puede determinar directamente su valor poético como experiencia que satisface a la imaginación, y se debe juzgar por completo desde su interior... Porque su naturaleza, no es ser una parte, ni aun una copia, del mundo real (como comúnmente entendemos esa frase), sino ser un mundo en sí mismo, independiente, completo, autónomo, y para poseerla enteramente se debe entrar en este mundo, conformarse a sus leyes, ignorar por un momento

26 NOLTE, F. O. *Art and Reality*. Lancaster, 1942. p. 107, p. 108, p. 113.

27 *Cfr. SCHAERER, Op. cit.*, p. 186-187.

las creencias, aspiraciones y condiciones particulares que le pertenecen a uno en el otro mundo, el de la realidad".²⁸

No se puede negar que esta doctrina ha ejercido una influencia saludable como reacción contra aquella subestimación que consideraba la poesía como "la decoración de un tema preconcebido y claramente definido",²⁹ y aquella sobrestimación que la llamaba "el más hermoso, impresionante y profundo modo de decir las cosas" (Arnold), "el aliento y más bello espíritu de todo conocimiento" (Wordsworth), "la sustancia de la que está hecha nuestra vida" (Hazlitt),* y que es llevada al absurdo en las palabras de Wilde: "La naturaleza externa imita al arte".³⁰

No obstante, la concepción del arte como un mundo en sí mismo acarrea muchas dificultades, algunas de las cuales deben mencionarse aquí. En primer lugar, si el valor artístico "debe ser juzgado enteramente desde adentro", se supone que la esencia de una obra de arte se encuentra en su armonía interior, es decir en, su belleza formal. Se ha dicho a menudo que la belleza es el objetivo del arte, y no sorprende que este punto de vista haya sido también pronunciado como una crítica a Platón.³¹ Según esto, la apreciación artística queda reducida al goce de la contemplación de las formas fenoménicas³² o al "deleite en la construcción misma".³³ Platón hizo una advertencia contra este culto a la belleza, que amenaza con reducir el arte a un nivel de formalismo superficial y arbitrario. Critica severamente la superficialidad de las mentes cuyo sentido artístico sólo puede ser cautivado por el juego de colores y formas (*República* 601 a), y pide que nuestra apreciación se localice, a través de la forma bella, en su contenido (*Leyes* 669 a-b).³⁴

Parece que seguimos su consejo cuando llamamos a una obra de arte "profunda" o "superficial", y cuando le atribuimos un grado definido de "comprensión" a un artista. En ese caso, usamos un patrón que trasciende el reino de la imaginación y que lleva una analogía con la idea de la verdad. La verdad artística, lo mismo que la verdad científica, no puede estar restringida a la coherencia interna, sino que abarca una referencia a algo más, que no es el arte en sí mismo. Bradley tiene razón cuando argumenta que el significado de una obra de arte no puede ser expresado adecuadamente en ningún lenguaje sino en el suyo propio, pero se equivoca cuando concluye que éste "tiene un significado en sí mismo".³⁵

28 BRADLEY, A. C. *Oxford Lectures on Poetry*. London, 1909. p. 4-5.

29 Esta caracterización es tomada de BRADLEY. *Op. cit.*, p. 23.

30 WILDE, O. *Complete Works*. New York, 1927. p. 63.

31 Por ejemplo, RITTER, C. *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*. München, 1931. p. 307.

32 Cfr. HARTMANN, N. *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin, 1933. p. 413, p. 452; BECK, L.W. *Judgments of Meaning in Art*. En: *Journ. of Philos.* No. 41. 1944. p. 175: "El fenómeno es lo único necesario en el arte".

33 ALEXANDER, S. *Philosophical and Literary Pieces*. London, 1939. p. 248.

34 Aristóteles desarrolló este punto de vista; cfr. TRACY, H. L. *Aristotele on Aesthetic pleasure*. En: *Class. Phil.* No. 41, 1946. p. 43-46, p. 193-206.

Una cosa que tiene significado en sí misma es un monstruo, porque el significado no puede ser definido en términos de contenerse a sí mismo, sino que siempre implica una referencia a algo diferente de aquello por medio de lo cual significa. Bradley admite implícitamente su propia contradicción cuando anota que el arte “todavía parece estar tratando algo que está más allá de sí mismo” y que “éste se refiere a la realidad y la interpreta”.^{* 36}

La segunda dificultad afecta la idea de la creación. Se ha anotado que “el fundamento real de por qué Platón hace de la imitación la esencia del arte radica en el hecho de que aún no conocía la idea de la creación”.³⁷ Esto es verdad, pero ¿debe ser censurado Platón por “no” conocer aún esta idea?, ¿no es peligroso proclamar la libertad de la creación? ¿Y no hay sabiduría en la advertencia de Platón de que un hombre que proclama haber creado algo absolutamente nuevo tiene que ser considerado un charlatán que produce falsas ilusiones como lo hace el Sofista? (*Sofista* 234 b, *República* 596 c, *Cratilo* 432 b-c). La historia del arte parece dar una respuesta a estas preguntas. Cada vez que la imaginación artística ha tomado el poder absoluto, la libertad ha degenerado en veleidad, la creación en manipulación, y la expresión en idolatría de sí mismo. De hecho, se ha olvidado muy a menudo que el artista no es él mismo una Musa, sino un “siervo de la Musa”, como Platón lo dice (*Ion* 534 c). Su libertad está restringida por el hecho de que él vive en un mundo determinado. Por tanto, no puede crear nuevas realidades, sino tratar de dar nuevas interpretaciones de la realidad.

Se objetará de inmediato que hay al menos una rama del arte en la cual parece imposible reemplazar el principio de creación por el de interpretación, a saber, la música. Aquí se dice que las formas fenoménicas tienen una existencia independiente, que no toman su sentido de otra cosa. No trataré de hacer una defensa sistemática del carácter interpretativo de la música. Sólo deseo recalcar que muchos grandes músicos han admitido estar inspirados por un amplio rango de la realidad. Mozart fue muy sensible a la belleza del paisaje natural y quiso reproducir estas impresiones en su obra; a Beethoven, cuando le pidieron una explicación de la sonata en D mayor, respondió: “lea *La tempestad* de Shakespeare”; y Schumann escribió: “Yo reflexiono sobre cuanto sucede en el mundo a mi manera, y esto me sale en forma de música”. No hay razón para negar que estas amplias experiencias deben ser más que ocurrencias arbitrarias, y que tienen una importancia vital para el significado de las obras musicales en sí mismas.*

Hay una segunda objeción contra la concepción interpretativa del arte que debe ser analizada brevemente aquí. Se ha argumentado que las obras de arte no son ni mutuamente compatibles ni mutuamente contradictorias, por lo tanto no pueden revelar la naturaleza del mundo real, sino que se refieren a la esfera de la posibilidad. Según esto cada obra de

35 *Ibidem*, p. 24-25.

36 *Ibidem*, p. 26, p. 34.

37 WALTER, J. *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum*. Leipzig, 1893. p. 442.

arte es “una estructura aislada y suficiente en sí misma que a menudo nos impresiona por ser una mónada sin ventanas que refleja un mundo,” uno alternativo al real “que es intrínsecamente significativo y valioso porque es mejor que el real”.³⁸ Dejemos de lado el asunto del valor de los mundos posibles y preguntémonos si realmente la “visión de Cezanne sobre el espacio tridimensional y de los objetos de ese espacio es radicalmente incompatible con la visión de Turner”.³⁹ Puede decirse que Cezanne y Turner interpretan la realidad desde diferentes puntos de vista, y es difícil ver por qué estos puntos de vista no pueden ser compatibles. Se debe admitir que, si son compatibles, “deben poderse sintetizar en un todo más amplio y adecuado o más comprensivo”.⁴⁰ Hay muchos ejemplos de obras de arte que constituyen una síntesis de enfoques previos y más parciales. Pero, incluso si tales síntesis no se pueden lograr en una obra de arte específica, esto parece suceder en la mente del espectador, en forma análoga a como sucede cuando un turista que tiene una serie de diferentes puntos de vista de un paisaje puede combinarlos en una impresión general en su mente.

Finalmente, quiero llamar la atención sobre un malentendido que ha oscurecido a menudo la verdadera función del arte. Se ha dicho con razón que el arte posee un valor propio que no puede ser comunicado por otros medios. En este sentido, el valor artístico puede llamarse “inmanente” y “exclusivamente fundamentado en la obra de arte en sí misma”. Sin embargo, de aquí no se sigue que una obra de arte “cree su propio significado” en el sentido de que “sea en sí misma su propio objeto” y se “origine desde sí misma”.⁴¹ Este punto de vista autárquico del arte surge de una confusión del valor del significado artístico, que parece haber sido causada por el significado dual del término “significado”, es decir, (1) importancia o valor, y (2) referencia o significación.⁴²

He argumentado que la doctrina de la imitación artística de Platón se basa en la concepción del arte como una interpretación de la realidad y que este principio es todavía base sólida para nuestra teoría del arte. Esto no es un descubrimiento nuevo, porque el carácter interpretativo del arte parece volverse cada día más y más reconocido.* Sólo he

38 WALSH, D. *The Cognitive Content of Art*. En: *Philos. Rev.* No. 52, 1943. p. 438-449.

39 *Ibidem*, p. 439. En la página 440 se sostiene que en las obras de Cézanne “las delicadas panorámicas de los paisajes de Watteau no están sólo ausentes o descuidadas; sino específicamente rechazadas”. Esto parece contradecir la opinión del autor de que esas obras de arte no son mutuamente contradictorias, porque se dice que una contradicción tiene lugar si la “aceptación de una necesita el rechazo de las otras”.

40 *Ibidem*, p. 440.

41 BARTLING, D. *De structuur van het kunstwerk*. Amsterdam, 1941. p. 24, p. 105, p. 113.

42 M. GREENE, TH. *The Arts and the Art of Criticism*. Princeton, 1940. p. 229, n. 1, ha señalado correctamente esta diferencia. Incluso HEYL, B. C. *New Bearings in Esthetics and Art Criticism*. New Haven, 1943, quien pretende “mostrar en qué formas y en qué grado la confusión lingüística es responsable de la inadecuación entre la crítica de arte moderna y la estética” (1), parece confundir el valor artístico y el significado artístico y deducir del carácter inmanente de aquélla el carácter inmanente de ésta, cuando dice: “si las obras de arte son tomadas como símbolos, sus significados o valores artísticos parecen tan íntimamente ligados a los objetos en sí mismos que las referencias externas y las asociaciones son estéticamente injustificadas”. p. 84.

tratado de señalar que este reconocimiento nos puede evitar serias dificultades teóricas. Estas dificultades pueden ser resumidas así: mientras que el arte sea considerado como esencialmente creativo, una representación artística de un objeto natural debe ser considerada al mismo tiempo idéntica a ese objeto, y diferente de él.*

Pero también la práctica del arte debe extraer algún beneficio de los pensamientos de Platón. Ellos pueden ayudar a no caer en un culto superficial de la belleza formal tanto como a alejar un excesivo deseo de originalidad. Ya he hablado de estos peligros, pero me gustaría agregar unas palabras acerca del último. La falsa originalidad parece surgir de la ilusión de que la creación artística es omnipotente. Platón subraya la debilidad del arte, la pobreza de sus imágenes. El verdadero artista es consciente de estas deficiencias, sabe que se encuentra rezagado de su objeto y que nunca va a poder expresar completamente su esencia. Pero esta conciencia de sólo columbrar la naturaleza real de las cosas parece capacitarlo para revelar algo de lo que está detrás de la apariencia.⁴³ Sólo aquel siervo de las Musas que se sienta a sí mismo “no un inventor, sino un traductor”,⁴⁴ será un maestro. Sólo un artista que esté convencido de la pequeñez de su arte creará gran arte. Las anteriores reflexiones sobre la doctrina platónica de la imitación artística tienen sentido si pueden contribuir en algo a esta modestia.

NOTAS ADICIONALES :

Pág 12. Sobre la influencia del concepto de imitación *cfr.* CAUCER, P. *Terminologisches zu Platon und Aristoteles*. Rh. Mus. 73, 1920. p. 161-168; ROSTAGNI, A. *Aristotele e Aristotelismo nella storia dell' Estetico antico*. Stud. It. Fil. 2, 1921. p. 1-147; BUTCHER, S. H. *Aristotle's Theory of Poetry and fine Art*. Londres, 1923. Ch. II; GALLI, U. *La mimesi artistica secondo Aristotele*. Stud. It. Fil. 4, 1924. p. 314-90; BIGNAMI, E. *La poetica di Aristotele e il concetto dell' arte presso gli antichi*. Florencia, 1932. Ch. V.; TRENCH, W. F. *Mimesis in Aristotle's Poetics*. Hermath. 47, 1933. p. 1-24; MCKEON, R. *Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity*. Mod. Phil. 34, 1936. p. 26-35; LA DRIÈRE, Craig. *Horace and the Theory of Imitation*. A. J. P. 60, 1939. p. 288-300; GILBERT, K. E. y KUHN, H. *A History of Esthetics* N. Y., 1939. p. 63-72 y *passim*; MCKEON, R. *The Philosophic Bases of Art and Criticism*, Mod. Phil. 41, 1943. p. 155-156; DONAHUE, J. J. *The Theory of Literary Kinds. Ancient Classifications of Literature*. Iowa, 1943. Cap. IV; DE LACY, Ph. *Stoic Views of Poetry*, A. J. Ph. 69, 1948. p. 256 ss.

Pág 12. Objeciones suscitadas contra la doctrina de la imitación platónica, por ejemplo: WALTER, J. *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum* Leipzig, 1893. p. 439,

43 *Cfr.* también VAN DER LEEUW, G. *Wegen en Grenzen*. Amsterdam, 1948. p. 384. Sin embargo, no parece necesario llamar “religiosa” a ninguna obra de arte verdadera, por esta razón, *Ibidem*, p. 427

44 M. Proust, citado por SCHAEFER. *Op. cit.*, p. 158, n. 2.

442, 446, 451; STAHLIN, F. *Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie* Nordlingen, 1901. p. 59-60; ADAM, J. acerca de *Rep.* 595c; APELT, Otto. *Platonische Aufsätze* Leipzig-Berlin, 1912. p. 71; ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen* II ¹⁵, Leipzig, 1922. p. 936-7; BIGNAMI, E. *La poetica di Aristotele*. p. 16-17; STEFANINI, L. *Il problema estetico in Platone*. Turín, 1935. p. 189-190, p. 194; FOX, A. *Plato for Pleasure*. Londres, 1945. p. 107-108.

Pág 15. Del contraste entre las concepciones platónica y cristiana de la revelación no se podría concluir que el pensamiento religioso de Platón no tenga ninguna semejanza con el Cristianismo. Una discusión interesante sobre las similitudes y las diferencias es dada por SCHAEERER, R. *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel, 1944. p. 171 ss. Parece ser que el punto fundamental de la diferencia reside en que aunque Platón creía en una cierta solidaridad entre Dios y el hombre (SCHAEERER, *Op. cit.*, p. 172-175, p. 199-200) no podría haber concebido este contacto como un encuentro personal (*Ibidem*, p. 177-179, p. 191, 196-7, 207). En consecuencia, la gracia y la providencia de su Dios son de naturaleza abstracta (*Ibidem*, p. 190; y SOLMSEN, F. *Plato's Theology*. Ithaca: N. Y., 1941. p. 151 ss).

Pág 16. Wilamowitz ha negado que el tratamiento del arte por Platón se base en una interpretación teórica. Cfr. WILAMOWITZ. *Platon I*. Berlin, 1920. p. 477: "*Das Verdammungsurteil, das der Staat über Homer und auch über die Tragödie fällt, deren Ahnherr er ist, wurzelt gar nicht in dem Wesen der Poesie*"; CASSIRER, E. *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*. Vortr. Bibl. Warburg, 1922/3, p. 26: "*Platons System kennt als solches keine philosophische Ästhetik, ja es kennt nicht einmal deren Möglichkeit*"; FRIEDLÄNDER, P. *Platon I*. Berlín-Leipzig, 1928. p. 138: "*Eine schlechthin gültige Kunstphilosophie zu entwerfen kam Platon nicht in den Sinn*"; GADAMER, H.G. *Plato und die Dichter*. Francfort, 1934, p. 12: "*Platos Stellung zu den Dichtern ist nicht eine Konsequenz seines Systems*". ATKINS, J.W.H. *Literary Criticism in Antiquity I*. Cambridge, 1934. p. 49, argumenta que su crítica a la poesía "se convierte, no en una pregunta basada en los primeros principios, sino en una clase de argumentación especial para una convicción a la que se ha llegado anticipadamente" (es decir, que la filosofía debe ser aceptada como la guía hacia la verdad y la conducta). SPRANGER, E. *Lebensformen*. Halle, 1927, p. 191, incluso sugiere que el juicio de Platón debió inspirarse en un sentimiento de inferioridad y celos que experimentó frente a los artistas.

Pág 16. No puedo estar de acuerdo con FINSLER, G. *Platon und die Aristotelische Poetik*. Leipzig, 1900, p. 185, quien sostiene: "Die begeisternden Musen und Chariten, wie die inspirierenden Götter überhaupt, sind nicht als reale Potenzen zu fassen, sondern zum poetischen Schmuck aus dem populären Glauben herübergenommen". De manera similar, LEISEGANG, H. *Der Heilige Geist I I*. Leipzig, 1919, p. 194-195, p. 200, y GALLI, U. *Stud. It. Fil.* 4, 1924. p. 312, no pueden ver en la descripción platónica de la inspiración

divina nada más que “una oposición clara” o “una concesión irónica” a la opinión común. Wichmann señala correctamente que esta teoría debe ser considerada seriamente, en WICHMANN, O. *Platos Lehre vom Instinkt und Genie*. En: *Kanstud.* No. 40. Erg. H., 1917, p. 62 ss. Para la idea de la inspiración en la antigüedad, *cfr.* LEISEGANG, H. *Op. cit.*, p. 126 ss.; KRANZ, W. *Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur*, N. Jbb. 53, 1924. p. 65 ss.; KROLL, W. *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*. Stuttgart, 1924. Cap. II; DELATTE, A. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. París, 1934; FALTER, O. *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern*. Würzburg, 1934; WEHRLI, F. *Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike*. Phyllobolia für P. Von der Mühl, Basel, 1946. p. 11-17; NORTH, H.F. *The Concept of Sophrosyne in Greek Literary Criticism*. Cl. Phil. 43, 1948. p. 12 ss.

Pág 17. En mi paper **Platon et la poésie**, se da mayor evidencia de la apreciación de Platón por la poesía. *Cfr.* *Mnemos.* III No. 12. 1944, p. 122-123. En este paper traté de mostrar que (1) la apreciación personal de Platón por arte es compatible con su crítica de su función cultural, y (2) que ambos, su aprecio y su crítica, están en concordancia con su filosofía en general. La presente discusión intenta corroborar este punto de vista. No puedo estar de acuerdo con POPPER, K. *The Open Society and its Enemies*. Vol I. Londres, 1945, p. 200, n. 39, quien sostiene que la confesión platónica de su admiración por Homero es sólo “una concesión a los sentimientos del lector”.

Pág 18. Cassirer sostiene que Platón quería separar el arte de la belleza ideal, *cfr.* CASSIRER, E. *Eidos und Eidolon*. p. 20, y de manera similar, se expresa GALLI, U. *Stud. It. Fil.* 4, 1924. p. 299-301; BROOS, H. J. M. *Plato's beschouwing van kunst en schoonheid*. Leyden, 1948, p. 63, concluye que: “Lo que se destaca en su visión es la diferencia fundamental entre arte y belleza verdadera”. Esta visión se extiende a toda la estética griega según BOSANQUET, B. *History of Aesthetic*. Londres, 1892. p. 16, quien argumenta que, según los griegos, “la representación artística no es más que una especie de lugar común de la realidad” y según BIGNAMI, E. *La poetica dei Aristotele*. p. 18-19, quien sostiene que “*Bello ed Arte... costituiscono per l'antichità i poli di due mondi distinti ed inconciliabili*”, e incluso se aventura a la conclusión de que el arte antiguo era “*un cadavere*”. WILAMOWITZ. *Platon I*, p. 703, dice: “*Es muss ausgesprochen werden, dass Plato für die bildende Kunst überhaupt kein Herz gehabt hat, und wenn er ein Auge hatte (was sich nicht leugnen lässt), es mit Absicht verschlossen hat, aus Furcht vor dem schönen Schein*”, y en la nota 1: “*Auf das, was der Staat 472 d sagt, dass der gute Maler einen so schönen Menschen malt, dass er vorbildlich (typisch) wird, ist nicht viel zu geben; das bringt die Gefahr eines leeren “Idealisierens” mit sich, das gerade dem gesunden Kunstsinn unausstehlich wird*”. Sin embargo, uno se puede preguntar si la convicción de Wilamowitz de los peligros inherentes a esta clase de arte nos autorizan a desatender la convicción platónica de su eminencia. Si Platón hubiera sido indiferente a las bellas artes, ¿hubiese llamado a Fidias un hombre “que tan notablemente hacía bellas obras”? *Menón*, 91 d. *Cfr.* también *Rep.*, 540 c: “Una perfección más hermosa, Socrates, tú has sufrido sus reglas,

como si fueras un escultor". Estos pasajes, así como *Rep.*, 361 d, 420 c; *Polit.*, 277 a, refutan la afirmación de Jaeger, "él ignora la escultura" *Paideia* II, Oxford, 1944. p. 228. BROOS, *Op. cit.*, p. 17 s. se refiere a *Rep.*, 598 a; pero del hecho de que el arte no sea una imitación *directa* de las Formas Ideales no se sigue que no pueda revelarlas indirectamente. De manera similar, en *Polít.*, 268 a, Platón dice que las formas ideales sólo pueden ser reveladas *claramente* por medio de argumentos, lo cual no excluye la posibilidad de otros acercamientos, aunque sean menos ideales. BROOS, *Op. cit.*, p. 16, además aduce *Timeo*, 28 a-b, pero este pasaje no implica que un artista humano deba ser forzado a limitar su atención a los aspectos cambiantes de su modelo. Es verdad que el pintor mencionado en *Rep.* 472 d es un pintor ideal, pero esto no significa que deba ser "irreal" BROOS, *Op. cit.*, p. 19. Platón no pudo haber usado esta comparación, si sus lectores hubieran sido incapaces de imaginar el arte idealista. Finalmente, para explicar el amor de Platón por el arte y su propia excelencia artística, Broos dice: "él combina el talento del artista con la contemplación del filósofo, pero no la mentalidad del 'esteta' con la del 'filósofo'" (*Ibidem*, p. 63). Sin embargo, no alcanzo a comprender tal separación del talento artístico de la sensibilidad artística, *cfr.* también p. 20. Sobre la concepción idealista del arte en Platón *cfr.* también LODGE, R. C. *Plato's Theory of Education*. Londres, 1947. p. 221 s. Se debe recordar que esta concepción fue adoptada y elaborada por Aristóteles, *cfr.* *Poética*, 1451 b, 5; 1460 b, 33; 1461 b, 9; y BUTCHER. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. Cap. III.

Pág 19. La platónica concepción jerárquica de la realidad es correctamente enfatizada por SCHAEERER, R. *La question platonicienne*. Neuchâtel, 1938; *La composition du Phédon*. Rev. Et. Gr. 53, 1940. p. 1-50; *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel, 1944. Le debo mucho a estos sobresalientes trabajos, especialmente a *La question platonicienne*, p. 157 ss. Uno sólo puede maravillarse de que después de la publicación de este libro se haya afirmado sin explicación: "no hay indicios de tal jerarquía en Platón" (STECKERL, F. Cl. Phil. 37, 1942. p. 297). Para lo anterior *cfr.* también COLLINGOOD, R. G. **Plato's Philosophy of Art**. En: *Mind*. No. 34, 1925. p. 157 ss.; DIÈS, A. *Autour de Platon*. París, 1927. p. 594; TATE, J. **Plato and "Imitation"**. En: *Class. Quart.* No. 26. 1932, p. 164-165; MICHAELIS, W. En: *Theol. Wörterb. z. N. T.* IV, 1942. p. 663.

Pág 21. Sobre la crítica de Platón al arte de su tiempo, *cfr.* STEVEN, R. G. **Plato and the Art of his Time**. En: *Class. Quart.* No. 27, 1933. p. 149-155; SCHUHL, P.M. *Platon et l'art de son temps*. París, 1933; WEBSTER, T. B. L. *Greek Art and Literature 530-400 A.C.* Oxford, 1939. p. 138 ss, p. 174 ss; GLASER, K. *Platons Stellung zum Kampfe von Philosophie und tragischer Dichtung*. Viena. Stud. 58, 1940. p. 33 ss. No estoy de acuerdo con GADAMER, H-G. *Plato und die Dichter*. Frankfurt, 1934, p. 12, p. 14-15, p. 36, quien sostiene que la crítica de Platón nunca tuvo que ver con el degeneramiento de la poesía de su tiempo.

Pág 22. Sobre la distinción de dos clases de imitación, *cfr.* SCHAEERER, *La question platonicienne*, *Op. cit.*, p. 161-165. No puedo estar de acuerdo con BROOS. *Plato's beschouwing van kunst en schoonheid*, *Op. cit.*, p. 19, n. 17, en que sólo hay una diferencia

gradual entre ellas. Es verdad que todas las imitaciones son imágenes (*Sofista*, 265 b), y que se dice que las imágenes poseen sólo un grado relativo del ser (*Sofista*, 240 a-b), pero esto no significa que ellas deban estar conectadas necesariamente con el engaño. Broos (nota 14) se refiere al *Sofista* 260 c y 264 c-d. Pero el primer pasaje sólo dice que si el engaño existe, de todos modos también habrá imágenes, una afirmación que no es reversible. La segunda frase dice: “No hay imágenes, si Ψεῦδος no existe”. Este término no se puede traducir por “falsedad”, pero él denota que no es completamente real y aún tiene alguna clase de existencia. Cfr. 240 b, donde τὸ εἰκός es definido como τὸ μὴ ἀληθινόν, el cual es explicado como οὐκ ὄντως ὄν, ἀλλ’ ἔστι γε μὴν πως.

Se ha sostenido a menudo que hay una contradicción entre *Rep.* III, donde la imitación es admitida e incluso fomentada (398, 401 b), y *Rep.* X, donde se dice que la poesía imitativa no es admitida en el estado ideal (595 a). Sin embargo, en el último pasaje el término imitación se refiere al sentido popular de copia servil, como lo señala TATE, J. **Imitation in Plato's Republic**. En: *Class. Quart.* No. 22, 1928. p. 16-23; *Plato and Imitation. Op. cit.*, p. 26, 161-9. Cfr. también SCHAEERER. *Op. cit.*, p. 164, n. 2. Aristóteles utiliza también indiferenciadamente una palabra en su sentido amplio y popular o en su sentido técnico.

Pág 23. PATON, J. H. *Plato's Theory of εἰκασία*, Proc. Arist. Soc. 22, 1922. p. 69-104, hace énfasis en el hecho de que, según Platón, el arte es una especie de sueño, pero no logra una correcta interpretación de esta concepción, cuando escribe: “Él (el artista) se despidió de la verdad y por lo tanto de la falsedad. Él no afirma ni niega nada, es imposible contradecirlo [...] En tanto que le conciernen las consideraciones estéticas, al artista le es indiferente si los originales de su εἰκόνας existen o no” (p. 93). Platón no hubiera podido concebir una imagen sin modelo. Él hubiera estado de acuerdo con la concepción de que “al artista le interesa su objeto no como una instancia de la verdad filosófica, o como una reproducción de un hecho real” (p. 96), pero no con la conclusión de que al artista le interesa su objeto “como una apariencia y una apariencia solamente” (p. 97). Toda apariencia señala a algo otro y la estética de Platón consiste principalmente en un intento por determinar esta función de “señalar” hasta donde es personificada una representación artística. Platón está obligado a negarle todo el valor al hecho de que el arte sea llamado “imitación”: “Estas son sólo frases para conducir a los discípulos a una comprensión de la relación verdadera” (p. 102). Pero según su propia interpretación no puede haber ninguna relación. Su mala interpretación de la relación de la imitación lo ha conducido a un error mayor, es decir, que Platón “censura al artista por no ser un científico o un historiador” (p. 100). Sin duda, algunas veces Platón parece hacerlo, pero su intención real fue oponer aquellos intérpretes que consideraban la imitación artística como verdad científica o histórica.

Pág 26. Es curioso que el mismo Nolte exprese el punto de vista correcto en la p. 25: “La queja principal, es, no contra los poetas y los artistas como tales, sino contra un gremio arbitrario de especialistas que asumían o asignaban una importancia pedagógica y práctica de comprensión fuera de toda proporción con sus cualidades particulares”. En una

nota él se refiere a la concepción idealista del arte en *Rep.* 472 d sin conectarla con otras afirmaciones de Platón. Él también llama la atención sobre *Fedro* 248 d, donde se nos dice que el alma que ha visto más de verdad debe encarnar en un filósofo ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος. Sin embargo, es errado traducir estas últimas palabras por “artista” y “músico”, y se debe recordar también que en este pasaje el ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος está puesto sólo en sexto lugar. En esta conexión μουσικός parece significar “inspirado entusiasta del arte” (el mismo significado se debe asumir en 243 a, donde a menudo es mal traducido por “poeta lírico”, “músico” o “educado”). El contraste con la poesía común y el arte, obviamente intenta sugerir la posibilidad de una forma de arte más idealista. Cfr. también SCHWEITZER, B. *Mimesis und Phantasia*. En: *Philol.* 89. 1934. p. 289-290.

Pág 26. Estos elementos no-rationales de la estética platónica son correctamente acentuados por ROBIN, L. *Platon*. París, 1935. p. 306-307. Platón es muy reservado acerca del valor positivo de la emoción en el arte, porque fue muy aprensivo sobre los daños del sentimentalismo. (Cfr. mi ensayo *Platon et la Poésie*. En: *Mnemos.* III. No. 12, 1944. p. 125 ss; LODGE, R. C. *Plato's Theory of Education*. Londres, 1947. p. 94 ss). Él admitió que el arte debe ser juzgado según el placer que proporcione, pero de manera significativa agregó que “no, sin embargo, el placer de cualquier persona casual” (*Leyes*, 658 e).

Pág 27. Para referencias y ejemplos, Cfr. MCKEON, R. *The Philosophic Bases of Art and Criticism*. En: *Mod. Philol.* No. 41, 1943. p. 131 ss. La sobreestimación de los poderes de las bellas artes todavía persiste. Cfr. O'NEILL, F. R. *The Social Value of Art*. Londres, 1939. p. 34: “Un artista, como yo trato de mostrarlo, es la única persona a la que le concierne la expresión y la comunicación de la experiencia real”.

Pág 28. Sobre la verdad artística Cfr. el excelente trabajo de GREENE, TH. M. *The Arts and the Art of Criticism*. Princeton, 1940. p. 233-234, p. 424-460. La existencia de la verdad artística ha sido discutida recientemente por ZINK, S. *Poetry and Truth*. En: *Philos. Rev.* No. 54, 1945. p. 132-154. Argumenta que la calificación de “verdadero” cuando se aplica a una obra de arte realmente quiere decir “valioso” (p. 153), y este valor sólo puede encontrarse en su “organización interna” (p. 150), porque “las manifestaciones poéticas no implican referencias; ellas no describen nada externo” (p. 144). “El poema es una construcción de cualidades que no califican un objeto existente, sino a sí mismas”. “En el poema el crítico presta atención y le quedan las connotaciones de las palabras; él responde a los significados como puros significados, e intensifica y enriquece cada significado mediante la exploración de sus relaciones con otros significados tomados como puros significados, como cualidades” (p. 142). “El poema como un todo no se refiere a nada que esté más allá de sí mismo; es la personificación de una cualidad individual, y como tal no posee relaciones significativas salvo aquellas internas a las distintas partes en las cuales la capacidad es elaborada” (p. 152). Esta visión es sostenida por el autor en su ensayo *The Poetic Organism*. En: *Journ. of Philos.* No. 42, 1945. p. 421-433. Cfr. también BECK, L.

W. Judgments of Meaning in Art. En: *Journ. of Philos.* No. 41, 1944. p. 175: "El arte que tiene un significado es una representación sensorial de connotaciones sin denotaciones [...] expresión sin significado", y PATON, H. J. En: *Proc. Arist. Soc.* No. 22, 1922. p. 97-98: "La excelencia de su trabajo (de Shakespeare) depende de su propia estructura interna, y no de su parecido con los acontecimientos históricos actuales; si hubiera algún mérito en tal semejanza éste no sería estético. La única verosimilitud que tenemos derecho a pedirle al artista consiste en que su trabajo sea por sí mismo, es decir, que tenga coherencia interna [...] Para el artista el arte no es signo de nada más que de sí mismo [...] sólo esto, el hijo único de su fantasía y nada más en el mundo entero".

Es claro que tal visión restringiría el valor del arte a la mera belleza formal, una restricción que no necesita de ninguna refutación posterior. Sin embargo, nos podemos preguntar porqué esta concepción del arte es tan persistente a pesar de su obvia unilateralidad. La respuesta parece ser, que muchos estétas han engrandecido su amor por el arte con tal fanatismo, que quieren conservar su ídolo libre de asociaciones mundanas a cualquier costo. MORRIS, Ch. W. **Esthetics and the Theory of Signs.** En: *Journ. of Unif. Science.* No. 8, 1939/40. p. 130-150, ha tratado de justificar lógicamente esta demanda de auto-suficiencia. La paradoja de un "significado inmanente" del arte se resuelve por la intuición de que "en la percepción estética el valor de las propiedades es tenido en cuenta de ambas maneras, mediata e inmediatamente: mediatamente en la medida en que son presentadas por signos, inmediatamente en tanto que los medios del signo usado representan en sí mismos en varios grados el valor de las propiedades que ellos presentan" (p. 139). Según esto, un signo artístico tiene "su propio medio de signos dentro de sus denotaciones" (p. 136). Sin embargo, nosotros estamos advertidos de que en la aprehensión estética el vehículo del signo "debe ser realizado como tal", es decir, debe ser distinguido de la denotación: "el valor debe estar allí por inspección directa e incluso también como indicado por los signos" (p. 137). Esta cualificación nos induce a preguntarnos si el valor como construido en el signo y como indicado por el signo vale realmente de igual forma. Las propiedades inmanentes del signo como medio parecen llevar sólo una similitud formal con aquellas que son denotadas por el signo. Esta similitud formal puede fácilmente engañarnos hasta llegar a sugerir que hay una completa identidad y que el significado de una obra de arte es agotado por su construcción visible. Los elementos imitativos en el arte tienen una cierta fuerza ciega; ellos a menudo parecen ser tan "reales", que son tomados como auto-suficientes. Así, el purismo estético se basa en la misma aceptación ingenua de la imitación que ella trata de superar.

Este criticismo también se aplica a HEYL, B. C. *New Bearings in Esthetics and Art Criticism.* New Haven, 1943. p. 82 ss., quien argumenta (1) que es la significación (la importancia, la grandeza, la profundidad) de una obra de arte la que cuenta artísticamente, y (2) que esta significación debe ser disociada de la verdad en el sentido de una correspondencia con la realidad. Esta disociación está basada en el supuesto de que los significados artísticos son parte de los símbolos en sí mismos; esto es sustentado por el

argumento de que lo que cuenta artísticamente es “la frescura imaginativa, la viveza y la vitalidad de la concepción”. Sin embargo, no disfrutamos estas cualidades en sí mismas, sino sólo en tanto que posibilitan una referencia a algo más. Tal posibilidad de referencia puede ser llamada una interpretación.

Para una crítica de Bradleyver, Cfr. también RICHARDS, I. A. **Principles of Literary**. En: *Criticism*. No. 6, London, 1938. p. 74 ss, quien, sin embargo, llega a la dudosa conclusión de que la poesía “se hace de experiencias de la misma clase de aquéllas que nos llegan por otros medios” (p. 78). Todavía más cuestionable parece su visión de que en la poesía esas experiencias actúan como “aceptaciones provisionales”, las cuales “son sostenidas sólo por el bien de su efecto dramático” (p. 278), de modo que “todo lo que importa es la aceptación es decir la iniciación y el desarrollo de la respuesta posterior”, una respuesta que “no necesita ser dirigida sino hacia lo que la enunciación se refiere” (p. 273). Ideas semejantes son enunciadas por NAHM, M. C. *Aesthetic Experience and its Presuppositions*. New York, 1946, quien argumenta que “el sentimiento dominante en la experiencia estética es la exaltación” (p. 486). “La tendencia a la exaltación afectiva del corage es ir más allá de los límites impuestos a la experiencia por el objeto artístico” (p. 499). La experiencia estética “suministra la energía para la acción posterior” (p. 503). “El coraje implícito en la experiencia estética será usado para fomentar un esfuerzo persistente para resolver los problemas particulares y para superar las dificultades particulares en la ciencia, en la moralidad, en el arte y en las actividades prácticas de la vida.” (p. 504).

Esta teoría es interesante en tanto que cae en un error que es el opuesto al del “significado inmanente”. La interpretación autárquica de los valores artísticos da por resultado una absorción de los fines del arte por sus medios lo cual conduce al formalismo. Por el contrario, el absolutismo de la respuesta del sujeto degrada estos significados a estímulos más o menos arbitrarios y conduce al sentimentalismo. Ambas teorías conciben mal el carácter referencial del significado artístico.

GARVIN, L. **The Paradox of Aesthetic Meaning**. En: *Philos. and Phen. Res.* No. 8, 1947. p. 99-106, trata de salvar ambos puntos de vista, el autosuficiente y el referencial, del significado artístico al suponer que “lo que un trabajo artístico significa, estéticamente, es simplemente la respuesta emocional obtenida de su contemplación estética” (p. 104). Pero difícilmente puede decirse que un objeto “significa” una respuesta. El autor considera el objeto artístico “como el símbolo potencial o el portador de la conciencia emocional” (p. 106). Esto parece un resurgimiento del animismo.

El problema del significado artístico y la verdad ha sido ampliamente discutido por HOSPERS, J. *Meaning and Truth in the Arts*. Chapel Hill, 1946, quien define el significado artístico como “significado para nosotros” (p. 75), lo cual lo acerca peligrosamente a la posición pragmática mencionada antes. Él está satisfecho al decir que el arte implica “maneras de percibir el mundo que son fructíferas en experiencia” (p. 226), y pregunta

“¿No será la misma actitud incluso si esto se torna ‘irreal totalmente’?” (p. 321). Pero ¿puede haber “enriquecimiento de la experiencia en sí misma” (p. 238), si esta experiencia no se refiere a un aspecto objetivo de la realidad? El autor indudablemente admite tal referencia porque define la verdad artística como “verdad de las cosas” (p. 162). Aun esta noción de verdad, distinta de verdad acerca de, no parece sernos de mucha ayuda; los personajes de una novela pueden ser “más reveladores de la naturaleza humana que cualquier persona individual que nosotros hallamos conocido” (p. 163), pero la novela no puede alcanzar este resultado “por ser simplemente verdad de la naturaleza humana” (p. 206). Un verdadero artista tiene algo que decir acerca de su materia, sus revelaciones presuponen un punto de vista específico que nos invita a compartir. Esto es más que “simplemente ser”, es interpretación. De acuerdo a esto el arte nos da algo más que “acercamiento a las cosas” (p. 235 ss.); no es la finalidad de un poema o de una pintura hacernos “sentir más intensamente (una vez más) ‘las cualidades sentidas de la experiencia’” (p. 206); una mera intensificación de otros sentimientos entorpecerá nuestra sensibilidad.

Pág 28. Para referencias y más ejemplos de compositores que se inspiraron en materias no musicales *Cfr.* PORTNOY, J. *A Psychology of Art Creation*. Chapel Hill. 1942. Cap. II; y HARDING, R. E. M. *An Anatomy of Inspiration*³. Cambridge. 1948. p. 82 ss. Es verdad que el resultado final de una composición no debe tener ninguna conexión con la inspiración original. Este punto ha sido enfatizado por NAHM, M. C. *Aesthetic Experience and its Presuppositions*. New York, 1946. p. 332 ss. Sin embargo, debemos tener cuidado al juzgar tales casos. La señorita Harding (*op. cit.*, p. 84, p. 128) cita de la biografía de Carl Maria Von Weber: “Un sublime paisaje montañoso [...] podría dar origen a un gracioso *capriccio*, un atardecer alegre a un adagio melancólico, un objeto grotesco a un tema sombrío”; ella expresa correctamente que el artista “ve ‘una combinación de cosas’, no solamente una escena como tal”, puede haber experimentado la levedad, la melancolía y la gravedad en las escenas por sí mismas.

Sobre el carácter interpretativo de la música *Cfr.* las importantes observaciones de GREENE, Th. M. *The Arts and the Art of Criticism*, *Op. cit.*, p. 332-338. Sin embargo, en su ensayo *Meaning in Music and other Arts*. En: *Journ. of Aesth. y Art. Crit.* No. 5, 1947. p. 308-313, el autor, sin dar un criterio definitivo, presenta algunas dudas sobre sus opiniones anteriores y sugiere la posibilidad de que el compositor solamente presenta su tema, es decir, emociones humanas, estados de ánimo e impulsos conativos. En la nota anterior he subrayado que tal mera presentación probablemente no sea para cautivar nuestra atención y para darnos el sentimiento de enriquecimiento.

Igualmente, no puedo estar de acuerdo con HOSPERS, J. *Meaning and Truth in the Arts*, que de composiciones como *Reflets dans l'eau* de Debussy dice: “sirven para recordarnos, o para evocar en nosotros la *impresión* de ciertas escenas, objetos o eventos en la naturaleza y la vida” (p. 43), y que tales evocaciones son un tema subjetivo (p. 47-48, p. 233). Es verdad que el compositor quería *interpretar* la naturaleza o la vida humana

musicalmente, pero es esencial para nuestro entendimiento que debamos seguir esta intención y no solamente tomar algunas asociaciones por añadidura.

Cfr. también LANGER, S. K. *Philosophy in a New Key*. New York: Penguin ed., 1948. Cap. 8: **On significance in music**, especialmente p. 191: “Porque las formas del sentimiento humano son mucho más congruentes con las formas musicales que con las formas del lenguaje, la música puede revelar la naturaleza de los sentimientos con un detalle y verdad que no logra el lenguaje”. Sin embargo, su discusión del programa de la música no me satisface; la afirmación de que “si el idioma musical de un compositor no es tan rico y definitivo que sus formas tonales solas sean perfectamente coherentes, significativas y satisfactorias, lo más natural es que deba suplirlas por las usuales formas no musicales de expresar ideas o sentimientos a nosotros mismos o a los demás” (p. 196), me parece que menosprecia las posibilidades interpretativas de la música.

Pág 29. La función interpretativa del arte es defendida por LUCAS, F. L. *Tragedy*. Londres, 1927. p. 54: “El único consuelo [de la tragedia] es la total veracidad: hemos visto por un instante a través de su bruma el inmenso rostro diáfano de la vida”; DE ROUGEMONT, Denis. *Penser avec les mains*. Paris, 1936. p. 206: “*Que la poésie ne soit plus uniquement cet angélisme 'démoniaque', cette nostalgie de l'infinie ou des passions que rêvent les faibles, mais un acte de présence, d'information profonde du réel*”; MARTIN, J. J. *America Dancing*. New York, 1936, p. 105: “No es la representación sino la interpretación, el asunto del bailarín, su deber con la naturaleza misma; el abstraer en esencias de esas profundas experiencias arraigadas en la vida humana, que la apariencia, las verdades superficiales, y el naturalismo cubren y niegan”, GREENE, Th. M. *The Arts and the Art of Criticism*. p. 229: “El verdadero artista nunca ha concebido al arte como un escape de la realidad hacia una torre de marfil. Él ha intentado enfrentarse con la realidad a su manera [...] Desde los tiempos primitivos hasta ahora los artistas creativos nos han ofrecido a través de su arte distintas interpretaciones de la vida humana y del entorno físico y espiritual del hombre”; STAUFER, D. A. *The Nature of Poetry*. New York, 1946. p. 119: “La poesía no es poesía si no nos ofrece un mundo más fresco, o más claro, o más comprensible. Ella debe entender y hacernos entender. Debe comunicar y convencer. Si el tema es trivial o cósmico, ella debe interpretar”. Cfr. también las referencias dadas por HOSPERS, *Op. cit.*, p. 173 ss, p. 244 ss.

Pág 30. La paradoja de la creación artística como algo idéntico con, y diferente de, es bien ilustrada en una cita de WOLFF, E. G. *Aesthetik der Dichtkunst*. Zürich, 1944. p. 435: “*Die künstlerische Gestaltung bedeutet eine Neuschöpfung der Welt, d.h. sie hat Offenbarungscharakter in bezug auf die Wirklichkeit, weil in ihr ein realer Sinn einerseits unverändert als solcher besteht (ein Baum ist auch im Bilde ein Baum), andererseits aber neue sinnliche Gestalt gewinnt*”. La idea de “re-creación” combina de una manera muy peculiar las exigencias autárquicas del purismo estético con la ingenua concepción de la representación artística como una copia.

HOSPERS, J. *Meaning and Truth in the Arts*. p. 50, dice: “El árbol está representado en la pintura. Ahí está –ante nosotros en la obra misma–; aquí la representación no consiste en la correspondencia con [imitación de] un objeto fuera de la obra”. Sin embargo, la impresión de que la cosa “está ahí en la obra misma ” es causada por la aceptación de una idea ingenua de imitación. Esta concepción de la imitación está asociada a la idea de creación autónoma, de la cual surge la híbrida noción de “representación *en*”. Es evidente que el autor no ha sido capaz de liberarse de la opinión común, debido a su argumento de que “como el grado de imitación se vuelve cada vez menor, lo que es imitado llega a ser menos y menos aun el ‘modelo’ que es copiado y cada vez más tan sólo un estímulo para el artista o un cimiento desde el cual él construye a través de su imaginación creativa” (p. 41, ver p. 20). La imitación servil y la imaginación arbitraria son las rocas con las cuales el arte amenaza resquebrajarse; eso puede ser evitado mediante el compás de la interpretación.

AGORA

—Papeles de Filosofía—

Vol. 16, No. 1, 1997

ISSN 0211-6642

SUMARIO

1. BALANCE FIN DE SIGLO

- JAVIER ECHEVERRÍA: *La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX: principales tendencias* 5-39

2. ESTUDIOS

- ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ: *El paso sin huellas de la transcendencia en la cultura laica* 43-55
- JULIÁN MARRADES MILLET: *Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel* 57-79
- JOSÉ MIGUEL MARINAS: *La verdad de las cosas (en la cultura del consumo)* 81-94
- VINCENT MARTÍNEZ GUZMÁN: *«La guerra perpetua». La filosofía y la paz* 95-110
- MANUEL PÉREZ OTERO: *Mereología y ontología: condiciones de identidad de objetos compuestos* 111-129
- PAUL CORTOIS: *The humanities in the two cultures: relating an external to an internal point of view* 131-156

3. NOTAS

- MANUEL LUNA ALCOBA: *Entre ética y derecho: la ley según G.W. Leibniz* 159-168

4. RECENSIONES 171-186

5. NOTICIAS 189

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN:

Concepción Martínez, Ramón Mariño. Facultade de Filosofía e CC. da Educación. Universidade de Santiago de Compostela. 15706 Santiago de Compostela (España). Teléfono: (981) 563100, Ext.: 13769. E-Mail: lfipcnav@uscmail.usc.es.

DIRECCIÓN:

José Luis González (Univ. de Santiago), Juan Vásquez (Univ. de Santiago)

SECRETARÍA:

Maria Luz Pintos (Univ. de Santiago), Luis G. Soto (Univ. de Santiago)

EDICIÓN, SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS:

Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, Campus Universitario Sur, 15706 Santiago de Compostela.

educação FILOSOFIA

REVISTA SEMESTRAL DOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFIA, FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO E PRINCÍPIOS E ORGANIZAÇÃO DA PRÁTICA PEDAGÓGICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, MG, BRASIL

DIRETORIA

Diretor: *Geraldo Inácio Filho*

Secretária: *Myrtes Dias da Cunha*

Tesoureira: *Marisilda Sacani Sancevero*

ASSESSORIA TÉCNICA: *Lúcia Mosqueira de Oliveira Vieira*

DIRETOR DE EDITORAÇÃO: *Regina Célia de Santis Feltran*

DIRETOR DE DIVULGAÇÃO: *Marcio Chaves-Tannús*

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Chizzotti

Emiko Uemura

Jefferson Ildelfonso da Silva

Maria Luisa B. Sousa

Marisa Lomônaco de Paula Naves

Rafael Cordeiro Silva

Thelma Silveira M.L. Fonseca

CONSULTORES

Antônio Joaquim Severino

Constança Terezinha Marcondes César

Dietmar K. Pfeiffer

Marcelo Dascal

Newton Carneiro Affonso da Costa

Raul Fornet-Betancourt

Salma Tannus Muchail

Tiago Adão Lara

COLABORAÇÕES

artigos, notas e resenhas inéditas e pedido de assinaturas enviar para:

Secretaria da Revista "Educação e Filosofia"

Universidade Federal de Uberlândia

Av. João Naves D'Ávila, s/nº - Campus Sta. Mônica, Bloco U, Sala 1U06

Caixa Postal 593

38400-902 - Uberlândia, MG, Brasil - Fone: (034) 235-2888, Ramal: 252

Assinatura anual (2 números): 12,00

TEOLOGÍA Y COSMOLOGÍA EN PLATÓN

In memoriam Jouzas Zaranka

Por: Jairo Iván Escobar Moncada

Universidad de Antioquia

RESUMEN. *La teología desarrollada en el Timeo de Platón constituye la base del lógos cosmológico. En ese sentido, el discurso mítico que recorre el diálogo intenta esbozar una explicación plausible del predominio de la razón, la belleza y el orden en el mundo (κόσμος), por encima del azar y la necesidad. Esta tesis se sustenta en el análisis filosófico de la función que cumple el demiurgo divino, en contraste con el Dios cristiano y con la deidades de la poesía griega. En el primer punto, no se habla de una creación ex nihilo, sino del ordenamiento de un material predado; en el segundo punto, no se trata de un dios antropomórfico, sino de un "dios filantrópico", responsable de la existencia de un kósmos cognoscible, que además constituye un modelo de la praxis humana.*

PALABRAS CLAVE. *Timeo, demiurgo, kosmos.*

SUMMARY. *It is stated that the base of cosmological logos is the theology established in Plato's Timaeus: So, the purpose of the mythic discourse pervading the whole dialogue is to draw the predominance of reason, beauty and order (κόσμος) in relation to chance and necessity in the world. This thesis is supported on a philosophical analysis of the role of divine Demiurgos in contrast to that of Christian and Greek gods. In the first case, it is not a question of ex nihilo creation but of an ordering of pre-existent material. In the second case, there is not an anthropomorphic god but a «philanthropic» one, on whom it falls the responsibility of the existence of a cognoscible kosmos, model of human praxis.*

KEY WORDS. *Timaeus, demiurgos, kosmos.*

La relación entre teología y cosmología en Platón tiene su centro en la figura del demiurgo divino. Aquí quiero solamente resaltar algunos aspectos del discurso del Timeo sobre el demiurgo, que introducirán en uno de los motivos más importantes del diálogo el Timeo y de la filosofía platónica.¹

El discurso teológico del Timeo se deja integrar en la tradición crítica de los filósofos presocráticos, que rechazan las representaciones de los dioses hechas por los poetas y los teógonos como seres viles y nada confiables, cargados con todos los vicios y defectos de los hombres. Tal proyección de los delitos y figuras humanas en los dioses es, crítica Jenófanes, sacrilega e infame.² Unos compañeros divinos así constituidos y que se agitan

1 Para un desarrollo más amplio de este punto y sus relaciones con otros temas del Timeo, Cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Chora und Chronos, Logos und Ananke in der Elementetheorie von Platons "Timaios"*, Wuppertal: Deimling Verlag, 1995.

2 Jenófanes dice en (D K 21 B 11): "Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres y narrado muy a menudo acciones injustas de los dioses: robo, adulterio y mutuo engaño".

de aquí para allá sin ton ni son, no pueden fungir como modelo ético para el comportamiento humano y, menos aún, garantizar una aparición ordenada del cosmos.

Si se tomara realmente en serio el concepto de θεῖον, debería entonces liberárselo de todas las representaciones antropomórficas contaminadoras posibles. El pensamiento de lo supremo no debe expresarse con predicados surgidos de la convivencia humana y que sólo aquí tienen su validez.

En este sentido dice Platón en *Timeo* 40a, que poder decir y conocer algo de las divinidades tradicionales (se refiere a Gea y Urano, Océano y Tetis, Cronos y Rea, Zeus y Hera y todos sus hermanos y descendientes) es una empresa que sobrepasa las capacidades humanas. Estas divinidades se sustraen a la decibilidad y cognoscibilidad, pues ellas aparecen –así suena la irónica fundamentación platónica– en tanto lo quieren, si es que de alguna manera aparecen.

Su única forma de aparición se da en los discursos de aquellos que se presentan a sí mismos como descendientes de los dioses. Irónicamente añade Platón: “Es imposible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque hablen sin demostraciones (*apodeizeôn*) probables ni necesarias, antes bien debemos seguir la costumbre (*nómoi*) y creerles cuando afirman que relatan asuntos familiares”(40d).

Aquí debería evitarse tener la impresión de que Platón hace una callada confesión de ateísmo o que quiere ahorrarse un proceso por impiedad, cuando él a pesar de toda crítica, quiere regalarle πίστις a las divinidades tradicionales, esto es, concederles crédito religioso. Antes bien, Platón es consciente de que sería ligero e inadecuado querer introducir mejoras o cambios en el campo de las convicciones y usos religiosos profundamente enraizados en la tradición.³ Platón solamente quiere rectificar las tradicionales representaciones de los dioses, especialmente aquellas que proyectan en éstos los vicios humanos: hacen aparecer a los dioses como ladrones, adúlteros o como seres que se dejan chantajear o que no se preocupan por el todo (*Nomoi*, 900c). Sólo una cosa puede afirmarse razonablemente: “nosotros no sabemos nada de los dioses, ni de ellos mismos ni de sus nombres, cualesquiera que sean los nombres con los cuales ellos se llaman a sí mismos, porque es evidente que ellos usan los verdaderos nombres” (*Cratilo*, 400d).

B 15: “Pero si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían las figuras de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente <a cada uno>”.

B 16: “Los etíopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros, los tracios, que <tienen> ojos azules y pelo rojizo”.

3 CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*. London. 1997. p.138.

Con tales dioses empero, que rara vez aparecen, de los que nada sabemos, que no podemos ni siquiera denominar correctamente, no se puede empezar absolutamente nada; bien sea en cosmología, en política o en ética. Sobre tales divinidades, caprichosas, incalculables, invisibles, innominables e incognoscibles, no puede ni debe apoyarse la razón humana para alcanzar un saber que muestre el camino hacia la mejor vida posible en este mundo. Si estos dioses, por causa de su invisibilidad e imperceptibilidad, no pueden ser considerados como modelo, ¿a dónde pueden mirar los hombres para encontrar un paradigma que le pueda dar orientación a su permanencia en esta tierra y sentido a sus vidas? Al cielo (οὐρανός), es la respuesta de Platón. Pero ¿cómo está constituido este cosmos, de modo que pueda valer como paradigma? ¿En qué relación está Dios con el cosmos? ¿En qué sentido es paradigma?

La palabra griega para mundo es *kósmos*, que originalmente significa “orden”, “adorno”. Está emparentada con el verbo *kosméō*, que se refiere a la disposición ordenada o a la ordenación articulada de algo, por ejemplo, de una tropa o al arreglo de un cuarto o un palacio. El resultado es algo *kosmiótēs*. Las partes de un cuarto (cama, escritorio, sillas, mesa, etc.) deben estar ordenados de manera tal que éste pueda mostrarse en estado de *kosmiótēs*. Cuando alguna parte no concuerda con las otras, no se adecúa al todo, entonces el todo es *akósmētos*. También es posible decir de una persona que su constitución es *kosmiótēs*, cuando se comporta de manera ética o en su comportamiento se observa una medida correcta.

No es pues sorprendente que esta palabra, de manera harto probable, designe desde Heráclito el todo ensamblado de todo lo que existe; aquí el todo debe mostrar desde sí, un bello orden para poder ser designado como *kósmos*. Toda totalidad no es un *kósmos*, sino solamente una que esté bellamente ordenada. Este cosmos, dice Heráclito, “[es] el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose.” (B30)

No voy a hacer una interpretación detallada de este fragmento, únicamente quiero destacar una diferencia entre Heráclito o los presocráticos y Platón.⁴ Es comprensible de inmediato que ningún hombre participó en la generación del cosmos. ¿Quién podría afirmar tal cosa? Pero, ¿qué significa ninguno de los dioses? Sólo esto: que el cosmos, por naturaleza, es uno ordenado, que nadie amante del orden lo ha organizado como tal, porque ser ordenado es su naturaleza interna, inmanente. La naturaleza del cosmos tiene sus propios *métra*. Ningún dios y mucho menos hombre alguno, podría imponerle a la naturaleza sus propios *métra*. Más aún: ella fue, es y será siempre *kósmos*, sin acción adicional divina o humana.

4 Cfr. HELD, Klaus. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung*. Berlin / New York: De Gruyter, 1980. p. 393 ss; VLASTOS, Gregory. *Plato's universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975. p. 5 ss.

Este pensamiento es empero inaceptable para Platón: pertenece al campo de las opiniones no fundamentadas. Lo que es bello y ordenado, lo que surge y parece según determinados medios, no puede ser generado por un elemento inestable como el fuego y sus fases (B31) o por cualquier otro elemento. Bajo este veredicto (no necesariamente un *verum dictum*) caen todos los otros antecesores de Platón, incluido Anaxágoras, quien comenzó de manera bastante prometedora sus aclaraciones cosmológicas, pero no mantuvo su promesa. De la manera más vehemente son criticados los atomistas que quieren explicar la índole del cosmos mediante la necesidad y el azar.

Afirma Anaxágoras –informa el desilusionado Sócrates en *Fedón*– que todo fue ordenado por la razón (*hipô nou kekosmêthai*), pero en el desarrollo de su doctrina es descuidada la razón y da como causas de la ordenación de las cosas (*tô diakosmeîn tá prágmata*) al aire, el éter, el agua y otras cosas sin sentido (*Ph.* 98a-b). Carentes de razón, los elementos no pueden llevar a cabo algo ordenado, dar génesis a algo bello. Los principios del cosmos no pueden ser, en conclusión, los inestables elementos.

Un pasaje de *Nomoi* nos ayudará a precisar esta crítica. En el libro 10 dice el Ateniense que algunos afirman que fuego y agua, tierra y aire existen en virtud de la necesidad y el azar, ninguno por el arte⁵ (*technê*), la razón o un dios,⁶ y que la tierra, el cielo, el sol y las estrellas han surgido de cosas completamente inanimadas. *Physis* y *tyché* únicamente, no son razones suficientes para aclarar la belleza y existencia del cosmos.

Para Platón, los presocráticos no han considerado tres *aitiai*, tres causas: *noûs*, *technê* y *theôn*, y por ello son culpables ante el tribunal de la razón. Pero aquí no se ha alcanzado aún la frontera que separa a Platón definitivamente de los presocráticos, pues en estos pensadores la razón y Dios juegan, bien se sabe, un papel importante, y los elementos tienen aún rasgos de razón y divinidad, como el fuego en Heráclito o los cuatro elementos en Empédocles.

Una frase del *Sofista* traza exactamente la frontera: “sostengo, de todos modos, que lo que se le atribuye a la naturaleza, está producido por una técnica divina”.⁷ La naturaleza

5 *Nom.* 889b 1-5: ΑΘ. Ωδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τυχῇ φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὐτῶν σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε περί, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων.

6 *Nom.* 889c 5: ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αὐτῶν καὶ φυτὰ σὺμπαντα, ὥρων πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινὰ θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλὰ, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ.

7 *Soph.* 265e: ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεῖα τέχνη, τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνη, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον δύο ποιητικῆς γένῃ, τὸ μὲν ἀνθρώπινον εἶναι, τὸ δὲ θεῖον.

no ordena nada, esto sólo lo puede hacer una *technê* divina. Las tres *aitíai* mencionadas son en verdad una: un dios dotado de razón (*noûs*), que domina una *technê*, es quien introduce el orden en la naturaleza y hace, así, surgir al cosmos. El pensamiento de un dios que está fuera de la *physis*, que la transforma con su saber y que le da medidas (*metrá*) según las cuales ella debe moverse, que la naturaleza ha sido ordenada desde fuera por una fuerza ajena a ella y que tiene con ella una relación “técnica”, sería difícilmente pensable para un fisiólogo (*Φυσιολόγος*) presocrático. Pero para Platón no se trata del ser hecho o fabricado del cosmos, como se mostrará luego, aunque lo dicho puede sugerirlo. Las preguntas que deben ser contestadas son: ¿Para qué está el demiurgo en la cosmología de Platón? ¿Cómo descifrar filosóficamente su función?⁸ ¿Qué o quién es este dios, que con su arte interviene en la naturaleza y la puede ordenar? ¿Cómo está constituida esa naturaleza que el demiurgo ordena?

En primer lugar es un dios innominado, que no es idéntico con ninguna de las divinidades tradicionales. Recuérdese el pasaje ya citado del *Cratilo*. Él es caracterizado por Platón simplemente como un demiurgo (artesano, maestro de obra). Otras denominaciones son: el hacedor (*ὁ ποιότης*); el padre (*ὁ πατήρ*) o el creador ordenador (*ὁ συνιστάς*). Este innominado demiurgo está sobre todos los dioses, sobre los visibles –de los cuales trata mayormente el discurso– y sobre los invisibles –de los cuales hay poco que decir–. Sobre todos tiene el mando, como se puede ver en *Timeo* 41a, donde él, como su padre y formador, les encarga la tarea de hacer a los seres vivos restantes para que el mundo alcance su plenitud. La monarquía de Zeus es aquí silenciosamente derrocada, pero no con una cruel violencia como con la que fueron destronadas las divinidades primeras por los dioses olímpicos, sino con la fuerza del *lógos*. El cetro de Zeus es tomado por un innominable demiurgo que no sólo dispone de conocimientos matemáticos, sino que conoce a su vez las ideas. El Zeus Keraunios es desplazado por un filósofo y un matemático, esto es, por el *noûs* en general.

Este dios es el creador de todas las cosas inmortales y divinas del cosmos: el cosmos visible, los dioses tradicionales, el alma cósmica, el tiempo. Podría decirse así: nada mortal surge de sus manos. Si hubieran sido producidas por él las cuatro especies de seres vivientes que habitan la tierra, éstas hubieran llegado a ser semejantes a los dioses. (41c) Los dioses creados por él son la causa de todo lo mortal y perecedero.⁹ Hay empero, algo más que él toma para sí y que subyace al cuerpo del cosmos inmortal y autárquico y a los seres vivos mortales y no autárquicos: la geometrización de los elementos.

8 Para poder dar una respuesta más completa a esta pregunta es preciso realizar una investigación más detallada sobre la labor geométrica del demiurgo y su persuasión de la necesidad. Cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Op. Cit.* Capítulo III.

9 Cfr. CARONE, Gabriela. *La noción de Dios en el Timeo de Platón*. Buenos Aires: Ed. Ricardo E. Sassone, 1991. Este es uno de los mejores libros que conozco sobre el concepto de lo divino en Platón.

Pero esto no es todo. Utilizar el nombre de “demiurgo” para el ordenador divino del todo es una provocación y un desafío para los contemporáneos de Platón, pues el artesano, el demiurgo, tenía en la antigua sociedad griega un estatus casi igual al del esclavo y no se le concedía derechos políticos. Bien es cierto que esto es “a triumph of the philosophical imagination over ingrained social prejudice”,¹⁰ pero deja incontestada la pregunta por aquello que pudo haber motivado a Platón a escoger este nombre para el hacedor del cosmos. Una respuesta es posible: a pesar de que el demiurgo humano está excluido del ágora –así como el demiurgo divino está fuera de la *physis*–, tiene la tarea de producir obras útiles para la comunidad, para el *dêmos*. El verbo *δημιουργεῖν* significa elaborar algo útil para el *dêmos*, y el demiurgo es aquel que por medio de su actividad produce, fabrica bien una obra, y es su buena fabricación la que la hace útil. Es claro que preguntar por la utilidad del cosmos en general es, de alguna manera, un sinsentido, pero ahora no me detendré en este problema.

Un presupuesto importante de la fabricación es el conocimiento y dominio de una *technê*, con la cual puede ser transformado el material de trabajo para producir un producto determinado y delimitado que constituye la utilidad y utilización de la cosa producida. La delimitación está a su vez determinada por la forma que el artesano le quiera dar al material, que a su vez permite que su actividad transcurra conforme a un fin y pueda supervisar los procesos del proceso de fabricación. Cuatro momentos condicionan, entonces, la actividad del demiurgo: la forma que el quiere producir (por ejemplo, una casa), los materiales que el debe transformar (barro, tablas, piedras), el conocimiento exacto de los materiales y medios técnicos disponibles (los instrumentos), así como el fin (utilización o habitabilidad) de la casa.¹¹

Entre estos momentos existe una interacción. Ningún momento debe ser aislado, pues de lo contrario puede errarse el fin y, por otra parte, pueden los medios independizarse cuando se olvida el fin. En el buen artesano se da una conjunción adecuada entre medios y fines, una relación proporcional, en virtud de la cual es logrado el fin. El artesano, que algo vale, no pierde el *têlos* de vista; durante la realización de la forma no olvida lo esencial: lo producido debe redundar en beneficio de los hombres. El fin es la buena elaboración del todo, de la casa, por ejemplo. Únicamente cuando la relación, la interacción entre parte y todo no es olvidada o desconocida, puede decirse que “el todo está bien hecho”, pues incluso “los albañiles dicen que quedan bien puestas las piedras pequeñas cuando están bien puestas las grandes” (*Nomoi*, 902d-e). El buen demiurgo no deja nada al azar, sino que realiza su tarea sin olvidar el fin. Él se preocupa por la relación entre el todo y las partes así como entre las partes mismas.

10 VLASTOS, G. *Op. Cit.* p. 26.

11 En la caracterización dada aquí de la técnica no se trata de una anticipación anacronística del análisis aristotélico de las cuatro causas, sino de una caracterización sin pretensiones en conexión con las descripciones platónicas de la *technê* artesanal.

Esto no parece ser el caso en otros, como en los políticos, los sofistas o los amantes de la riqueza. En éstos tienen predominancia los propios y limitados fines frente a los fines de la generalidad, la comunidad; descartan el todo y actúan contrarios a él. Para los ojos de Platón el artesano es un modelo de una actividad con sentido que elabora algo útil. Él es un modelo para su demiurgo divino que ordena todo hacia lo mejor posible.

“Un buen demiurgo divino”: esta designación está en fuerte oposición con las representaciones religiosas válidas de entonces. Platón lo expresa así: “Él es bueno, y en un ser bueno nunca surge envidia acerca de nada” (29e). La calificación negativa, la carencia de envidia, de malevolencia, se puede entender positivamente como un favorecer, un beneficiar. ¿En qué se muestra este favorecimiento del demiurgo? En esto, en que quiso que todo llegara a ser lo más semejante a él (29e); en que introduce orden en la *génesis*, porque hizo posible que deviniera algo como un cosmos. La αἰτία, el principio de un orden bello y múltiple como el cosmos, es la benevolencia y bondad del demiurgo. Esto se expresa en el hecho de que él quiso “que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo” (30a); y en el combate del demiurgo con la ἀνάγκη, la necesidad, y en la creación del alma y del tiempo. El demiurgo intenta realizar un máximo de lo posibilitado por la ἀνάγκη. Dicho de otro modo, el hacer del demiurgo es bueno y benevolente porque intenta conducir lo más posible de lo dado por la *Ananke* hacia lo mejor, esto es, intenta excluir el mínimo de las posibilidades dadas.

Esto va a ser conocido posteriormente, con Lovejoy, como el “principle of plenitude”, el principio de plenitud.¹² Para entenderlo mejor, conviene formular la pregunta a la que dicho principio trata de dar respuesta: ¿Por qué hay en general un mundo perecedero, finito? La respuesta es: porque a lo bueno le es propio la generación de un mundo con cosas perecederas, aunque éstas no puedan tener la perfección del bien y del ser más perfecto. Según este concepto de lo bueno, el mundo no sería bueno si no contuviera todos los seres vivos que son lógicamente y físicamente posibles. Lovejoy lo explica así: “El uno intemporal e incorpóreo se convirtió en el fundamento lógico, así como la fuente dinámica de la existencia de un universo temporal y material y extremadamente múltiple y abigarrado. La proposición *omne bonum est diffusivum sui* –según la fórmula medieval– hace entonces su aparición como axioma de la metafísica”.¹³ Todo bien tiende a difundirse. Esta difusión del buen demiurgo platónico es la causa para que existan seres ígneos, acuáticos, terrígenos, aéreos y racionales, realizando así las posibilidades físicas y lógicas presentes en la ἀνάγκη. El demiurgo recreador de la ἀνάγκη es, en otras palabras, la perspectiva que asume Platón para dar cuenta de la rica multiplicidad de seres que pueblan el universo. La contemplación

12 LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria, 1983, p. 59 ss, quien en este excelente libro ha reconstruido admirablemente la influencia de esta idea en el pensamiento occidental. Mi interpretación de Platón, como se verá, difiere de la suya. Pero esto no es ahora importante. Más importante es destacar, con él, la presencia y función de este concepto en Platón, que es quien le da expresión filosófica por primera vez.

13 *Ibidem*, p. 62.

demiúrgica del universo es admiración de esta variedad y, a su vez, intento de explicación de ella. Este concepto de lo bueno representa una revaloración de los conceptos anteriores.

¿Pero a quién le regala el “compositor” (συνιστάς), el demiurgo divino, este bello orden visible? No solamente a sí mismo (de esto se habla poco, por lo demás), sino especialmente a los seres humanos. Si primero, la carencia de envidia significa tanto como beneficiar, segundo, beneficiar necesita un destinatario, y tercero, como lo muestra la clara referencia a la “*Politeia*” (*República*) de la introducción del *Timeo*, donde se informa del cosmos por causa de los asuntos humanos, entonces sólo se deja concluir de ello que la benevolencia, la no envidia del demiurgo divino vale para los hombres.

El *lógos* platónico dice, contradiciendo a los mitos, que el dios o los dioses no son malevolentes, envidiosos. Pendencieros, celosos, envidiosos, son los dioses de la tradición; dioses que tienen una actitud misantrópica. El demiurgo platónico es un dador de cosas buenas exclusivamente y no, como los dioses homéricos, de cosas buenas y malas a la vez. Los padecimientos y castigos que Prometeo debió sufrir fueron consecuencia de su filantropía. Que haya robado el fuego para favorecer a los hombres es insoportable y digno de castigo para los dioses. Platón reinterpreta este mito en el *Filebo*: “Un don de los dioses a los hombres, como yo lo veo, fue entregado entonces por los dioses por medio de un tal Prometeo, junto con un fuego resplandeciente”(16e). Este don es el *lógos*, el fuego del *lógos* y de la ciencia, que dice que todo consiste de lo uno y de lo múltiple (ἐν καὶ πολλὰ), limitación e ilimitación (πέρας καὶ ἀπειρον) y que debemos buscar siempre la mitad entre ellos (17a).

Prometeo es absuelto de su robo filantrópico: los dioses mismos lo enviaron con el fuego, el *λόγος* y la *τέχνη* para aligerar el destino de los hombres en medio de la *ἀνάγκη*. Este demiurgo propicio y benévolo emprende todo lo posible para fomentar la vida humana. No puede concederle a los hombres la ligereza de la vida divina, pero al menos puede intentar quitarle a los hombres el miedo ante los dioses.¹⁴ La vida de los hombres no es determinada por dioses malevolentes ni entrometidos en sus asuntos para causarles males y dolores. Con Vlastos: “This is the noblest image of the deity ever projected in classical antiquity”.¹⁵ Y podría añadirse, con Held, la de Epicuro. Es de resaltar que este

14 Para ver mejor lo nuevo en la concepción de lo divino en Platón, baste las siguientes citas de algunos trágicos: en *Las Traquinias* de Sófocles el corifeo le dice al coro de doncellas: “Entra en el palacio, muchacha, no permanezcan aquí. Has visto muertes extrañas, terribles, infortunios múltiples; y en todo ello, nada que no sea Zeus”. (*Traq.* 1275). Hilo dice: “Llevaoslo, compañeros ved la inmensa indiferencia de los dioses: lo que aquí ocurre les deja fríos.” (*Traq.* 1264, ss). En *El Agamenón* de Esquilo dice el coro: “Gozar de una forma desmedida es algo muy grave, que el rayo de Zeus alcanza la casa de gente así. Prefiero un bienestar que no provoque envidia”. (*Aga.* 468, ss.). En *Orestes* de Eurípides dice Electra luego de conocido el veredicto de la asamblea de Argos que la ha condenado a muerte con su hermano: “¡Pasó, pasó, desaparece la estirpe entera de los hijos de Pélope; y fue su casa tan feliz que a todos provocaba envidia! ¡La envidia de los dioses y la sentencia hostil de los ciudadanos la destruyen para siempre!” (*Or.* 971, ss).

15 VLASTOS, Gregory. *Op. Cit.* p. 28.

apaciguamiento y suavización de las antiguas divinidades es un hilo conductor importante de la filosofía griega.

Este dios no es envidioso, quiere aligerar la situación de los hombres, ama la belleza, la justicia y un orden posibilitador de la vida. Es un dios pensante que puede realizar sus planes por virtud de su destacada técnica. Es también un dios que se preocupa permanentemente por el orden del mundo (*Phdr.* 246e; *Pol.* 271d, 272a; *Nom.* 897c, 898c, 900c).

Este demiurgo posee además otro rasgo que ha sido poco considerado y que habría de irrumpir con toda su fuerza en la filosofía voluntarista de la Edad Media. En el *Timeo* le dice el demiurgo a los dioses visibles e invisibles que ellos no serán disueltos en tanto él no lo quiera (ἐθέλω)¹⁶ (41a). Unas líneas después les recuerda su ser generados; por ello no son completamente inmortales, pero están libres del destino de los mortales porque han obtenido un vínculo fuerte y poderoso con su voluntad (βούλησις), de modo que están libres de la muerte y el perecimiento (41b).

Con otras palabras, es la voluntad decisoria del demiurgo la que le da al cosmos y a todo lo que en él se encuentra, orden y conservación. El ser y permanecer del cosmos depende de la voluntad y decisión del artesano divino. Esta voluntad no está separada en modo alguno del νοῦς, de la razón; por el contrario, le está subordinada. El νοῦς encontró bello al mundo, por eso no lo quiere disolver. El discurso sobre una voluntad divina absoluta presupone la representación cristiana de un Dios que ha creado el mundo a partir de la nada. El concepto de una *creatio ex nihilo* es completamente ajeno a la tradición religiosa y filosófica griega. La βούλησις demiúrgica mienta antes bien un momento cognitivo que voluntarista. El demiurgo platónico es un ordenador, un compositor de un material predado. Esto es algo nuevo en la cultura griega. Nueva es también la representación de un dios que hace el orden del cosmos y que puede decidir voluntariamente sobre la persistencia de su orden. Este dios puede ordenar lo predado por la ἀνάγκη, pero lo que él no puede hacer es disolver esto predado y, menos aún, negarse a realizar lo que su razón consideró como bello y bueno, o destruir lo que ésta valora como bello y digno, por ello, de continuar existiendo.

Es necesario ocuparse detenidamente del maestro de obras divino, pues esto hace claro que la teología del *Timeo* no es algo secundario, sino que es justamente aquello que permite y sostiene el *lógos* sobre el cosmos. El demiurgo es lo ἀνυπόθετος, lo incondicionado, que abre el camino hacia las otras razones y las fundamenta. Este ποιότης y πατήρ y συνιστάς del Universo, es llamado el bueno, la mejor de todas las causas, el dador no natural del orden y la belleza de la naturaleza. Separado de la naturaleza, sin

16 En seis líneas es utilizado tres veces el verbo. Un artesano podría hablarle así a su obra: "Te puedo destruir, deshacer, cuando yo quiera".

participar de ningún elemento, sólo metafóricamente del fuego, ordena con su *voûs* la naturaleza, la hace bella en tanto la conforma racionalmente.

Únicamente de un todo ensamblado que muestra orden y belleza puede hablarse. De algo *akósmêton* no puede haber cosmología, no puede haber un *lógos*; el discurso expositivo del *eikôs lógos* (del *lógos* cosmológico) sería imposible. El demiurgo divino garantiza justamente que el mundo sea cosmos, que se muestre como bello y ordenado, que participe de la *voûs* y del *lóγος*, esto es, que pueda ser cognoscible. La belleza y el orden del cosmos que se muestra en los movimientos regulares armónicos del cielo no es, empero, garantía alguna de que los seres vivos racionales que lo habitan vivan racionalmente y en paz. Lo contrario parece ser lo predominante.

El cosmos visible en Platón ejerce la función de un modelo para la convivencia mutua, así como la actividad conformadora del demiurgo. No son los dioses invisibles quienes dan la medida de acuerdo con la cual los hombres deben vivir en la tierra, sino solamente este dios perceptible (*θεός αἰσθητός*), “que llegó a ser el más grande y mejor, más hermoso y perfecto –este uno y único cielo” (92c). El cuerpo del dios sensible fue creado “autárquicamente” (*αὐτάρκες*), (pues así “sería mejor que si necesitara de otros”, 33d). No tiene ninguna entrada ni salida pues su propia corrupción (*φθίσις*) es su alimentación. “Lo construyó esféricamente, con la misma distancia del centro a los extremos, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró más bello lo semejante que lo disímil” (33b). Los hombres por el contrario no son autárquicos: dependen de la naturaleza para poder alimentarse; dependen unos de otros para poder afirmarse contra la naturaleza y autoconservarse, pero para que dicha afirmación y autoconservación no sea meramente producto del azar y la ciega necesidad, el demiurgo les dio el don de la razón y el lenguaje, los ojos y los oídos para que vean su belleza y escuchen su armonía, y las admiren, y gracias a esta admiración comprendan que en la pólis no todo tiene que ser producto del azar y la necesidad, que las acciones humanas permiten razón y belleza y orden. Los hombres, por último, deberían orientar sus acciones en el mundo por el principio de plenitud practicado ejemplarmente por el demiurgo.

Luego de que el demiurgo culminó su obra autárquica, se nos dice que este permaneció “en la forma que le es adecuada a su estado” (*ἔμεινεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τὸ πρὸν ἥθει*, 42e). ¿En qué consiste esta forma? No lo dice Platón y tampoco necesita decirlo. Se puede conjeturar que tal forma es “la del uno que permanece en el *αἰών*”.¹⁷ A los hombres no les queda más que este cosmos generado, que el demiurgo trató de hacer lo más bello y bueno posible, y el fuego de la razón donado por él.

Es importante destacar que en el transcurso del discurso se desvanece la importante diferencia entre el dios y los dioses, establecida en la primera parte. En la última parte del

17 Sobre la interpretación del *ἔϊών*, Cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo, *op. cit.* Capítulo IV.

diálogo (69c ss) apenas se nota la diferencia. Aquí son realizadas las obras indistintamente por el dios o los dioses, y en 71a se utiliza de manera indiferente el singular y el plural. Esto ha llevado a algunos comentaristas a considerar como “mítico” el discurso teológico del *Timeo* y al demiurgo como un disfraz mítico del principio racional y teleológico que le es inherente al mundo.¹⁸ Puede ser, pero esto no lo discutiré en este contexto. Pero de hecho no es el demiurgo un dios creador en sentido cristiano, ni puede Platón decir seriamente que los dioses celestes –las estrellas, los planetas– sean dioses cocreadores. Tampoco es el demiurgo divino objeto de adoración o de oraciones o puede ser considerado como una entidad de la cual se pueda tener un conocimiento inmediato, por iluminación. Baste decir que a este demiurgo podría considerárselo como el fundamento oculto de la naturaleza viva, la razón ontológica de su ser y devenir, el secreto fundamento de su vitalidad y belleza. Éstas no se pueden extraer con magia experimental ni especulativa. Es simplemente el mejor presupuesto que encuentra la razón para explicar el orden y teleología de la naturaleza. El fundamento de la unidad de la naturaleza está oculto en la naturaleza misma, y este es inalcanzable para la razón humana. El cosmos como paradigma de la acción humana es solamente el cosmos *ya* interpretado por el *lógos* humano. Su valor normativo está mediado por la interpretación que se haga de él. Una imitación ética del cosmos, sería, a lo sumo, una imitación de los movimientos desordenados, sin dirección, de la ἀνάνη.¹⁹

El mito platónico no es empero un mito en el sentido de engaño o mentira, ni tampoco en el sentido de que bastaría romper la cáscara mítica para obtener un claro y redondo núcleo racional. Antes bien, los mitos platónicos intentan, como lo señaló Karl Reinhardt, llevar al lenguaje lo que se resiste a la plena exposición conceptual.²⁰

Podría afirmarse, como ya se sugirió, que el demiurgo platónico está por la dimensión incognoscible del fundamento de los fenómenos naturales; que él es otro término para el alma cósmica dotada de razón, que constituye la vitalidad y plenitud figurativa del cosmos. Por otro lado, Platón intenta darle expresión a una nueva idea de Dios, a saber, la idea de un dios pensante, preocupado y, sobre todo, carente de envidia y malevolencia. Sólo un dios tal, que no conoce la envidia respecto de los hombres, que no se mezcla en los asuntos humanos de manera malevolente y que realiza el máximo de lo posible, podría posibilitar la acción ética y política.

Si este dios, que tiene algunas semejanzas con el motor inmóvil de Aristóteles, es una entidad inmanente o transcendente al mundo, como lo sugiere Hackford, es difícil de

18 CORNFORD, Francis Macdonald. *Op. Cit.* p. 38; CARONE, Gabriela. *Op. Cit.* p. 31.

19 Cfr. MARTENS, Ekkehard. *Platon*, En: BÖHME, Gernot (Hg.), *Klassiker der Naturphilosophie*, München, 1989.

20 REINHART, K. *Platons Mythen*, Bonn. 1927, p. 145; HIRSCH, Walter. *Platos Weg zum Mythos*. Berlin / New York: De Gruyter, 1971.

decir.²¹ Pero, con Platón, puede decirse aquí: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero una vez descubierto, es imposible comunicárselo a todos”.²²

El cielo generado, ordenado hermosamente, es a su vez el modelo y motivador de una razón que busca los ἀρχαί del cosmos, de la cosmología, pero también el paradigma de una razón que busca y anhela lo bueno, que anhela una vida buena sobre esta tierra. Pero lo que significa *mimesis* ética del cosmos no lo puedo tratar aquí. Sólo puedo decir, provisionalmente que tal *mimesis* sólo puede tener lugar mediante el λόγος y el diálogo que él permite.

BIBLIOGRAFÍA

Básica.

DIELS, Hermann; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr.-dt. 3 Bde. Zurich / Hildesheim: Weidmann, (17) 1989.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS, Vols I, II, III. Introducción, traducción y numeración por C. Eggers Lan, V. Juliá, J. Olverí, E. La Croce, A. Poratti, M. I. Santa Cruz y N. Cordero, Madrid: Gredos, 1978-1980.

BURNET, John. *Platonis opera recognovit brevique adnotatione*, Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1906 - 1914.

PLATON. *Werke in acht Banden*, gr.-dt. Hg. Gunter Eigler, Darmstat: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

PLATÓN. *Diálogos*. 7 Tomos. Madrid: Gredos, 1981-1992.

Secundaria.

CARONE, Gabriela. *La noción de Dios en el Timeo*. Buenos Aires: Ed. Ricardo E. Sassone, 1991.

21 HACKFORTH, R. *Plato's Theism*, En: R.E. ALLEN (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. New York: Routledge and Kegan Paul, (3) 1968, 439 ss. *Cfr.* los comentarios críticos de CARONE, Gabriela. *Op. Cit.* p. 75.

22 *Tim.* 28c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

- CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*, London. 1937.
- ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Chora und Chronos. Logos und Ananke in der Elemententheorie von Plato's Timaios*, Wuppertal: Deimling Verlag, 1995.
- HACKFORTH, R. **Plato's theism**. En: R. E. ALLEN (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York: Routledge and Kegan Paul, (3) 1968.
- HELD, Klaus. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft Eine Phänomenologische Besinnung*. Berlin / New York: De Gruyter, 1980.
- HIRSCH, Walter. *Platos Weg zum Mythos*. Berlin / New York: De Gruyter, 1971.
- LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria. 1983.
- MARTENS, Ekkehard. **Platon**. En: BÖHME, Gernot (Hg.). *Klassiker der Naturphilosophie*, München. 1989.
- VLASTOS, Gregory. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975.

IDEAS Y VALORES

Revista Colombiana de Filosofía

No.106 Bogotá, Colombia, Abril 1998

CONTENIDO

MARTIN GUNDERSON
A MILLIAN ANALYSIS OF RIGHTS

WOLFGANG KUHLMANN
KANT, ROHS Y LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL

PETER ROHS
¿CUÁL ES LA FORMA ADECUADA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL?

JUAN JOSE BOTERO
DERRIDA Y LA CUASI-DECONSTRUCCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

LORENZO PEÑA
RAZONAMIENTO E INFERENCIA RELEVANTE

ALEJANDRO ROSAS
FILOSOFÍA MORAL DEL NATURALISMO

DAVID PAPINEAU
TELEOSEMÁNTICA E INDETERMINACIÓN

Suscripciones: \$ 25.500 nacional, US\$ 33 internacional (incluye correo). Giro o cheque a: Fondo Especial Ciencias Humanas - Cta. No. 012-03038-3 Banco Popular, Bogotá.

Dirección: Revista Ideas y Valores - Departamento de Filosofía -
Universidad Nacional de Colombia - Bogotá, Colombia.

E-mail: jadiaz@andinet.com
www.icfes.gov.co/revistas/ideasval/

EL CONFLICTO POR LA VERDAD

La fenomenología y la tarea futura de la filosofía*

Por: Klaus Held

Universidad de Wuppertal

Traductor: Guillermo Hoyos Vásquez

Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN. La puerta de entrada a la fenomenología es, según su fundador, Edmund Husserl, la "ἐπιχρή", la suspensión de todas las proposiciones con las que se afirma ser a un evento en el mundo. Esta actitud es la que se presupone para abstenerse de prejuicios como lo procuran la filosofía y la ciencia desde sus inicios. Cuando se introdujo la actitud de la ἐπιχρή en la época del helenismo por los escépticos y estoicos, ésta se basaba a su vez en un prejuicio no controlado: en asumir que entre el ser de los sucesos y su aparecer al hombre hay un abismo que debe ser superado gracias a decisiones de la voluntad. De este voluntarismo se desarrolló más tarde el subjetivismo moderno, cuyas consecuencias ecológicas y políticas preocupan hoy en día a toda la humanidad. El pensamiento griego antes del helenismo se basaba en la equiparación de ser y aparecer sin que interviniera para nada la voluntad. Pero también esto era un prejuicio sin controlar. La nueva forma de ἐπιχρή de la "fenomenología" ("doctrina del aparecer") es la suspensión de ambos prejuicios acerca de la relación de ser y aparecer. Aparecer significa fenomenológicamente: manifestarse en el contexto de sentido de horizontes, de "mundos". Todos los mundos –sean los horizontes de hombres singulares o de culturas globales– pertenecen a un singular específico, el mundo en cuanto tal, lo que llamamos "el mundo-uno". El mundo-uno como horizonte universal es la dimensión del aparecer. Pero como se hizo claro en la continuación de la fenomenología por Martin Heidegger, la esencia del mundo no consiste en su carácter de horizonte. La fenomenología como apertura del camino de una filosofía después del subjetivismo tiene la tarea histórica de clarificar en qué sentido el mundo-uno es "más" que horizonte y qué significa esto para los muchos mundos. Sólo con esto se aclara la relación de ser y aparecer y el significado futuro de la voluntad para la posición del hombre en el mundo.

PALABRAS CLAVE. Fenomenología, epojé, Husserl

SUMMARY. The very access to phenomenology is, according to Edmund Husserl, his father, the epoche or suspension of statements asserting being from a fact. This suspension of preconceptions has been on the base of science and philosophy from their beginning. For Stoic and Sceptic philosophers in Hellenic period, epoche was based on other unexamined presuppositions according to which, given the big gap between the existence of the facts and their appearance, it must be filled by means of a decision of the will. It was from this conception that modern voluntarism, whose political and ecological consequences are the immediate concern of humanity nowadays, arose. Before Hellenism, Greek thought had rested on the differentiation of appearance and being, without assigning a role to the will. In the new form of epoche within phenomenology both presuppositions are suppressed. So, appearing means becoming evident within a "horizon". After subjectivism, and in order to re-open the way for philosophy, the task of phenomenology is to clarify the sense in which the world is much more than a particular horizon, and to assume the implications of this. Only then, the relation between being and appearance as well as the meaning of will regarding the place of men in the world will become clear.

KEY WORDS. Phenomenology, epoche, Husserl

* El texto reproduce la exposición del Profesor Klaus Held el día jueves 5 de marzo de 1998 en la Universidad de Antioquia y contiene una versión breve de la que aparecerá pronto, con el correspondiente aparato bibliográfico, en un libro con otros trabajos recientes del mismo autor.

¿Qué quiere la filosofía? Una respuesta clásica dice: la filosofía busca la verdad. Con ello quisiera terminar definitivamente con el conflicto por la verdad, conflicto que se presenta antes o por fuera de la filosofía siempre que los hombres tienen opiniones en conflicto porque se les aparece una cosa de forma diferente. La “cosa” puede ser un objeto que percibimos con los sentidos. Pero también puede ser una institución, un asunto, un pensamiento; en una palabra, todo aquello con lo que tenemos que ver en nuestro pensar y obrar puede aparecérsenos de modo tan divergente que suscite un conflicto. Tales conflictos de opiniones se dan tanto entre hombres particulares como entre grupos de hombres, inclusive entre pueblos y culturas enteras. Un conflicto de opiniones se desencadena cuando cada participante afirma que sólo el modo como se le aparece a él la cosa corresponde a lo que y como *es* la cosa. El conflicto presupone por tanto que el ser de una cosa se muestre en diferentes modos de aparecer.

Esta relatividad prefilosófica del aparecer, expresada por los griegos como del φαίνεσθαι o del φαivόμενον, constituye el punto de partida de la fenomenología de nuestro siglo, fundada por Edmund Husserl, como método filosófico para la investigación del aparecer. Con su búsqueda de la verdad quiso la filosofía desde sus orígenes superar el conflicto de opiniones que se presenta por la relatividad del aparecer. La fenomenología moderna es una novedosa reanudación de este intento. Qué camino instaure para ello metódicamente la fenomenología, es lo que quisiera aclarar en lo que sigue, partiendo de los inicios de la filosofía entre los griegos. ¿Por qué camino intentaron ellos a través de la filosofía encontrar la salida al conflicto de opiniones prefilosófico?

Cuando decimos que en el conflicto de opiniones está en juego la verdad, comprendemos el concepto “verdad” en el sentido de que una cosa se muestra en un modo de aparecer como ella *es*. Lo contrario de la verdad, lo que reprochamos en el conflicto de opiniones a nuestros adversarios, consiste en que a ellos se les muestra la cosa de forma diferente a como es ella misma, es decir, que su ser permanece más o menos oculto para ellos. Según esto “verdad” significa en este contexto el no permanecer oculto del *ser* de una cosa, el llegar a presentarse de la cosa *misma* en los correspondientes modos de aparecer. En este sentido la antigua filosofía comprendió la verdad como “desocultamiento” –ἀλήθεια–; ésta es la palabra griega que traducimos con el término “verdad”.

Un conflicto de opiniones se presenta al hablar entre sí los participantes y traer a conversación el modo como la cosa, de la que se trata, se les aparece. La forma lingüística mediante la cual presentamos cómo nos aparece el ser de una cosa es la oración asertórica, la proposición. La forma fundamental de la oración es, según la lógica tradicional fundada por Aristóteles, el juicio “S es p”. Con el juicio realizamos una σύνθεσις, una unión entre un predicado “p” y una cosa, a la que se refiere la predicación. La cosa es aquello que subyace a la predicación, el ὑποκείμενον, el *subiectum* “S”. Según Aristóteles una oración es verdadera si la unión de un determinado predicado con una cosa determinada, unión que se afirma en la oración, también se da fuera de ella. El predicado hace aparecer

en este caso algo del ser de la cosa; y de los modos de aparecer de la cosa, que se traen a conversación mediante el lenguaje; se puede entonces decir que en ellos la cosa misma se “revela”, se hace “patente”, en griego: $\delta\eta\lambda\omicron\varsigma$. En este sentido el hablar humano en cuanto tiene la forma de una oración verdadera, es un $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$, un revelar.

Por el esfuerzo en superar el conflicto de opiniones se diferencia la filosofía del modo de pensar del hombre antes y por fuera de la filosofía. Hegel designó este modo de pensar en su “Fenomenología del espíritu” como la “conciencia natural”, y Husserl redujo el modo prefilosófico de pensar a una actitud fundamental perfectamente autoevidente para el hombre, que llamó la “actitud natural”. Heráclito, hacia fines del siglo V a.c., puso por primera vez la pregunta de gracias a qué se diferencia la actitud que conduce el pensamiento filosófico de la actitud natural.

Heráclito designa la amplia masa del pueblo que lleva su vida en actitud natural como “los muchos” y les reprocha polémicamente que su comportamiento se asemeja al de los que sueñan. Quien sueña conoce en este estado sólo el mundo privado de su sueño y no está en contacto con los otros hombres y con sus mundos; está aislado del mundo común a todos los hombres al cual copertenecen todos los mundos privados. Esta polémica de Heráclito contiene implícitamente una explicación de por qué siempre y en todas partes surge el conflicto de opiniones entre los hombres: los diferentes modos de aparecer de las cosas, con base en los cuales tenemos juicios divergentes sobre su ser, se deben a que este ser siempre sólo se nos presenta en modos de aparecer que a su vez están atados a determinados mundos.

De estos mundos no sólo habló Heráclito, sino que también lo hacemos todavía nosotros, cuando hablamos del “mundo del oficinista”, del “mundo del deportista”, del “mundo del especialista en computadoras” y de muchos otros mundos. Con esto mencionamos los campos de vista limitados de nuestro pensar y obrar, es decir, los horizontes en los cuales nos orientamos por costumbre en nuestro comportamiento. La filosofía es, según Heráclito, el despertar del encapsulamiento en los mundos de sueños privados de nuestros horizontes limitados. El despertar abriendo así el mundo, uno y común para todos los hombres, es posible porque ninguno de los horizontes particulares está totalmente cerrado. Todos ellos remiten más allá de ellos hacia otros horizontes, se refieren a ellos y así copertenecen todos juntos, en una conexión de remisiones o referencias omniabarcante, al mundo-uno. La filosofía es, —éste fue el conocimiento orientador de Heráclito— la apertura del hombre hacia el mundo-uno comprendido de esta forma. Contra este conocimiento se elevó aproximadamente medio siglo más tarde la protesta de Protágoras, quien fundó así la sofística que desde entonces constituye el eterno rival de la filosofía. Protágoras toma la pretensión de la filosofía de querer y poder hacer oraciones sobre el mundo-uno, como presunción, dicho en griego, como $\u03c5\beta\rho\iota\varsigma$. Él afirma que para el hombre sólo hay los múltiples mundos privados y más allá de ellos ningún mundo, uno y común a todos. Con esto se ubica Protágoras contra Heráclito del lado de los muchos que no miran más allá de

sus mundos particulares. Expresión pregnante de esta concepción es su famosa oración del *homo-mensura*: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”.

Por el “hombre” del que habla esta frase no se entiende el “hombre en general” abstracto, sino los muchos hombres y grupos de hombres con sus respectivos mundos particulares. Que las cosas son y cómo son, depende sólo de cómo aparecen a los hombres en estos sus mundos privados. Como aclaración de lo que quiere decir Protágoras, nos podría servir un ejemplo con el que ya Platón en el “Teeteto” explica el sentido de la oración del *homo-mensura*: puede ser que dos hombres que estén expuestos ambos al viento tengan de él sensaciones opuestas; el uno siente frío y le parece que el viento es frío; y el otro siente calor y, en correspondencia con ello, le parece lo mismo del viento. Lo que es el viento es relativo a las sensaciones del más sensible y del más robusto. Estos dos hombres viven, como lo muestran sus sensaciones divergentes, en mundos privados diferentes. No en vano está la oración del *homo-mensura* al comienzo de una obra que tiene como título “Ἀλήθεια”, “Verdad”. Que el viento es frío es verdad para el sensible; que es caliente es verdad para el robusto. Para Protágoras no hay otra verdad. Él la iguala con los modos de aparecer de las cosas unidos a su horizonte respectivo; las cosas no tienen ningún ser más allá de los mundos privados. Este es el camino del relativismo de la sofística.

El gran pensador contemporáneo de Heráclito fue Parménides. Él describió la entrada a la filosofía expresamente como la decisión por un camino, el camino de la ἀλήθεια, como lo dice en su poema. Este camino se diferencia del camino de los muchos que quiso rehabilitar más tarde Protágoras. Lo que capacita al hombre para el camino de la filosofía es su facultad de abrirse al mundo uno y común: el “espíritu”, en griego, νοῦς. Este sustantivo se vincula con el verbo νοεῖν, que se suele traducir como “pensar”, pero que propiamente significa tanto como “advertir y percibir algo”. Nuestro νοῦς es capaz de observar y percibir también lo que en el horizonte delimitado de nuestro respectivo mundo privado no está presente, y por tanto no se nos revela. También lo que en este sentido está ausente y oculto, puede sin embargo mostrarse a nuestro espíritu como algo presente, manifiesto, como un δῆλον, y esto significa: puede aparecésele. Por ello en el poema se exhorta al hombre pensante para que mire con su νοῦς también en cada caso lo no presente como presente.

Toda filosofía y ciencia posterior no es otra cosa que el intento de hacer realidad esta exhortación. También para esto puede servir como ejemplo el que acabamos de citar del frío. El hombre en la actitud natural piensa que una cosa cualquiera percibida por él, por ejemplo el viento, es lo que subyace, cuyo ser se le revela en el modo de aparecer del frío. Los filósofos y científicos compiten por conocer el verdadero ser del frío. Quieren de esta manera traer a la luz un ser que se esconde al conocimiento prefilosófico limitado, que en dicho modo de aparecer sólo se presenta parcial o distorsionadamente. Platón, por

ejemplo, diría que lo que nos aparece a nosotros los hombres en el mundo de los sentidos en concreto como frío, participa de la idea de lo frío, y que esta idea es lo frío que posee verdaderamente .ser. La teoría del conocimiento moderna enseña desde Descartes que sensaciones como la del frío son sólo cualidades secundarias, derivadas; detrás de la cualidad sensorial “frío” se encuentra como “cualidad primaria” un grado inferior, formulable matemáticamente, del movimiento de las moléculas; el ser propiamente dicho de lo frío es la así comprendida “temperatura” baja.

El iniciador de todos estos caminos para las explicaciones científicas fue Parménides con su tesis: el ser que permanece oculto en la actitud natural, porque aquí el aparecer queda limitado en cada caso a los propios horizontes determinantes, ese ser sin embargo está abierto para nuestro espíritu, para el νοῦς. A cada ser, en griego, εἶναι, le pertenece el aparecer como un mostrarse para el νοεῖν, el “pensar”. Esta copertenencia omniabarcante de pensar y ser fue formulada también expresamente por Parménides en el famoso verso: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, “percibir observando y ser son pues lo mismo”. Protágoras rechaza más tarde con su relativismo la apertura universal del espíritu humano. Pero lo más notorio es que él, a pesar de este alejamiento de la filosofía, mantiene la mismidad de ser y percibir observador, expresada por Parménides con su verso; pues si los hombres en su diferenciación condicionada por los horizontes son la medida para el ser de las cosas, entonces esto todavía significa que para el hombre el aparecer de las cosas es equivalente a su ser.

Platón y su principal sucesor Aristóteles critican a Protágoras y retornan a la apertura originaria del pensar la totalidad del mundo uno y común. También ellos se sostienen en la convicción parmenídea fundamental de que el ser mismo de las cosas y su aparecer se copertenecen indisolublemente; ser significa para ellos “ser verdadero”, si se entiende por verdadero, en el sentido de la palabra ἀληθεῖα, el manifestarse del ser de las cosas desde el ocultamiento en los modos de aparecer correspondientes. Así se puede hablar de una primera época de la filosofía que alcanza desde la mitad del siglo VI hasta la mitad del IV a.c., la cual a pesar de todas las restantes divergencias estuvo marcada por aquella convicción fundamental. Esta época tuvo un largo epílogo en la escolástica latina de la temprana y alta Edad Media, cuyo principio fundamental rezaba: “*ens et verum convertuntur*”, “<ser> y <verdad> son determinaciones intercambiables”.

En la antigüedad irrumpió una nueva época cuando a finales del siglo IV antes de Cristo surgen las escuelas filosóficas del helenismo, de las cuales ganaron el mayor influjo Epicuro y los estoicos. Para nuestro contexto la σκέψις de Pyrrhon de Elis es de especial significación, dado que se trató de un intento radicalmente novedoso de superar filosóficamente el conflicto de opiniones.

En el conflicto de opiniones reclaman todos los participantes que sus aserciones son verdaderas. Por esta pretensión designamos las aserciones como “aseveraciones”. En

el conflicto de opiniones chocan las aseveraciones unas contra otras, porque lo que el uno afirma es impugnado por su adversario, y con ello es negado. El conflicto surge por esta contradicción entre afirmación y negación. La superación de esta contradicción en la época prehelenística del pensamiento, se basa en asumir que con las aseveraciones divergentes en el conflicto de opiniones, se manifiestan en la conversación modos del aparecer de la cosa misma, cuya diferenciación está condicionada por la diferencia entre los mundos privados. Los filósofos resuelven el conflicto de opiniones al asumir que estos mundos privados copertenecen al mundo-uno; podemos terminar el conflicto si nos abrimos al mundo uno y común. En el relativismo de Protágoras se resuelve mediante la presuposición contraria: porque no hay un mundo común sino horizontes particulares, hay que hacer valer como verdadero cada modo de aparecer.

En contra de esto, propone la σκέψις pirrónica un camino totalmente nuevo. Intenta mostrar sistemáticamente que hay buenas razones, para oponer a toda aseveración afirmativa una negación correspondiente y viceversa. Así surge un equilibrio de fuerzas entre todas las afirmaciones y negaciones pensables, que hace imposible sostener cualquier aseveración. El escéptico alcanza de este modo una actitud de neutralidad frente al contenido de todas las aserciones posibles en general. Esta actitud le posibilita dar por primera vez con una diferenciación, que hoy se ha hecho familiar sobre todo gracias a la filosofía analítica: toda aseveración que se hace con una aserción se puede, como dicen los analíticos, sin alterar su contenido semántico, descomponer en dos momentos: el contenido proposicional y aquel momento mediante el cual la aserción tiene el carácter de una aseveración.

Retomemos de nuevo el ejemplo de Platón mencionado antes y pensemos un conflicto de opiniones acerca del viento entre un hombre robusto y uno sensible. Al robusto le aparece la cosa “viento” como caliente y así forma la aserción: “el viento es caliente”. El contenido proposicional consiste aquí en la unión entre el predicado “caliente” y el sujeto “viento”. El momento propiamente aseverativo de la aserción es la afirmación que dice: “sí, es verdad que se da la unión entre calor y viento”. El sensible, a quien el viento se le aparece como frío contradice al robusto con la negación: “el viento no es caliente”. Su aseveración dice: “no, no es verdad que se dé la unión enunciada”.

De acuerdo con esta interpretación del conflicto de opiniones, el decir sí y no, la afirmación y la negación, son tomas de posición con respecto al contenido proposicional de la aserción, de la que se trata en cada caso. Porque el escéptico proporciona un equilibrio de fuerzas entre todas estas tomas de posición, sólo le queda la posibilidad de abstenerse radicalmente de todas las tomas de posición. No se puede confundir esta abstención con un debilitamiento de la afirmación o de la negación o con un vacilar entre las dos tomas de posición. Conocemos ambas actitudes ya desde el lenguaje prefilosófico en múltiples formas, por ejemplo cuando ponemos a una aseveración determinaciones adverbiales como “quizá”, “probablemente”, “posiblemente”, “presumiblemente”, etc. Con todas estas aserciones, formuladas así, todavía tomamos posición de algún modo con respecto al contenido de lo

que decimos. Pero el escéptico omite el tomar posición en todas sus formas de darse; él se “de-tiene” ante ellas, se “abs-tiene”.

“Detenerse”, “abstenerse de algo” significa en griego antiguo ἐπέχειν. La σκέψις pirrónica designa por tanto la abstención radical de todas las tomas de posición, con un sustantivo derivado de este verbo, como ἐποχή. Una tal abstención no es un comportamiento normal, que se acostumbre en la actitud natural de la vida prefilosófica, sino que se basa en una decisión tomada propiamente para ello, es decir en un acto de nuestra voluntad. Pero una actividad de la voluntad de este tipo con relación al aseverar, no podría ser posible si el aseverar mismo, el afirmar y el negar en sus múltiples formas, no tuviera ya el carácter de una ejecución de la voluntad. La interpretación de la aserción como una aseveración que contiene una toma de posición voluntaria, fue posible gracias a la antigua σκέψις. Hoy, gracias al influjo de la analítica del lenguaje, nos parece algo casi obvio, pero no lo es en absoluto. Esto se reconoce fácilmente si se tiene en cuenta que Aristóteles, quien introdujo en la historia del pensamiento los conceptos de afirmación y de negación, no consideró todavía estas dos formas del aseverar como modos de toma de posición voluntaria.

“Afirmación” y “negación” significan en el griego de Aristóteles κατάφασις y ἀπόφασις. “κατάφασις” significa “adjudicar”. La unión realizada con el lenguaje, la síntesis, consiste en que nosotros aseveramos que a una cosa le conviene un determinado predicado. Pero también podemos “denegarle” el predicado; esta es la ἀπόφασις. Una aserción afirmativa sobre una cosa es, según Aristóteles, verdadera si en la síntesis realizada con ella, dejamos presentarse junto lo que también en el aparecer de la cosa se muestra como junto; en la ἀπόφασις verdadera esto sucede al contrario.

Aristóteles supone que con el verdadero adjudicar y denegar de un predicado solamente seguimos lo que se muestra, a saber, una unión o desunión que hay en el estado de cosas que aparece. De esta forma interpreta él afirmación y negación de acuerdo con la copertenencia entre ser y aparecer enseñada por Parménides. Κατάφασις y ἀπόφασις no pueden pues tener para él el carácter de una toma de posición, es decir del asentimiento o disentimiento con respecto a una aserción. En una toma de posición de estas está en juego nuestra voluntad. Mientras al ser de las cosas mismas corresponda el revelarse y mientras el aparecer no sea otra cosa que un mostrarse de este ser, el juzgar no ofrece ningún espacio para una toma de posición, con la que pudiéramos confirmar o denegar voluntariamente la unión o desunión de una cosa y un predicado.

La unión o desunión entre una cosa misma y el modo como nos aparece y puede ser así predicada, sólo puede depender de nuestra decisión si la relación entre la cosa y su modo de aparecer nos permanece en principio desconocida -formulado más radicalmente: si ni siquiera podemos saber si existe en absoluto una tal relación-. Sólo bajo el presupuesto

de tal desconocimiento, se necesita de una voluntad que establezca expresamente la relación. Pero un desconocimiento como éste, significa que en el aparecer de las cosas su ser nos permanece oculto en forma radical, es decir, que la copertenencia parmenídea de ser y revelarse no vale ya más.

La divergencia de opiniones, condicionada por la relatividad del aparecer, llega a la virulencia de un conflicto por la verdad, porque los adversarios en la discusión se reprochan recíprocamente falsedad y error. El pensamiento prehelenístico quita a este conflicto su virulencia, gracias a que se asume que ningún modo de aparecer puede ser en absoluto falso, puesto que cada modo de aparecer se da en el contexto de un mundo como horizonte, y todos los modos copertenecen al mundo-uno. Por ello en cada modo de aparecer se realiza de todas formas siempre un aparecer, así dicho modo sea descalificado por el respectivo adversario en el conflicto de opiniones como un modo de aparecer que distorsiona, altera, que es unilateral y engañoso. El error del adversario en el conflicto de opiniones, no puede ir tan lejos que cada cosa permanezca totalmente oculta para él, puesto que si éste fuera el caso, entonces no tendrían los adversarios absolutamente ninguna cosa común sobre la que pudieran refirse. Su conflicto sólo es posible, porque se refieren en común al ser de una cosa y porque es propio de este ser llegar a aparecer, así este llegar-a-aparecer sea enturbiado e interferido y confunda a los participantes.

También el aparecer de las cosas, en modos de aparecer que confunden, sigue siendo pues un aparecer. Y esto significa que nadie está completamente aislado del ser de las cosas, ni siquiera quien se equivoca; no hay ningún ser que pudiera permanecer totalmente oculto; también una aserción falsa es todavía un $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$, un develar. Precisamente ésta es la convicción fundamental de Parménides acerca de la copertenencia de ser y aparecer. Esta convicción fundamental sólo se abandonó cuando se impuso, gracias a la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ escéptica, el supuesto de que el ser de las cosas permanece totalmente oculto, de que tiene -expresado en griego- el carácter de lo $\alpha\delta\eta\lambda\omicron\nu$, de lo no-patente. En este momento se abre un abismo: más allá de él está el ser oculto, y de este lado lo $\delta\eta\lambda\omicron\nu$, lo patente, a saber el aparecer que se realiza concretamente en modos de aparecer.

Con esta separación entre la patenticidad del aparecer y el ocultamiento del ser, se desplaza la comprensión de la falsedad fundamentalmente: por causa del abismo entre ser y aparecer, es ahora en principio posible que nos confundamos cada vez que creamos que en un modo de aparecer de las cosas, patente para nosotros, se nos revela su ser. La resolución relativista del conflicto de opiniones por Protágoras, consistía en que cada aseveración se explicaba como verdadera. La resolución escéptica consiste, por el contrario, en que ninguna aseveración puede pretender para sí ser verdadera en el sentido de la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, es decir del mostrarse del ser de una cosa en los correspondientes modos de aparecer. Con esto ya no vale la pena el conflicto de opiniones, porque desde un principio ninguno de los que presentan una aseveración puede tener razón en sentido de la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. La σκέψις pirrónica niega con esto también radicalmente el sentido de ciencia. Cuando los científicos

creen que, por ejemplo, pueden sacar a luz el ser precientíficamente oculto del frío, caen en una ilusión, puesto que sobre el ser oculto de las cosas nunca puede nadie tener certeza.

En la vida prefilosófica nos es autoevidente creer que todos los modos de aparecer se relacionan con cosas cuyo ser llega a aparecer en dichos modos. Aparecer significa para la actitud natural aparecer-de-algo, contiene pues la relación con un ser que subyace. Aparecer es el presentar-se de una “cosa” que vista desde nosotros está “detrás” del aparecer y lo sustenta. Lo que sustenta es lo que subyace, el ὑποκείμενον, el *subiectum*. La σκέψις es la contradicción más extrema de la filosofía con respecto a la actitud natural, puesto que retira al *subiectum* totalmente del acceso a nuestro espíritu; el ser de las cosas tiene lugar fuera de este acceso. El ocultamiento de este ser hace volver el espíritu del hombre hacia aquello a lo que sólo tiene acceso: el campo de la patenticidad, el aparecer.

Así, sólo le queda al hombre la posibilidad de buscar el *subiectum* no afuera, más allá de este campo, sino de este lado en sí mismo, en su propio espíritu para el cual son patentes los modos de aparecer. Gracias a esto el espíritu de cada hombre, mi espíritu, llega a ser “sujeto” de modos de aparecer. Estos modos ya no son más modos del mostrar-se de las cosas, sino modos en los que se muestran a mi espíritu rasgos de sí mismo. El espíritu reconoce en ellos determinaciones de sí mismo. Por ejemplo, el frío que en la actitud natural puede aparecer a un hombre como propiedad del *subiectum* “viento”, se desplaza como sensación al interior de mi espíritu. El acontecer del aparecer del “frío” no se realiza ya en la relación con la cosa “viento”, sino en la relación conmigo mismo como espíritu.

Esta relación conmigo mismo adquiere en la filosofía moderna la designación de “representación”. Los modos de aparecer se vuelven representaciones que yo realizo como sujeto. Como realizador de las representaciones obtiene el espíritu el nombre de “conciencia”. Frente a la interioridad de la conciencia con sus representaciones, el ser de las cosas es algo afuera; las cosas se convierten en “objetos” que están “afuera” frente al sujeto humano, y a los cuales se refiere él por medio de sus representaciones. Este dualismo de interioridad de la conciencia y “mundo exterior” ciertamente sólo llegó a su madurez sistemática a principios de la filosofía moderna con Descartes; pero ya la σκέψις había dado un paso definitivo en esta dirección con la ἐποχή y el dualismo de patenticidad de los modos de aparecer y ocultamiento del ser. Propiamente la modernidad filosófica no comenzó apenas con Descartes, sino ya con el helenismo.

Descartes en su obra fundamental, las “Meditaciones”, reanuda sin lugar a dudas la ἐποχή escéptica. Él muestra ante todo con argumentos procedentes de la σκέψις, que hay suficientes buenas razones para abstenerse de cada toma de posición afirmativa, de cada “asentimiento”, *assensio*: “*assensionem cohibere*” -ésta es la traducción latina de ἐπέχειν. Luego sigue su argumentación de la siguiente manera: ya que nosotros los hombres tenemos la fuerte costumbre de la actitud natural de afirmar el ser de las cosas, aunque nunca podemos tener certeza de ellas, sólo hay un camino para adquirir como

nueva costumbre el abstenernos de toda toma de posición afirmativa: debemos suponer que cada afirmación de ser es un error. Esta negación de todo ser, sólo tiene como objetivo ayudar a la ἐπιόχῃ a desarrollarse consecuentemente; es una duda que tiene pura función metódica. Sobre la base de esta duda metódica se da entonces la conocida intuición de que no puedo negar un ser: el ser de mí mismo como sujeto de mis representaciones, es decir, como conciencia. Dado que podemos estar perfectamente ciertos de este ser, puede Descartes sobre el *fundamentum inconcussum* de esta certeza, construir de nuevo el edificio de la ciencia.

Husserl fundamentó la fenomenología moderna con una crítica a Descartes: el paso de la ἐπιόχῃ a la negación de todo ser fue un error metódico, dado que esta negación tenía la tarea de apoyar la abstención de todas las tomas de posición; pero no pudo lograr esto, por ser ella misma una aseveración y con ello una toma de posición. El método de una filosofía radicalmente comprometida con la verdad, por la superación del conflicto de las opiniones, sólo puede ser la ἐπιόχῃ. Así se convierte ésta de nuevo en la fenomenología, como ya lo había sido una vez en la σκέψις pirrónica, en fundamento de toda filosofía.

Como Husserl conocía muy poco históricamente de la σκέψις no vio que su crítica a Descartes se dejaba relacionar con la σκέψις pirrónica. Esta σκέψις tiene el propósito de abstenerse de toda toma de posición, de toda aseveración, pero ocultamente contiene una aseveración, que dice: entre los modos de aparecer y el ser de las cosas se abre un abismo. La σκέψις hace con esto una aseveración sobre la relación entre ser y aparecer, aunque la ἐπιόχῃ prohíbe este tipo de aseveraciones. La fenomenología, tal como Husserl la pone en camino, no es otra cosa que el método de un someterse sin restricciones a la ἐπιόχῃ. Así es ella una forma de σκέψις, que se toma a sí misma radicalmente en serio.

La tesis de Husserl es que la σκέψις con esto se supera a sí misma. La autosuperación de la σκέψις fue ya el proyecto de Hegel en su "Fenomenología del espíritu". Él fue el pensador moderno que quiso de este modo encontrar para la filosofía un camino hacia el futuro. El primer camino de la filosofía fue el pensamiento griego temprano y clásico sobre la base de la copertenencia, enseñada por Parménides, de ser y verdad, pensamiento que retoma, como lo hemos indicado, la escolástica en la Edad Media. El segundo camino fue el del subjetivismo moderno que comienza con la elevación de la conciencia a *subiectum* por Descartes. La fenomenología del siglo XX es el intento de concretar un tercer camino, el camino de la filosofía hacia el futuro, proyectado ya por Hegel. Este camino comienza con la autosuperación de la σκέψις pirrónica, la cual ya en la época del helenismo había posibilitado el desarrollo hacia el subjetivismo moderno.

La fenomenología lleva a cabo esta autosuperación de la σκέψις, al renunciar a toda toma de posición con respecto a la relación de aparecer y ser. Esta renuncia significa ciertamente que la fenomenología, a diferencia de la σκέψις, se abstiene de desgarrar lo patente -los modos de aparecer- y el ser. Pero se estaría en un malentendido, si se pensara

que con esto la fenomenología simplemente vuelve al pensamiento prehelenístico, es decir, a la mismidad parmenídea de ser y percibir observador, puesto que esta igualación es una nueva toma de posición con respecto a la relación entre ser y aparecer. La fenomenología gana su lugar en la historia de la filosofía por devolverse a la línea divisoria entre los caminos del pensamiento prehelenístico y del helenístico, y por realizar expresamente la ἐποχή con respecto a la decisión del pensamiento, gracias a la cual precisamente se bifurcaron estos dos caminos; la fenomenología no toma posición acerca de si en la relación entre ser y aparecer, se trata de la copertenencia parmenídea o del abismo escéptico.

De esta ἐποχή radical resulta de por sí la tarea para una futura filosofía sobre una base fenomenológica. La filosofía descansa, desde Heráclito, sobre la superación de la actitud natural. A esta actitud pertenece el convencimiento de que todos los modos de aparecer, tienen el sentido de ser aparecer-de-algo, aparecer del ser de una cosa. Este convencimiento presupone una estructura del aparecer que puede revestirse en la siguiente fórmula: “aparecer de cosas en modos de aparecer”. Esta estructura es el estado de cosas al que deben referirse las investigaciones de la filosofía si les interesa la superación del conflicto de opiniones. Pero el fenomenólogo entra en estas investigaciones, sin tomar una predecisión acerca de la relación en que se encuentren los modos de aparecer con respecto a las cosas, pues con una predecisión de este tipo, estaría tomando de nuevo posición con respecto a la convicción de la actitud natural. Esto se lo prohíbe un cumplimiento consecuente de la ἐποχή. Pero ésta sí le deja la posibilidad de partir en sus análisis y consideraciones de la mencionada estructura del aparecer.

El fenomenólogo asume con respecto al aparecer de cosas en modos de aparecer la actitud de un observador neutral y pregunta: ¿cómo llegan los hombres en la actitud natural a relacionar determinados modos de aparecer con determinadas cosas, de las que asumen como algo obvio que se muestran en estos modos de aparecer? Esta pregunta se confunde fácilmente con la pregunta de la teoría clásica moderna del conocimiento, a saber: ¿cómo llega el sujeto humano, la conciencia, de la immanencia de sus representaciones a los objetos “trascendentes” en el mundo “exterior”? Pero esta pregunta presupone todavía el dualismo sujeto-objeto, que ya fue superado gracias al cumplimiento consecuente de la ἐποχή.

El fenomenólogo pregunta, qué sucede cuando los hombres consideran los modos de aparecer patentes como un aparecer *de* cosas. La fenomenología es el análisis concreto de este “de”. Concretamente considerado el aparecer es un mostrar-se de determinadas cosas en los modos de aparecer que les corresponden. No hay ningún aparecer en general en el que los modos de aparecer fueran intercambiables, sino que cada cosa sólo puede revelarse en determinados modos de aparecer característicos para ella. El trabajo de investigación de la fenomenología consiste en una descripción de las relaciones de correlación entre las cosas y sus modos de aparecer, descripción que renuncia radicalmente a tomar posición con respecto al ser, que adscribe la actitud natural a las cosas que aparecen.

De qué forma sean los modos de aparecer de una cosa, se decide por los múltiples mundos de los hombres, por los horizontes. Estos forman en cada caso los ámbitos para determinados modos de aparecer y para el ser de las cosas, que se muestran en ellos. De acuerdo con esto, la investigación fenomenológica debe sobre todo concentrarse en el análisis de los horizontes y responder concretamente, qué modos de aparecer son abiertos por qué horizontes. Habíamos visto que las opiniones divergentes en el conflicto de opiniones están condicionadas por los diversos modos de aparecer, y por tanto por los horizontes. Puesto que a la fenomenología, como método filosófico, también le interesa la superación del conflicto de opiniones, del conflicto por la verdad, su problema consiste propiamente en la relación de los muchos mundos con el mundo-uno. El mundo-uno es la conexión de remisiones que resulta de que todas las conexiones de remisiones, los horizontes, remiten más allá de sí mismos. Como conexión de remisiones para todos los horizontes, el mundo es el horizonte-uno que los abarca a todos. En este sentido caracterizó Husserl el mundo-uno como el horizonte universal.

Esto no fue falso, pero sí unilateral, pues el mundo como horizonte universal, al abarcarlo todo, ya no remite más allá de sí mismo; pero es propio del horizonte el remitir más allá de sí. Esto significa que el mundo-uno en cierto modo no puede ser ningún horizonte. Los horizontes son, en cuanto ámbitos de los modos de aparecer, los campos de lo patente para nosotros, expresado en griego, del $\delta\eta\lambda\omicron\nu$. En cuanto el mundo-uno no es horizonte no es campo de patenticidad. En este sentido el mundo-uno es un $\alpha\delta\eta\lambda\omicron\nu$, un campo del ocultamiento. El mundo tiene algo así como un lado de cara hacia nosotros hombres y otro de espalda hacia nosotros: volviéndose hacia nosotros es horizonte universal para todos los horizontes, como dimensión del aparecer; se aparta de nosotros, en cuanto tiene el carácter del ocultamiento.

En cuanto el mundo es horizonte universal permanece vigente para la fenomenología la copertenencia parmenídea de aparecer y ser, pues con todo ser de las cosas se correlacionan determinados modos de aparecer, condicionados por horizontes, y todos los horizontes copertenecen al horizontes universal "mundo". Pero por la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ radical con respecto a la relación de ser y aparecer, la fenomenología permanece neutral frente a Parménides. Para él, el ser se devela en el $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$. Frente a esto la fenomenología debe conservar abierta la posibilidad de que haya un ocultamiento del ser, como lo afirmó la $\sigma\kappa\epsilon\psi\iota\varsigma$. Pero este ocultamiento no puede significar ya para la fenomenología un "mundo exterior" trascendente con respecto a la conciencia. Debe más bien tratarse de un ocultamiento del mundo, como lado opuesto del horizonte universal.

¿Pero es posible en absoluto hablar de este lado opuesto, si tiene el carácter del ocultamiento? El camino para responder esta pregunta resulta de un cumplimiento radical de la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$. La $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ es aquella decisión de la voluntad, con la que nos abstenemos de toda toma de posición, con respecto a la relación de ser y aparecer. Pero esta relación sólo pudo llegar a ser objeto de una toma de posición, porque la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ escéptica fue más

allá de la interpretación aristotélica de la afirmación y la negación, y concedió un papel esencial a la voluntad en las aseveraciones. Pero esta ἐποχή resulta a los ojos de la fenomenología, como no suficientemente radical. Esto permite concluir que una ἐποχή cumplida consecuentemente, tendría que terminar en limitar de nuevo la significación de la voluntad. Tiene que darse un límite para el poder subjetivista de la voluntad. Este límite podría ser el ocultamiento del lado opuesto del mundo. Martín Heidegger es el pensador con el que comenzó la fenomenología a pensar sobre esto. Pero esto sería ya el tema de otra conferencia.

REVISTA DE FILOSOFÍA

92

AÑO XXXI

NÚMERO 92

MAYO-AGOSTO 1998

ISSN 0185-3481

Mario Teodoro Ramírez.

CIENCIA Y HERMENÉUTICA SEGÚN GADAMER 115

Jorge F. Aguirre Sala

**RECONFIGURANDO LA REALIDAD EN EL ESPACIO
DE LA ESCRITURA: EL CASO DEL GOCE COMO
TEXTO (DEL PLACER) 154**

Rüdiger Safranski

FILOSOFAR NO ES MÁS QUE SABER PRINCIPIAR 174

Ma. Dolores Illescas

PENSAR EL TIEMPO DESDE LA ETERNIDAD 194

NOTAS 218

NOTICIAS 233

INFORMACIÓN 236

RESEÑAS DE LIBROS 241



**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

RICHARD RORTY O EL MIEDO A LA ILUSTRACIÓN

Por: José Manuel Bermudo

Universidad de Barcelona

RESUMEN. Es una crítica a la posición filosófica de Rorty frente a los problemas de la sociedad y la política. El autor desenmascara las paradojas, la provocación y la seducción que ejerce su filosofía, lo cual la convierte en ideología para la justificación de la política en la sociedad liberal de corte norteamericano.

El autor considera que la crisis de la modernidad como crisis de la razón ilustrada es un hecho, pero critica la posición filosófica que se autocomprende como agente de ella, pues no se puede pretender ser filósofo y no creer en el conocimiento, ni hacer de la filosofía un asunto privado, cuando su razón de ser está en su compromiso con la tarea emancipatoria y libertaria de la ilustración pública.

PALABRAS CLAVE. Modernidad, Posmodernidad, Pragmatismo, Contextualismo, Liberalismo, Filosofía Política, Moral.

SUMMARY. This is a critique of the philosophical view of Rorty on political and social problems that reveals its paradoxes and conclude that the provocation and appealing of his ideas turns his philosophy into an ideology justifying politics in liberal society, namely in the United States of America. The crisis of Modernity is de facto a crisis of the reason of the Enlightenment. The author differs on the philosophical position usually thought to carry out that crisis, because for him a philosopher believes in knowledge and besides, being the *raison d'être* of philosophy its compromise with emancipation and libération of public erudition, it should not be made a matter of one's own.

KEY WORDS. Modernity, Postmodernity, Pragmatism, Contextualism, Liberalism, Political Philosophy, Moral.

1. Paradoja, provocación y seducción

Rafael del Águila,¹ profesor de la UAM, ha comparado a Rorty, al “caballero pragmático”, simultáneamente con Don Quijote y con Sancho. Con Don Quijote, porque pretende liberarnos de algo: de las malas autodescripciones, de las excesivas pretensiones de la racionalidad, de la desmesura de la emancipación política, de la metafísica de la verdad, etc. Con Sancho, no sólo por sus ropajes de razonabilidad y buen criterio sino, por las propuestas realistas con que nos anima a contentarnos: la democracia realmente existente, el sentido común, el reformismo político, una esfera privada donde practicar las actividades sublimes que deseamos, la pluralidad de opiniones bien justificadas, etc. Como insinúa Rafael del Águila, “aunque el impulso es quijotesco, el propósito es sanchopancesco”.

Bien pensado, la peculiaridad de la propuesta de Rorty² no es un híbrido de Sancho y Don Quijote, sino la unión y la inversión simultáneas de ambas figuras, un rostro jánico,

1 DEL AGUILA, Rafael **El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano.** En: *Isegoría*. No. 8. 1993. p. 26-64.

2 Nacido en 1931, de padres trotskistas, profesor de humanidades en la Universidad de Virginia. Sobre la biografía de Rorty, aparte de los datos contenidos en su artículo **Trotsky y las orquídeas salvajes**, cfr. KLEPP, L. S. **The Philosopher King.** En: *New York Times Magazine*. No. 2. Noviembre, 1990.

cuya conciencia soporta la esquizofrenia de un Sancho Panza que usurpa su puesto a “Don Quijote” en lo público, y un Alonso Quijano secuestrado en lo privado. ¿No es esa su propuesta en *Trotsky y las orquídeas salvajes*?³ O ¿ser liberales en política y posmodernos (“posnietzscheanos”, según prefiere) en filosofía?

Ahora bien, en estas alternativas, aparentemente paradójicas, reside buena parte del atractivo de su pensamiento; la otra gran fuente de seducción de su discurso radica en su capacidad de provocación. Es provocador proponer moderación, escepticismo y reformismo en nuestra vida pública y reclusión de los sueños alternativos y de lo sublime en la vida privada; es provocador proponer en los círculos filosóficos el fin de la filosofía y su disolución en la literatura; es provocador ser filósofo y no creer en el conocimiento; es provocador renunciar a la verdad, la justicia y la racionalidad, al tiempo que se desea gozar de las ventajas derivadas de ellas, como la libertad, la solidaridad o la democracia. Su discurso es, sin duda, provocador y original, profundamente seductor para la adolescencia intelectual en que gustan pararse los relojes de la conciencia de nuestro tiempo. Y si aceptáramos su tesis de fondo, según la cual los textos no representan nada, no tienen pretensiones de conocimiento, sino que son intervenciones a valorar por sus efectos, habríamos de confesar que la obra rortyana ha cumplido con creces. Porque es seductor y provocador, porque fuerza a repensar (a “redescribir”, dirá él), y porque es el foco en que convergen los diversos frentes de crisis de la razón práctica; Rorty parece llamado a convertirse en el referente clave de la filosofía contemporánea.

2. El contexto: fin de la modernidad.

2.1. Pragmatismo y posmodernismo.

Rorty es uno de los numerosos pensadores que en las últimas décadas se descubren a sí mismos a la sombra de la “crisis de la modernidad”, ese tópico de lugar incierto, pues nunca está bien definido si se autoconsideran efectos o agentes de esa crisis. Sus primeras preferencias filosóficas apuntaban hacia los pragmatistas americanos Peirce, James y Dewey, pero sólo este último perduraría en el elenco de figuras inspiradoras de su pensamiento.⁴ Pronto desviaría su mirada desde los pragmatistas, perfectamente alineables en el proyecto moderno, hacia la antimoderna “filosofía continental”, que ejercerá sobre nuestro autor creciente seducción. Nietzsche, Heidegger, Derrida, Lyotard, Foucault, le sirvieron de guía en su diálogo heterodoxo con la “posmodernidad”, que conduce al rechazo de la racionalidad de la modernidad y, al calor de la batalla, de toda la tradición filosófica posplatónica que ingenuamente pretendiera el conocimiento del mundo y la tutela moral de los hombres. Como con aquéllos con quienes comparte el empeño, no es fácil saber si busca una alternativa

3 *Trotsky and the Wild Orchids*. En: *Common Knowledge*. No. 1, 3 Inv., 1993.

4 Cfr. su ensayo *Superando la tradición*, Heidegger y Dewey. En: *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996.

a la crisis de la racionalidad y a la política moderna, como un hecho histórico irreversible, o si es un militante posmoderno aliado a la lucha contra la razón; y, como ellos, no puede eludir la cómica tragedia del filósofo posmoderno, militante confesional del descriptivismo y amante secreto del cultivo de la seducción. No se resiste a la pasión metafísica de ser profeta, así sea como figura profética del vacío.

Esta ambigüedad compartida se acentúa en nuestro autor por su fidelidad oficial a su originario pragmatismo, siempre sospechoso de modernidad, lo cual le lleva a una posición inquietante: por un lado, para expiar su impureza, ha de hacer ostentación anti-ilustrada; por otro, el acento pragmático de su “vocabulario” posmoderno acota y desdramatiza la crisis de la modernidad, reinterpretándola como simple crisis de una de nuestras tradiciones filosóficas (aunque la más dominante), sin detrimento de los valores morales y políticos de nuestras democracias, al orden de vida occidental. De este modo Rorty trivializa el proyecto de sus compañeros de viaje: la crisis de la modernidad, que en el deconstruccionismo escenifica la trágica situación del hombre que ha perdido la voz, queda travestida en crisis de una corriente filosófica, sin afectar ni al proyecto ético-político moderno, que se mantendrá a flote por sí mismo, ni a la filosofía, que simplemente ha de redefinir su nuevo estatus. Es decir, el fin de la civilización occidental, de su sentido, queda parodiado en mera declaración de guerra a la filosofía ilustrada o, para no robarle grandeza retórica, en guerra a la filosofía racionalista de Platón a Marx. Los mismos tonos épicos del combate quedan amortiguados por la oda que Rorty recita a la tradición ético-política moderna de las libertades y derechos individuales, en definitiva, a la democrática liberal, y por la consolación que nos ofrece al informarnos de que se trata de una mera lucha entre “léxicos”, y que la filosofía derrotada encontrará su último refugio en el reino privado de la ficción literaria, donde podrá seguir siendo radical por ser inofensiva.

La crisis queda devaluada al ser doblemente desdramatizada. Por un lado, la muerte de la ilustración filosófica queda amortiguada por la perduración de su más genuino fruto político-moral, que incluye la ciencia, el progreso, el mercado, la división del trabajo, las elecciones, la prensa libre, etc.; por otro, porque acaba una tradición filosófica, pero no la filosofía, con lo cual los filósofos podremos seguir siendo filósofos tras la muerte de la filosofía mala. El mundo perdido (“the world well lost”) es simplemente la tradición racionalista ilustrada, incluidos Marx y el primer Wittgenstein. Pero no se hunde el anfiteatro filosófico: en la redescrición de Rorty aparece una tradición filosófica occidental deconstruida y sepultada por otra en la que Nietzsche, Freud, Dewey, Heidegger, Foucault y Derrida han sido protagonistas. Esta otra es también genuinamente occidental, pero se ha privado a sí misma de los sueños de la razón, cosa que la legitima para seguir viva. Como ella es la autora de la estrategia deconstructivista, ha decidido no aplicarse la crítica. Rorty la reinterpreta como golpes, más o menos acertados y decisivos, a la pretensión de verdad, a la pretensión de justicia, a la pretensión de fundamentar y dirigir el mundo por la razón; pero evita que dirija sobre sí misma las dudas, las sospechas, la crítica, que con tanta fecundidad usa contra su otro. Es la “otra” la que cometió el pecado de situarse en el “ojo de Dios”.

Al parecer, todo el espectáculo ha tenido lugar en el seno de la filosofía, una figura más de la escenificación de la eterna lucha entre lo que Hume llamaba “razón afirmativa” y “razón negativa” y Rorty renombra “metafísico” e “ironista”: “El tema de la teoría ironista es la teoría metafísica. [...] La meta de la teoría ironista es comprender el impulso metafísico, el impulso que conduce a la teorización, y, asimismo, a librarse enteramente de él”.⁵ Pero mientras que Hume estimaba que cualquier victoria era efímera y cualquier derrota falsa, Rorty viola las reglas de la escena y cree ver una apoteosis final. La victoria, valora Rorty, ha caído del lado de las posiciones más favorables a la independencia de la cultura occidental. Han caído los fundamentalismos, las pulsiones metafísicas, las tentaciones racionalistas. La filosofía se ha desautorizado a sí misma; ha perdido sus credenciales para determinar la verdad y la justicia, ha aceptado que nada puede contra las creencias y las costumbres. La filosofía occidental, si creemos en la lógica de Rorty, ha salvado la política occidental suicidándose, decretando su propio ostracismo.

2.2. Metateoría y política

Bien mirado, aunque se habla de filosofía lo que está en juego es la política. Aunque quede oculta en el debate, aunque no aparezca en los escenarios metateóricos, la crisis de la modernidad es para Rorty un asunto político. A nuestro entender, la tesis más lúcida del filósofo estadounidense –sin compartir la interpretación que hace de la misma– y en la que insiste reiteradamente, exige una valoración política de la filosofía. Se le ha criticado que, a pesar de la insistencia, la política no hace nunca acto de presencia. Bernstein ha dicho: “Lo que encuentro más criticable en la estrategia de Rorty es que nos aleja de alternativas pragmáticamente importantes que necesitan ser confrontadas”.⁶ E insiste: “Rorty raramente desciende de su altura metafilosófica a los argumentos sustantivos”.⁷ Y radicaliza: “Aunque el manifiesto de Rorty concierne a la democracia liberal, a las responsabilidades públicas y a las utopías políticas, es curioso qué poca política uno encuentra en este libro (*Contingency, Irony and Solidarity*). En realidad, a pesar de sus batallas contra la abstracción y los principios generales, tiende a dejarnos con vacías abstracciones”.⁸

Aparentemente, así es. Y, si creemos a Wallach, este mal no sería genuinamente rortiano, sino común a los presupuestos de fondo de todo el debate filosófico contemporáneo: “Este problema proviene en parte del origen relativamente apolítico de su empresa teórica. Cuando fueron inicialmente escritas las teorías de la justicia de Rawls y del comunitarismo crítico de Rorty, MacIntyre y Sandel, o fueron ambiguas como teoría política o no era teoría política en absoluto. Ninguno vio lo que hacía como fundamentalmente teoría política o crítica política, y el punto de partida para ambas

5 RORTY, R. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 116.

6 BERNSTEIN, R. J. **One Step Forward, Two Steps Backward**. En: *Political Theory*. XV. 1987. p. 546.

7 *Ibidem*, p. 552.

8 BERNSTEIN, R. J. **Rorty's Liberal Utopia**. En: *Social Research*. LVII. 1990. p. 62.

corrientes, liberales y comunitarios, queda fuera del dominio político, sea cual sea la forma en que se defina. Esta relación fundamentalmente externa con el mundo político –diferente en cada caso– contribuye significativamente a limitar su proyecto. Lleva a ambas corrientes a la incomprensión de la naturaleza de lo político y de la experiencia política del ciudadano –la propia relación entre teoría política y prácticas tradicionales, en particular–. El resultado es que ninguno de ellos está bien situado para poner de relieve la naturaleza de la injusticia en las sociedades contemporáneas o, para indicar cómo los teóricos de la política pueden ayudar a su mejora. Mi intención aquí es iluminar este debate entre liberales y comunitarios e ir más allá de ellos”.⁹

No obstante, no deberíamos menospreciar el contenido político de un debate metateórico; a veces el lugar del discurso responde a una elección política, es decir, a razones estratégicas y pragmáticas conformes al modelo social que oculta o que manifiestamente se pretende defender. En cualquier caso, el pensamiento de Rorty gira en torno a la necesidad de redefinir la relación entre filosofía y política, y aquí radica su actualidad, su carácter contemporáneo; y su objetivo ideológico parece ser el de blindar, bunkerizar un modelo político, y en ello reside su aspecto más vulnerable. Aunque el lugar del discurso elegido por Rorty sea convenientemente epistemológico y metateórico, todo él tiene una dirección política precisa: la defensa de la tradición cultural liberal, en su forma institucional genuinamente americana. No sabemos si Rorty se alegra más por el hundimiento de la filosofía del fundamento y de su potencia justificativa, o por la sobrevivencia de los valores que la misma generó, difundió y defendió. Parece como si el hundimiento definitivo del barco acabara con la zozobra del cargamento, que se mantendría enigmáticamente a flote por sí mismo, sostenido por la colaboración de los tripulantes. Lo cierto es que se opondrá a cualquier empeño de “reconstrucción de la filosofía” (Putnam), a cualquier reintento de elaborar una nueva fundamentación de los valores y proyectos (Habermas); e igualmente se distanciará de quienes, en versión pesimista, declaran la muerte de esos valores y formas de vida junto a la filosofía que los engendró (Foucault o Lyotard). Esta posición rortyana nos parece sospechosa.

Rorty propone superar la “pasión metafísica”, el instinto fundamentador, la necesidad de justificaciones racionales fuertes para nuestros comportamientos morales y políticos; propone superar el instinto ilustrado. Pero, en cambio, al mismo tiempo propone conservar y proteger los logros prácticos y los valores esenciales de esta tradición cultural: libertad, derechos, solidaridad, igualdad, privacidad, tolerancia. Propone conservarlos y defenderlos sin razones fuertes, con un pensamiento débil y sometido a la contingencia. Pero, ¿por qué? ¿Por qué renunciar a una tradición filosófica que ha acreditado su eficacia pragmática para sostener esos valores que se desean conservar? ¿Por qué la filosofía ha devenido un estorbo si no engendró el monstruo? ¿Por qué matar al mensajero? Creo que empezaremos

9 WALLACH, J. R. *Liberals, Communitarians and the Tasks of Political Theory*. En: *Political Thought*. XV. 1987. p. 582.

a comprender el presente cuando logremos entender por qué una tradición filosófica pragmática se revela contra la racionalidad ilustrada.

Rorty pertenece a esa retórica contemporánea que cabalga sobre el fin de la filosofía y el triunfo del “pensamiento único”, dos tesis indisolubles, pues la aceptación de un orden sociopolítico como indiscutible, en particular las democracias liberal-capitalistas occidentales, como referente único de fines, criterios y valores, exige la neutralización de la filosofía. Hume ya lo había anticipado: el regreso a la fe implica el abandono de la filosofía; ésta sólo progresa en el pantanoso terreno de las dudas y las esperanzas. Decretar la esterilidad política de la filosofía, como los otros muchos decretos de muerte que ha sufrido en la historia, parece menos una posición filosófica que una posición política; o una lucha filosófica que enmascara una lucha política.

3. El “ironista” y el “metafísico”

La obra de Rorty se articula sobre diversas problemáticas, trincheras bien coordinadas de su estrategia; para nuestro propósito actual destacaremos dos. Por un lado, su reformulación pragmatista de la filosofía, al filo de la deconstrucción de la tradición filosófica racionalista; por otro, su apuesta por una ontología de la contingencia. Ambos posicionamientos, que analizaremos sucesivamente en éste y en el siguiente apartado, están orientados a la tarea simultánea de justificar el orden liberal y rechazar la filosofía ilustrada.

3.1.1. La deconstrucción de la tradición platónica. En el ensayo *Ironía privada y esperanza liberal*,¹⁰ Rorty personifica las corrientes filosóficas pragmática y platónica en las figuras de “el ironista” y “el metafísico”, respectivamente. En rigor, ambas figuras representan las dos tentaciones intrínsecas de la filosofía, cuya relación escenifica dos mil quinientos años de pensamiento. Pero Rorty prefiere ver la historia como obra de la pasión metafísica, guardando la belleza y el valor de la crítica para los filósofos posnietzscheanos. La historia de la filosofía moderna podría leerse perfectamente como este esfuerzo inagotable por desprenderse y no recaer en la vilipendiada metafísica.¹¹ En el fondo, como ya hemos apuntado, la pugna entre la tradición ironista y la tradición platónica es una versión renovada de la pugna incansable entre la actitud escéptica y la actitud dogmática -un escepticismo cada vez más afilado y agudo contra el dogmatismo monolítico de siempre.

10 *Contingencia... Op. cit.*, cap. 4, p. 91-113.

11 Este esfuerzo se agudiza cada vez más. Escribe Rorty: “La interpretación de Heidegger por Derrida sugiere la siguiente imagen: el primer Heidegger detecta una semejanza fatal entre Platón y Hegel (a pesar del historicismo de Hegel); el último Heidegger detecta una similitud fatal entre ambos, Nietzsche y su propia filosofía temprana. Derrida percibe una similitud fatal entre los cuatro y la filosofía tardía de Heidegger. De este modo encontramos a Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida y a los comentaristas pragmáticos de Derrida como yo mismo pugnando por el puesto de primer antiplatónico realmente radical de la historia.” (RORTY, R. *Deconstrucción y circunvención*. En: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, 1993. p. 139-140).

No es necesario redescubrir una nueva “narración dramática del espíritu”, aunque “relatarse a sí misma” parece ser la pasión de la filosofía posmoderna. Esta empresa ya la ha llevado a cabo brillantemente Habermas, por duplicado, en el ensayo *La Unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces*, recogido en *Pensamiento posmetafísico*,¹² y en el escrito *Cuestiones y contracuestiones*.¹³ En el fondo se trata de leer la historia de la filosofía como confrontación entre dos respuestas antagónicas al problema **unidad/pluralidad**, y “disolver el problema” argumentando que las soluciones vienen predeterminadas por las posiciones hermenéuticas, por los instrumentos conceptuales, por los vocabularios. Así, las posiciones se polarizan según se use un vocabulario de términos relativistas u objetivistas. Un vocabulario relativista supone una teoría de la verdad como práctica de justificación social e induce hacia el “Postulado de la Pluralidad”; un vocabulario objetivista implica una teoría de la verdad como correspondencia y condiciona el “Postulado de la Unidad”.

Sobre la base gestada por la sociología crítica y el deconstruccionismo (de Horkheimer-Adorno a Foucault-Derrida), que todos aceptan como tarea negativa, se perfilan los intentos diversos de alternativa. Rorty se alinearía con el relativismo, aunque reformulándolo y buscando una tercera vía que escape a la polarización; Habermas se situaría en posiciones objetivistas, buscando entre las ruinas del sujeto trascendental restos con que reconstruir la razón práctica, aunque sólo sea con la débil estructura del diálogo y de la intersubjetividad.

Es decir, según Habermas, por un lado estaría la **actitud historicista**, que mantiene una postura afirmativa respecto a la pluralidad de universos de discurso y a su incommensurabilidad mutua, lo que comporta la aceptación del carácter irreductiblemente múltiple de la verdad; por otro lado estaría la **actitud trascendentalista**, la cual confía en discursos commensurables y verdades universales, que permiten ir más allá de los contextos meramente locales de los diversos vocabularios etnográficos. Ambas actitudes, piensa Habermas, al agudizarse, se convierten en totalmente antagónicas y abocadas al fracaso: el historicismo puro se transmuta en relativismo e irracionalismo insostenibles; el puro trascendentalismo, en absolutismo indefendible. El reto al que se enfrenta la filosofía contemporánea es el de establecer sólidamente una sintética vía media (Habermas), o una vía alternativa (Rorty).

Como se ve, el problema de la filosofía contemporánea resulta ser el mismo de siempre: los viejos problemas y las viejas soluciones; si bien, eso sí, relatados en vocabularios renovados. Si la posición “objetivista” o “trascendentalista” parece dominante en la tradición occidental, es trivial que la posición “relativista” o “historicista” esté presente a lo largo de los siglos. Rorty y Habermas no suponen ninguna ruptura; si acaso, una figura nueva de

12 HABERMAS, J. *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990. p. 155-187

13 HABERMAS, J. **Cuestiones y contracuestiones**. En: BERNSTEIN (ed.). *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1982. p. 306-307.

esa escenografía de la razón. Pero Rorty tiene conciencia de revolucionario y, para radicalizar la ruptura, procede a una redescritión sugestiva de la filosofía occidental. El nuevo metarrelato, por supuesto, no tiene pretensiones de verdad; sólo se constituye como telón de fondo sobre el cual resaltar la originalidad de su propuesta. Pero, para entender a Rorty, hay que leer este fondo, que enseguida narramos.

Para nuestro autor, la tradición platónica –que acaba no sólo protagonizando, sino absorbiendo toda la filosofía occidental– se caracteriza por plantearse el quehacer filosófico como una tarea fundamentadora. La filosofía occidental es obra del amor al fundamento. Para ello la filosofía se ve obligada a ocupar, o a fingir que ocupa, un lugar prominente desde donde decir lo que las cosas son: un lugar “afuera”, externo, independiente y neutro respecto a las cosas mismas, sean del tipo que sean. Su pretensión es ver desde la perspectiva divina, situarse en el “ojo de Dios” (como dice Putnam) o en el “entendimiento divino” (como ya decía Hume). Esta conciencia de sí de la filosofía se articula, según Rorty, en cuatro tesis, bien entrelazadas, relativas sucesivamente a la **verdad como correspondencia**, al **lenguaje como representación**, al **sujeto como esencia** y a la **comunidad como identidad o comunidad política**. De las cuatro tesis, la primera es la más relevante, pues configura lo que Rorty llama una concepción epistemologizada de la verdad. Esta concepción de la verdad exige una concepción representacionista del lenguaje (segunda tesis), que a su vez supone una concepción esencialista del sujeto, la cual, en fin, comporta una concepción compacta de comunidad.

En la tradición platónica, ciertamente, la verdad se constituye como una cuestión cognoscitiva, como un descubrimiento o desciframiento intelectual, como un hallazgo racional. Este supuesto lleva implícita una progresión que implica el establecimiento de dos tipos de verdad: la verdad de apariencia o ficticia (opinión, **doxa**), de carácter previo; y la verdad verdadera o real (saber, **episteme**), con carácter terminante. Es decir, se distingue entre la facticidad de la certeza vigente (que será repudiada) y la validez trascendente de la certeza racionalmente ideal (que será hipostatizada). En la medida en que se trata de adecuar o de hacer corresponder la primera con la segunda, la dicotomía misma revela, en el fondo, una concepción unitaria de la verdad. Esta se piensa como algo incondicionado, universal y necesario que se instituye como fundamento ahistórico desde donde decir la auténtica realidad de las cosas; así se produce la divinización o “encantamiento del mundo”, al pensar éste como regido por algo que trasciende su mera facticidad. El avance intelectual, de esta manera, se entiende como un proceso de convergencia hacia esta perspectiva absoluta, como una labor de conquista o descubrimiento del secreto, por vía de la acumulación y mediante un marco conceptual de carácter lógico que se articula alrededor de los puntales falso-verdadero.

Esta verdad única, verdad del ser, es escritura en el ser y se vehicula exclusivamente mediante el lenguaje, con lo cual éste se constituye como medio de representación. Los diferentes léxicos equivalen a diferentes piezas de una sola totalidad que no pueden dejar

de coincidir en un único léxico, conclusivo u original. Todos los juegos lingüísticos pueden sublimarse o reducirse a las pautas verbales que rigen el juego de todos los juegos, trascendiendo así las respectivas particularidades. El sueño de un lenguaje universal, que se corresponde con la traducibilidad recíproca de los lenguajes culturales, es la tesis inherente a la verdad como correspondencia y al supuesto del mundo encantado.

La verdad como correspondencia y el lenguaje como representación de esta verdad exigen, a su vez, un soporte activo o pasivo, una entidad donde se hagan efectivas las citadas correspondencia y representación y, así, permita cerrar y avalar todo el proceso. Se impone, pues, una concepción esencialista del sujeto que diferencie entre su **en sí** y sus determinaciones; una comprensión del yo que distinga entre sus constituyentes intrínsecos o esencia y sus atributos accidentales. En definitiva, es necesario el supuesto de un sujeto trascendental que permita pensar la identidad de naturaleza de esas esencias, lo común de esos sujetos, aportando la garantía de la objetividad y neutralidad de las relaciones representadas.

Por último, y es lo más importante para nuestro empeño, hay que pensar la comunidad con base en esa identidad de esencia de los sujetos. La naturaleza humana es considerada como universalmente compartida. En virtud de esto, lo individual (intereses privados) y lo social (intereses públicos) se constituyen como un todo compacto, idealmente identificados. Las prácticas e instituciones sociales se vinculan directamente a los resultados de la especulación teórica universalista fundadora. La comunidad de conocimiento, de lenguaje y de naturaleza, permite al hombre trazar fines y objetivos prácticos comunes. Aunque se garantice un cosmopolitismo abierto, es inevitable el establecimiento de una nítida distinción entre persuasión y fuerza, entre causas que son razones y causas que son meras causas; y, por consiguiente, una rígida delimitación entre moralidad y prudencia. El avance político, articulado desde la noción de objetividad, responde a las progresivas apropiaciones de una meta determinada de antemano.

3.1.2. La propuesta pragmatista

Contra este logocentrismo representado por la dominante tradición platónico-cristiana-ilustrada se levanta la tradición ironista en la que se reconoce Rorty. Esta tradición entiende el quehacer filosófico como una tarea redescritiva, como “narrativa histórica” consistente en enfocar y relatar de formas múltiples las diferentes figuras del pasado intelectual. La filosofía renuncia a ocupar un lugar trascendente, a salvo de las contaminaciones, y asume la propia contingencia histórica de su tarea. De “ojo de Dios” pasa a ser mirada humana.

Rorty procura que esta comprensión de la filosofía se oponga punto por punto a la tradición anterior. En particular, su relato cuidará que la nueva filosofía se articule en

cuatro tesis ordinalmente contrapuestas a las enumeradas de la tradición platónica. En síntesis, se trata de la **verdad como construcción**, del **lenguaje como instrumento**, del **sujeto-radar** y de la **comunidad escindida o apolítica**, que pasamos a resumir.

En la tradición ironista la verdad se constituye como una cuestión pragmática, es decir, como cuestión de realización práctica o de construcción social. La verdad equivale a mera afirmabilidad justificada contextualmente, de tal manera que se descarta toda distinción entre argumentos socialmente aceptados y argumentos idealmente válidos, entre lo que es bueno de creer y lo que se corresponde con la realidad, entre opinión y saber. El “valor significativo” de la verdad se diluye en su “valor de uso”. Esta comprensión supone una concepción plural de la verdad, que asume su carácter immanente —su ineludible *locus* interno— y, así pues, su particularidad y contingencia, con el efecto de la desdivinización o desencantamiento del mundo. El avance intelectual, a partir de esto, se entiende como un proceso de sustitución, como una labor de experimentación por vía de la diversificación y mediante un marco metafórico de carácter dialéctico que se articula alrededor de los puntales viejo-nuevo.

Esta concepción desepistemologizada de la verdad se vincula a una concepción antirepresentacionalista e instrumental del lenguaje. Los diferentes léxicos equivalen a herramientas diversas que se caracterizan por ser irreducibles una a otras y por ser relevantes alternativamente según su adaptabilidad a la situación de hecho concreta, siempre condicionada históricamente, siempre contingente. No hay ningún “metavocabulario”, ningún criterio verbal último, que permita, desde fuera, escoger entre la pluralidad de las prácticas lingüísticas concretas.

El ser humano se describe como una red —sin centro— de creencias y deseos, un sujeto-radar que capta y responde a los estímulos, que no es en el fondo más que ese sistema de comunicación, y no ya un ser que tiene estos deseos y creencias. No puede haber ninguna definición de lo específicamente humano como algo previo o por debajo del proceso de socialización que lo constituye. El abandono de cualquier noción de naturaleza intrínseca comporta, pues, una concepción antiesencialista —obligadamente contingente— del sujeto.

En fin, el repudio de toda instancia trascendente lleva a postular la incommensurabilidad entre la vía del fundamento y la vida ético-política: las prácticas e instituciones sociales ya no pueden determinarse desde ninguna perspectiva fundamentadora, sino justificarse desde dentro de ellas mismas, desde su inexcusable contingencia histórica. Esto supone una perspectiva etnocéntrica y multiculturalista que sostiene la equiparación (o, como mucho, un uso dicotómico atenuado) de las nociones de moralidad y prudencia, con el consiguiente alejamiento de cualquier tipo de obligación moral apriorística compartible intracomunitariamente e intercomunitariamente. Desde aquí se eleva una concepción distendida de comunidad, caracterizada por la separación radical del orden

privado respecto del orden público. El avance político, articulado desde la vigencia de la solidaridad, responde a las sucesivas tentativas hacia una meta siempre abierta.

Ahora bien, Rorty considera que lo suyo no es otra propuesta filosófica, sino una manera de eludir la filosofía. El abandono de la filosofía platónica por los pragmatistas se debería a su consideración de que “la tradición platónica ha dejado de tener utilidad”.¹⁴ No quiere decir que propongan otra mejor: “Ello no significa que dispongan de una nueva serie de respuestas no-platónicas a las preguntas platónicas; lo que más bien creen es que deberíamos dejar de formular estas preguntas de una vez por todas. Pero al sugerir que no formulemos preguntas acerca de la Verdad o de la Bondad no apelan a una teoría de la naturaleza de la realidad o del conocimiento por la cual “no existen cosas tales” como la Verdad o la Bondad. Ni tampoco defienden una teoría “relativista” o “subjetivista” de la Verdad o la Bondad. Les gustaría cambiar de tema, eso es todo”.¹⁵

En el fondo, la virtud que Rorty encuentra en el pragmatismo es su rechazo radical a toda pretensión de fundamento del conocimiento o de la moral; así se comprende su rechazo de la tradición filosófica. Efectivamente, es difícil pensar la filosofía al margen de esas pretensiones de conocimiento, de validez, de afirmación (más o menos dogmática) del ser y del deber; como es imposible pensar la filosofía racionalista y moderna al margen de sus pretensiones de cuestionamiento, desmitificación, crítica o deconstrucción. Ambas pretensiones definen ese juego de la razón debatiéndose entre su pasión de afirmar y su exigencia de negar. El rechazo rortyano de la metafísica, su negación de cualquier posibilidad de conocimiento absoluto, de evidencias cartesianas o firmezas kantianas, es hoy trivial; tales supuestos son el límite filosófico de la contemporaneidad. Aquí Sancho ve ideales caballerescos en rutinas aceptadas; ya no hay fantasmas metafísicos que combatir; por eso carece de sentido y oportunidad la neurosis deconstruccionista en desvelar las “impurezas de la razón”. El desafío actual es el que sigue a cualquier batalla: enterrar a los muertos y establecer qué podemos hacer con los restos del naufragio, qué podemos construir en los huecos no surcados. Es una ficción ingenua pensar que en la guerra salen derrotadas las armas. La razón siempre triunfa en las querellas filosóficas: es ella la que decide, en el guión del relato y del metarrelato, si vive, muere o se reconvierte. Mientras no se garantice que el silencio de la razón no lleva a la barbarie, tendremos “buenas razones” para seguir aferrados a ella.

14 *Consecuencias...* *Op. cit.*, p. 20.

15 *Ibidem*, p. 20.

3.2. Filosofía y contingencia

3.2.1. El yo y el lenguaje

El reto de la filosofía contemporánea pasa por adecuar su discurso a una realidad que cada vez se representa en el pensamiento con rasgos más acentuados de indeterminación. La pasión intrínsecamente filosófica de cerrar el universo, el significado, la moralidad o el derecho, ha de reajustarse a un mundo (natural, social, moral, estético) que no sólo se impone como universo abierto sino que se resiste a ser sometido enteramente a la determinación. Este es un tema filosófico que aquí no es abordable, pero que debíamos aludir aunque sólo sea para decir que la propuesta de Rorty debe enmarcarse en esa problemática, analizarse como un intento por asumir una ontología de la indeterminación. Esfuerzo que estimamos insatisfactorio, en tanto que la forma de asumir el problema de la razón ante la indeterminación se resuelve con la renuncia a afrontar el obstáculo.

Una de las formas más espectaculares de aparecer la indeterminación en el pensamiento contemporáneo (junto a los paradigmas metodológicos de la interactividad y del procedimentalismo) es la revalorización de la contingencia. Y Rorty ha sabido acumular y articular en una ontología de la contingencia buena parte de la producción filosófica posnietzscheana en ese sentido; ha sabido interpretar que la crisis del fundamento (como fundamento racional e incontrovertible) tanto en las ciencias como en la vida práctica lleva a un desenlace: la ontología de la contingencia. Pero Rorty no vive esto como una crisis dramática, sino como saludable terapia. En definitiva, la crisis ontológica invita a abandonar la razón, a negarle toda legitimidad para dar sentido a nuestras vidas, a mecernos en el regazo cálido de las tradiciones etnográficas y de las creencias y rituales compartidos: “La línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson sugiere que intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como a una cuasi divinidad, en el que tratamos a todo –nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad– como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud **‘tratar al azar como digno de determinar nuestro destino’**.”¹⁶

Nuestro yo, sin esencia ni naturaleza, queda como simple efecto de la “huella ciega” (**blind impress**) de la contingencia. Somos hijos del ciego azar, de hechos sin sentido; nuestro modo de ser es la marca de la arbitrariedad. Freud le sirve aquí de apoyo: “Podemos empezar a comprender el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la consciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación”.¹⁷ Freud puso de relieve que el yo es una pura idealización del narcisismo de la niñez, “Freud echa abajo las distinciones tradicionales entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico.

¹⁶ *Ibidem*, p. 42.

¹⁷ *Ibidem*, p. 49-50.

Nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado al menos virtualmente”.¹⁸ Freud, nos dice Rorty fascinado, nos proporciona otro léxico, incommensurable con el de la tradición platónica, para redescubrirnos a nosotros mismos. Y si le preguntáramos qué razones hay para preferir el vocabulario freudiano, nos diría que ninguna, que la pregunta es prefreudiana, que la opción por el nuevo relato es libre, espontánea, si acaso fruto de la potencia seductora de su belleza.

Esta deconstrucción del yo tiene efectos epistemológicos y éticos relevantes. La conciencia de sí como un manojito de datos particulares, casuales y contingentes (“flujo de sensaciones”, decía Hume) cuyo orden e identidad, siempre débil y precaria, es el resultado de un proceso de redescubrimiento, nos libera de toda sumisión a la trascendencia; la conciencia de que somos obra de nuestros relatos, nos enfrenta a la necesidad de hacernos a nosotros mismos: “[Nietzsche] tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el “mundo verdadero” de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había construido a sí mismo”.¹⁹ Estas redescubrimientos no tienden a captar la sustancia enterrada; son el proceso constructivo del yo. Y en esas redescubrimientos nos lo jugamos todo: si fracasamos, seremos lo que las redescubrimientos de otros nos lleven a ser. Por tanto, al parecer, nada más fácil que la liberación: basta autorrelatarnos, fingimos otras genealogías, narrar de otra forma nuestras biografías. !Sugestivo para amantes de consolaciones!

Rorty llama así a sustituir al filósofo por el “poeta vigoroso” de la redescubrimiento; aquél busca conocer una esencia, éste busca crear una realidad: “Los filósofos relevantes de nuestro siglo son los que han intentado marchar en la dirección de los poetas románticos mediante una ruptura con Platón, concibiendo la libertad como el reconocimiento de lo contingente”.²⁰ ¿Quiere decir Rorty que basta llamar a las cadenas guirnalda de flores para dejar de ser esclavos? No es tan fácil; pues el efecto mágico de la liberación exige sustituir la vieja metáfora muerta (“cadenas de hierro”) por otra nueva y viva (“guirnalda de flores”); y para eso hay que crear un nuevo léxico, cosa sólo al alcance de los “poetas vigorosos”. Pero tampoco es difícil, pues los hombres vulgares siempre tienen la posibilidad de elegir el léxico que, cual espejo encantado, más bello le pinte; se trata de elegir la redescubrimiento más ventajosa entre las que ofrezca el mercado literario.

Esas redescubrimientos variadas no pueden ser valoradas ni cognitivamente ni moralmente en términos de racionalidad; todas son igualmente válidas. Todos los vocabularios son suficientemente fuertes para hacerlas aparecer como buenas o malas, verdaderas o falsas, alternativamente. La verdad es lo que conviene creer (W. James), “un ejército de metáforas

18 *Ibidem*, p. 52.

19 *Contingencia.... Op. cit.*, p. 47.

20 *Ibidem*, p. 45-46.

móviles” (Nietzsche). Y el proyecto ético ha de separar lo público de lo privado, distinguir “tajantemente entre una ética privada de la creación de sí mismo y una ética pública de acomodamiento mutuo”.²¹ No hay puente entre ambas, no hay esperanza en conseguir creencias o deseos universalmente compartidos, propios de seres humanos. Nuestros fines privados, dice Rorty siguiendo a Freud, son “tan idiosincrásicos como las fobias y las obsesiones inconscientes de las que se han desprendido”. Se consuma así la crisis de la razón práctica.

Para Kant el problema ético no era teórico, pues sabemos qué debemos hacer, sino práctico o de determinación de la voluntad conforme a ese deber conocido; en todo caso, no era imposible el cumplimiento del deber, el ideal moral no era una fábula. En la filosofía contemporánea el problema ético es, a un tiempo, teórico y práctico; además, es trágico. Teórico, porque la crisis del fundamento impide conocer qué debemos hacer; práctico, porque la ontología de la indeterminación pone la acción como fruto del azar; trágico, porque cualquier solución sería ficticia y perversa. Rorty lleva al límite la crisis de la razón moral: la vida privada no es su lugar y la pública sólo es lugar de la prudencia.

Es contingente el yo. También es contingente el lenguaje, el “vocabulario”, siendo cada uno de ellos una forma arbitraria de hablar sobre el mundo. “De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas”.²² Y es contingente la comunidad: “Figuras como Nietzsche, William James, Freud, Proust y Wittgenstein ilustran lo que he llamado “libertad como reconocimiento de la contingencia”. En este capítulo sostendré que ese reconocimiento es la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal, y que la cultura de esa sociedad debería tener como objetivo curarse de nuestra “profunda necesidad metafísica””.²³ Rorty sigue de cerca la tesis de J. Schumpeter, para quien el distintivo del hombre civilizado consiste en reconocer el carácter relativo de la validez de las propias convicciones y en defenderlas, no obstante, resueltamente; y de I. Berlin, quien comentando a Schumpeter añade que, si bien pedir más que eso tal vez sea una necesidad metafísica incurable, permitir que esa pasión determine nuestra práctica es síntoma de inmadurez moral y política profundas. Asumiendo la indeterminación, la verdad es sustituida por la pretensión de validez y la moral por las convicciones.

No ignoramos que el problema filosófico clave de nuestro tiempo es el de pensar la indeterminación, que poco a poco se impone desde el dominio de las ciencias físicas al del sentido común; el propio modelo de producción, fragilizando las relaciones con los objetos de consumo, acaba por incluir en lo efímero los sentimientos y las ideas; y lo efímero es la

21 *Ibidem*, p. 53.

22 *Ibidem*, p. 29.

23 *Ibidem*, p. 65.

ventana al reconocimiento de la indeterminación. Pero la filosofía nació así, imponiendo el logos a lo indeterminado. Cada revolución filosófica –pensemos en el paso del “mundo cerrado” al “universo infinito”– ha sido, en el campo de la representación, una sustitución de una forma de determinación por otra, un cambio de una representación del ser por otra. Hoy, desde la física cuántica a la democracia, parecen poner el problema urgente de una nueva representación de la realidad, de un nuevo sentido para el hombre, el lenguaje, la ética y la ciudad; lo que nos parece sospechoso es que, ante el reto, la alternativa sea la disolución de la filosofía en la literatura.

3.2.2. La comunidad política

Contingente el yo, contingente el lenguaje y contingente la comunidad política. En el fondo, la contingencia del lenguaje y del yo parecen destinadas a construir un nuevo vocabulario desde el cual, al tiempo que se enuncia la tesis general de la contingencia de la comunidad política, se defiende la mayor aptitud de este vocabulario de la contingencia para promover la comunidad liberal: “En este capítulo voy a defender que las instituciones y la cultura de una sociedad liberal estarían mejor servidas por un léxico de la reflexión moral y política que evitase las distinciones que he enumerado, que por un léxico que las conservase. Intentaré mostrar que el léxico del racionalismo ilustrado, si bien fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas. Sostendré que el léxico que he insinuado en los dos primeros capítulos –un léxico que gira en torno a las nociones de metáfora y de creación de sí mismo, y no en torno a nociones de verdad, racionalidad y obligación moral–, es más adecuado para ese propósito”.²⁴

Curiosamente, Rorty no deja todo al azar, no se entrega a la contingencia; parece que tiene argumentos para elegir el léxico, la filosofía, o la comunidad; y parece que subordina a esa defensa la elección del léxico que proporciona una nueva concepción del “yo” y del “lenguaje”. Rorty prefiere un vocabulario débil, ajeno a las distinciones verdadero/falso, moral/inmoral, justo/injusto, racional/irracional. Si se tratara de mera preferencia subjetiva, nada tendríamos que alegar; pero afirma que dicho léxico es preferible a un vocabulario “fundamentalista” cara a defender el progreso de las sociedades democráticas (siendo ésta una preferencia *tout court*). Y aunque compartimos con Rorty el rechazo de fundamentalismos metafísicos, no tenemos motivos –no nos seduce suficiente su discurso– para optar por su “léxico”.

Las “razones” que aporta Rorty son débiles en cuanto él mismo reconoce que el léxico ilustrado de los derechos del hombre y del ciudadano, basado en una idea del hombre como sujeto de derechos, de autoconciencia, de libertad e igualdad, ha sido históricamente muy útil en la defensa de las instituciones y valores democrático liberales. Dada esa utilidad,

24 *Ibidem*, p. 63.

y aunque la crítica a la razón epistemológica no permita hablar de fundamentos, ¿por qué rechazar ahora un léxico que ha probado su eficacia en la defensa de unos valores y modelos de vida que Rorty no cuestiona?

El profesor estadounidense recurre a dos vías argumentativas. Una, señalando que esas ventajas históricas ya han desaparecido, que si ese vocabulario fuerte, ilustrado, de la verdad, la justicia y la obligación, en su origen favoreció los valores occidentales, ahora ha devenido perverso: no sirve para conservar el progreso y la democracia. Otra, distinguiendo entre *ser causa* (propio del vocabulario ilustrado) y *ser útil* (propio del vocabulario pragmatista): nuestro orden sociopolítico no es fruto de la filosofía liberal, sino de la contingencia, de hechos dramáticos, de luchas y sufrimientos;²⁵ no es fruto de la razón en la Historia. La filosofía, en todo caso, fue un apoyo externo útil.

Obviamente, el primer argumento es gratuito, pues desplaza el problema a valoraciones empíricas complejas que no aborda. Aun aceptando la hipótesis, poco realista, de que la democracia liberal y su cultura estuvieran perdiendo credibilidad, ¿por qué atribuírselo a la debilidad o inconveniencia del léxico ilustrado y no a nuevas circunstancias sociales y a carencias o déficits del mismo programa democrático liberal? ¿Hay que pensar, con el Lukács de la “destrucción de la razón”, que cuando ésta no sirve para mantener una forma de poder político la estrategia de dominio pasa por desautorizarla y mantener el poder sin la razón?

El segundo argumento, más genuinamente filosófico, no es definitivo: aun aceptando que el discurso ilustrado no pueda ser considerado “fundamento” en el sentido clásico (lo que supone, según Rorty, aceptar otro vocabulario sin que haya razones para ello), sino simple apoyo retórico externo del orden ético-político de la democracia liberal, ¿por qué despreciarlo? No por su no ser fundamento, pues Rorty no puede conceder ese estatus a ninguna otra filosofía. En consecuencia, la “ilustrada” y la “pragmatista” aparecerán como dos retóricas que se disputan la competencia como apuntables del discurso de los derechos y las libertades, competencia que, en enfoque rortiano, sólo puede decidirse según la eficacia. Con lo cual estamos en el primer argumento.

Además, resulta que el propio Rorty, en coherencia que le honra, acaba por deslegitimar sus propios argumentos en la defensa de la filosofía ilustrada. Porque él mismo reconoce que, desde sus supuestos, no puede buscar “razones” para deslegitimar ni la posición ilustrada ni la crítica a su posición anti-ilustrada; lo único que puede hacer es un alarde publicitario de seducción estética: “De tal modo, mi estrategia consistirá en intentar hacer que el léxico mediante el cual se expresan esas objeciones [críticas a sus tesis] tengan mal aspecto, modificando de esa manera el tema, en lugar de conceder al que formula la objeción la elección de las armas y el terreno entrando de frente a sus críticas”.²⁶ Es decir,

25 *Consecuencias.... Op. cit.*, p. 168.

26 *Contingencia.... Op. cit.*, p. 63.

puesto que sólo importa la adhesión de las conciencias, se trata de conseguir por la retórica que el enemigo tenga “mal aspecto”. Y entiende que la “lógica”, la “razón” y el “concepto” son menos atractivos que la “literatura”, la “poesía” y la “metáfora”. Lenin también lo hacía, al enlazar a los “empírocriticistas” con el obispo Berkeley; pero Lenin no escondía que estaba haciendo política en la filosofía. ¿Es esto lo que hace Rorty?

Desde el momento en que Rorty no se exige a sí mismo un compromiso cognitivo, en que no se impone que su relato tenga algún referente objetivo, y asume la función meramente retórica de su discurso, no vale la pena valorarlo en términos de un léxico cognitivista y moderno. Pero, en perspectivas deconstruccionistas, sí tiene sentido preguntarse por el sentido de esa militancia en el sinsentido, por las razones de esa simulada subversión de la razón, por los efectos perseguidos en un discurso-intervención-retórica que exige ser valorado por sus efectos. Porque, bien mirado, el orden liberal que dice defender no se parece mucho al orden ilustrado, con lo cual se comprende que cada uno necesite de un léxico propio. Ciertamente, es poco ilustrada esta descripción de la sociedad liberal: “Esta sería precisamente la forma de sociedad que los liberales intentan evitar: una sociedad en la que imperase la “lógica” y en la que la “retórica” estuviera fuera de la ley. Para la idea de una sociedad liberal es fundamental que, con respecto a las palabras en tanto opuestas a los hechos, a la persuasión en tanto opuesta a la fuerza, todo vale. No hay que fomentar esa disposición abierta porque, como enseñan las Escrituras, la Verdad es grande y prevalecerá; ni porque, como sugiere Milton, la Verdad siempre vencerá en combate libre y abierto. Hay que fomentarla por sí misma. **Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad” al resultado de los combates, sea cual fuere ese resultado.** Es esa la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de “fundamentación filosófica”.²⁷

Ciertamente, una sociedad de ese tipo no necesita filosofía; más aún, ha de ver a la filosofía como su enemigo. Una sociedad así, fruto de la contingencia, de los combates, no necesita ninguna fundamentación, que sería imposible y, además, perversa; lo que necesita es una “poetización”. No tenemos, nos dice, razones definitivas para preferir la democracia al fascismo o el totalitarismo, como no las tenemos para la amistad o el amor; pero podemos poetizarla, hacerla atractiva y creativa. Rorty no piensa en la posibilidad del “poeta-déspota” o del “dictador-poeta”; las perversiones vienen del “rey-filósofo” o del “filósofo-rey”; no piensa que el discurso fascista pueda devenir seductor.

Comenzamos a comprender su rechazo a la ilustración, que al aspirar a sustituir la fuerza por la razón incluía un doble programa de liberación: del dominio por la fuerza y de la sumisión por la seducción. Por eso Rousseau podía denunciar “las ciencias, las letras y las artes, [que] menos despóticas y más poderosas quizá, tienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad

27 *Ibidem*, p. 71.

original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman así lo que se llama pueblos civilizados”.²⁸ Rorty, en cambio, lanzado a la defensa de una sociedad neoliberal insensible a la desigualdad y a la participación política, dejándolo todo al resultado del “enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas”, podrá llegar a sostener que “ello equivale a decir que una sociedad liberal ideal es una sociedad que no tiene propósito aparte de la libertad, no tiene meta alguna aparte de la complacencia en ver cómo se producen tales enfrentamientos y aceptar el resultado. No tiene otro propósito que el de hacerles a los poetas y a los revolucionarios la vida más fácil, mientras ve que ellos les hacen la vida más difícil a los demás sólo por medio de palabras, y no por medio de hechos”.²⁹ Excesivamente angelical para un pragmatista creer que la poesía no puede encubrir barbarie y que la revolución no puede llevar armas.

4. Filosofía y política

Una vez caracterizada de forma general la posición rortyana en el contexto filosófico contemporáneo y comentadas dos de sus tesis más relevantes, sería el momento de centrarnos en las tres provocadoras propuestas que nuestro autor hace para la filosofía: olvidar la ciencia, ignorar la política y disolverse en la literatura. Las tres propuestas definen todo un proyecto político en el seno de la filosofía, como revela el hecho de que abra sus *Philosophical Papers II* con las siguientes palabras: “En nuestro siglo se han ofrecido tres repuestas a la cuestión de cómo concebir nuestra relación con la tradición filosófica occidental, respuestas que transcurren paralelas a tres concepciones del objeto del filosofar. Estas son la respuesta husserliana (o “cientificista”), la respuesta heideggeriana (o “poética”) y la respuesta pragmática (o “política”). De acuerdo con la concepción (husserliana), la filosofía sigue el modelo de la ciencia y está relativamente alejada del arte como de la política”.³⁰

Abordar los tres frentes desbordaría nuestros límites actuales. Nos centraremos, por tanto, en la relación entre filosofía y política, que en el fondo es el centro del problema. En rigor, es en su definición de la relación entre filosofía y política donde podemos encontrar las claves para interpretar el rechazo de la razón ilustrada, objeto que aquí nos preocupa.

4.1. El secuestro de la filosofía

Digamos de entrada que hay una pretensión rortyana que compartimos: su idea de que la filosofía abandone su tendencia ontoepistemológica y se acerque a la política; no compartimos, en cambio, la manera de entender ese acercamiento, es decir, la nueva relación

28 ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. En: *Escritos de combate*. Madrid: Alfaguara, 1985. p. 9-10.

29 *Contingencia.... Op. cit.*, p. 79.

30 *La filosofía como ciencia, como metáfora y como política*. En: *Escritos filosóficos 2. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Edic. cit., p. 25.

entre filosofía y política que Rorty nos propone. La filosofía ha de asumir que, a finales del siglo XX, su destino es devenir política. Y este devenir política de la filosofía actual no se agota en el desplazamiento de su mirada preferente hacia los temas ético-políticos, como felizmente vuelve a ocurrir en nuestros días; exige además asumir lo político como la única instancia de fundamentación posible, cualquiera que sea su debilidad. Si en otros tiempos la ontología y la epistemología, por mediación de la filosofía de la historia o del hombre, dictaban los límites de la filosofía política, hoy ha de ser la filosofía política la que decida los límites de la ontología, de la epistemología, de la historia y del hombre. Vamos, por tanto, más allá de las posiciones de Rorty en esta reivindicación de la deriva política de la filosofía; pero sin poner nunca en duda su legitimidad y conveniencia.

Es decir, en nuestra opinión, la crisis de fundamentación epistemológica exige recurrir a la política, poner la política en la base de la filosofía, decidir desde la política la ontología, la epistemología, la idea de la historia, del universo y de la naturaleza humana. De ese modo —y aquí no podemos entrar en la descripción— proponemos una inversión a la relación tradicional entre política y filosofía: si antes la política requería de una fundamentación ética, filosófica, y de un ajustamiento a una idea de la historia y de la naturaleza humana, ahora debe ser la política —la deliberación, el diálogo, los acuerdos compartidos, con los márgenes razonables de disenso— la que determine la ontología, la epistemología o la filosofía de la historia. No es esto lo que hace Rorty, que busca la autonomización de la política respecto de la filosofía, argumentando la impotencia de ésta última.

Es muy distinto defender una fundamentación política del conocimiento, de la moral o de la democracia —que sin duda implica el rechazo a buscar fundamentos metafísicos trascendentes—, que liberar la política de la filosofía. En el primer caso aspiramos a un nuevo orden en el discurso filosófico, a unas nuevas autoexigencias de la razón; en el segundo, a su silenciamiento o su exclusión. En el primer caso seguimos prendidos a la razón, reconociendo que es ella misma la que establece el escenario, los límites y los lugares prohibidos; en el segundo, nos dejamos seducir por sus piruetas pseudo-suicidas y fingimos creer que hay un “mito” que se rebela contra el “lógos”, que existe lo “no dicho” o lo “indecible”, que impone su indiferencia. En el primer caso sabemos que, inventada la luz, las sombras no son ya lo no iluminado, sino simples juegos de luces; en el segundo, jugamos rebeldes al juego de salirnos fuera (del ser, del lógos o del léxico).

No encontramos razones para —y, en el vocabulario rortyano, no nos seduce la propuesta de— secuestrar la filosofía en el dominio de la privacidad. Su argumento más significativo, el referente a la conveniencia de remitir a la privacidad todos aquellos asuntos que puedan generar discordias o conflictos públicos, no puede generalizarse sin riesgo de convertir la comunidad política en un mero “estado supermínimo”. Parece que una de las obsesiones de Rorty es sacarla del ámbito de lo público para impedir sus efectos en la vida política. Su posición queda bien expuesta en su artículo *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, dedicado a argumentar que “las creencias comunes de los ciudadanos

sobre las **cuestiones de importancia última** no son esenciales para una sociedad democrática”.³¹ A esta brillante idea llega conmovido por una frase de Thomas Jefferson que, a su entender, “dio el tono de la política liberal norteamericana” al decir: “no es un ultraje que mi vecino diga que hay veinte dioses o no hay ninguno”.

Efectivamente, es una característica del pensamiento político liberal ilustrado poner la religión en el ámbito de lo privado, de tal modo que sea posible construir lo común, lo público, en coexistencia con la pluralidad religiosa; en rigor, es una característica del pensamiento ilustrado relegar a lo privado todo aquello que no sea universal, que no pueda ser universalmente compartido. Los ilustrados heredan la idea spinoziana de que la razón es lo que une a los hombres, por ser lo que tienen en común; las pasiones y sentimientos, en cambio, por ser particulares y privadas, los separan. De ahí que entiendan que la esfera pública debe construirse con las creencias comunes, con los principios compartidos, con los acuerdos que resulten de una deliberación argumentada y libre; en definitiva, con la razón. La religión, el mito, la tradición, las costumbres, la cultura, en tanto que elementos de particularización, son elementos de disgregación, a no ser que se reenvíen a lo privado; la razón es el elemento de unión y debe regir lo público.

Ahora bien, aparte de que esa privatización de la religión tuvo un fuerte coste político y, de hecho, no se ha logrado nunca –por lo que siguen sus efectos más o menos bárbaros–, esa regla no podría generalizarse sin vaciar de contenido lo público. La política es el arte de tratar las contraposiciones, de conseguir, como decía ya Marco Aurelio, que las partes enfrentadas por mil determinaciones (naturales, sociales, económicas, ideológicas, culturales) se comprendan y, si no, al menos se toleren. En este sentido, la peculiaridad de la política democrática es que echa mano de la filosofía, y pone en práctica la deliberación y la confrontación ideológica como método de tratamiento de los conflictos. Reducir la política democrática a la negociación y el acuerdo mercantil, es una opción, a nuestro entender, poco estable y menos digna; los hombres han de tener la posibilidad de confrontar sus valores, sus opciones, en definitiva, sus filosofías. El “gineceo” puede ser un lugar cálido y seductor para muchas cosas; pero viene estrecho al pensamiento filosófico.

Y es así aunque, como hace el posmodernismo liberal rortyano, corone lo privado como la esfera de la excelencia, la perfección, lo sublime, la autocreación. Hay valores, como la solidaridad, la no crueldad, la responsabilidad, la reciprocidad, la dignidad, que no pueden ser sólo nobles sentimientos que hacen buenos a los humanos, sino que han de concretarse en relaciones sociales, en formas de lo público. La más abnegada de las formas de caridad es políticamente menos relevante que el reconocimiento del derecho a una pensión, a un seguro contra el desempleo. Y estas cosas pertenecen a la filosofía; por eso se defienden políticas desiguales desde posiciones ideológicas distintas.

31 *Philosophical Papers I: Objectivism, Relativism and Truth*. Cambridge: U. P., 1991. p. 239.

La solución rortyana, netamente neoliberal, parece una nueva forma de *apartheid*. Dos esferas que se corresponden con dos actitudes o dos tipos de personas o “máscaras”. La “ironista”, en la esfera privada, duda, descree, cultiva la diferencia, busca alternativas. La “liberal etnocéntrica”, en la esfera pública, defiende un liberalismo maduro y responsable, desdivinizado, desfundamentalizado, destrascendentalizado. Lo defiende porque es nuestro, porque no conoce nada mejor para nosotros. La democracia es más importante que la filosofía; la aceptación de la democracia es más pertinente que su fundamentación. El error de la ilustración sería dar excesiva importancia a las razones; es un error pensar que las posiciones políticas dependen de las filosóficas. Puede ser un buen ciudadano tanto quien sigue filosóficamente a Kant como quien sigue a Foucault; pueden decirse cosas racionalmente absurdas y ser no obstante una buena persona.

Desautorizada la filosofía como fundamento de la política, y relegada al ámbito de lo privado, se comprende su constante crítica a la ilustración. Rorty tiene razón al señalar que esa vía ilustrada ha sido cuestionada en nuestros días por autores como Heidegger y Gadamer, en nombre de una historización radical del ser humano; tiene también razón al señalar que autores como Quine y Davidson, en vía pragmática, han diluido las diferencias entre verdades de razón eternas y universales y verdades de hecho temporales y circunstanciales; y vuelve a tener razón al subrayar que el psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones (de amor, odio, miedo), y con ello la distinción entre moralidad y prudencia. Con ello Rorty simplemente toma nota del dominio contemporáneo de una filosofía anti-ilustrada; nada que decir, por tanto.

Los problemas empiezan con la toma de posición rortyana, que se permite concluir de ese diagnóstico: “el resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la ilustración: la imagen de un centro natural-ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental”.³² Y es cuestionable por muy diversas razones. Primero, porque es gratuito y malévolo afirmar retóricamente un “yo” común a esas tres tradiciones filosóficas, ocultando que la racionalidad ilustrada se constituyó como alternativa a ambas (como prueba el hecho de que muchos comunitaristas militantes anti-ilustrados contemporáneos pongan sus ojos en Aristóteles y en la “comunidad de los santos” cristiana). Segundo, porque es arbitrario y sectario otorgar el triunfo a la deconstrucción, como si la última filosofía, por ser la última, tuviera credenciales de legitimidad. Desde luego no es conveniente cerrar los ojos y los oídos a las críticas a la ilustración, pero tampoco lo es, por ignorancia o malevolencia, silenciar las razones ilustradas.

Este posicionamiento anti-ilustrado de Rorty, a su vez intenta individualizarse y distinguirse en el bosque de tradiciones anti-ilustradas que dominan la filosofía del fin de siglo. El peculiar posicionamiento de Rorty, a diferencia de otras corrientes –Heidegger,

32 *Ibidem*, p. 241.

Adorno, Derrida o Taylor— es que se siente liberal, se siente bien en las democracias liberales occidentales, quiere ser un liberal; en cambio, le produce alergia el racionalismo ilustrado que inspiró y está en la base de los valores, formas de vida e instituciones de la democracia liberal. Esta esquizofrenia le obliga a una reflexión retórica y original. Los anti-ilustrados antiliberales parecen tener menos problemas para definir su posición que Rorty, quien para justificar cierta coherencia ha de teorizar la no necesidad, e incluso la imposibilidad e inconveniencia de esa coherencia entre posicionamiento filosófico y posicionamiento político.

En el fondo, todo parece girar en torno a una sospecha: es difícil encontrar argumentos racionales, e incluso argumentos simplemente razonables y persuasivos, en defensa de la democracia liberal norteamericana, e incluso en defensa de las democracias sociales eurooccidentales; la tradición filosófica con la que dichas democracias enlazan, la racionalidad ilustrada, en sus diversas familias, ponen cada vez más en evidencia sus déficits sociales y políticos, su distancia del ideal de libertad, igualdad y fraternidad a cuyo calor se constituyeron. No es que la filosofía ilustrada no sirva para apuntalar el orden democrático-liberal; es que esa razón ilustrada desvela la renuncia al ideal del 89 y la apuesta por un neoliberalismo sin razones. En esta perspectiva se entiende que Rorty, empeñado en una lucha ideológica cuya estrategia es que el enemigo tenga “mal aspecto”, acumule retórica contra el arma de ese enemigo: la racionalidad.

Comprendemos así su insistencia, en la cual da por sentado que el orden político aceptable es único, planteando el problema en torno a la manera de mejor defenderlo, con o sin la filosofía. Si aceptáramos que ese orden liberal-capitalista no es incuestionable, entonces habría que comparar alternativas, valorar, juzgar; entonces la filosofía parece necesaria, y parece que, en esa perspectiva, una filosofía racionalista es más eficaz. ¿O dejamos también los dados en manos de los ejércitos? Nos parece, pues, que el supuesto constante de Rorty es la incuestionabilidad, solidez e inmovilidad del orden liberal-capitalista. Y aquí surge nuestra sospecha definitiva: ¿no es una manera de proteger ese orden, apodóticamente (o culturalmente, para el caso es igual) incuestionable, el silenciamiento de los discursos filosófico-políticos, de los discursos críticos? Queremos decir, en definitiva, que en el planteamiento de Rorty opera la “astucia de la Razón” en una nueva teleología: para conseguir que el orden sea incuestionable, hay que declararlo (ficticiamente) incuestionable, con lo cual la filosofía se vuelve irrelevante y, de este modo, resultará que es incuestionable (realmente). Si esta interpretación fuera correcta habríamos descubierto en Rorty, paradójicamente, un redescubrimiento del *ideal* kantiano (recordemos que tampoco se valoraba por su verdad, sino por su capacidad para determinar las voluntades).

4.2. El miedo a la razón

Con frecuencia parece que Rorty lucha contra gigantes creyendo que son molinos de viento. Despachar de forma tan simplista la tradición filosófica occidental, aunque se

haga en aras de un apasionante relato del drama del espíritu, merece ciertamente una reacción “ironista”. Más lamentable es que, aliado de los “posnietzscheanos”, prolongue la tradición filosófica platónico-cartesiana hasta Marx y el primer Wittgenstein, incluyendo la ilustración, que pasa a convertirse en el verdadero objetivo a batir. Porque, con este desenfoque, se ignora que la “deconstrucción” de la razón moderna comenzó ya en sus orígenes en autores como Diderot y Hume; autores que nos parecen útiles tanto para reformular la filosofía contemporánea como para redefinir su articulación con la política, que son proyectos rortyanos. Principios como la objetividad del mundo, la identidad del yo, la concepción de la verdad como *adaequatio* o la idea del conocimiento como reflejo especular del mundo objetivo,³³ ya fueron lúcidamente criticados y abandonados por estos autores.

Dejaremos de lado estas carencias historiográficas, que afectan profundamente la “redesccripción” de la filosofía occidental, para centrarnos en lo que parece ser la clave del pensamiento rortyano: **el miedo a la razón**. Porque Rorty no propone “otra” racionalidad, sino que trata de limitar y protegerse de la razón, invocando contra ella la metáfora, el mito, las tradiciones, las costumbres, las creencias, en fin, todo aquello frente a lo cual se constituyó la razón occidental.

Bien mirado, es el “descubrimiento” de que la razón no está en el mundo sino en el *logos*, lo que parece inquietar a Rorty y a buena parte de la filosofía contemporánea. De Heidegger a Foucault o Derrida, la crítica se ha dirigido preferentemente al “logos”, a su pretensión de racionalidad, a su arbitrariedad e ineficacia cognitiva y práctica. Por tanto, la crisis de la modernidad no es tanto crisis de la metafísica del objeto o del ser como de la metafísica de la conciencia; es la crisis de su proyecto de poner el objeto, crear el mundo, elevar la razón humana a legisladora universal. La crisis de la modernidad es, en el fondo, la crisis de la razón práctica kantiana.

La filosofía contemporánea ha “deconstruido” ese proyecto, sea mostrando las ficciones de la razón, sea señalando las consecuencias prácticas que de esa razón universal se derivan. La razón fichteana llevaría al terrorismo, al imponer al ser desde fuera un ideal, necesariamente exterior, subjetivo y, se supone, arbitrario; la razón hegeliana llevaría al estalinismo, al “gulac”, al presumir un ser cuya dialéctica interna le lleva ciega e inexorablemente, arrollando la libertad del espíritu, a su destino, sin dejar hueco a la moralidad. Cualquier orden de la razón, subjetiva u objetiva, es una amenaza. ¿Contra qué? Este es el misterio. En el fondo sólo amenazaría a los seres de otro léxico, donde la razón no se dice libertad y progreso sino determinismo y barbarie. Pero, si entendemos bien a Rorty, los vocabularios —como las culturas, los contextos, las metáforas— tienen la propiedad de los atributos spinozianos de ser inconmensurables y no molestarse entre sí.

Resulta paradójico que la superación de la metafísica del ser, obra de la razón moderna, sea usada contra ella. Rorty vine a decirnos que, una vez se renuncia a la verdad

33 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983. p. 304 ss.

como correspondencia, toda representación del mundo es arbitraria, toda verdad es mera creencia.³⁴ El “sujeto trascendental” es artificioso. La nueva racionalidad, por tanto, pierde toda legitimidad: el filósofo no puede seguir fingiendo que es el guardián del conocimiento, del lenguaje o del ser.³⁵ Si tiene algún papel a hacer, éste consiste en favorecer el diálogo, en potenciar la solidaridad, renunciando a toda pretensión de validez (de conocimiento, de objetividad, de fundamento). De voluntad de saber, la filosofía devendría voluntad de hablar. Queda sacrificada definitivamente la pretensión de universalidad.

El argumento de que, deconstruida la objetividad del mundo, toda construcción de la razón es arbitraria, es el más estimado por la metafísica tomista y por la teología. En el fondo, era su gran argumento ontológico: para que las creaciones humanas tengan sentido, hay que poner un ser supremo que lo trascienda. Los posmodernos, ciertamente, no toman esta salida; pero en cuanto rechazan el reto ilustrado de poner orden en el mundo se ven abocados a elegir entre el nihilismo o el contextualismo. Rorty elige esta segunda vía: su miedo a la razón, y a lo que el hombre puede hacer con ella, le empujan a emitir el mensaje de dejar los ideales para el relato poético y someterse en la vida pública a las creencias asentadas.

¿Qué razones ofrece Rorty para argumentar esta opción? La paradoja está en que Rorty no puede fundamentar su propuesta en razones fuertes sin caer en petición de principio; de hecho, sólo puede sugerirla, proponerla y confiar en que los otros la acepten sin razones, sólo porque vean en ella efectos positivos. El filósofo norteamericano es optimista y confía en su aceptación por coincidir con nuestras más vivas tradiciones occidentales. Tradiciones de diálogo, tolerancia, argumentación, antidogmatismo, que, hemos de repetirlo, fueron formuladas, instauradas y defendidas por la filosofía ilustrada. Y si aceptáramos con Rorty que la historia no fue así, que fueron instauradas por el azar y la contingencia, insistiremos en que, en todo caso, dicha filosofía las defendió y favoreció, cosa que Rorty mismo acepta.

Este contextualismo rortyano exige que, en esa opción dialógica, las reglas a seguir sean establecidas por la comunidad cultural; nuestro deber es someternos a las reglas pactadas, en lugar de ese compromiso ficticio con las reglas de la imparcialidad o de la objetividad³⁶ de una imaginaria comunidad racional. Rorty renuncia a toda pretensión de establecer reglas (epistemológicas o morales) universalizables, que considera burdas hipostatizaciones de valores culturales de nuestra comunidad.³⁷ En consecuencia, la filosofía se reduce a conversación y las reglas de ésta no han de debatirse, sino aceptarse las de la

34 *Philosophical Papers I. Op. cit.*, p. 21 ss.

35 *La filosofía.... Op. cit.*, p. 290 ss.

36 *Consecuencias.... Op. cit.*, p. 172.

37 En esta crítica Rorty coincide con M. Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: U. P., 1982) y A. Giddens (*Reason Without Revolution? Habermas' Theory des kommunikativen Handels*. En: BERNSTEIN, R. J. (Ed.). *Habermas and Modernity. Op. cit.*

comunidad. Ciertamente, asistimos al cierre del proyecto ilustrado; pero, y ésta es una pregunta pragmatista, ¿qué ganamos con ello? No sabemos si el hombre puede vivir sin razones; pero sospechamos que dicha vida es miserable. A no ser que, como ya decía Voltaire, (¡gran ilustrado!), la filosofía es cosa de unos cuantos; los otros son mejor conducidos a la vida moral por la fe. Si creyéramos a Rorty, habríamos de pensar en privado y obedecer en público.

Es cierto que se puede vivir sin razones; es cierto que solemos vivir sin razones, entregados a las creencias cuya ignorancia del origen nos permite la ingenua conciencia de que son “nuestras”. Los ilustrados lo sabían, y su respuesta fue esa invitación a “pensar por sí mismos”, ese mensaje de autodeterminación, que sirve para distinguir a quienes tratan a los demás como fines en sí mismos de quienes sólo los tratan como medios. Se puede vivir sin razones, pero ¿qué vida es esa? Rorty puede vivir con sus orquídeas; pero esa apacible privacidad no es ajena al dominio en la esfera pública, en el “nosotros”; no es ajena a unos valores, unas reglas y unos poderes que le asignan una confortable existencia. Los otros, los que no viven entre orquídeas salvajes, los que viven entre humo y cemento, los que no fueron creados para la poesía, ¿qué pueden hacer si es ilegítimo lanzar a lo público ideales de emancipación?

Acabamos lanzando una sospecha: ¿si la filosofía es tan irrelevante para el orden político, por qué la insistencia en ella? Al fin, Rorty no ha propiciado un debate político, sino filosófico. Él mismo lo reconoce al decir: “De tal modo, la diferencia entre el intento de Habermas de reconstruir una forma de racionalismo y mi propuesta de que la cultura debe ser poetizada, no se refleja en ningún desacuerdo político. No estamos en desacuerdo acerca de la importancia de las instituciones democráticas tradicionales, o acerca de los modos de perfeccionamiento que esas instituciones requieren, o acerca de lo que se considera “estar libre de dominación”. Nuestra diferencia atañe sólo a la imagen de sí misma que debe tener una sociedad democrática, la retórica que debe emplear para expresar sus esperanzas. Mientras que mis diferencias con Foucault son políticas, mis diferencias con Habermas son lo que a menudo se denomina “meramente filosóficas”.³⁸

Y nosotros preguntamos: ¿qué importancia tienen esas “diferencias filosóficas”? ¿O acaso tienen más de las que se nos dice? Ya Lukács advertía que cuando la burguesía, al fin creadora, defensora y propagadora de la racionalidad moderna, no pudiera ejercer su dominio por medio de la razón, recurriría a desautorizarla y a lanzar un “¡viva!” al irracionalismo. Su tesis fue muy contestada, pero nos viene a la memoria al escuchar ciertas cosas. La lectura de Rorty nos induce a la sospecha “ironista” de que el mal de la razón ilustrada no es el mal universal y absoluto, sino un mal particular; nos induce a revivir aquella lúcida reflexión de Rousseau, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, cuando interpreta el “contrato”, la llamada a la “razón”, como la

38 *Consecuencias...*, p. 85.

pretensión de “los menos” de defender con el derecho lo que habían adquirido por la fuerza. ¿No ocurrirá algo semejante con Rorty? Es como si lo conseguido por la razón ahora quisiera ser defendido con las metáforas. Rousseau nos empujaba a pensar: ¿a quién sirve la sacralización del derecho de propiedad? Y Rorty nos induce a pensar: ¿a quién sirve la belleza de las orquídeas salvajes?

Bibliografía.

The Linguistic Turn. Chicago, University of Chicago Press, 1967 (Traducc. castellana en Barcelona, Paidós, 1990).

Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton U.P., 1979 (Traducc. castellana en Madrid, Cátedra, 1983).

Consequences of Pragmatism. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 (Traduc. castellana en Madrid, Tecnos, 1996).

Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge U.P., 1989 (Traducc. castellana en Barcelona, Paidós, 1991).

Philosophical Papers I: Objectivism, Relativism and Truth. Cambridge U.P., 1991.

Philosophical papers II: Essays on Heidegger and Others. Cambridge U.P., 1991 (Traducc. castellana en Barcelona, Paidós, 1993).

PRAXIS FILOSÓFICA

Filosofía antigua

Universidad
del Valle

Escuela de Filosofía

ISSN 0121-4688 / Nueva serie, Nos. 8 / 9, Abril de 1999



Contenido

revista UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA 256

3

Poemas

Helí Ramírez

8

Hace tiempos de Tomás Carrasquilla

Fernando González

16

El debate Bohr-Einstein

Lorenzo de la Torre

30

El cuaderno de Blas Coll

Eugenio Montejo

39

La máquina darwiniana y la evolución de la cultura

Antonio Vélez

52

Estudios gongorinos

Jorge Alberto Naranjo

69

El fragmento en el flamenco

Francisco José Cruz Pérez

74

Cuento

El Cristo de las Rosas

Javier Echeverri Restrepo

Libros

83

La paloma apuñalada

Pascual Gaviria

87

Ecuador de Henri Michaux

Pablo Montoya

93

Jaspers y Heidegger: una amistad perdida

Humberto Martínez

97

Las Chapolas negras de Fernando Vallejo

María Dolores Jaramillo

105

La identidad o la novela de la inquisición amorosa

Judith Nieto López

111

Héroes de bajo perfil

El sudor de tu frente

Maryluz Vallejo Mejía

114

Siendo en las cosas

Robinson Quintero Ossa

118

La alegre compañía de los corazones simples

Luis Fernando Macías

Plástica

120

Beatriz González

Documentos de identidad

Gloria Posada

Cine

125

Sobre Libera me, el cine y el Holocausto

Recuperar el pudor

Pedro Adrián Zuluaga

HOMO BREVIS.

ÉTICA DE LA DURACIÓN, LA FATIGA Y EL FIN¹

Por: Daniel Innerarity

Universidad de Zaragoza

*Enséñanos a calcular nuestros años, para que
adquiramos un corazón sensato.*

(Salmo 89)

*El trabajo de los dioses lo interrumpimos nosotros,
fugaces e inexpertas criaturas efímeras.*

C.P. Kavafis, *Interrupción.*

RESUMEN. *La filosofía debe ser breve, como la vida, a la cual está destinada. Esta idea debe corregir el universalismo y la atemporalidad que han dominado cada vez más la Ética Filosófica en su concepción de la virtud y la norma. El autor analiza para ello tres aspectos: 1. La condición temporal de la vida humana, sobre todo las implicaciones positivas de su brevedad, 2. El estar fuera de nuestro control de los comienzos y los fines en que se inscribe nuestra acción, 3. El sentido antropológico de la fatiga. Si la vida buena tiene que ser realizada en y con el tiempo y no a pesar de él, la función de la reflexión moral debe evitar dos peligros: sobrevalorarse o infravalorarse.*

PALABRAS CLAVE. *Ética, temporalidad, moral*

SUMMARY. *As life, to which it is intended, philosophy must be brief. This idea must restrict the very dominant universal and timeless character of Philosophical Ethics in its conception of virtue and law. Three aspects are examined. First, the temporal condition of human life, particularly positive consequences of such briefness. Second, the fact that beginnings and endings as context of human life are out of our control. And third, the anthropological sense of fatigue; this is, the idea that if good life must be carried out within time, and not despite it, the role of moral reflection is to avoid two risks for human beings: overrating and undervaluing.*

KEY WORDS. *Ethics, temporality, moral*

Una reflexión ética acerca de la brevedad puede servir para establecer el registro temporal de los asuntos humanos, la lógica que gobierna su devenir. La brevedad constituye una propiedad humana sin cuya consideración la ética estaría privada de sentido. Esa impresión de operar con un tiempo detenido es la que se lleva uno en ocasiones al leer libros de moral. Muchas reflexiones acerca de lo que debe hacerse están diseñadas como si

1 Conferencia dictada en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia el 24.03.98.

el hombre dispusiera de todo el tiempo del mundo, como si no le asaltara la fatiga y el apremio del tiempo o, por el contrario, dan a entender que el hombre no es capaz de interrumpir la cadena de los estímulos involuntarios, de abrir un espacio para la reflexión o inaugurar una demora. En un caso se concede a la reflexión un privilegio excesivo que la vida no tolera; en el otro la reflexión resulta innecesaria o imposible, sustituida por unos automatismos que ahorrarian cualquier ponderación racional, incluso esa consideración mínima que -en un tiempo que está sometido al imperativo vital de la brevedad- precede a las decisiones propiamente humanas.

Se hace necesario entonces tomar en cuenta esa peculiar extrañeza del tiempo que consiste en su brevedad. El hecho de no disponer ilimitadamente de él convierte al tiempo en un recurso que tiene el enorme poder de imponernos su lógica de un modo implacable. No somos seres intemporales que manejan cosas caducas, sino seres mortales que viven en un tiempo regido por la brevedad. Nuestra condición de huéspedes actúa como sinónimo del tiempo emplazado de los mortales, para quienes vale aquel consejo de Aristóteles de que el huésped no debe ser eterno.

Esta particularidad confiere una forma peculiar a todas las dimensiones de nuestra existencia, incluidas las exigencias morales. Sin tomar en cuenta nuestra brevedad tampoco los valores podrían entenderse adecuadamente. Los imperativos éticos tienen por destinatario a un ser temporal, mortal, o sea, breve. La temporalidad forma parte inexorable de nuestra condición. Como afirma Lévinas, ser no es haber suscrito un contrato irrevocable, sino existir de una manera que es siempre frágil, en la que no hay nada que esté absolutamente asegurado, protegido del poder del tiempo. Pero eso mismo nos hace también seres mejorables; la misma condición temporal sobre la que planea la amenaza del fracaso está abierta al descubrimiento y la corrección.

1. La condición temporal del hombre

La brevedad es esa cualidad del tiempo humano por la que éste resulta siempre escaso. No parece que sea posible manejar adecuadamente esa realidad huidiza sin tener en cuenta su eximia magnitud. Cabe preguntarse entonces cuál puede ser el sentido ético de la brevedad, si es una realidad penosa que nos impone el deber de luchar implacablemente contra ella o la resignación de rendirse a su terco imperio. En un caso estaríamos en la línea de aquellas éticas que subrayan el valor de lo permanente y la duración, del esfuerzo entendido básicamente como resistencia; en el otro caso ingresaríamos en el espacio de los imperativos que tienen que ver con la novedad y la variación, que exhortan más bien a la creatividad. En ambos planteamientos se es bueno en contra del tiempo, haciendo frente a su fugacidad, de dos maneras posibles: resistiéndose a su paso o desafiándolo con la irrupción de novedades disparatadas. Lo que apenas comparece así es la lógica específica del tiempo humano, especialmente la brevedad que nos impone y con la que es preciso contar.

En los excesos de la moral, en sus extremos, hay una simétrica desconsideración del tiempo humano. El moralismo desconoce *la finitud* del tiempo y el immoralismo desconoce *el valor positivo* del tiempo. Para el primero, el bien se realiza en un acto que tiene lugar fuera de la historia o que sustrae al hombre de su alcance y le inmuniza frente a la fugacidad de las cosas. El titanismo se olvida de que el tiempo juega frecuentemente a nuestro favor, pues los plazos, además de vencer, están vigentes mientras no han vencido. En el extremo contrario, poblado por cínicos y derrotistas, las acciones humanas no son susceptibles de mejoramiento en el tiempo, son incorregibles, definitivas. El tiempo es aquí una magnitud tan ajena a la moral como para el fanatismo incondicional. *La virtud no teme la devastación, / el paso del tiempo* se escucha en la ópera *Orfeo* de Monteverdi. Pero esto no es verdad. También la virtud ha de habérselas con el tiempo, que la desgasta como a otras realidades.

Cualquier virtud puede devenir obstinación o imprudencia si no toma en cuenta el curso del tiempo y sus exigencias. Y tampoco es cierto que virtud y temporalidad sean dos realidades contrarias. Si existe alguna vida buena es *en* el tiempo y *con* el tiempo, no *pese* a él. Y si la ética es el gobierno de las acciones humanas, entonces es una lógica de las cosas que pasan, pues todo lo humano pasa, acontece, está sometido a la temporalidad y sus peculiaridades, gozando también de sus ventajas. Porque el pasar de la sucesión temporal tiene muchos efectos beneficiosos, tan poco atendidos por quienes confunden virtud con terquedad como por los teóricos de la decadencia.

La brevedad es una propiedad de las cosas que hacemos, del tiempo del que disponemos en cada ocasión, y de la vida en su conjunto. Tal vez resulte una propiedad poco significativa para una antropología trascendental, pero difícilmente prescindible si quiere entenderse la condición humana. Toda la historia de la humanidad está plagada de consideraciones acerca de lo breve que resulta la vida -no sólo para los espíritus melancólicos- y ha dado lugar a sentencias de almanaque, como aquella en que Marco Aurelio sentenció que el hombre es *un ser moribundo* o la descripción que Heidegger hizo del hombre como *un ser para la muerte*. Existen infinidad de traducciones de esa definición: el hombre tiene fecha de caducidad biográfica (versión comercial); el hombre tiene una *deadline*, es un ser emplazado (versión burocrática); el recurso «tiempo» es escaso (versión económica); ser humano es una enfermedad mortal (versión sanitaria); el hombre es menos cotizante que pensionista (versión capitalista); la vida es la última oportunidad (versión escatológico-religiosa).

El hombre es el ser que comienza demasiado tarde y acaba demasiado pronto. Apenas tenemos experiencia de lo que supone empezar y terminar en sentido radical; lo nuestro se parece más a incorporarse e interrumpirse que al origen y la plenitud de los tiempos. El hombre es un ser parcialmente incompetente para comenzar y para resolver. El tiempo discurre y se escurre, caduca y expira, vence y se convierte para nosotros en una breve prórroga que se nos concede y de la que en algún momento ya no dispondremos. El tiempo

es para nosotros un plazo. Por eso ninguna de las cosas importantes de nuestra vida puede esperar ilimitadamente. Vivimos bajo la presión del tiempo. Sobre determinadas cosas hay que decidir en un plazo determinado antes de que se decidan sin nuestra decisión. Las cosas tienen su momento apropiado, al que podemos llegar demasiado tarde y perder definitivamente.

La representación de un tiempo ilimitado es una abstracción útil, en el mejor de los casos, y engañosa en multitud de circunstancias de la vida, origen de muchos tropiezos y desengaños. En la novela *Tiempos difíciles*, Dickens ha plasmado bajo la forma de un diálogo de qué modo la brevedad está vinculada al tiempo personal y resulta una propiedad que no comparece en el tiempo considerado al margen de los sujetos reales.

—«Padre, a menudo he considerado que la vida es muy corta».

«Sin embargo, está comprobado que la duración media de la vida humana se ha incrementado en los últimos años. Los cálculos de varias compañías de seguros y cajas de pensiones, entre otros cálculos que no pueden equivocarse, han sentado este hecho».

—«Yo hablo de mi propia vida, padre».

—«¡Ah!, ¿sí? Pues aún así», respondió el señor Gradgrind, «no necesito señalarte, Louisa, que tu vida está gobernada por las mismas leyes que gobiernan la vida en su conjunto» (1969, 13).

Otro procedimiento para tratar de inmunizarse frente a la brevedad consiste en escapar hacia los tiempos de las cosas no efímeras, como la reflexión lenta de la teoría. En su célebre escrito *De brevitae vitae* Séneca rechazaba las quejas por la brevedad de la vida sosteniendo que en realidad nuestra vida no es breve sino que la abreviamos al ocuparnos de cosas que no valen la pena. Malgastamos el tiempo y no arribamos a la verdadera vida que es la de la teoría. Pero este argumento -la vida no es breve sino que la hacemos breve- presupone la brevedad de la vida. Si tuviéramos todo el tiempo del mundo no perderíamos nada de tiempo por ocuparnos de cosas pasajeras; malgastaríamos el tiempo sin perderlo propiamente, pues siempre dispondríamos de más tiempo. Ahora bien, esto es precisamente lo que nos falta, con independencia de en qué vayamos a emplearlo. Pero hay otro argumento contra esta huida de nuestra limitación temporal: la consideración de las cosas duraderas no alivia nuestra fugacidad; en todo caso agudiza su presencia. Cuanto más descubre el hombre -saliendo de la esfera inmediata de sus evidencias vitales- las dimensiones gigantescas del mundo objetivo, más inevitablemente descubre también que su tiempo vital es un episodio brevísimo limitado por la muerte.

2. Comienzos y fines que no lo son tanto

El carácter episódico de la existencia humana tiene como primera consecuencia la precariedad de los comienzos y los fines. La condición temporal impone que nuestros inicios estén ya iniciados y nuestras finalizaciones no sean el último toque de la perfección sino que tengan más bien el carácter de una interrupción. Dicho de una manera más directa: que el nacer y el morir sean más algo que nos pasa que algo que hacemos. Somos menos originarios de lo que nos gustaría creer y más que culminar cuanto hacemos, lo interrumpimos. Hay una peculiar falta de originalidad en la condición humana y los finales humanos tienen siempre algo de truncado, de apaño para quitarse algo de encima o, cuando se trata de la muerte, de término impertinente (Jorge Arregui, 1992).

Gregorio de Nisa imaginaba la eternidad como un lugar en el que nada acaba de empezar. Tal vez la definiera así pensando que cuando algo comienza ya se ha limitado y que el comienzo está más cerca de la muerte que su preámbulo. Esta imagen nos permite, por contraposición, entender el tiempo de la vida, nuestra temporalidad, como aquella en la que todo ha comenzado ya, en la que no hay comienzos puros. Es imposible vivir sin alguna renta o crédito; no hay huésped que no tenga algo de parásito. La subjetividad siempre está precedida. Los asuntos humanos están siempre comenzados, de tal manera que la pretensión de retomar el origen de cualquier cosa es una tarea contradictoria. El origen puede ser escenificado, pero esta operación no deja nunca de tener el carácter de una repetición.

Somos algo así como seres póstumos, partos retardados, pues donde nosotros comenzamos no es el comienzo. Vivimos historias ya comenzadas. Vivir es incorporarse a lo que está pasando. Lévinas ha sentenciado esta condición al afirmar que es imposible un instante virgen (1947, 40). La iniciativa humana no es absoluta, lo cual resulta especialmente manifiesto en el ámbito de las tareas con dimensión histórica como el lenguaje, el saber o la política. Cuando irrumpimos en un campo semántico que creemos inaugurar descubrimos en él la algarabía de los lugares comunes. Buena parte de lo que sabemos se lo debemos a otros y cada vez en mayor proporción pues nuestra vida sigue siendo igualmente breve mientras que aumenta el ámbito de lo que se sabe. No hay acción humana con pretensiones de relevancia histórica que pueda prescindir de la colaboración de otros, que no sea una cierta continuación de lo que otros hicieron o una preparación para lo que otros llevarán a término. No nos encontramos ante un comienzo sin supuestos. Más bien ocurre que el mundo está lleno de sugerencias, invitaciones, realidades incoadas que se pueden mejorar. Se posibilita así una interesante apropiación de lo extraño que Nietzsche expresó del siguiente modo: *lo mejor de nosotros tal vez sea heredado de sensaciones de tiempos anteriores, a las que ahora apenas podemos llegar por caminos inmediatos; el sol ya se está poniendo pero el cielo de nuestra vida caliente e ilumina aún gracias a él, aunque ya no lo veamos* (KSA 2, 186). La experiencia de la brevedad del tiempo no alcanza solamente al individuo sino también a la especie humana. También la humanidad en su conjunto adquiere la

experiencia de la brevedad. Para que haya progreso, por ejemplo, tiene que ser posible una cierta despreocupación por lo ya conseguido, una división del trabajo en sentido sincrónico y diacrónico, un reparto equilibrado de cargas y alivios.

Una buena prueba de este carácter *retrasado* del hombre es que no hayan faltado los lamentos ante esa circunstancia que nos impide comenzar absolutamente, que nos obliga a un esfuerzo para recuperar el comienzo. Recogiendo una idea de tradición estoica, Descartes decía que deberíamos de haber nacido mayores, en cuyo caso nos ahorraríamos esa penosa etapa de la vida en la que suceden cosas sin nuestro expreso consentimiento. Parecía entender que la causa de todos nuestros errores estriba en que no coincidan nuestro comienzo biológico con nuestro comienzo reflexivo, que la razón vaya con un cierto retraso respecto de la vida. Voltaire extendió esta queja a la humanidad en su conjunto: *nous sommes nées tard en tout*. No tenemos tiempo para refutar todos los errores, decía similarmente Nietzsche. Ilustrados y desenmascaradores ven en la historia principalmente una desventaja, lo que obliga a acelerar el paso hasta conseguir la plena autotransparencia de un comienzo exento de deudas pasadas.

Esta actitud hacia un pasado parcialmente indisponible olvida los beneficios que se siguen del hecho de que no *podamos* empezar absolutamente: que tampoco *debamos* hacerlo. Dado que nuestro tiempo es un plazo, no nos podemos permitir el lujo de prescindir de nuestro pasado. La brevedad de nuestro futuro limitado por la muerte nos remite al pasado: nadie tiene el tiempo necesario para sustraerse arbitrariamente de lo que ya es. Esta especie de resignación histórica, surgida de un escepticismo que no es sino consecuencia de aceptar la propia finitud, ha sido formulada por Odo Marquard de la siguiente manera: nadie es capaz de distanciarse de todo lo que le precede (sería insoportable). Pero esto es un signo de libertad. Yo soy libre no solamente porque me pongo a disposición (mediante un acto trascendental), sino también porque no debo ponerme a disposición: para ser libre no necesito dejar de ser el que soy, o sea mi particularidad, las particularidades de los pasados que yo soy, mi facticidad. La trascendencia necesita la facticidad (Marquard 1979). Nuestra actitud respecto del pasado es más de revitalización que de abandono. Los pasos absolutos hacia lo absolutamente nuevo no son posibles porque nuestra muerte es más rápida que cualquier paso absoluto. El hecho de que nuestra muerte llegue tan pronto fortalece nuestro pasado. Por eso no podemos producir mucha novedad sin mantener muchas cosas viejas. Debemos adaptar nuestras acciones a las dimensiones de nuestra vida. Los seres emplazados no pueden llevar a cabo modificaciones totales; lo humanamente posible son siempre modificaciones de alcance limitado.

La imposibilidad de recuperar un origen puro tal vez signifique que el valor de los asuntos humanos no depende de su recuperación en el origen, de que recobren un aspecto reprimado, porque el tiempo mismo es un valor y acrecienta el valor de las cosas. Si la perfección estuviera en un origen incontaminado por el tiempo, esto haría del tiempo una

fuente de perversión y equivaldría a hacer de la historia el despliegue del nihilismo. Lo más valioso no está al comienzo, sino al final, aunque este final -como voy a tratar de explicar a continuación- también está sujeto a la finitud de los asuntos humanos.

La otra gran consecuencia del carácter episódico de la existencia humana es que sus fines no son definitivos, que el hombre es más interruptor que culminador. El hombre es un animal provisional, que termina antes de tiempo del mismo modo que había comenzado demasiado tarde.

Esta cuestión puede entenderse mejor si recordamos las dos modalidades de la finalidad, que podían sintetizarse diciendo que las cosas acaban, fundamentalmente, de dos maneras: como plenitud o como interrupción. Los griegos denominaban a lo primero *telos*, la finalidad en que culmina la maduración de las cosas, el punto de fuga de su despliegue interior. Llamaban *peras*, por contraste, al límite inoportuno que detenía desde el exterior un determinado movimiento. Pues bien, la brevedad propia de lo humano es esta segunda. Considerada la vida en su conjunto, el tiempo está limitado desde fuera porque no nos solemos morir cuando hemos alcanzado la perfección y ya no nos queda nada por hacer. La muerte es más bien una interrupción extraña, la más brutal que puede sobrevenirle a un ser vivo. En la concreción cotidiana de la vida, la experiencia de la finalidad más frecuente es también la del acabamiento imperfecto. La mayor parte de las cosas que hacemos dejamos de hacerlas porque nos cansan, porque hay que hacer otras cosas, porque se acaba el plazo correspondiente, porque ya no sabemos cómo mejorarlas, o sea que casi nunca dejamos algo porque haya alcanzado una perfección literalmente inmejorable.

El fin de lo humano no es la acción que concluye en la perfección y plenitud, sino aquel acontecimiento que se interpone en términos de agotamiento o golpe del destino: como un suceso histórico arrollador, como cansancio o como contrariedad. La figura típica de los finales humanos se parece más a un hacerse cargo de lo indisponible, del límite irrebable o del cansancio, que a una disposición soberana sobre un material dócil; está más cerca de la muerte que de la perfección. Los fines humanos son más débiles que la muerte. La interrupción llega antes que la plenitud. La perfección de que somos capaces está emparentada con el abandono.

No hay conducta razonable fuera de esta experiencia. Son grandes gestos humanos todos los que recuerdan esta condición provisoria de cuanto nos ocupa. *Aferrarse a las cosas detenidas es ausentarse un poco de la vida* canta Pablo Milanés. Para todo lo bueno e incluso para lo memorable vale aquella recomendación de Walt Whitman a moderar nuestra inclinación a exagerar las demoras: *¡Vayámonos! No debemos detenernos aquí / Por muy acogedora que sea la hospitalidad que nos rodea, no nos está permitido disfrutar de ella más que durante un poco de tiempo.*

Si es humano interrumpir, también lo es el miedo a poner punto final a la cadena de las deliberaciones. Toda decisión representa cierto agravio o desconsideración de otras alternativas posibles pero inatendibles en el marco de la brevedad en que vivimos. La vida lleva consigo un apremio que la teoría desconoce, unas urgencias que suelen olvidarse en los discursos. *Ars longa, vita brevis*. Forma parte de la lógica de la acción la selectividad, entre cuyas consecuencias está el olvido y la falta de consideración de determinadas posibilidades. Quien quisiera tener en cuenta todo, no podría actuar. Esto es así al menos en circunstancias complejas, que podrían caracterizarse como aquellas en que no es posible llevar a cabo -a veces, ni siquiera considerar- todo lo que es matemáticamente posible, donde la posibilidad es mayor que la capacidad. Por eso cualquier sistema complejo se tiene que limitar a utilizar una fracción de sus posibilidades, aquella que sea más relevante. No tiene otro remedio que actuar selectivamente. Ha de evitar a toda costa la sobrecarga, el exceso que bloquea. En la teoría de las organizaciones es un principio comúnmente aceptado que los sistemas complejos no se caracterizan por la completa interdependencia de todos sus elementos, sino que son más bien las *interrupciones de la interdependencia* las que constituyen su específica eficacia ordenadora (Luhmann 1980, 238).

La vida no es abrumadora, no exige agotar el espacio de lo posible. Vivir constituye una cierta resistencia contra la optimización. La exhaustividad es inhumana; conduce a unos resultados contrarios de los que se pretendían: perplejidad, indecisión y caos en lugar de saber, acción y organización. Hay una serie de efectos perversos de la perfección que podrían englobarse bajo el calificativo de «patologías de la inacababilidad» y que se deben a una desatención de las condiciones finitas en que vivimos, una de cuyas propiedades es la brevedad. Tienen este carácter fenómenos como el encarnizamiento terapéutico, el perfeccionismo de la indecisión, las sospechas que suscita una disculpa excesiva, la inexpresividad que resulta del exceso expresivo o lo dudoso que termina resultando cuanto hace ostentación de demasiadas razones. En algún momento hay que interrumpir, también lo que es bueno y razonable. La jovialidad sostenida largo tiempo termina por entristecer. Una solemnidad ininterrumpida termina siendo fútil y ridícula.

Marguerite Yourcenar realizó una descripción magnífica de esa terquedad de los ancianos en la que cabe cifrar todas las resistencias humanas frente a la brevedad, que se agudiza justamente en presencia de la muerte. *Para ellos no se trata tanto de guardar hasta el final su tesoro o su imperio, que sus dedos entumecidos ya han soltado a medias, como de no ingresar prematuramente en el estado póstumo de un hombre que ya no tiene decisiones que adoptar, sorpresas que dar, amenazas o promesas que hacer a los vivientes. Yo lo compadezco: éramos demasiado diferentes como para que pudiera encontrar en mí ese dócil continuador, dispuesto desde el comienzo a emplear los mismos métodos y hasta los mismos errores, y que la mayoría de los hombres que han ejercido autoridad absoluta buscan desesperadamente en su lecho de muerte* (1986, 76).

Quisiera traer a colación un ejemplo musical que permite divisar desde otro punto de vista la cuestión de los fines humanos y su doble posibilidad de entenderlos como perfección o como interrupción. Toda la música clásica y romántica estuvo afanada en la búsqueda de una terminación de los procesos musicales que fuera «lógica». Ese carácter pomposo de muchos finales que parecen no acertar con la última nota es una muestra de la dificultad del intento. Schönberg fue el primero en juzgar escépticamente la posibilidad de una conclusión impropioseguible -como había pretendido, por ejemplo, la sonata para piano *Les Adieux* de Beethoven- e introdujo en la teoría de la composición musical la distinción entre interrupción y finalización, que constituye un adecuado paralelismo de la diferencia que he venido subrayando entre los términos y los fines.

Se podría decir que la futilidad de una finalización definitiva ya había sido intuita por otros compositores. En las obras de Joseph Haydn podemos encontrar uno de los primeros ejemplos humorísticos que caricaturizaba la figura tradicional de la conclusión musical. Además de la sinfonía *Der Abschied*, cabe mencionar el cuarteto para cuerdas en mi mayor op. 33, n.º 2, al final de cuyo último movimiento lo que se oye es una versión previa del tema, o sea, una forma que, para ser lógica según las reglas de la sintaxis musical, necesitaría absolutamente la prosecución de un movimiento complementario. Haydn se burla de esa convención y desconcierta al auditorio con una figura que finaliza de una manera abierta.

En la música contemporánea la idea de totalidad ha sido completamente desacreditada. Hay toda una rebelión contra la conclusión clásico-romántica, que se ha vuelto sospechosa. Esta sospecha no sólo la encontramos en muchos compositores. También los intérpretes intentan resistirse a las exigencias de la finalización. Así por ejemplo, directores como Michael Gielen y Peter Gülke sometieron a una mirada crítica el pathos humanista burgués del final alegre de la novena sinfonía de Beethoven («*alle Menschen werden Brüder...*»), a la vista del curso catastrófico que había seguido buena parte del siglo XX, y lo hicieron de una manera singular: iniciando a continuación y sin pausa alguna la obra de Arnold Schönberg *El superviviente de Varsovia*. En este caso se trata de una crítica a la tragedia que constituyen algunas soluciones finales.

3. El sentido antropológico de la fatiga

El cansancio fue una propiedad fustigada por Nietzsche con gran lucidez, pues supo desenmascarar en algunas de sus manifestaciones la agitación, la búsqueda de sensaciones fuertes o poco comunes, como señales de debilidad. Toda su crítica de la moral se basa en una fisiología del agotamiento. También Husserl consideraba al cansancio como el gran peligro de Europa. Pero en estas acusaciones y otras similares late un implacable prejuicio contra la condición temporal del hombre, contra su debilidad parcialmente insuperable. No todo en la debilidad es culpable.

Como una especie de traducción fisiológica de la brevedad, el cansancio forma parte del tejido de nuestra vida y acompaña a cada una de nuestras actividades. Cada acto tiene su fatiga propia. Hasta las cosas buenas cansan. M. Yourcenar escribe a este respecto: *nunca me gustó mirar dormir a los seres que amaba; descansaban de mí, lo sé; y también se me escapaban*. No hay ninguna actividad o situación humana que no esté bajo el horizonte de la fatiga. Lo más continuado tiene también sus intermitencias. La fatiga supone necesariamente la temporalidad; una temporalidad sin fatiga sería irreal, o al menos no sería la temporalidad humana, medida por el ritmo de la acción y el reposo, la vigilia y el sueño, el dispendio y la recuperación de las fuerzas. Ya los griegos la entendieron como una dimensión humana, en la que se hace presente su relación al esfuerzo y al trabajo, como propiedad de un ser cuya actividad no puede ser continua e ininterrumpida, al contrario de los dioses infatigables. Tal vez por eso exista incluso un disgusto de la ausencia de fatiga, que produce el aburrimiento, la pereza, la inactividad, el desánimo, el insomnio, la laxitud. La fatiga puede incluso ser agradable o más humana que su imposibilidad. Por eso cabe estar *cansado del amargo reposo*, como afirmaba Mallarmé.

Un espíritu puro, desencarnado e intemporal, no estaría expuesto a la fatiga y podría sostener indefinidamente sus actos. Algunos filósofos han entendido la teoría como una actividad provista del don de la infatigabilidad. En la *República*, Platón quería que se reservara la enseñanza de la filosofía a quienes no tuvieran miedo al esfuerzo (VII 535 d). También para Descartes la razón es incansable; la fatiga del entendimiento se debe a que está vinculado a otras cosas -como los sentidos o la imaginación- para cumplir su tarea. Todo aquello de que se sirve le carga y fatiga. El espíritu sería infatigable si no estuviera unido a un cuerpo, si fuéramos ángeles (1996 II, IV, IX). Muy distinta es la visión que Aristóteles tenía de la condición humana: la fatiga interviene en la cumbre de la vida teórica para interrumpir su continuidad y manifestar que esta vida continúa siendo humana, sin que haya en esto nada malo. Interrumpir el pensamiento no es ninguna traición. Que debamos dejar de contemplar no supone arrojarnos en el error. No podemos librarnos de esta fatiga porque no podemos dejar de ser hombres. Para Descartes, por el contrario, la fatiga aparece en el umbral del pensamiento puro como aquello que nos prohibiera franquearlo, o en aquello que este pensamiento, en su ejercicio, hubiera conservado de impuro. Y su objeto propio es la atención: fatigarse es una falta de atención. Luchar contra la fatiga -tal es el objetivo del método- es librarse de una fuente de error.

Aristóteles consideraba efectivamente que la contemplación era una actividad a la que nos podemos dedicar de manera más continua que a otras. (Et. Nic. 1177 a 21-22). De todas maneras, esta infatigabilidad es sólo comparativa. También nos cansamos de pensar, aunque podamos hacerlo durante más tiempo que correr o nadar. El hiato entre el acto y la potencia, el precio que hubiera que pagar, por muy pequeño que fuera, para pasar al acto hace que, si el ser mismo de Dios no fuera acto puro, si su ser no fuera idéntico a su pensar, el pensamiento acabaría siendo para él -dice Aristóteles (Met. 1074 b)- algo difícil y trabajoso (*epiponon*). De modo que, por muy cerca de lo divino que esté el hombre que piensa, en

esa ínfima distancia, que se hace patente en el cansancio, se decide todo su ser. Santo Tomás advirtió que aunque una acción venga acompañada por el placer que suscita y que la facilita, no puede ser perpetua pues lleva consigo una cierta pena, un trabajo, que el placer no podría compensar indefinidamente. Es necesario que la actividad sea discontinua *propter laborem*. La pasibilidad del cuerpo prohíbe una operación continua. (1964, § 2033). No puede haber un placer perpetuo porque no puede haber un movimiento perpetuo. En cualquier caso, cabe considerar que el acto menos fatigoso de los actos humanos es el más humano, tanto por lo que tiene de *menos* fatigoso como por ser inevitablemente *fatigoso*. La fatiga -que se denomina «física» a la ligera, advierte Lévinas (1947)- pertenece a la condición humana con tanta radicalidad como le pertenece su corporalidad. Pensar que el modo como yo existo en mi cuerpo no es más que una agitación superficial sobre un fondo inmovible equivale a establecer un dualismo abstracto e insostenible.

El Dios infatigable de Aristóteles no es el de la Biblia y no es, en absoluto, el Dios encarnado del Nuevo Testamento. Para los griegos la infatigabilidad divina es la del motor inmóvil; describe la relación de Dios consigo mismo como un poder cósmico. La infatigabilidad de Dios es descrita en la Biblia, por el contrario, *ad extra*, en la relación de Dios con la creación y la criatura. El Dios inagotable es el Dios salvador. El final del capítulo 40 de Isaías es la mayor página bíblica consagrada a esta propiedad divina. La vida divina es descrita como fuente de fortaleza para el débil. No se trata de un fortalecimiento que prolongara nuestras fuerzas naturales manteniéndose en el mismo orden: hace entrar en otra dimensión que sólo el fatigado podrá conocer. La fortaleza que Dios concede no nos arranca del tiempo, no es una elevación hacia un mundo inteligible donde escaparíamos finalmente al esfuerzo sino el sople que recibimos en la fatiga misma, un aliento nuevo en el seno del esfuerzo continuado.

El profeta Jeremías evoca una particular fatiga de Dios (XV, 6), que se cansa de perdonar, pero que finalmente renueva su decisión salvadora aunque los hombres no escuchen a los profetas que incesantemente envía. Pero esta inagotabilidad califica la gracia divina; no es una cualidad metafísica de la esencia de Dios como acto puro. Se trata de una iniciativa que toma una y otra vez, sin depender de la respuesta de los hombres. Esta distancia entre el Dios que se revela y la divinidad de la metafísica griega se manifiesta también en el relato de la creación, cuando Dios dedica el último día a descansar (Génesis II, 2-3). ¿En qué sentido puede tener necesidad de descanso el todopoderoso? ¿Qué significa este reposo de Dios? Estas cuestiones han preocupado de siempre a los teólogos y han suscitado la ironía de los pensadores hostiles al cristianismo. Nietzsche, criticando lo que denomina «el juicio de la tarde» como juicio de fatiga y melancolía sobre el día que le ha precedido, afirma que *en plena creación* no juzgamos la vida, pues tenemos otras cosas que hacer. Dios *esperó al séptimo día y al reposo para descubrir que todo era bello. Se le había pasado el mejor momento* (KSA 3, 227-228). Desde luego que el descanso de Dios no puede tener las mismas características que el humano, del mismo modo que la creación no llena en él una carencia (S. Th. I, 73, 2). Lo que ese reposo manifiesta es una trascendencia

de Dios respecto de sus obras. Karl Barth ha interpretado la interrupción de la obra creadora de Dios como manifestación de la diferencia radical de Dios tal como se revela en la Biblia y un principio metafísico impersonal que desarrollara sus efectos hasta el infinito (1932-67). Este descanso remite a la libertad de Dios de interrumpir su obra, que no es una emanación incesante que no pudiera comenzar o finalizar.

Con el cristianismo aparece un pensamiento del cuerpo, de las consecuencias de nuestra condición temporal, radicalmente nuevo. La fatiga deja de ser entendida como opacidad y desmoronamiento, para pasar a considerarse como un lugar de revelación de lo específicamente humano. Si Dios se ha hecho hombre, no es necesario dejar de ser hombre para aproximarse a Dios. A los teólogos cristianos les gustaba repetir que aquello que no había sido asumido (de la condición humana por Dios en la encarnación) no había sido salvado, y la fatiga ha sido asumida por Cristo. Salvar la fatiga es liberarla de toda relación con la desesperación y el mal, normalizarla, devolverle el estatuto de condición humana inculpable. Contra los gnósticos que odiaban el cuerpo, Tertuliano escribía que quien lamenta las circunstancias carnales y frágiles en las que el hombre ha nacido, tiene horror al hombre mismo (1975 IV, 1-2). Y Orígenes testimonia que uno de los primeros reproches que hicieron los filósofos griegos a la fe cristiana fue el de ser *philosômatos*, de amar demasiado el cuerpo y conferirle una excesiva importancia (1967 VII, 36). Pensar la fatiga es un modo de pensar el cuerpo, la condición humana, su afectabilidad.

El testimonio más elocuente de esta novedad probablemente sea el encuentro de Jesús con la samaritana, fatigado por el camino (Juan IV, 6). R. Bultmann entendió esta fatiga como un recurso retórico *que no servía más que de motivación en el interior del relato* (1978, 130), desaprovechando así, a mi modo de ver, una ocasión para reflexionar sobre una circunstancia de gran significación antropológica. Parece ser que es la primera vez que en el Evangelio de san Juan se evoca, a propósito de Jesús, un fenómeno corporal negativo, un signo de debilidad: atestigua al mismo tiempo la real humanidad, la perfecta integridad humana del cuerpo de Jesús. La humanidad se reconoce en algo que podía ser pensado como una propiedad negativa; no se atestigua en una actividad elevada, como el pensamiento, sino en una condición corriente: en su fragilidad. Está sometido a la fatiga igual que nosotros. San Agustín llegó a identificar esta fatiga que parece puntual con la encarnación misma de Dios. Lo menos excelente de lo humano puede ser lo más reconociblemente humano. Santificar al hombre no es santificar una especie biológica sino santificar el tiempo humano. La redención de la fatiga es la redención del tiempo humano. La fatiga de ese día narrado por el Evangelio se convierte en figura de la fatiga de la condición humana libremente asumida por Dios. Asumir la fatiga es también redimirla. Pero, ¿por qué tendría que ser salvada la fatiga? Pues porque en la fatiga humana lo que comparece es el hombre como tal y no solamente un desgaste muscular. Hacer propia la fatiga es instalar la condición humana en un horizonte divino, de tal modo que el acceso a lo sobrenatural no es un privilegio de las propiedades más sublimes del hombre.

Emmanuel Lévinas ha hecho de la fatiga una de las claves de su concepción filosófica. La fatiga, en tanto que fatiga de ser, es propiamente un fenómeno originario. Consiste en un «*décalage*» del ser en relación consigo mismo, un presente retrasado por relación a sí mismo, una incoincidencia, un hiato (1947, 42), una pereza que apunta a la existencia misma. La fatiga es ese momento casi contradictorio de un presente retrasado. *El ser que comienza está ya embarazado por el exceso de sí mismo* (36). Es algo muy parecido a ese cansancio anterior al trabajo, del que hablaba Valéry, un cansancio que podríamos denominar no-aristotélico, que no se debe al paso de la potencia al acto, que está antes incluso que la potencia de los actos. Decir que todo comienza por la fatiga significa que todo comienza por el atasco, el abatimiento y el agobio bajo el propio peso. Al comienzo era la fatiga. Lévinas habla de una *lasitud primordial* (1974, 69), que paradójicamente sitúa el envejecimiento y la senectud en el origen mismo de nuestra identidad. Existe *adversidad de la fatiga. desde los primeros esfuerzos del cuerpo* (71), incluso antes de todo esfuerzo empírico, pues lo que fatiga es tener que ser. Es algo similar a ese carácter de «carga» que la existencia poseía para Heidegger (1986 § 29). Esta fatiga trascendental funda toda fatiga empírica, sin que deba confundirse con ella. La fatiga es inicial, no resulta de otra cosa; de ella surge el esfuerzo, no a la inversa.

Esa fatiga está inscrita en la fragilidad misma de toda resolución humana. Y es que la resistencia no se puede asegurar ilimitadamente. En cualquier asunto humano, el resultado del último combate es siempre incierto. En el Evangelio de Mateo se advierte que el remedio contra el debilitamiento general sólo puede venir desde fuera del tiempo, como una especie de contracción que no sigue la lógica evolutiva de la temporalidad. *Si los días no fueran abreviados, ninguna carne se salvaría* (Mateo 24, 22). Spaemann ha comentado así este enigmático pasaje: *siempre es posible la caída. Y dado que todo lo posible sería real alguna vez si hubiera suficiente tiempo disponible, por eso es también inevitable la caída, la traición. No la podemos hacer imposible* (1996, 577). La fidelidad sólo es posible en un tiempo limitado. Perseverar es posponer la traición, retrasar el agotamiento. El caso más claro de tentación es la tortura, que en algún momento llegará a ser irresistible. En su poema *Abendphantasie*, Hölderlin decía que las campanas de la tarde tocaban de manera hospitalaria para el caminante. Que las cosas se acaben es generalmente una bendición o un alivio. En terminología coloquial podríamos afirmar que al final siempre nos salva la campana.

En las tragedias de Eurípides parece que, a menudo, los buenos mueren pronto. Sin embargo, esto no es resultado de una especial malevolencia divina. Se debe a que, de no haber muerto jóvenes, probablemente no habrían conservado su bondad. La vida implica topar de algún modo y en algún momento con la posibilidad de la traición; vivir en épocas extremas, como los personajes de *Hécuba*, lleva aparejado el encontrarse con la traición. Pero esto supone el riesgo de la corrupción, de dejar de contemplar el mundo con la mirada libre y generosa del niño, de dejar de ser bueno.

El cansancio humano se acumula; tiene una dimensión de fuerza irrecuperable. Hay esfuerzos de los que nunca nos recuperamos. La vida en su conjunto, no sólo cada acto, también cansa. Por eso, conforme se va haciendo uno mayor, cada vez necesita descansar más. Existe una diferencia entre el cansancio que es consecuencia de la actividad y el agotamiento que la imposibilita. *El fatigado solamente ha agotado la realización, mientras que el agotado ha agotado todo lo posible. El fatigado ya no puede realizar, pero el agotado ya no puede posibilitar* (Deleuze 1992, 57). La vida no suele terminar con el agotamiento sino con una interrupción cuando todavía se podían hacer más cosas. Pero el hecho mismo de que ese horizonte de posibilidad se estreche indica lo presente que está la muerte en la vida imponiendo su ambigua lógica, que pone término a lo malo y a lo bueno, sin hacer distinción.

La brevedad es una cierta anticipación de la muerte, que se nos hace presente de manera diversa en muchos momentos de la vida: los plazos vencen, las posibilidades se pierden, el auditorio se inquieta. Concluyo esta consideración de acuerdo con la naturaleza del asunto que he tratado de explicar, con un abandono del tema que prefiere esperar menos la claridad total que dilatarse en incontinencia verbal. La tendencia a extenderse en el tiempo es una manera comprensible de sustituir la perfección por la infinitud, o sea, por la no-finalización, un error tan querido por los artistas medianos, de corto talento y largo presupuesto. Dice un viejo chiste de ópera: me senté a las seis a ver *El ocaso de los dioses* y cuatro horas más tarde miré mi reloj. Eran las seis y cuarto.

Contra la moda de alargarse en el arte y en la teoría habría que hacer valer el talento como brevedad. Los hombres no solamente necesitan sino que están capacitados para decir las cosas grandes de manera breve. Tampoco la filosofía debe ser extensa, pues la vida es breve y la filosofía pertenece a la vida. A una reflexión acerca de la brevedad se le plantea de una manera aguda la obligación de ser breve. Ni siquiera a la teoría acerca de la brevedad le está concedido el privilegio de ser interminable.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994. (citado como Et. Nic.)

———, *Metafísica*. Madrid: Gredos 1994 (citado como Met).

ARREGUI, Jorge V. *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo. 1992.

BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1932-67.

- , *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- BULTMANN, R. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- DELEUZE, G., *L'épuisé, postface à S. Beckett*. Paris: Quad, 1992.
- DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l'esprit*. En *Oeuvres*. Paris, Vrin, 1996.
- DICKENS, Charles, *Hard Times*. Harmondsworth, Penguin, 1969.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1986.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De L'existence a' l'existant*. Paris: Vrin, 1947.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Nijhoff, 1974.
- LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- MARQUARD, Odo. **Freiheit und Zeit. Versuch, eine Frage zu stellen**. En: *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*. Freiburg / München: Alber, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1980 (citado como KSA).
- ORÍGENES, *Contra Celso*. Madrid, Cátedra, 1967.
- PLATÓN, *República*. Madrid, Aguilar, 1969.
- SÉNECA, *La brevedad de la vida*. Madrid, Aguilar, 1966.
- SPAEMANN, Robert (1996), «*Aufhalter und letztes Gefecht*», en Karlheinz Stierle / Rainer Warning, *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München: Fink.
- TERTULIANO. *La Chair du Christ*, Paris: Cerf, 1975.
- DE AQUINO, Tomás. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino: Marietti, 1964.

———, *Summa Theologiae*, Torino: Marietti, 1948. (Citado como S. Th.).

YOURCENAR, Marguerite. *Memorias de Adriano*. Barcelona: Edhasa, 1986.

Τὸ ὅμοιον (LA SEMEJANZA) EN ARISTÓTELES

Por: Luz Gloria Cárdenas Mejía

Universidad de Antioquia

RESUMEN. En este artículo se tratará de mostrar cómo la noción de semejanza cumple un importante papel en la construcción de los distintos saberes, y por lo tanto en los procesos de conceptualización que los hace posibles. Con el fin de establecer la utilización que de esta noción se hace, se hará un rápido recorrido por las distintas formas de su conceptualización, por el papel que cumple en la producción del saber y por los procesos de pensamiento que permiten establecer semejanzas. Finalmente se hace referencia a las reflexiones que esta forma de operar suscita en dos pensadores contemporáneos: Gadamer y Ricoeur.

PALABRAS CLAVE. Semejanza, conceptualización, saber

SUMMARY. This paper purports to show how the notion of resemblance plays an important role, in the construction of various disciplines, and therefore in the Concept-making processes that structure them. An overview of the different ways of concept-formation will be presented, for the purpose of establishing the uses that this notion has been going through. The relevance of Concept-formation in the production of knowledge, and that of through-processes in establishing resemblance are remarked here. Finally, reference is made of the reflections this way of working provokes in two contemporary philosophers, Gadamer and Ricoeur.

WORD KEYS. Resemblance, concept-formation, knowledge

Aristóteles menciona la noción de τὸ ὅμοιον en varios de sus tratados. En la *Poética* al hablar sobre la metáfora, dice: «pues hacer buenas metáforas es percibir las semejanzas»;¹ en la *Metafísica* al referirse al estudio del ente en cuanto ente afirma: «ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa»;² en la *Física* al advertir sobre la importancia de la ἐπαγωγὴ (*epagoge*) para acceder a sus nociones y principios; en la *Retórica* como discurso persuasivo, con la utilización de ejemplos, de comparaciones y de metáforas; en los *Analíticos segundos* y en los *Tópicos* cuando se dedica a describir las formas adecuadas de construir los discursos para acceder a la verdad científica en el caso de la ciencia, y en el examen de los problemas al utilizar la dialéctica. Pero además, Aristóteles utiliza la noción de, τὸ ὅμοιον para describir la forma de operar de cada una de las facultades del alma. En esta exposición solo se hará una primera aproximación a la utilización por parte Aristóteles de la τὸ ὅμοιον en la conformación de algunas de las modalidades discursivas sobre las que se ocupa y de la forma en que describe algunas de las facultades del alma y el origen mismo en ellas de la posibilidad de percibir las semejanzas. En la última parte se hará una pequeña referencia a los trabajos contemporáneos de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur sobre el papel de la semejanza en la formación del pensamiento conceptual.

1 ARISTÓTELES. *Poética*, 1459a 10

2 ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1003a 30

El principio de la semejanza

En los presocráticos y en Platón, según Aristóteles, se utiliza la $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ como un principio que permite conocer. Aristóteles dice en la primera parte del *Tratado sobre el Alma*, que todos aquellos que le precedieron, a excepción de Anaxágoras, afirmaron que «lo semejante es conocido por lo semejante ($\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\hat{\omega}\ \delta\mu\omicron\iota\omega$) y, puesto que el alma conoce todas las cosas, la hacen compuesta de todos los principios».³ En esta formulación se ve cómo del hecho de poder percibir las semejanzas se pasa a la afirmación de cómo está constituida el alma para sustentar la misma posibilidad del conocimiento. Aristóteles dedica la primera parte de su tratado a examinar las opiniones de sus predecesores y a mostrar sus múltiples errores; tales opiniones se construyen desde las semejanzas observadas entre fenómenos diversos, y de esta manera desde lo que es común se sigue la afirmación de $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ en sus comportamientos o procesos. Aristóteles considera que los presocráticos utilizan el principio de $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ para describir los hechos observados, pero en ningún momento logran dar una razón de este principio y, más aun, no explican realmente la razón de por qué se conoce a partir de las semejanzas. Es por esto que en sus investigaciones va a tratar de precisar qué es $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ y cuál es su función tanto en el proceso mismo de los discursos propios de cada saber, como de la forma en que se da el conocimiento.

$\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ no es en Aristóteles un principio, sino más bien un proceso mediante el cual es posible acceder al conocimiento; este proceso es subordinado a un principio de orden superior, mediante el cual se orienta el conocimiento hacia la verdad; tal principio es enunciado en el *Tratado del Alma* de la siguiente manera: «Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible».⁴ Este principio describe el proceso del conocimiento como el camino que permite pasar de lo oscuro a lo más claro y cómo éste debe ser orientado hacia la verdad; $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ se constituye entonces en un puente que permite atravesar las dificultades con el fin de acceder al conocimiento verdadero, pues como lo afirma Aristóteles, no basta poner de manifiesto un hecho, como lo hacen los presocráticos al utilizar $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ como un principio, sino que se debe hacer manifiesta la causa, fin al que debe tender el conocimiento científico.

$\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ y formas discursivas

Con el fin de iniciar cualquier investigación es preciso determinar cuáles son los medios discursivos adecuados para el examen de las dificultades y para acceder en cada

3 ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*, 405a 15.

4 *Ibidem*, 413a 10.

5 $\tau\delta\ \delta\tau\iota\ \tau\delta\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota\ \epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*. 89b 25.

caso a cada objeto. En Aristóteles se encuentra una serie de tratados en los cuales se reflexiona sobre las diferentes modalidades discursivas, que permiten acceder al conocimiento. En uno de estos tratados, los *Analíticos segundos*, Aristóteles enuncia el tipo de preguntas con las cuales se inicia la investigación, clasificándolas en cuatro, a saber: el *qué*, el *por qué*, *si es* y *qué es*.⁵ Así se van configurando las diferentes formas discursivas. En los *Tópicos* se describen los procedimientos adecuados para razonar sobre cualquier $\pi\rho\acute{o}\beta\lambda\eta\mu\alpha$ (problema) que se presente (entendiendo por “problema” la forma en la que se expresan las dificultades para dar respuesta a la pregunta por la causa) y se distinguen dos formas de razonar: los $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ (*lógoi*) o **argumentos** y los $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$, (silogismos) o **razonamientos**; los silogismos, en este caso dialécticos, tienen carácter conclusivo; esto quiere decir que, a diferencia de los silogismos científicos, no parten de principios, axiomas y definiciones, sino que se construyen a partir de opiniones generalmente admitidas; los $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ o argumentos no tienen propiamente carácter conclusivo, pero no están exentos de valor argumentativo: «los argumentos surgen de las proposiciones; y aquello sobre lo que versan los razonamientos son los problemas».⁶

Una vez establecido esto, se procede a determinar cómo se construyen adecuadamente las formas de razonar; lo primero es: «tomar las proposiciones, distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa, encontrar las diferencias, y observar lo semejante»;⁷ es así como $\tau\acute{o}\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ aparece como uno de los procedimientos que se utilizan en la construcción de los razonamientos, pero ésta es especialmente útil para los argumentos por $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ (comprobación), para los razonamientos a partir de $\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (hipótesis) y para $\delta\rho\omicron\varsigma$ (definiciones). «Para los argumentos por comprobación porque se juzga oportuno comprobar lo universal mediante la comprobación por casos singulares sobre la base de las semejanzas; pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas. Para los razonamientos a partir de una hipótesis, porque es cosa admitida que, tal como ocurre con una de las semejanzas, así también ocurre con las restantes, lo que permite llegar a determinadas conclusiones, pues habiendo dado por supuesto que, tal como ocurre en esos casos, así también ocurre en lo previamente establecido, hemos construido la demostración. Para dar las definiciones (es útil) porque si somos capaces de percibir qué es idéntico en cada caso, no tropezamos con la dificultad de en qué género es preciso que pongamos lo previamente establecido al definirlo: pues, de las cosas comunes, lo que en mayor medida se preocupa dentro del qué es será el género. De manera semejante en los géneros muy distantes es útil para las definiciones la consideración de lo semejante».⁸ Veamos cada una de estas formas en particular.

6 ARISTOTELES. *Tópicos*, 101b 15.

7 *Analíticos segundos*. *Op. Cit.*, 105a 25.

8 *Tópicos*. *Op. Cit.*, 108b 1-30

La definición (ὅρος)

Cuando se define se trata de responder a la pregunta τί ἐστίν, ¿qué es?; para ello es preciso establecer las condiciones que se requiere; de conveniencias puramente ideales, juicios puramente abstractos y semejanzas apriorísticas se va realizando un proceso de depuración de las nociones, a partir de lo que las identifica y las diferencia, es decir de sus *semejanzas*; esto permite a su vez ir configurando una específica manera de ver el mundo. Pero este proceso de depuración sólo se hace posible si se cuenta con una serie de conceptos que permitan clasificar y agrupar las distintas nociones, que usamos para hablar sobre el mundo, por sus semejanzas, los cuales son: γένος (**género**), ὅρος (**definición**), ἴδιον (**propio**) y συμβεβηκος (**accidente**). La “Definición es un enunciado que significa qué es ser. Propio es lo que indica qué es ser, pero se da en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. Género es lo que se predica, dentro del qué es acerca de varias cosas que difieren en especie. Accidente es lo que no es ninguna de esas cosas, pero se da en un objeto; y también lo que puede darse o no darse en una misma cosa».⁹

Estos conceptos se identifican a partir de un rasgo común, la pregunta: τὸ τί ᾗν εἶναι (¿qué es el ser?). Pero la semejanza es un proceso en el que simultáneamente se dan identidades y diferencias; esto muestra la imposibilidad de determinarlos independientemente. A este proceso alude Paul Ricoeur, cuando en su estudio sobre la semejanza afirma: “la estructura conceptual de la semejanza opone y une la identidad y la diferencia».¹⁰ A su vez en el estudio que realiza Hans Kramer sobre Platón,¹¹ y específicamente sobre la utilización en la dialéctica de las nociones de identidad, igualdad, semejanza y de sus contrarios, este autor le adjudica a la semejanza un papel regulador en el proceso de adquisición de conocimiento, nociones que hoy conocemos como **conceptos categoriales** o **conceptos de reflexión**. τὸ ὅμοιον cumple así en la definición el papel de regulador, estableciendo límites, pero, a la vez, de constructor de nuevas nociones.

Este trabajo se continúa y amplía cuando se aplica a la regulación y construcción de formas adecuadas de discursos y de instrumentos discursivos. Pues, luego de establecidas las nociones de ὅρος, γένος, ἴδιον y συμβεβηκος, se delimita otro grupo de nociones, con las cuales es posible referirse a las formas de predicar sobre las cosas y a establecer diferencias entre ellas: las κατηγορίαι (**categorías**). Este proceso de reflexión se continúa hasta establecer las distintas formas de razonar, la especificación de lugares comunes a partir de los cuales se construyen los razonamientos dialécticos, las técnicas de argumentación y formas adecuadas de construcción de silogismos.

9 *Ibidem*. 102a -102b.

10 RICOEUR, Paul, *La Metáfora Viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980. p. 267.

11 Kramer, Hans, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Caracas, Monte Avila Editores, 1996, pág 148

Τὸ ὅμοιον γ' ἐπαγωγῇ

Pero mientras la dialéctica se ocupa de problemas comunes a los distintos saberes, Aristóteles se enfrenta a otra serie de dificultades cuando avanza en la configuración de los saberes específicos, lo que lo lleva a un proceso de depuración mayor de las nociones y de los procesos mismos de acceso a la verdad. Observa entonces cómo en la fijación de nociones y principios en la filosofía de la naturaleza se hace uso de la ἐπαγωγῇ, una forma de razonar, por medio de la cual se pasa de la afirmación de la existencia de un particular al establecimiento de nociones universales, por medio de las semejanzas. Este término de ἐπαγωγῇ se ha traducido tradicionalmente por inducción, pero en la reciente traducción al español de Gredos, de Miguel Candel Sanmartín, se opta por traducirlo por comprobación, pues a su juicio éste permite una mejor comprensión del proceso al que se alude, la forma en que se van depurando y fijando los universales.

Para Agustín Mansion en su libro *Introducción a la Física de Aristóteles*¹² el término ἐπαγωγῇ tiene, según su opinión, un sentido amplio en Aristóteles, pues designa todas las operaciones del espíritu que permiten a partir de hechos particulares y múltiples, resultados generales y adecuadamente unificados, nociones y juicios. Aristóteles en el *Tratado del alma* diferencia dialéctica y física; ambas se ocupan de las definiciones, pero la primera no tiene en cuenta la ἀσθ (materia), pues se trata de determinar, como ya vimos, los límites de su contenido; mientras que la segunda toma los objetos como compuestos de ὕλη y εἶδος (forma), haciendo necesario partir de la experiencia de los singulares, la afirmación de la existencia de estos,¹³ τὸ ὅμοιον es el puente que permite acceder desde lo singular a la construcción de las nociones y principios sobre los cuales van a versar los razonamientos en el estudio de los seres sujetos al movimiento y al reposo. Se parte entonces de εἰ ἔστι (que es) para acceder a τί ἐστιν (qué es)

En la *Retórica* se le da otro uso a la ἐπαγωγῇ, con el que adquiere la forma del ejemplo, del cual no se parte de lo singular para acceder por la semejanza a lo universal, sino que ésta opera entre singulares, pues el discurso, al pretender persuadir, no busca establecer las bases de un saber específico, como es el caso de la *Física*, «pues no hay aquí una relación de la parte con el todo, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante».¹⁴ En el ejemplo se establece una semejanza entre lo que ocurrió en un determinado caso con lo que en ese momento ocurre, para caracterizarlo y proceder así a establecer cómo en este caso se seguirán los mismos efectos que en el caso con el cual se compara. En esta forma de razonar se establece una semejanza entre las

12 Mansion, Aguste, *Introduccion à la Physique aristotelecienne*, Louvain-Paris, Public. univ. Louvain. 1945, pág. 217

13 *Acerca del alma*, 403b 10.

14 Aristóteles, *Retórica*, 1357b 30.

personas y sus actos; veamos el ejemplo que aparece en la retórica: «Dionisio si pide una guardia, es que pretende la tiranía. Porque en efecto, como con anterioridad también Pisístrato solicitó una guardia cuando tramaba esto y, después que la obtuvo, se convirtió en tirano, e igual hicieron Teágenes en Mégara y otros que se conocen, todos estos casos sirven de ejemplo en relación con Dionisio, del que todavía no se sabe si la pide por eso».¹⁵ En la forma de razonar de la ἐπαγωγή tanto en la *Física* como en la *Retórica*, es τὸ ὅμοιον la que permite vincular lo singular con lo general en el primer caso, con el fin de configurar el saber de la *Física*, y lo singular con lo singular en la conformación del discurso retórico, con el fin de persuadir.

Semejanza y razonamiento por ὑπόθεσις (*hipótesis*)

El esquema propuesto en los *Analíticos*, de partir de definiciones y principios para llegar a las propiedades por deducción silogística, se muestra como insuficiente en el caso de la *Física*, en la que, fijadas las nociones principales, se procede al análisis de conceptos ilustrados por la experiencia, el que hace ver cómo los contenidos convienen a los cuerpos de la naturaleza; así, esta aparente deducción es más bien una puesta en forma de discurso de los resultados del análisis. Pero además hay un grupo de propiedades que sólo se manifiestan en la relación recíproca de las cosas. Para acceder a ellas se utiliza el razonamiento por ὑπόθεσις, por medio del cual es posible pasar, como ya se había expresado en los *Tópicos*, de lo que se sabe que ocurre en un caso a la afirmación de que así ocurre en otros casos semejantes; τὸ ὅμοιον la vemos operar aquí desde la descripción de fenómenos, es decir, desde las relaciones entre las cosas y lo que le ocurre a estas cosas y otros hechos. La noción de relación tiene ya en la época de Aristóteles una significación desarrollada desde la matemática y la geometría que permite, a partir de la observación, la relación causa-efecto para los fenómenos de la naturaleza. Mediante esta noción ya es posible hacer operar τὸ ὅμοιον, al poder acercar fenómenos, a pesar de sus diferencias y proceder así a dar una razón de la relación misma. En la *Física* se procede desde la observación repetida de hechos que presentan entre ellos similitudes a la elaboración de razonamientos deductivos o se llega a afirmaciones de carácter general sobre el mundo físico.¹⁶

El esfuerzo que realiza Aristóteles por encontrar las formas apropiadas de razonar sobre las cosas nos conduce a diferenciar los procedimientos de tipo discursivo de las disposiciones de orden psicológico: la noción de semejanza incluye tanto el momento discursivo como la disposición psicológica.

Se ha recorrido algunos de los procedimientos discursivos en los cuales se ha observado la manera de operar con la semejanza, tal es el caso de la ἐπαγωγή, los

¹⁵ *Op. Cit.* 1357a 35.

¹⁶ Mansion, Aguste, *Op. Cit.* pág. 217.

razonamientos por ὑπόθεσις y la construcción de ὅρος. Aristóteles, a partir de la descripción de las formas e instrumentos discursivos que se utilizan para hablar sobre el mundo y acceder a la verdad, avanza hacia la explicación de cómo y a dar la razón de por qué se conoce. Para ello es preciso describir a su vez las disposiciones de orden psicológico que lo hacen posible.

Tò ὅμοιον y las facultades del alma

En el libro II de los *Analíticos Posteriores*,¹⁷ Aristóteles, a la pregunta de cómo llegan a ser conocidos y cuál es el modo de ser que conoce los principios, responde con la exigencia de afirmar la existencia de una facultad que lo permita; por tal motivo frente a esta pregunta se procede a hacer una descripción de las facultades que se dan en los animales. Todos los animales poseen una facultad innata, el sentido, pero a su vez se da otra serie de facultades en el alma que sólo poseen algunos de ellos; en la posesión de ciertas facultades radica la diferencia en cuanto a los tipos de conocimiento que les es posible, así unos además de la sensación poseen la memoria, otros además de ésta la experiencia y otros el entendimiento y la intuición. De la memoria surge la experiencia y de «la experiencia o del universal remansado en el alma, como lo uno cabe la pluralidad, que como uno se halla idéntico en todas aquellas cosas, surge el principio del arte y de la ciencia».

En la *Metafísica*, en el libro I, Aristóteles vuelve a establecer la diferencia entre los animales de acuerdo al tipo de conocimiento que pueden desarrollar, esta vez para responder a la pregunta por la sabiduría. En este texto se observa cómo cada una de las facultades que él distingue contribuyen al conocimiento. La sensación, sobre todo la vista, «pues ésta nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias»; la memoria, el recuerdo y la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa constituyen una única experiencia; y el entendimiento, cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal.

Las nociones de identidad y diferencia se mantienen a lo largo de la explicación de las facultades del alma, las cuales acompañadas por otras nociones en cada caso permiten su descripción. En el *Tratado del alma* Aristóteles parte, no ya sólo de los animales, sino en general de los seres vivos; la característica que los identifica es la vida y sabemos que hay vida y ésta se manifiesta primordialmente a través de dos de sus obras: el alimentarse y el engendrarse. Es partiendo de su descripción como se llega a determinar lo que las hace posible;¹⁸ sus predecesores han tratado de explicar la nutrición a partir de lo semejante y de τὰ ἐναντία (lo contrario). Aristóteles considera que no es posible explicarla, sino describirla utilizando las dos: “en la medida en que el alimento está aún sin digerir, lo contrario se alimenta de lo contrario, mientras que, en cuanto que está ya digerido, lo

17 Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 99b 15

18 *Acerca del alma*, 415a 20.

semejante se alimenta de lo semejante”; hasta aquí se ha descrito el hecho mismo pero todavía no se accede a la razón de tal actividad, pues sólo se alimenta lo que participa de la vida; la alimentación como actividad tiene sentido en la medida en que preserva la vida mediante la nutrición, conservando el individuo, y mediante la generación como principio de otro semejante a él, conservando la vida en general.

Αἴσθησις (*la sensación*)

Además de la facultad nutritiva que pertenece en general a los seres vivos, se da αἴσθησις, facultad a partir de la cual se diferencian los animales de las plantas. Aristóteles hace una larga exposición sobre cada uno de los *sentidos*, en la cual juega un papel fundamental, en la descripción de cómo operan, las nociones de lo semejante, lo contrario, la potencia y el acto. La actividad de αἴσθησις es descrita primero a partir de τὸ ὁμοιον que se da entre cada uno de los órganos de los sentidos, la cualidad sensible del objeto exterior que le es posible percibir y las características específicas del medio que permite el contacto entre el órgano y el objeto. El objeto exterior como tal no se percibe, a no ser de manera accidental, sino sólo sus cualidades sensibles y éstas no como cualidades, sino como formas sensibles. La cualidad sensible es del objeto, la forma sensible es el resultado de la misma actividad de percibir. Cualidad y forma se identifican por lo sensible, pero a la vez se diferencian una por ser cualidad de un objeto y la otra por ser forma percibida, pero a la vez la posibilidad misma de este proceso de percepción se da por una semejanza en cuanto a la constitución misma, tanto del objeto como del órgano y como del medio que permite su contacto, semejanza que es explicada a partir de los cuatro elementos y sus propiedades.

La existencia de diferentes sensaciones, se explica a partir de la existencia de varios órganos, medios y cualidades en relación a un mismo objeto o a objetos diferentes. Esta descripción permite entender más adelante cómo gracias otras operaciones es posible agrupar objetos por sus cualidades comunes. Además cada uno de los órganos percibe a su vez una gama diferente de sonidos, olores, sabores o texturas, los cuales distinguen, gracias a que cada órgano es en potencia capaz de recibir cualidades contrarias, pero en acto sólo puede percibir uno solo de ellos. El órgano se comporta como un término medio, pues es capaz de discernir entre una gama de posibilidades y de acuerdo a una determinada proporción, por ejemplo, en el caso del oído no es posible percibir sonidos ni muy altos ni muy bajos.

Hasta aquí Aristóteles ha presentado una descripción de cómo se realiza la percepción recurriendo a la noción de τὸ ὁμοιον, de δύναμις (potencia), de τὰ ἐναντία (los contrarios) y de la proporción, pero no ha dado respuesta a por qué es posible percibir. La respuesta la encuentra afirmando la necesidad de establecer la existencia de una segunda facultad: la sensitiva, pues a la pregunta de cómo es posible establecer diferencias entre sensaciones, por ejemplo sonidos y colores, Aristóteles responde afirmando la existencia de un sentido que sea común a todos los demás, pues esta función no puede ser realizada

por ninguno de los órganos descritos, ya que cada uno de ellos capta cualidades específicas, llamadas *sensibles propios*. Este sentido, como lo afirma Martino Eutimio en su libro *Aristóteles el alma y la comparación*, cumple tres funciones: percibir los sensibles comunes (movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad), pues no existe entre los órganos descritos uno específico para éstos; la consciencia de la sensación, pues sabemos que vemos con el ojo y no se puede afirmar la existencia de otro ojo que viera a éste, pues esto nos llevaría al infinito; y la distinción entre dos sensibles.¹⁹ Este sentido común tiene su asiento en la facultad que como principio de la sensación es capaz de recibir las formas sensibles sin la materia.²⁰ Esta facultad permite explicar la sensación y por lo tanto es definida como potencia y proporción idónea. Establecida la descripción de los sentidos y presentada su razón, se ve cómo Aristóteles adjudica a los sentidos como tales el poder de captar múltiples diferencias, pero a la vez la existencia de una facultad que permite establecer identidades y diferencias entre las formas sensibles.

Φαντασία (*la fantasía*)

En el *Tratado del alma*, Aristóteles continúa con la descripción de φαντασία la fantasía, término que se considera hoy más adecuado, para lo que tradicionalmente se había traducido como imaginación. Ésta la poseen unos animales y otros no, lo cual permite introducir una nueva diferencia al interior de los animales. φαντασία, según Victor Caston en su artículo *Por qué Aristóteles necesita de la imaginación*,²¹ aparece como una respuesta a la aparición del error; ella no es un sentido, pues éste está en potencia o en acto, mientras que la imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además el sentido está siempre presente y disponible, pero no φαντασία. La fantasía es descrita como un movimiento producido por la sensación, el cual produce φάντάσματα (imágenes) que no son todavía discurso, pero sí la fuente de juicios y opiniones: «podemos imaginar a voluntad —es posible en efecto crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes».²²

En la medida en que es un movimiento producido por la sensación, φάντάσματα las imágenes serán diferentes de acuerdo a los sensibles de los cuales procede. Si son producidas por los sensibles propios, sea la sensación actual o no, es siempre verdadera, pero si procede de la percepción de los sensibles comunes o de los accidentales, puede ser falsa así esté o no presente la sensación. En el *Tratado acerca de la memoria*, se precisa un poco más las características de φάντασμα (la imagen); para ello se recurre a la analogía

19 Eutimio, Martino, *Aristóteles el alma y la comparación*, . Ed. Gredos, Madrid, 1975, pág. 63

20 *Acerca de alma*, 424a 20.

21 Caston, Victor. *Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination?* en: *Les Etudes Philosophiques*, 1997/1, pág. 3.

22 *Op. Cit.* 427b 20.

con el dibujo; de la misma forma en que en el dibujo se puede distinguir la figura de la imagen, asimismo podemos hacer una distinción de la forma en que se pueden considerar estas imágenes, es así como: “de este modo en la medida en que se le considera por sí misma, es objeto de contemplación o una imagen, pero en la medida en que se considere como de otra cosa, es como de una copia o recordatorio”.²³ En la descripción de este proceso se vincula la φαντασία con el pensamiento, al ser objeto de contemplación, y con la sensación al ser copia o recordatorio. A partir de lo anterior se puede establecer cómo el error tiene que ver con la correspondencia entre lo sensible y la copia, y con la consideración de las imágenes, en cuanto tales, por el entendimiento.

Pero no es específicamente en la fantasía en donde se encuentra la explicación de cómo se da el proceso de τὸ ὁμοιον, pues ella provee sólo φαντάσματα. Es necesario todavía avanzar hacia la descripción de la memoria y reminiscencia para poder explicar cómo se da la semejanza.

Μνήμη (*la memoria*)

En el pequeño tratado sobre μνήμη, se establece propiamente los vínculos entre fantasía y memoria. Esta última es descrita como un estado o afección de la sensación o del juicio cuando ha pasado el *tiempo*. Sólo los animales que perciben el tiempo tienen μνήμη, la cual tiene que ver con lo que ha pasado y no con lo presente ni con lo que está por venir. «Cuando se tiene conocimiento y sensación sin hechos es cuando se recuerda: lo uno porque se ha aprendido o contemplado con la inteligencia, lo otro porque se ha visto, oído o algo parecido». ²⁴ La memoria requiere entonces de las imágenes que han sido objeto de contemplación o de las imágenes como copias, pero es mediante la fijación de estas imágenes en la memoria, como especies de improntas de la sensación, como la de quienes sellan con sus anillos, ²⁵ como se hace posible el recuerdo. Si se recuerda la imagen como objeto de contemplación se recuerda un pensamiento, si se recuerda como reflejo de otra cosa es una copia, pero algunas veces no distinguimos si es un pensamiento o una copia y es por esto que se cometen errores al considerar por ejemplo que un pensamiento es una copia.

Ἀνάμνησις (*la reminiscencia*)

Ni φαντασία (la fantasía) ni μνήμη explican cómo se da el proceso que permite establecer semejanzas, aunque sí son condición necesaria para que éste se dé. Ἀνάμνησις, al ser considerada como un proceso mediante el cual es posible recuperar el conocimiento científico o la sensación que antes se tenía y que en determinado momento no se recuerda,

23 *Acerca de la memoria*, 450b 25.

24 *Op. Cit.* 449b 20.

25 *Op. Cit.* 450a 30.

permite mediante la reflexión a partir de lo presente o de algo diferente, o de lo semejante u opuesto o de lo próximo, volver a hacer presentes pensamientos o copias, a partir de los mecanismos ya enunciados entre los cuales se encuentra τὸ ὁμοιον por medio de la cual se organizan series conectadas naturalmente, o por el hábito de ubicarlas en el mismo espacio o en el tiempo o por el azar. Según Aristóteles esta forma de ordenar las imágenes se corresponde con la forma en que están ordenadas las cosas en la realidad por naturaleza, por hábito o por azar.

Ἀνάμνησις se constituye así en un mecanismo de búsqueda de lo que se quiere recordar, lo cual es posible al explorar conexiones entre imágenes a partir de una imagen presente. Esta búsqueda no tiene que darse en una sola dirección, sino que muchas veces se deben explorar múltiples direcciones hasta que se logra encontrar la conexión adecuada que lleva a la imagen que se busca. Ἀνάμνησις es una actividad que le pertenece con exclusividad al hombre, es él quien rememora, es el hombre el que busca recordar mediante las asociaciones entre imágenes. Se puede decir, según Aristóteles, que «la reminiscencia es ya una especie de inferencia»,²⁶ en la medida en que se pasa de la causa al efecto. Para Alberto Bernabe Pajares, traductor de el *Tratado acerca de la memoria* en la edición Gredos, este tipo de razonamiento se describe de la siguiente manera: la imagen presente, una imagen que actúa como término medio, y la conclusión, la imagen que tratamos de recordar.²⁷

La posible relación entre el operar con las semejanzas con el fin de activar el recuerdo y el papel que ésta cumple en el pensamiento discursivo y en la construcción de las nociones universales, no está claramente explicado en Aristóteles, aunque, como ya lo vimos, para Aristóteles cumple un papel fundamental tanto en la formación de las nociones universales, como en determinadas formas de razonar. Cuando Aristóteles describe y explica el νοῦς (intelecto), al precisar que éste tiene por objeto las formas inteligibles, y al tratar de establecer la relación entre sensaciones, imágenes e intelecciones, afirma que el νοῦς no piensa sin φαντάσματα, pero a la vez se pregunta: “¿cómo los conceptos primeros se distinguen de φαντάσματα? ¿No cabría decir que ni estos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?».²⁸ Si para pensar se requiere de las imágenes, ¿cómo se da la conexión entre imágenes y conceptos?, ¿o se puede decir que los conceptos surgen a partir de la semejanza entre imágenes? Aristóteles adjudica a los animales irracionales una imaginación sensitiva, pero existe además en los racionales otra clase de imaginación, la deliberativa, por medio de la cual es posible calcular si se hace esto o lo otro, pero esto sólo se da si hay una relación a partir de una medida, que en este caso es la noción de perseguir lo mejor, de lo cual resulta que quienes poseen este tipo de imaginación deben ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas. Aquí se hablaría, en términos de

26 *Acerca de la memoria*, 453a 10.

27 *Op. Cit.*, nota al pie 78, de la edición de Editorial Gredos.

28 *Acerca del alma*, 432a 10.

Aristóteles, de la experiencia a la que alude en los *Analíticos* y en la *Metafísica*, pero es el intelecto práctico el que pone la medida. En este sentido la imaginación deliberativa no se da sin el intelecto; de la misma manera se podría decir que el entendimiento teórico pone la medida, en este caso la verdad, en la construcción de nociones y principios, y en las formas de razonar. En los *Analíticos Posteriores* recurre a una imagen para ilustrar el proceso mismo de construcción de las nociones universales: «Al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio. En efecto cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues aun cuando se siente lo universal, la sensación lo es de lo universal, v. g.: de hombre pero no del hombre Callias); entre estos universales, se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v. g.: se detiene tal animal, hasta que se detenga animal, y de igual modo ocurre con esto último».²⁹

La noción de semejanza y su interpretación hermenéutica

En algunos de los trabajos de Hans-Georg Gadamer y de Paul Ricoeur aparece de nuevo el interés por tratar de dar una explicación a cómo se da la formación de los conceptos; los dos retoman la noción de la semejanza. Para Gadamer, el problema de la formación de los conceptos tiene que ver con la vinculación entre discurso y pensamiento, y lo enuncia a partir de la siguiente hipótesis que guía su reflexión: «Si se piensa el proceso de pensamiento como un proceso de explicación en la palabra, se hace posible un rendimiento lógico del lenguaje que no podría concebirse por entero desde la relación con un orden de cosas tal como lo tendría presente un espíritu infinito».³⁰ Su interés se centrará en mostrar cómo en el proceso de pensamiento filosófico el proceso de explicación en la palabra está mediado por la explicación mediante la semejanza; al mirar el proceso de conceptualización natural que tiene lugar en el lenguaje establece cómo no es válido afirmar que ésta se realiza a partir de procesos por medio de los cuales «algo particular es integrado en cada caso bajo un concepto general»;³¹ para Gadamer «el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece a su vez con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras». En cada «caso cada uno se guía por la propia experiencia en expansión, que lo lleva a percibir *semejanzas*, tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros. En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su *metaforismo fundamental*, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico».³²

29 *Analíticos posteriores*, 100a 10-100b.

30 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, pág. 513.

31 *Op. Cit.* pág. 514.

32 *Op. Cit.* pág. 515.

Aristóteles por supuesto no tenía consciencia de la mediación que opera el lenguaje en la construcción del pensamiento y del mundo; a la vez que hay construcción de pensamiento, hay construcción del lenguaje y construcción de mundo. En Aristóteles más bien asistimos a la construcción de un discurso filosófico y de una forma de pensar filosófica que va forjando una nueva visión de mundo. En él hay un esfuerzo consciente por tratar de acceder a la verdad mediante un proceso de adecuación de las formas discursivas, de instrumentos discursivos y de procesos mentales, pero estos son inferidos de las formas en que se van construyendo los discursos. La filosofía contemporánea, específicamente a partir de Husserl, ha aislado la unidad significativa de las asociaciones de tipo más bien psicológicas que describiría Aristóteles, en el caso de la reminiscencia, para explicar la semejanza, lo que en cierto modo no le permite comprender el papel que juega la semejanza en la formación de los conceptos y que Aristóteles intenta describir cuando se ocupa de los discursos.

Ricoeur, en su texto *la Metáfora viva*, parte del metaforismo fundamental de Gadamer para observar en las diferentes modalidades discursivas el papel de la semejanza en la construcción de nuevas significaciones. Observa cómo es propiamente en la metáfora que éstas aparecen y por esto su investigación se centra en establecer cómo se crea la metáfora. Para esto vuelve a la afirmación de Aristóteles en la *Poética*, cuando habla del creador de las metáforas y lo describe como aquel que es capaz de *percibir las semejanzas*. En el recorrido que hace por los diferentes estudios sobre la metáfora constata el hecho de que se elude hablar de la semejanza por tratarse de un término estrechamente vinculado con una respuesta de orden psicológico y propone la recuperación de esta noción desde la filosofía, pues a partir de ella se elabora una posible respuesta al problema de la creación de las metáforas. En los últimos capítulos de su obra y con el fin de repensar la pretendida vinculación entre el discurso poético y el filosófico, propone establecer una diferencia entre las metáforas poéticas y la utilización de las metáforas en filosofía. Entonces encuentra en Aristóteles una diferencia entre la forma de entender la analogía en la *Poética*, la cual es una de las cuatro clases de metáforas, y la utilización que hace de la analogía en la *Metafísica*, ya no como una metáfora sino como un proceso que permite a partir de una relación de orden hablar de las múltiples significaciones de ser. De esta manera aparecen dos tipos de analogía, una de proporción y otra de atribución, y así se establece una discontinuidad entre el discurso poético y el discurso especulativo.³³

Los trabajos de Gadamer, no sólo en *Verdad y método*, sino también en su libro *Los inicios de la filosofía occidental*, en donde se detiene sobre la utilización de las nociones de identidad y diferencia, y los trabajos de Ricoeur, permiten volver sobre los trabajos de Aristóteles para examinar la noción de semejanza y sus múltiples variaciones en su utilización, y las múltiples posibilidades que ésta genera en la construcción de los distintos discursos y por lo tanto del acceso a la verdad a partir de varias direcciones.

33 Ricoeur, Paul, *La Metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980, pág. 347.

Se ha querido mostrar el papel que juega la semejanza en Aristóteles. En algunos casos todavía es necesario seguir el proceso de descripción de la utilización de esta noción y las diferentes formas en que se reflexiona sobre ella.

DEL MOTIVO ÚLTIMO Y RECTOR DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Por: Juan Adolfo Bonaccini

Universidad Federal de Río de Janeiro

RESUMEN. *Contra el privilegio de la problemática del conocimiento en la interpretación de la Crítica de la Razón Pura, el autor destaca la problemática de la metafísica como motivo principal de su concepción. La metafísica produce antinomias, y si la razón pura se atiene solamente al principio de razón suficiente, incurre en un conflicto de leyes. Según esta lectura, la dialéctica trascendental, y dentro de ésta la parte de las antinomias, representa el núcleo de la preocupación kantiana por resolver en la revisión de la metafísica el destino de la filosofía.*

PALABRAS CLAVE. Crítica de la Razón Pura, Metafísica, Dialéctica Trascendental

SUMMARY. *Contrary to the standard point of view when studying the Critique of Pure Reason, the author does not consider as its foundation the question of knowledge but the question of Metaphysics. Metaphysics produces antinomies, and if Pure Reason limits itself to the Sufficient Reason, it falls into a conflict of laws. According to this view, the Transcendental Dialectics, and more precisely the antinomies within it, are the core of Kant's intention of realizing the destiny of philosophy by means of Metaphysics.*

KEY WORDS. Critique of Pure Reason, Metaphysics, Transcendental Dialectics

En el prólogo de la segunda edición de la Crítica de la razón pura, Kant manifiesta su intención primordial de prevenir a los metafísicos ante algo muy peculiar, y por añadidura de alta valía en la economía de la ciencia filosófica, a través de una “profunda investigación “de las pretensiones y derechos que le cuadran a la razón pura, o sea, a la razón desvinculada de la experiencia.¹ De esta perquirición acerca de los ‘derechos’ y ‘deberes’ de la razón pura —exactamente aquello que define una *Crítica de la Razón Pura* como tal—² depende ese algo respecto al cual Kant nos quiere advertir, y que exige, por ello mismo, que se le considere *Leitmotiv* de la discusión. En este sentido debemos preguntarnos acerca del **motivo último** de la “Crítica...” ¿Qué es realmente aquello que motiva a Kant a escribir una *Crítica de la Razón Pura*?

Si Kant nos quiso prevenir o advertir acerca de alguna cosa es porque existe una complicación. Un problema que parece ser esencial a la metafísica: ella se encuentra a sí misma a las vueltas con la mera razón pura. Y sucede que ésta, a su vez, tal como Kant destaca en el mismo prólogo, posee un destino asaz peculiar, puesto que su propia naturaleza le impone una serie de cuestiones que superan su capacidad. Y la razón no puede sino quedarse insatisfecha mientras no de cuenta de ellas. La consecuencia directa de ello es

1 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. BXXXIII-XXXIV.

2 *Ibidem*. AXI-XII.

que la razón no soporta su insatisfacción y, obedeciendo al comando de su propia disposición natural, intenta responderlas a partir de principios trascendentes que la llevan a serias **contradicciones**.³ Pues este tipo de principios nos ordenan que superemos la experiencia, y son por lo tanto trascendentes respecto de ella.

Así, el problema de la razón pura consiste en que ella se ve **naturalmente** compelida a ir más allá de la experiencia; por eso incurre en contradicciones. Y desde que sabemos que la metafísica obra con la razón pura, debemos inferir que este problema también le concierne. Es por ese camino que Kant va a prevenir a los metafísicos, pues la razón: “puede extraer de esas contradicciones (*Widersprüche*) que en su fundamento, en algún lugar, deben haber errores ocultos, pero que ella no puede descubrir; pues los principios de los cuales se sirve no reconocen más ninguna piedra de toque en la experiencia, ya que van más allá de los límites de toda experiencia”.⁴

La metafísica –le parece a Kant–, de hecho, no se sostiene. Su cientificidad es controvertida desde su nacimiento. En toda la tradición occidental no existe un acuerdo o consenso respecto a lo que sea ella de modo universal y necesario. Existen, eso sí, centenas de edificios filosóficos y de opiniones diversas acerca de una determinada serie de problemas tradicionales y contemporáneos (a Kant). Ante tales circunstancias, Kant se fija en otras ciencias como la Lógica, la Matemática y la Física (*reine Naturwissenschaft*). Encuentra la **cientificidad** de ellas en su estabilidad y completud, lo cual garantiza para él el “curso seguro de la ciencia”.⁵ En estas ciencias, principalmente en la Lógica y en la Matemática, está establecido desde hace mucho tiempo un criterio universal y necesario acerca de ellas y de su procedimiento, refiere Kant; esto permite distinguirlas de otras ciencias y a la vez definir su ámbito particular.

“Si la elaboración de los conocimientos que constituyen las ocupaciones varias de la razón andan o no por el camino seguro de una ciencia –dice Kant–, esto se puede juzgar en seguida a partir de su resultado”.⁶ La Lógica, por ejemplo, presenta un resultado alentador. Según Kant, se mantiene perfectamente estable desde Aristóteles.⁷ La Metafísica, por el contrario, titubea. Sus expositores carecen de criterios para alcanzar el objetivo común: siempre retornan al punto de partida y avanzan frecuentemente en círculos.⁸ Las

3 *Ibidem*. AVII-VIII, BXXXI-XXXII; B21-22.

4 AVIII-; *cfr.* con B22: “Ya que en todos los intentos de responder a esas preguntas naturales hasta aquí siempre se han encontrado inevitables contradicciones (*Widersprüchen*) [...]”; “[...] las innegables e inevitables contradicciones (*Widersprüche*) de la razón consigo misma en el proceder dogmático han privado hace mucho a toda metafísica precedente de su reputación (*Ansehen*)”. (B24).

5 BVII ss.

6 *Ibidem*.

7 BVIII-IX.

8 BVII-BXIV-XV.

contradicciones a que son llevados **inevitablemente**,⁹ constituyen “el campo de batalla (*Kampfplatz*) de interminables combates” que es la Metafísica.¹⁰

Kant busca una salida para este conflicto: erige un “tribunal” que examina por completo a la razón pura y determina sus fuentes, su ámbito (*Umfang*) y sus límites cognoscitivos a partir de principios rigurosos.¹¹ En otras palabras, Kant emprende su embestida crítica en busca de un fundamento **seguro** (*Sicher*) para la filosofía. De modo que, en vista de lo antedicho, podemos afirmar que es el conflicto de aserciones –las contradicciones inevitables¹² de la metafísica–, y la propia situación de incerteza que ello genera, lo que llevó a Kant a ejercer su crítica: una crítica a la Dialéctica de la Razón Pura. Pues sin el absurdo y la perplejidad que provocan las contradicciones de la razón pura, ¿Cómo podría descubrirse el desliz y cómo se podría enmendarlo? ¿Cómo podría Kant escribir su **Crítica**, o verse obligado a ello?

En lo siguiente quedará más claro lo que quiero decir.

La razón es llevada por su naturaleza y de modo inevitable a incurrir en contradicciones, dijimos antes; y Kant lo dice explícitamente no sólo en el prólogo y en la introducción, sino precisamente en la “*Dialéctica Trascendental*”. En ella Kant dice que las contradicciones se producen con arreglo a una “ilusión trascendental”. Y habla de una **dialéctica**¹³ que ocurre cada vez que la razón se refugia en principios trascendentales¹⁴ – cada vez que hace esto se envuelve en contradicciones, en contradicciones que evidencian un “conflicto”, una dialéctica de la razón pura.

Pues bien, ocurre que al mismo tiempo que la dialéctica inherente a la razón pura se configura como el motivo principal de la investigación crítica, proporciona también los objetivos de esta última: si la contradicción es lo único que puede provocar el examen,¹⁵ si la contradicción exige por tanto una investigación, entonces ésta debe centrarse en el problema de saber en qué tipo de errores reposan las contradicciones que patentizan semejante dialéctica de la razón pura y cómo estos pueden (y deben) ser corregidos. Según Kant, esclarecer el malentendido (*Missverständnis*) y posibilitar la solución del conflicto a partir de principios necesarios constituye el deber de la filosofía.¹⁶ En otros términos, la meta de las indagaciones exige que se logre una certeza legítima al respecto de los objetos

9 Cfr. nota 13.

10 AVII-BXIV-XV.

11 AXI-XII; cfr. BXXXIV.

12 Cfr. B22-B24.

13 Cfr. B350 ss.; B345: “Hay por lo tanto una Dialéctica natural e inevitable de la razón pura [...]”.

14 Cfr. B352-353.

15 B8.

16 AXII-XIII.

que la razón desvinculada de la experiencia puede (o no) conocer y bajo qué condiciones. Lo que provoca la Crítica, así, repórtase directamente a aquello que deberá ser su objetivo: la tentativa de una **fundamentación última** de la Metafísica; pero de una Metafísica que **nada** tendrá que ver con la dogmática que Kant pretende derrumbar. En esta ardua tarea reconoce Kant el propio estatuto de constitución y legitimidad de los ‘derechos’ y ‘deberes’ de la Filosofía.¹⁷ Así la *Crítica de la Razón Pura* sería el preanuncio de una metafísica más ‘moderna’. Y esta exigencia de fundamentación nos muestra que en el destino de la metafísica se juega y se juzga el de la propia filosofía:

“Ahora bien, en lo que respecta a la certeza, [...] en este tipo de consideraciones de ningún modo es permitido **opinar** (*meinen*); y todo lo que en ellas apenas se asemeja a una hipótesis es mercadería prohibida, a la cual ni siquiera es lícito poner en venta al precio más bajo, sino que una vez descubierta debe ser confiscada. Pues lo mismo que proclama que todo conocimiento que debe ser correcto a priori quiere ser tomado por absolutamente necesario, proclama antes bien una determinación de todos los conocimientos a priori que debe ser el patrón de medida (*Richthmass*), por consiguiente, el propio ejemplo de toda certeza apodictica (filosófica)”.¹⁸

La propia pretensión de universalidad del conocimiento, nos dice Kant, nos exige un criterio que nos permita evaluar lo que se pretenda un conocimiento. No podemos trabajar con hipótesis, ni tampoco aceptar las contradicciones. Es menester entonces alcanzar una **certeza** que nos permita **fundamentar** nuestros juicios filosóficos y excluir las contradicciones que apartan a la filosofía del curso seguro de las ciencias.

Lo que nosotros debemos guardar aquí, a lo cual debemos atender, según nuestro interés, es al hecho de que la razón entra en contradicción consigo misma y por sí misma, dando lugar al descubrimiento de la urgente necesidad de este examen y de un criterio. Debemos comprender qué es lo que lleva a Kant a un examen que tiene por objeto legitimar la metafísica (y la filosofía en general) mediante una fundamentación última.¹⁹ ¡Puesto que es absurdo un conocimiento que se quiere universal a la vez que es contradictorio!

Si lo que arruina el edificio de la metafísica son las contradicciones entre filosofías internamente coherentes y opuestas de modo recíproco, hay que resaltar dos cosas importantes. En primer lugar, debemos distinguir dos órdenes diferentes en la *Crítica de la Razón Pura*: por un lado, el **orden del conocimiento**; por otro, el **orden del discurso**. O bien, si se quiere, el orden del acceso al descubrimiento en que Kant aprehendió las condiciones del conflicto y de su solución, de un lado, y del otro, el orden lógico en que las expuso en la obra escrita. En segundo lugar, hay que resaltar que en el cuerpo orgánico de la Crítica el lugar reservado al tratamiento de las contradicciones que la inspiran es la

17 Cfr. B20-22; cfr. com B779-780; cfr. *Prolegomena*, A24.

18 AXV- Cfr. com B22-23.

19 Sobre esta Fundamentación, véase B735 y B780.

Dialéctica Trascendental. Por lo cual, si relacionamos ambos aspectos, podemos deducir que la *Dialéctica Trascendental* es primera en el orden del conocimiento, pero no lo es en el orden (expositivo) del discurso. ¿Por qué? Porque son precisamente las contradicciones, las inferencias dialécticas –como Kant las llamará en la *Dialéctica Trascendental*–,²⁰ las que generan el absurdo y la perplejidad que lleva al examen crítico, siendo en esa medida **primeras en el orden del conocimiento**: conozco primero el problema, y luego su conocimiento me lleva a buscar una solución para él. Sin embargo, no serían primeras en el orden del discurso, ya que la exposición en la *Crítica* de hecho no empieza con la *Dialéctica*, sino con la *Introducción* y con la *Estética Trascendental*.

Ahora bien, es justamente el hecho de que la *Crítica* empiece su exposición epistemológica partiendo de aquello que es ulterior a (que se deduce de) la conciencia del problema que provoca la inquisición crítica, en lugar de comenzar por el propio problema y sólo después analizar los elementos del conocimiento, lo que lleva a establecer esta distinción hermenéutica sin la cual la empresa de Kant no tendría sentido. Con esto quiero decir que si Kant hubiese comenzado por la problematización de la dialéctica que lo inspiró, y no por la *Estética* (la *Introducción* tan sólo presenta el problema), quizá no nos veríamos obligados a discernir dos órdenes en la *Crítica de la Razón Pura*. Desde el momento en que Kant reconoce que sólo la contradicción puede advertir a la razón pura respecto de su ilusión y forzarla al examen, la(s) dialéctica(s) se convierte(n) en el **motivo** de este último, instaurando así la escisión entre el orden del conocimiento y el orden del discurso, o sea, entre el orden cognitivo y el orden metodológico de las razones.

Pero la cuestión no se agota ahí. Pues, si se admite lo dicho, aún resta saber cuáles son las contradicciones (las dialécticas) que se constituyen como el motivo de la *Kritik der reinen Vernunft*.

En la *Dialéctica Trascendental* aparecen clasificados los diversos tipos de contradicciones (de dialécticas)²¹ cometidos –según Kant– por la metafísica dogmática. Estos tipos son: Paralogismos, Antinomias e Ideas de la razón pura (mejor dicho, las “pruebas” falaces de la existencia de Dios basadas en este último). Cada tipo presenta subtipos. Así hay cuatro paralogismos, cuatro antinomias, etc. Entre tanto, todos comportan el problema de rebasar los límites de la experiencia, y por ello carecen de piedra de toque; motivo por el cual, Kant nos decía, sin criterios, la metafísica dogmática no tenía cómo darse cuenta de su ilusión.²² ¿Cómo es entonces que la razón pura se da cuenta del malentendido por el cual transgrede los límites de la experiencia, a no ser por el conflicto (*Widerstreit*) existente en la metafísica, que evidenciaría contradicciones en el seno de la razón pura?

20 B396.

21 Inicialmente Kant habla de “contradicciones” y de “dialéctica” de modo indistinto. Sólo en B531ss., después de resolver las Antinomias, Kant establece una distinción entre ambos términos.

22 AVIII.

Entre los discursos opuestos e internamente coherentes, Kant extrae la conclusión de que ellos patentizan las propias contradicciones de la razón pura aventurada por las sinuosas sendas de la metafísica. Pero la contradicción es lo absurdo –Kant piensa como Aristóteles–²³ y por eso debe ser suprimida, pues si no la razón no podrá juzgar más de modo necesario y universal al respecto de nada: “[...] en qué querría confiar [la razón] si ella, que es convocada únicamente para resolver todos los errores (*Irrungen*), fuese conmovida (*zerrüttet*), sin poder esperar paz ni patrimonio tranquilo?”²⁴ en consecuencia, si persisten las contradicciones el conocimiento es imposible, lo cual también sería absurdo; no sólo en virtud de las contradicciones, sino porque la Lógica, la Matemática y la Física son para Kant **conocimientos** rigurosos.

En todo caso, si la propia dialéctica de la razón pura es el motivo último de la Crítica, existe aún el siguiente problema: ¿Cómo determinar, entre los tipos y subtipos de dialécticas que aparecen en la *Dialéctica Trascendental*, si ‘este’ o ‘aquel’ es más primordial que los otros en el orden del conocimiento? ¿O es que son todos ‘primeros’? Dicho de otro modo: ¿Cuál es la dialéctica (entre todas las dialécticas) que emerge como contradicción patente y permite conocer de hecho el criterio de su superación?

En este punto considero que las **antinomias** parecen contar con esta prerrogativa. Puesto que en ellas aparecen cuatro argumentos coherentes opuestos de modo extremo a otros cuatro igualmente coherentes, y la razón pura se encuentra así evidentemente escindida sin poder decidir definitivamente a favor o contra cualquiera de ellos. Por eso, como mínimo, representan en el cuerpo de la Crítica el “campo de Batalla” de la metafísica mucho mejor (y antes bien) que los paralogismos y las pruebas de la teología: solamente en las antinomias –en la Antitética de la Razón Pura–²⁵ se ponen en escena aserciones internamente consistentes y absolutamente contrarias entre sí, de tal forma que sería evidente la imposibilidad de los discursos metafísicos que pretenden sostenerlas en semejante contraste absurdo. Es el propio Kant quien afirma que la “antinomia de la razón pura” **muestra**:

“[...] una antitética enteramente natural, respecto a la cual nadie precisa meditar (*grübeln*) o montar trampas sutiles (*künstliche Schlingen zu legen*) [para darse cuenta de ella], sino que en ella la razón cae de modo espontáneo, y aún así (*und zwar*) inevitable; y si bien mediante ello es preservada ante los divagues de una convicción ficticia que produce una ilusión meramente unilateral, con todo es simultáneamente llevada a la tentación de abandonarse a la desesperación escéptica o la obstinación dogmática [...]”.²⁶

23 B191-2 Aristóteles. *Metafísica*. IV, 4, 1006 a - 28 b 34.

24 B771. *Cfr.* com B779.

25 B448ss.

26 B433-434 El subrayado es mío. *Cfr.* com B772-775. Véase también B737.

Este pasaje parece por lo menos permitir una tal interpretación, sobre todo si nos concentramos en el trecho subrayado. El texto proclama “una antitética” (y no apenas una ilusión en general, paralogismo o ideal) totalmente natural, que es inevitable y puede ser útil o nefasta: tanto el dogmatismo (la actitud de recurrir a principios que superan la experiencia, y se refieren a cosas en sí mismas, sin antes haberlos examinado críticamente) como el escepticismo (la actitud que niega todo acceso al conocimiento universal y necesario) expresan el desatino de la razón metafísica que se ilusiona con apariencias; sin embargo existe una utilidad benéfica en la antinomia de la razón pura. De acuerdo con ella la razón puede continuar siendo juez en el tribunal de todas las contiendas. Tal utilidad consiste exactamente en la frase subrayada de la citación: la antinomia es útil y benéfica porque **preserva** a la razón. La advierte ante los divagues que la pueden apartar de su camino, conduciéndola más allá del terreno firme de la experiencia, a fin de que no se contradiga ni incurra en vanas ilusiones. ¿Cómo es esto? Pues, en cuanto la razón incurre en antinomias, advierte el absurdo que debe subyacer a sus inferencias. Sólo así puede investigar las fuentes del engaño, pues caso contrario se quedaría discutiendo sobre cosas que no puede decidir –una vez que más allá de la experiencia no hay piedra de toque para las sentencias, a no ser, precisamente, el descubrimiento de los supuestos inaceptables de las sentencias antinómicas. Y sólo las antinomias “muestran” que sin la experiencia no hay piedra de toque.

En la *Crítica de Razón Práctica* hay un pasaje donde Kant, según mi opinión, ratifica este punto de vista acerca de la primacía de las Antinomias en el orden del conocimiento:

“[...] esta ilusión jamás sería aprehendida como engañadora si ella misma no se traicionase mediante un conflicto de la razón consigo misma al aplicar a los fenómenos su principio de presuponer lo incondicionado para todo condicionado. Mas la razón es de este modo obligada a investigar esta ilusión, su origen y el modo de poder disiparla, lo cual no consigue hacer sino mediante la crítica integral de toda la facultad de la razón pura; de tal modo que la antinomia de la razón pura que se manifiesta en su dialéctica es en realidad el error más saludable [...] al impelirnos por fin a buscar la llave para salir de este laberinto”.²⁷

De acuerdo con lo dicho, entonces, podemos decir que la metafísica genera **antinomias**. Pero, por otro lado, estas mismas antinomias provocan el asombro y conducen a un examen que procura los “errores ocultos” que están a la base de toda la dialéctica de la razón pura. La representación de este conflicto está en la *Dialéctica Trascendental*, en particular en las **antinomias** de la razón pura, donde el mismo se hace evidente: así el motivo último y rector de una *Crítica de la Razón Pura* debe buscarse en la absurdidad de un conflicto de leyes (*Widerstreit der Gesetze*) defendidas simultáneamente con base en el principio de la razón suficiente.

27 KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. A193.

Este es el lugar de la Dialéctica, verbigracia, de las Antinomias; el lugar y el papel fundamental que poseen en la Crítica: No es ni de lejos **secundario**, como se lo pensó durante mucho tiempo en el ámbito de la "*Kantforschung*", pues sin la dialéctica de las antinomias la razón no se puede percatar de su engaño, ni puede por tanto ejercer una crítica de su facultad pura de Conocimiento.

Las Antinomias son **primeras** en el orden del conocimiento simplemente porque ocasionan la crítica; y por ello son a la vez su motivo rector. Su absurdo obligaría a la razón a ensayar una solución. Sin ellas, ni siquiera se pensaría en una dialéctica de la razón; menos aún sería posible una *Crítica de la Razón Pura*.

Las consecuencias de esto no son pocas ni triviales. Pero no podemos extendernos aquí sobre ello. Queda la invitación para el exégeta; o para el lector de nuestros trabajos próximos.

EL TIEMPO DEL LOGOS. CONSIDERACIONES SOBRE EL LUGAR SISTEMÁTICO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN HEGEL.

Por: Félix Duque
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. *La Historia de la Filosofía se ubica en una tensión entre el tiempo y el logos, cuya adecuada comprensión decide en última instancia el papel que ésta cumple en la Filosofía. Esta tesis es desarrollada por el autor mediante el estudio del lugar que tal disciplina ocupa en la constitución del Sistema hegeliano. Según esto, la dependencia mutua del tiempo y del logos debe mostrarse por dos vías contrapuestas: de un lado, la necesidad de considerar la existencia (Dasein) del concepto en el tiempo, y de otro lado, el esfuerzo que representa la Filosofía como esclarecimiento del tiempo histórico en el concepto. Por esta razón, si bien Hegel sabe de la importancia de la Historia de la Filosofía en la consolidación del Sistema (según el lema de que el saber acerca del devenir histórico de la Filosofía es ya Filosofía), su presentación de la misma revela un mayor énfasis en el logos. A diferencia de Hegel, el autor opina que no debe hablarse de los textos filosóficos como "meros hijos de su tiempo" (y por tanto, como observables desde una perspectiva "superior" a ellos), sino que es preciso reconocer en ellos una opacidad inherente, reflejo de la cual los textos filosóficos pueden abordarse siempre de modos diversos.*

PALABRAS CLAVE. *Tiempo, logos, Hegel, Dasein*

SUMMARY. *It is maintained here that the History of Philosophy proposes a tension between time and logos, and that understanding that tension there properly leads to clarify its role in philosophy. This thesis is developed by studying the place such a discipline us given in the Hegelian system. It is thought here that the interdependence of time and logos must be evidenced in a double way. On the one hand, it is necessary to consider the existence (Dasein) of concept in the time, and on the other hand, how difficult it is for philosophy to clarify the historic time in the concept. Accordingly, although Hegel is aware of the importance of The History of Philosophy for achieving his system (as far as "knowing about the historic coming to be of philosophy is philosophy too), he emphasises logos. Against the Hegelian proposal, it is stated that philosophical texts must not be regarded as a "mere product of their time" and thence it is unavoidable to accept a fundamental opacity that produces the equivocity of such texts.*

KEY WORDS. *Time, logos, Hegel, Dasein*

A pesar de toda su impresionante variedad y riqueza, la Historia de la Filosofía parece estar sometida, ya desde su primera reflexión en Aristóteles, a una tensión contrapuesta y de difícil conciliación, a saber: el ansia, por un lado, de establecer un **Sistema**, único y bien trabado, que dé exhaustiva razón de las diversas doctrinas, reduciendo éstas, «científicamente», a casos de una ley; y el reconocimiento, por otro, de la irreductible diferencia entre **textos**, marcados en su singularidad por la opacidad de una historia que no parece posible remontar. Y es bien fácil notar que la atención unilateral, sea al **lógos**, sea al **tiempo** (en el que todo se olvida, según el Estagirita), conduce por exceso o por defecto a un mismo resultado, a saber: a la desaparición misma de la Historia de la Filosofía, como tal. Pues si ya tenemos la ley, todo quedará explicado por ella (de modo que los sucesos que no se dejen sujetar a ese Lecho de Procusto serán despachados como «filosóficamente

irrelevantes», mientras que los sucesos «dóciles» no servirán sino de ejemplos o ilustraciones externas de verdades científicas). Y si caemos en el relativismo historicista, los átomos textuales se separarán o ligarán entre sí externamente, según los intereses del historiador «de oficio», o bien serán explicadas sus moléculas en virtud de cualquier *patch-work theory* al uso (baste pensar en el *Aristóteles* de Jaeger, o en la interpretación que Adickes y Kemp Smith dieron de la *Crítica* de Kant).

Resulta necesario buscar pues una vía intermedia entre la unilateral fuerza «atractiva» del Sistema -único, y lógicamente verdadero- y la no menos unilateral fuerza «repulsiva» de la diseminación de los textos, si queremos establecer las **condiciones de posibilidad**, la justificación del hecho de la «Historia de la filosofía». Al respecto, el examen de las concepciones de Hegel puede ser todavía hoy altamente instructivo, con tal de que no nos convirtamos por ello en «neohegelianos» y de que aprendamos en cambio hacia dónde mirar.

Examinaré concisamente la filosofía de la Historia de la filosofía de Hegel siguiendo cinco puntos: 1) concepciones desechables; 2) función de la disciplina dentro de la filosofía; 3) parangón con la **lógica**; 4) su carácter propiamente histórico, 5) filosofía y textualidad. Dejaré en cambio a un lado todo lo relativo a la fiabilidad de las lecciones compiladas por Michelet,¹ al «empedrado» de la edición Hoffmeister y a la nueva y mucho más rigurosa edición de Jaeschke/Garniron. Tampoco me ocuparé de si la intención programática de Hegel viene o no cumplida en el desarrollo concreto de sus lecciones, pues aquí interesa la posición filosófica subyacente, no su realización.

1) Para Hegel, la Historia de la filosofía no puede ser doxográfica, filológica, agnóstica ni científicista. La **doxografía** no entrega en efecto sino un montón de opiniones contingentes (18,15) que, así sueltas y aisladas, aparecen más bien como una galería de necedades (20, 469). Y es que hablar de una “opinión filosófica” (*philosophische Meinung*) es una abstracta *contradictio in adjecto* (18, 30; 20, 471): lo filosófico ha de ser objetivo, universal y necesario; la mera opinión es en cambio subjetiva, particular y contingente. La doxografía puede ser útil, a lo sumo, como un ejercicio de “erudición” (*Gelehrsamkeit*; 18, 29). Por su parte, la **filología** (algo así como una doxografía «en limpio») presume de ofrecer una narración imparcial de las doctrinas (18,16) y de no interferir en la presentación de éstas. Si por ello se entiende que el historiador no debe introducir en las diversas concepciones su opinión, santo y bueno. Pero esa aséptica *Voraussetzungslosigkeit* o carencia de presupuestos valdría en todo caso, siguiendo la terminología kantiana, para una posición «naturalista», es decir: no hay que añadir, modificar ni mutilar «hechos» con el fin de que cuadren en un esquema prefijado. A este respecto, la posición hegeliana es absolutamente tajante: “En ninguna parte hay que proceder –dice– de un modo más historiográfico

1 Que aquí se citan según la ed. de Michel/Moldenhauer, *Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1971, señalando en *corpus* simplemente el número de vol. y la pág.

(*historisch*) que en la Historia de la filosofía.” (18, 134). Sólo que la Historia que nos ocupa lo es *de* la filosofía y, por tanto, ya la mera ordenación de los materiales existentes hace ver que no basta con establecer una datación exacta, por necesaria que ésta sea. Lo fundamental aquí es fijar de antemano los criterios de “qué sea la filosofía” (18,17). Sin este concepto, la filosofía en su historia sería “algo oscilante” (*etwas Schwankendes*; 18, 16): un mero *Herumtappen*, que diría Kant. No basta apelar a los «hechos» (o sea, aquí: a los textos), pues antes hay que **decidir** con qué clase de «hechos» nos las habemos (18, 137). Que algo sea tomado por «documento» filosófico o no, depende de una *decisión interpretativa* que *eo ipso*, no es histórica sino filosófica.

Por lo demás, la acribia y escrupulosidad filológica en la conservación y pulimento de toda suerte de textos legados por la tradición (como si ya el hecho de su «supervivencia» fuera garantía suficiente de su calidad filosófica) conduce directamente a lo que podríamos llamar el **agnosticismo** en Historia de la filosofía. Historiador, intérprete y lector se sienten abrumados ante el ingente peso del pasado y repiten compungidos -como en el *Eunuchus* de Terencio-: *ego homuncio* (18, 34; 20, 470). Esta actitud, expandida *ad nauseam* desde los tiempos de Hegel, reduce la filosofía a su historia, y ésta a “un montón de cosas más”, que diría Atahualpa Yupanquí. Pero quien ve el pasado como **ruinas** convierte efectivamente al pasado en una **ruina**, puesto que la interpretación es el alma de los «hechos», los cuales no existen desnudos y listos para ser asimilados. De modo que quien, por mor de una supuesta imparcialidad en la filosofía, suspende su juicio sobre el valor filosófico del legado de la tradición, está en realidad diciendo que la filosofía misma es imposible.²

Por último, tampoco es admisible la reducción de la Historia de la filosofía a una historia «externa», juzgada desde las **ciencias**. Éstas presuponen más bien una actitud filosófica, y progresan por yuxtaposición o, en el mejor de los casos -como en la matemática-, por ampliación (cf. 18, 27s). Su ayuda, como la de la filología, puede y debe ser valiosa para el establecimiento preciso de las **circunstancias** que condicionan un texto filosófico. Pero el contenido de éste, si es realmente pensamiento, sólo con el pensamiento puede ser enjuiciado. Y así llegamos a la tesis «fuerte» de Hegel, relativa al estatuto y función de la Historia de la filosofía.

2) Con toda rotundidad: según Hegel, el saber del devenir filosófico **es** ya filosofía, y no una mera *praeparatio* para ésta (20, 468), ni tampoco un mero aditamento para, *au-dessus de la mêlée*, contemplar los esfuerzos de las generaciones precedentes hasta llegar a la Verdad, por fin atesorada por un individuo. Los reproches que a este respecto (ya desde Schelling) se han hecho a Hegel, representan a mi ver un verdadero malentendido respecto a la posición de éste. Es más, podríamos decir hiperbólicamente que no hay nada **nuevo** en la filosofía de Hegel. Nada que no estuviera ya dicho antes, *excipe intellectio ipsa* (diríamos, remedando a Leibniz). La intención de Hegel es ordenar, sistematizar y

2 Cfr. *Verhältnis der Skepticismus zur Philosophie*. G.W. 4: 199.

dinamizar los materiales ya presentes, haciendo ver su oculta organicidad. Son inútiles, y banales, las continuas acusaciones de Schelling respecto al «plagio» de sus ideas por parte de Hegel, porque éste es el pensador (digámoslo con Platón) de la *symploké*, de la *koinonía* de las ideas. Él no piensa contenidos (eso, por decirlo ahora con palabras de Kant, “se lo deja *-überlässt-* al entendimiento”). Y es que los contenidos, en cuanto tales, no se piensan: sólo se **entienden**. Hegel piensa en cambio movimientos de **transición**, de **reflexión** y **manifestación**, de **desarrollo** y **concreción**, en fin. Que un filósofo no es un poeta a quien se premia por su imaginación o un científico alabado por sus descubrimientos. Ésta es una preciosa herencia kantiana, que Hegel desarrolla: la filosofía no dice nada que no sea ya bien sabido (*bekannt*); pero, primero, reflexiona sobre ello y, así, lo conoce (*erkennt*). Y más: eleva **dialécticamente** esos conocimientos al nivel **especulativo**, hasta que el saber vuelve sobre sus propios presupuestos y, así, **se sabe a sí mismo**. *Wissen, was man sagt*, “Saber lo que se dice”: tal es el *télos* de la filosofía. Nada más. Ahora, todo depende de si el saber ha de bajarse al nivel del *Man* heideggeriano o, al contrario, asumirlo (*sursumer*) hasta llevarlo al nivel de la reflexividad absoluta de la propia dicción, la cual, en todo caso, opera necesariamente sobre esa impersonalidad; de ella vive, y a ella anima y vivifica. Ser «auténtico» en filosofía significa conocer las razones del mundo en que uno vive, no elevarse mayestáticamente por encima de éste: “Cada uno pretende y cree ser mejor que este su propio mundo. Pero quien es mejor no hace sino expresar mejor que otros su propio mundo.”³

Y bien, si la historia de la filosofía es ya, *eo ipso*, filosofía: ¿cuál es su función, y cuál su lugar dentro del saber? Parece que ella debiera ser la última de las ciencias filosóficas, ya que el espíritu -ese **concepto existente en el tiempo**-⁴ sólo puede llegar a reconciliarse consigo mismo a través del tiempo y asumiendo a éste. Pero un tiempo **filosóficamente** esclarecido, transfigurado ya en cada caso en pensamiento. Y en efecto, algunos indicios hay de esta posición. Por ejemplo, al final de las *Vorlesungen*, en el famoso remedo de Virgilio: “*Tantae molis erat, seipsam cognoscere mentem.*” (20, 455; con menos nitidez, *cfr.* *Enz.* § 573). Sin embargo, en otros pasajes se afirma que es la filosofía de la religión la última de las ciencias (con toda rotundidad, al inicio de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de 1827; *cfr.* también *Enz.* § 572). Y de hecho, no parece haber lugar para la Historia de la filosofía en la *Enciclopedia*, a menos que consideremos como tal el *Vorbegriff* de la segunda edición de esa obra. Ciertamente, dicho *Vorbegriff* expone una especie de “Historia de la filosofía moderna”, ¡pero en el interior de la Ciencia de la Lógica, y como preámbulo de ésta! Por un lado, el *Vorbegriff* parece sustituir en parte a la formación (*Bildung*) de la conciencia, propia de la *Fenomenología*; pero ahora no en el plano del individuo o de la conciencia común, sino en el del pensamiento (*Gedanke*). Por otro, empero, el propio Hegel reconoce que la consideración es aquí *nur historisch und rasonierend*

3 *Aphorismen aus der Jenenser Periode*. En K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben* (1844). Darmstadt 1977, p. 550.

4 *Cfr. Phä.* G.W. 9: 429⁷.

(Enz. § 25, Z.). De modo que la buscada Historia de la Filosofía, en cuanto saber filosófico, ¡parece no estar justificada en la *Enciclopedia*!

Y sin embargo, se trata en efecto sólo de eso: de una mera apariencia. Pues la justificación de la Historia del pensamiento sólo puede venir dada, **lógicamente**, dentro de la propia *Ciencia de la Lógica*. Y no me refiero desde luego a las *Anmerkungen* de la obra de Nuremberg, que en su mayor parte funcionan como ilustraciones históricas del movimiento conceptual y, en este sentido, tienen una función parecida a los *Scholia* de la *Ethica* de Spinoza. No se trata aquí de la atención a los **contenidos** de las diversas doctrinas, sino de la función que su exposición juega en las *Vorlesungen*. Y ello nos lleva al punto capital de este trabajo: la relación entre *logos* y *tiempo*.

3) Unas páginas altamente esclarecedoras de las *Vorlesungen* (18, 39-46) nos inducen en efecto a parangonar la Historia de la Filosofía con la Lógica. Según nos dice allí Hegel, los conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) del saber histórico-filosófico tienen por misión resolver la antinomia existente entre la “transición” (*Übergang*) de doctrinas y la “aparición” (*Erscheinung*) de la verdad: el resultado de esa compenetración de contrapuestos es el “desarrollo” (*Entwicklung*) del concepto, el cual aparece así como “lo concreto” (*das Konkrete*). Si, ahora, confrontamos ese movimiento con lo expuesto en los famosos tres últimos silogismos de la *Enciclopedia*, nos encontramos con que el ritmo interno de evolución de las doctrinas coincide exactamente con el indicado en los §§ 575-577 y, al mismo tiempo, con el movimiento propio, respectivamente, de la lógica del ser, de la esencia y del concepto. De manera que aquello que en el *Vorbegriff* era presentado todavía provisional y casi lematícamente, es decir, de manera **histórica** y **raciocinante**, es recogido en la conclusión enciclopédica como la “Idea de la filosofía”, cuyo núcleo (*Mitte*) es “la razón que se sabe a sí misma” (Enz. § 577). La Historia de la Filosofía no puede tener, pues, un lugar sistemático **en el interior** de la *Enciclopedia* porque ella atraviesa todo el desarrollo enciclopédico, a la par que, siendo ya conceptual en el fondo, se mueve en cambio en un medio refractario, en lo Otro del Concepto: el tiempo, en el cual tiene aquél existencia (*Dasein*). Y así como el movimiento de la Idea hace retornar a ésta sobre sí como Espíritu (y tal es el “concepto de la filosofía”: “la Idea que se piensa a sí misma”; Enz. § 574), así también el tiempo -esa “intuición vacía”-⁵ va plenificándose y complejificándose en su desarrollo mediante el “esfuerzo del concepto” (*Anstrengung des Begriffs*), hasta la final co-incidencia de la *Enciclopedia* (que entrega el concepto de la filosofía) y las *Vorlesungen* (que ofrecen el desarrollo y concreción del concepto en el tiempo). Así convergen al fin el orden sistemático y el orden temporal, o sea: el **tiempo del lógos**, en cuanto que éste existe sólo en aquél, y el **lógos del tiempo**, en cuanto poder del primero sobre el segundo (cfr. Enz. § 258, A.). De esta forma, el tiempo -trabajado internamente por *das Logische*- pierde su «exterioridad», mientras que los pensamientos a él entregados pueden recibir por su parte una ordenación sistemática, puramente interna.

5 Phä. 9: 429_{7s}.

¿Quiere decir esto que en el silogismo conclusivo de la *Enciclopedia* se expone el acabamiento de la Filosofía, y que con la conclusión de las *Vorlesungen* se presenta también, de forma paralela, el final de la Historia de la Filosofía? En cierto modo, sí. A saber: sólo de modo *ideal*, en cuanto conciliación del Espíritu con su *Realität*, es decir, con la «cualidad» positiva de los contenidos entregados al tiempo. ¡Pero no con su realidad efectiva (*Wirklichkeit*)! Con ésta nunca podrá llegar a entera conciliación, si es cierto que la naturaleza (y el tiempo, que es su devenir) es la “impotencia ante el concepto” (*Enz.* § 250). En la exposición paralela de la *Enciclopedia* y de las *Vorlesungen* el tiempo queda internamente recogido y por ende, si queremos: “borrado” (*tilgt*): ¡pero sólo idealmente, sólo desde un punto de vista lógico! Ahora bien, el examen de esta restricción nos conduce directamente al punto 4) del trabajo: el carácter propiamente histórico de la Historia de la filosofía.

4) Tras lo dicho, no resultan a mi ver incompatibles los pasajes en donde habla Hegel de la circularidad absoluta y especulativa del Saber, la Idea y el Espíritu, con aquellos en los que se insiste en las revoluciones constantes de la Naturaleza y del Espíritu que en ella existe, tal como se apunta en este importante texto: “Todas las revoluciones, en las ciencias no menos que en la Historia Universal, se deben únicamente a que el espíritu, para entenderse y percibirse (*Vernehmen*) a sí mismo, para poseerse, ha cambiado sus categorías, captándose a sí mismo de manera más verdadera y más profunda, a fin de ser más íntimo y único consigo mismo.” (*Enz.* § 246, Z.; *W.* 9, 21). Los adjetivos comparativos indican, a mi ver, que se trata aquí de un proceso incesante. Pero no lineal, sino *cíclico*, como insinúa ya el término *Revolutionen*, y como se insiste en varios lugares de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.⁶ No es necesario por demás traer aquí a colación los numerosos pasajes en los que -sobre todo hacia el final de su vida- se queja Hegel de la estupidez, el griterío y la vaciedad de su propia época, a punto de morir por *involución* y *regresión* (también por lo que toca a sus voceros espirituales: religiosos y filosóficos). Y sin embargo, en 1820 afirma que el quehacer de la filosofía es **comprender su propio tiempo en pensamientos**.⁷ ¿Cómo es posible conciliar tan extremada antítesis? Sólo de un modo, a mi ver: comprender (*erfassen*) el tiempo no es entregarse a él, sino al contrario, «salvarlo» y «elevarlo» sobre sí mismo, al extraer sus contenidos racionales de la precariedad e «impotencia» de la naturaleza: ¡también de la «segunda naturaleza», la ético-política! Comprender el tiempo es salvar la *razón* que inmora en él, y dejar a su suerte el lado «natural» del tiempo (*cf.* el final del Manuscrito de 1821 sobre *Filosofía de la religión*). Paradójicamente, sólo en el ámbito puramente natural coinciden el «fin» de la especie (*Zweck*) y el «final» (*Ende*) del individuo. ¡No en el reino del Espíritu!

6 P.e., el *Reich* Germánico (no coincidente desde luego con el Sacro Imperio) es juzgado allí como habiendo llegado a la “edad anciana” (*Greisenalter*); *W.* 12, 140. O bien, como es sabido, la propia época (1807) es vista en *Phä.* como *Zeit der Geburt* (*G.W.* 9: 1423s). No importan aquí desde luego los detalles de si la desilusión por las vicisitudes históricas llevó o no a Hegel a cambios drásticos en su enjuiciamiento sobre la propia era (aunque *Greisenalter*, desde el respecto del Espíritu, sea la edad de la madurez y la lucidez, no de la muerte). Lo importante aquí, para su concepción *historiológica*, es que él en todo caso acepta (como Kant, por lo demás, en seguimiento de Campe, y como antes Vico) *corsi e ricorsi* en la historia.

7 *Rechtphilosophie*, *Vor.* Ed. Gans/Klenner. Berlín 1981, p. 27.

No hace falta que la filosofía o la política lleguen al tiempo del individuo Hegel para que, **desde un punto de vista lógico**, todo haya **pasado** ya, idealmente. La Historia ideal eterna que, como sabía Heráclito, “cambiando descansa”, está ya de siempre realizada (*vollbracht*) y cumplida (*vollendet*). *Omnia consummatum est*. Sólo que, ahora, Hegel cree saber por qué esto es así, por qué: “el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado del futuro.” En suma, porque: “El presente de verdad es, por ende, la eternidad.” (*Enz.* § 259, Z.). También Spinoza, Leibniz y Kant pensaban lo mismo, a su manera. Pensaban que nos sabemos y experimentamos como eternos al ligar, al instante, la razón del tiempo con el «tiempo» del **lógos**, o sea: con esa existencia del concepto en la que el Absoluto **se da, sin estar-ahí...** todavía. Un «todavía» siemprevivo, perenne: el otro lado del **lógos**. La Historia es el proceso por el que la Idea, vuelta a sí como Espíritu, se reconoce a sí misma por sí misma... pero **en** la Naturaleza, la cual no es a su vez sino el «desecho» o la «caída» (*Abfall*) de la Idea misma (*Enz.* § 248, A.). Por eso, dicho platónicamente, los ciclos de la historia son las diversas imágenes móviles de lo Eterno: todo *Abschluss* lleva en su seno la «resolución» para «sacar a la luz» el propio interior: *den Entschluss, sich aufzuschliessen*. En el fondo, toda esta argumentación no pretendía otra cosa que el *Aufschluss* o esclarecimiento de un título famoso (y prestado): *Die Vernunft in der Geschichte*, si por nuestra parte lo restringimos y a la vez lo enriquecemos, muy kantianamente, y leemos así: *Die Vernunft in der Geschichte der Vernunft*; o bien, humanamente hablando: “Filosofía de la Historia de la filosofía.” Carácter lógico y carácter histórico de la filosofía se necesitan y esclarecen mutuamente. Cada uno está en el otro, pero de diversa manera: como concepto y como existencia, respectivamente. Por eso resulta en el fondo una trivialidad, y no una maldición (ni tampoco una bendición), el afirmar que según Hegel, ni en su tiempo ni nunca habrá *Tilgung der Zeit... in der Zeit selbst*. Ya la ha habido, de siempre: pero en el **lógos**. Que *Einmal ist Allemal*; o lo que es lo mismo: ‘*En archi hn o logoV*. El tiempo, los tiempos, no hacen sino cantar a su manera, polifónicamente, la ya de siempre sida **redención** del tiempo en el **lógos**. **Del tiempo del lógos**. Lo cual significa, *eo ipso*, e irreparablemente, la condena del **tiempo de la naturaleza**. La Historia de la Filosofía recoge esa redención ideal que es a la vez esta efectiva condena.

5) Y sin embargo, no estoy seguro de que tan grandiosa concepción pueda dar cuenta de la irremediable opacidad «histórica» de los textos filosóficos y de la obstinada y fija escritura de los mismos, aunque sean éstos reelaborados por Hegel como doctrinas sistemáticamente admisibles, y desechado el resto como adherencias o excrecencias irrelevantes, «propias de su tiempo». Y ello, aun expurgando esa concepción de algunas interpretaciones tan improbables como indeseables (pero con apoyo textual en el propio Hegel, ciertamente; cf. 18, 49 y 59; 20, 478), basadas en la popular doctrina -tan fácilmente refutable- según la cual, y casi *à la* Spinoza, el desarrollo de las doctrinas filosóficas (¡e incluso de la Historia Universal!) sería estrictamente paralelo al desarrollo lógico.

Mi objeción es muy otra, a saber: Hegel pone el centro del **sentido** en el **lógos** (homologable con todo y con todos, según Heráclito) de un lector u oyente original (*ab*

initio, identificado con el propio autor) que, purificado por la *Bildung* filosófica, se elevaría al plano atemporal del «nosotros» (por decirlo con la *Fenomenología*), o sea: a una “pura contemplación” o *reines Zusehen*, gracias a la cual él -al que ya no le está permitido decir *ego homuncio*- sabría extraer de los textos filosóficos -en cuanto tales, perecederos y caducos- el testimonio pensante y, por ende, *perenne*, de las distintas épocas o ciclos. La ordenación histórica de esos extractos constituiría la Historia de la Filosofía. Su ordenación sistemática, la Enciclopedia. Y la intelección o *Einsicht* de las esencialidades lógicas latentes en los textos y patentes (cada una según su orden) en la Historia de la filosofía o en la *Realphilosophie* de la Enciclopedia, constituiría la *lógica*, en la cual reverberan y encuentran acomodo los demás planos.

De acuerdo con ello, la metáfora «biologicista» sobre ciclos que nacen y mueren se aplicaría sólo, por así decir, a la *Historie*, no a la *Geschichte* (pues dar razón del nacimiento y la muerte es ya *eo ipso* estar por encima de ambos, considerándolos *sub specie aeternitatis*). Son los textos los que tienen, digamos, “fecha de caducidad”. Ellos, y sus autores, son hijos de su tiempo (cfr. *Rechtsphil.*, ed. cit., p. 27). Y con él perecen. No así lo racional, depositado y consignado en su obra. Es más: sólo quien está al final de un ciclo puede recoger todo su pasado en una unidad comprensiva. De ahí que los grandes filósofos hayan crecido siempre en épocas de decadencia. De *décadence*... sólo para quienes «con ellas van». Tales son los tiempos de la *Dämmerung*, esos “retrocesos aparentes”, los tiempos de la barbarie (20, 509). Pero el filósofo, forense de la realidad caduca, no es arrastrado por ella. Queda al margen, tomando nota del desastre en la noche del mundo, como el Ave de Minerva (cfr. *Rechtsphil.*, p. 28), mientras crece en el mundo la «disonancia», el *Misston*⁸ que anuncia el fin de una era. También en cuanto historiador de la filosofía ve el filósofo cómo se cierran las distintas configuraciones... “por ahora” (*für jetzt*) (20, 461).

Este filósofo, que sólo sabe de sí a través de lo que otros han dicho de «algo» que no es él, pero en lo que él *esencialmente* es, pretende pues retraerse de la universal decadencia, mirando hacia atrás sin ira: *sine ira et studio*. Al margen de *cómo le vaya al mundo*, se regala en el tesoro que los siglos han ido depositando a sus pies: él sabe ahora que el Espíritu sólo en la Ciencia tiene existencia de verdad (20, 460). En la Ciencia, no en el mundo. Según esto, mientras que la *Geschichtsschreibung der Philosophie*, la *Historie*, no sería sino un recuento de lo que «ya no es», en cambio la *Geschichte der Philosophie* revelaría, en cuanto ciencia filosófica, la instrucción cada vez más profunda, y sin retorno a etapas anteriores, del Espíritu (18, 65; 20, 516). Que todo tiempo tiene una “formación superior” (*höhere Bildung*) al precedente (20, 509). Y es que los ciclos están teleológicamente orientados hacia este progresivo e interminable *In sich hineingehen* y *Sich in sich vertiefen* del Espíritu. Pero del Espíritu, ¿en dónde, sino en el mundo y en el tiempo, o sea: justamente en ese condenado *locus naturalis* que el filósofo dice abandonar a su suerte?

8 Cfr. *Vorl. Phil. Rel.* Ed. Lasson. II, 231.

Si es cierto que el tiempo es el concepto en su existencia, en su estar-ahí, entonces sólo en y desde el tiempo puede reconocerse el concepto a sí mismo como atemporal, por paradójico que esto resulte. El Espíritu es ese reconocimiento, en cada caso, de la atemporalidad en el tiempo (un problema, éste, paralelo al de la libertad en Kant). Y ese reconocimiento se da, por modo excelente, en los textos filosóficos. Pero aquí se repite también, a un nivel extremo, la paradoja que recorre todos los textos de Hegel (una paradoja semejante a la del «*Ich denke*» kantiano, sea dicho de paso), esto es: que la supuesta Identidad sólo sabe de sí indirectamente, en la Alteridad. En nuestro caso: el libro “Lecciones sobre la Historia de la filosofía” (un libro ficticio, por lo demás, compilado por pluma ajena) no hace superfluos los demás libros y fragmentos de la historia de la filosofía, sino que sólo existe -casi diríamos: **parasitaria y vicariamente**- en su remisión a ellos, a pesar de que éstos alcancen valor y sentido sólo en la interpretación que de ellos se da en esa “Historia”. Hegel sabe muy bien esto, y lo sostiene (como cuando recomienda releer el *De anima* aristotélico a los psicólogos). El Espíritu invocado por Hegel sólo sabe de sí en distintos Cursos (nunca mejor dicho) que remiten a su vez a otros discursos, los cuales hablan, por su parte y a su manera, del Espíritu. La Identidad no está jamás cabe sí, sino que sólo se recoge *a tergo*, cuando ya es demasiado tarde (al igual que el ser y la nada no pasan el uno al otro, sino que han pasado ya). En el recogerse del Espíritu brilla el **lógos**. Pero ese recogimiento **no es el lógos** mismo. Podemos captarlo en su pureza, sí, en la *Lógica*. Pero justamente como una abstracción, no como realidad efectiva (la determinación lógica “*Wirklichkeit*” **no es** la *Wirklichkeit*, sino sólo la razón esencial de ésta). El Espíritu **no es el lógos**. Lo ha sido ya de siempre, ciertamente. Pero *'en archi*. Esencialmente. No «de hecho». Lo cual es tan desazonante como trivial: ¿cómo va a ser un «hecho» algo que consiste en ser un puro movimiento de generación y destrucción?

Pero entonces, y acabo, bien puede tener la “Historia de la Filosofía” hegeliana un lugar en el Sistema. O mejor: bien puede ser ella el despliegue de ese ideal lugar móvil sobre el cual se repliega el Sistema. Pero los textos filosóficos, sin los cuales no existirían ni Historia ni Sistema, no encuentran, en cuanto tales, ni lugar ni justificación en ambos. Esos textos, con la fija obstinación de su escritura, con las incitaciones a lecturas siempre diversas desde una mismidad como de piedra (y sin embargo artificialmente fijada por otros según la *lectio facillior*), son el reverso de Hegel, lo absolutamente inasimilable para su Sistema, y para cualquier sistema. Sistemáticamente considerados, son literalmente algo «absurdo», algo que «no ha lugar». Pues “absurdo” se dice en griego, justamente: *'atopon*.

La irresistible comicidad (en el estricto sentido hegeliano del término) que emana de todo esto estriba en que el presunto Sistema hegeliano está depositado en un Compendio -como *aide-mémoire* para sus Cursos-, en malas y adulteradas compilaciones de sus Lecciones, en apuntes tomados por alumnos o, en el mejor de los casos, en manuscritos preparados como lecciones para ser impartidas oralmente. En definitiva, el Sistema se halla diseminado en un puñado de textos que remiten a palabras vivas, dichas por Hegel (semejante en esto a Fichte) en sus diversos y siempre cambiantes Cursos. A nosotros sólo

nos quedan los restos del naufragio de esa palabra, de ese machadiano **lógos** en el tiempo: un **lógos** que pretendía estar al mismo tiempo fuera del tiempo.

Quizá el modesto intento de señalar -ya que no de desentrañar- las dificultades que oculta esa desmesurada paradoja sea, hoy, el mejor modo de rendir homenaje a Hegel, ese hombre extraño que decía y escribía aquello que él sabía muy bien que nadie -y él, que estaba en el secreto, menos que nadie- podría decir ni escribir nunca **de verdad**. Y es que, con y contra Don Antonio Machado, al menos este Doctor sí sabía que Hoy es Siempre, todavía.

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 nombren 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 incommensurables.

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 ᾔιδεσαν, 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 Eda. 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 ὅκωςπερ
<πῦρ>, ὁπότεν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται, καθ' ἡδονὴν
ἐκάστου

En cada uno de estos fragmentos, trátase de la alusión a los nombres de *Justicia* (Δίκη), lo *Sabio* (Σοφόν), 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* (Σοφόν) 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* (Ἡρακλειτεῖσ αἰνικτῆς), 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 (ἀνυπόθετον), 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 logos, son dos los textos clásicos que comentan la amplia valoración del término; de un lado, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo 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 ἑμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι· ὁ Ἡ 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 inmanencia 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 Εν (*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 Εν), 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 αἰεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἔργων τοιούτων, ὁχοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅχως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα ἔυδοντες ἐπιλανθάνονται·

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

ὦι μάλιστα διηνεχῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα 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 entrevé la dimensión de su exposición sobre el nombre tal como lo revela el término “etimología” (ἐτυμολογία), 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 ῥήμα 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 (ὁρθότης) 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 (volar): 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 ὄνομα 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 λόγος, 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 Ricoeur 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, nómeno*. 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 fluyente 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, preludiando 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-lôgos kôsmos 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 FILOSOFÍA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

NIT 890.980040-8,

Apartado 1226 - teléfono (94)2105010 - fax 2638282

Medellín, Colombia, Sur América.