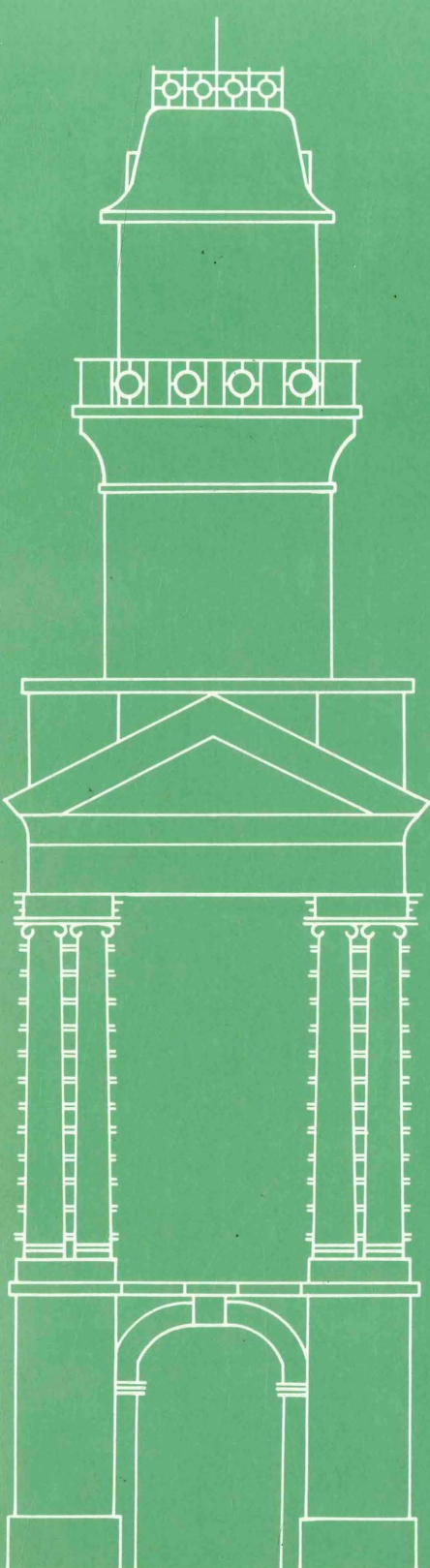


# ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia  
Departamento de Filosofía

Febrero de 1991

- 
- **“Génesis y desarrollo de un hecho científico”.**  
Análisis a la luz de su contexto histórico  
*Jorge Antonio Mejía*

---

  - **La fenomenología de Martin Heidegger –De Husserl a Heidegger–**  
*Jaime Hoyos*

---

  - **Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche.** *Gilvan Fogel*  
*Carlos E. Ortiz - Traductor*

---

  - **Teoría kantiana de la autoconciencia.** *Karen Gloy*  
*Carlos Másmela - Traductor*

---

  - **Platón y los poetas.** *Hans-Georg Gadamer*  
*Jorge Mario Mejía - Traductor*

---

  - **Vida del Instituto**



# VERLEIHUNGSURKUNDE

Auf Beschluß ihres Gemeinderats  
verleiht die Landeshauptstadt Stuttgart den

# HEGEL=PREIS

des Jahres 1979

Herrn Prof. Dr. phil., Dr. phil. mult. h. c.

**HANS-GEORG GADAMER**

dem Philosophen,

dessen Hermeneutik für die Verständigung über Sprache,  
Geschichte und Kunst neue Horizonte erschloß;

dem denkenden Interpreten

der philosophischen Traditionen Griechenlands

und der Werke der Dichter;

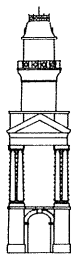
dem Gründer der Internationalen Hegel-Vereinigung;

dem wirkungskräftigen Lehrer zur Freiheit des Gedankens.



OBERBÜRGERMEISTER

STUTT GART, DEN 13. JUNI 1979



# ESTUDIOS DE FILOSOFIA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Febrero de 1991

## CONTENIDO

<b>“Génesis y desarrollo de un hecho científico”. Análisis a la luz de su contexto histórico</b> <i>Jorge Antonio Mejía</i> .....	9
<b>La fenomenología de Martin Heidegger –De Husserl a Heidegger–</b> <i>Jaime Hoyos</i> .....	27
<b>Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche. <i>Gilvan Fogel</i></b> <i>Carlos E. Ortiz</i> - Traductor .....	57
<b>Teoría kantiana de la autoconciencia. <i>Karen Gloy</i></b> <i>Carlos Másmela</i> - Traductor.....	75
<b>Platón y los poetas. <i>Hans-Georg Gadamer</i></b> <i>Jorge Mario Mejía</i> - Traductor .....	87
<b>Vida del Instituto</b> .....	109





# ESTUDIOS DE FILOSOFIA

ISSN 0121-3628

*Comité Editorial:*

**Director:** Javier Domínguez Hernández  
**Editor:** Jorge Antonio Mejía  
Jairo Alarcón Arteaga  
Jorge Montoya Peláez  
Gustavo Valencia Restrepo

*Correspondencia e información*

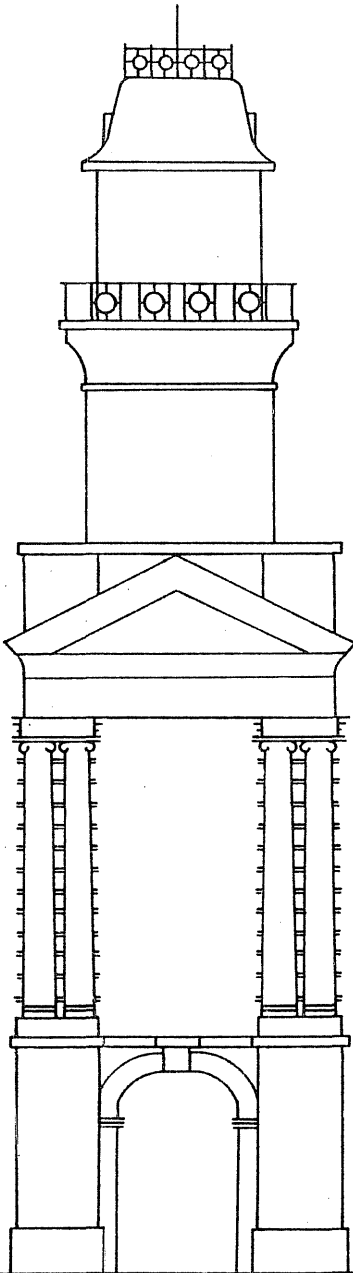
**Director de Estudios de Filosofía**  
**Instituto de Filosofía**  
**Universidad de Antioquia**  
**Apartado 1226. Fax 2638282**  
**Teléfono 263 00 11 Ext. 308**  
**Medellín - Colombia**

*Canje:*

**Biblioteca Central**  
**Universidad de Antioquia**  
**Apartado 1226**  
**Medellín - Colombia**

*Distribuye*

**Ecoe Ediciones**  
**Calle 24 No. 13-15 Piso 3**  
**Teléfono 243 16 54**  
**Apartado 30969**  
**Bogotá - Colombia**







## PRESENTACION

La presente entrega de nuestra revista reúne cinco contribuciones de muy diverso contenido e interés. El escrito de Jorge Antonio Mejía sobre la teoría de la ciencia de Ludwik Fleck se propone renovar y enriquecer en nuestro medio el repertorio de autores e ideas sobre la epistemología centroeuropea de la primera mitad del siglo. Esta importante orientación fue objeto poco a poco de un estrechamiento unilateral, pues la divulgación editorial y la recepción académica privilegiaron las propuestas logicistas del positivismo lógico y no le prestaron la atención suficiente a sus propuestas éticas y sociopolíticas, tan importantes para una filosofía nacida del más genuino espíritu de la ilustración moderna. Mejía enfatiza el aporte de las ideas de Fleck para la teoría de Thomas Kuhn, pero el lector ha de confrontar también tales ideas y motivos para desarrollos conocidos a través de la teoría crítica, representada en su momento por la Escuela de Frankfurt.

La fenomenología fue, al igual que el positivismo, otra de las direcciones dominantes del trabajo filosófico en la primera mitad del siglo. Dos figuras se destacaron con particular preponderancia: Husserl, su inspirador, y Heidegger, su crítico renovador. El artículo de Jaime Hoyos refresca esta coyuntura. Su interés radica en corregir la extendida opinión según la cual, Heidegger se mantuvo en la esfera de la fenomenología sólo en su primera época, la de *Ser y tiempo*, pero rompió con ella a medida que su filosofía emprendió y consumó el famoso “giro” o “Kehre”, donde Heidegger identificó la filosofía con la metafísica y asumió la postura de un pensamiento preparatorio y experimental. Hoyos echa mano de la publicación reciente de las lecciones de Marburg, y muestra cómo su concepción de la fenomenología era ya en aquel entonces tan original, y estaba ya tan desvinculada de la filosofía de la subjetividad, que *Ser y tiempo*, no solamente saldaba cuentas con la orientación trascendental husserliana, sino que ponía ya las bases para el “giro” de Heidegger: un solo y no dos Heidegger, y una fenomenología libre de ataduras con la filosofía de la subjetividad representan pues la propuesta del artículo.

La obra de Nietzsche ha estado signada por la recepción incondicional y oportunista; varias veces y según el país, su inspiración ha abanderado el vanguardismo de los intelectuales. El artículo de Gilvan Fogel es un encendido panfleto contra la conversión de Nietzsche en un tema de moda, alimentado hace pocos años por círculos parisinos, realimentado actualmente por voceros del posmodernismo, valga nombrar por lo menos a Gianni Vattimo, uno de los más brillantes. El escrito de Fogel sobre Nietzsche está apuntalado en la interpretación heideggeriana, cuya provocación consiste en arrancar a Nietzsche del bando antimetafísico y libertino, y colocarlo en la vertiente más fundamental del pensamiento occidental greco-cristiano. La virulencia de Fogel contra la Moda-Nietzsche obedece a la incompatibilidad de la filosofía con la moda. La filosofía y toda cuestión esencial es inactual; la historia es inactual, pues está atada a la fuerza del origen,

y su destinación futura no se cumple sino como experiencia de nuestro propio presente. La precariedad de la moda, por el contrario, no puede dar la medida para afrontar los intereses histórico-esenciales; no puede, por ejemplo, exponerse existencialmente a la cuestión del sentido del ser. La moda es estruendosa; su editorialismo es hostil al arte de oír, sin el cual el pensamiento no puede practicar su tarea. Queda entonces para el lector, sopesar la pertinencia de este Nietzsche metafísico, platónico, filósofo, o desmontar tal interpretación y abrazar un Nietzsche para la “beletrística”. Se guiará aquí, seguramente, por su propio concepto de filosofía.

Los dos artículos finales están concebidos dentro de un tipo de trabajo filológico-filosófico de gran enseñanza, sobre Kant y sobre Platón. Karen Gloy ilustra en Kant el concepto de la autoconciencia. Este concepto, tan familiar para nosotros, representa en realidad un patrimonio de la filosofía idealista posterior a Kant. Mérito del artículo de Gloy es permitir la delimitación entre el idealismo trascendental kantiano y el idealismo metafísico, dos orientaciones del filosofar moderno, confundidas frecuentemente bajo el rótulo general de “metafísica de la subjetividad”.

El escrito de Hans-Georg Gadamer, “Platón y los poetas”, constituye una verdadera primicia en lengua castellana. Para comprender su alcance habría que hacer jugar su título con tópicos tales como la filosofía y el arte, la educación en la ilustración o en las tradiciones y los mitos, etc. Se trata pues de un estudio que rebasa en mucho las perspectivas estéticas que su parco título anuncia. El tema aparece en la *República* de Platón, donde la educación es considerada en su rango esencialmente político, por encima de la mera concepción profesionalizante de las habilidades y la satisfacción de las necesidades. Si en la educación se juega la formación en los afectos, el placer, el temor, el amor y el odio, ¿cómo ha de ser orientada? ¿qué tipo de ciudadano hay que formar? para un hombre que sepa distinguir lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo noble y lo ruin, el amigo y el enemigo, se necesita una educación donde prime la pasión por el saber. La filosofía es según Platón la única capaz de asumir esta exigencia, y por eso concibe el Estado donde tendría su cumplimiento. Preguntar si tal Estado existe realmente o no, no desautoriza la intención filosófico-práctica de su idea. En este fondo político-filosófico la expulsión de los poetas del Estado adquiere una nueva luz interpretativa para repensar la antigua discordia entre la filosofía y la poesía, concebida ésta como excelente representante de las artes.

Tres de los artículos fueron especialmente traducidos para nuestra revista. La Redacción expresa su agradecimiento a la significativa contribución de los traductores. Finalmente, tenemos el gusto de anunciar notables progresos en nuestra organización académica: El Departamento de Filosofía ha sido convertido en Instituto, y ha coincidido con ello el inicio del Programa de Maestría en Filosofía. Saludamos a los nuevos responsables, y nos empeñaremos en estar a la altura de las nuevas tareas.

**La Redacción**



# GENESIS Y DESARROLLO DE UN HECHO CIENTIFICO. ANALISIS A LA LUZ DE SU CONTEXTO HISTORICO

Por: Jorge Antonio Mejía

## Introducción

El semestre 90-1 desarrollé, con un grupo de estudiantes de Filosofía y de Educación, un seminario sobre la obra epistemológica más significativa de Ludwik Fleck, *Génesis y desarrollo de un hecho científico*. Esta lección inaugural tiene varios objetivos, el primero de ellos es poner en circulación en nuestro medio las ideas más importantes contenidas en la obra Fleck, autor polaco, prácticamente desconocido en el mundo hasta hace poco tiempo. El segundo objetivo es utilizar su trabajo como ocasión para proponer una renovación de la historiografía sobre el positivismo lógico o neopositivismo: disponemos en nuestro medio de una visión simplista sobre el significado de este movimiento para la filosofía de la ciencia contemporánea. En esta visión el positivismo aparece como una propuesta bastante escueta y reducida a la propuesta logicista. Sin embargo, en sus comienzos el positivismo fue un movimiento ilustrado, bastante rico en su discusión y bastante ambicioso en sus objetivos. Ellos trascendieron la dimensión meramente cognoscitiva y propusieron, incluso, un horizonte ético como el que aparece en la obra actual de Paul Feyerabend. Quiero mostrar esta riqueza como fuente de muchas de las discusiones que contemporáneamente han hecho cambiar la denominada *received view* positivista. Aunque Fleck no fue un miembro del Círculo de Viena, éste, y las discusiones que originó, hicieron parte del contexto próximo del trabajo de Fleck. El tercer objetivo es ilustrar la grandísima influencia que tuvo el trabajo de Fleck sobre la famosa obra *La estructura de las revoluciones científicas* de T. Kuhn. Si bien fue Kuhn quien rescató para la memoria contemporánea a Fleck, su obra no contiene citas detalladas del trabajo en mención y debe más de una categoría o más de una herramienta de análisis al trabajo del polaco. Quiero, en este sentido, mostrar los conceptos analíticos<sup>1</sup> de Fleck incluso a veces como preferibles a los de Kuhn por ser no solamente más sugerentes sino además más estéticos. El cuarto, y último, objetivo es hacer algunas reflexiones a partir de la propuesta fleckiana.

---

1. Me estoy refiriendo a las **herramientas de análisis** que acuña una determinada filosofía de la ciencia para manipular el universo de datos empíricos en el cual se mueve. Utilizo la comparación de herramientas de análisis pero podría hablar de **categorías**, violentando un poco el sentido original aristotélico pero haciendo entender que se trata de las bases de una taxonomía, o de **formas simples** si siguiera la denominación marxiana, o hasta de **conceptos analíticos** para buscar una denominación más neutral.

## 0. Biografía de Fleck

Nace en Lwów (Polonia), en 1896, en una familia judía dedicada a los negocios. Estudia medicina en la Universidad Jan Kazimierz. Mantiene una especial dedicación a la microbiología y a la investigación. En 1921 asume el cargo de asistente de la Cátedra de Biología en la Facultad de Medicina de Lwów. Trabaja durante un período en el Instituto de seroterapia R. Kraus de Viena (1927). En 1941 es hecho prisionero por el ejército nazi. Como tal pasa por los campos de concentración de Laakoon, Auschwitz y Buchenwald. En 1945 es nombrado director del departamento de Microbiología médica de la Fac. de Medicina de la U. Marie Curie-Skłodowska. Muere en 1961 en Ness-Ziona, Israel.

En la escuela de filosofía de la Universidad de Lwów estuvieron, continuando la obra del maestro K. Twardowski, los filósofos de la ciencia K. Ajdukiewicz, W. Tatarkiewicz, T. Kotarbinski y J. L. Lukasiewicz. Puede sospecharse la vinculación de Fleck con las tesis del Círculo de Viena por la relación intelectual entre las universidades de Lwów y Varsovia, ya que esta última estaba muy ligada a las discusiones del Círculo.

El libro: *Génesis y desarrollo de un hecho científico* apareció, escrito directamente en alemán, en 1935 (poco después de la *Logik der Forschung* de Popper [1934], a la cual cita en la bibliografía), sólo se imprimieron 640 ejemplares y de ellos se vendieron 200. Se hizo famoso solamente en 1962 por la mención de Kuhn en el prefacio a *La estructura de las revoluciones científicas*<sup>2</sup>. Kuhn escribió, ya más recientemente, la introducción a la traducción al inglés, que apareció en 1979. Pero fuera de esa mención general en el prefacio de Kuhn [1962], no menciona detalles y *Génesis y desarrollo de un hecho científico* no aparece en las notas al pie ni en las citas. El uso que Kuhn hace de los conceptos analíticos de Fleck es casi un caso de criptomnesia<sup>3</sup>.

- 
2. "Este es el tipo de exploración fortuita que permite la Society of Fellows y sólo por medio de ella pude descubrir la monografía casi desconocida de Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (Basilea, 1935), un ensayo que anticipaba muchas de mis propias ideas. Junto con una observación de otro Junior Fellow, Francis X. Sutton, la obra de Fleck me hizo comprender que esas ideas podían necesitar ser establecidas en la sociología de la comunidad científica. Aunque los lectores descubrieran pocas referencias en el texto a esas obras o conversaciones, **estoy en deuda con ellas en muchos más aspectos de los que puedo recordar o evaluar hoy**". KUHN (1962) p. 11-12. El subrayado es mío.
  3. El tema de la criptomnesia lo he conocido por conversaciones con el colega Eufrasio Guzmán aunque no a propósito del caso de Fleck y Kuhn. Sin embargo en esta relación es bastante pertinente. Véase la siguiente cita:

"La psicología ha estudiado un fenómeno que se denomina criptomnesia, término posiblemente acuñado por Théodore Flournoy, que se refiere a un hecho muy conocido por los magnetizadores e hipnotistas del s.XIX. Durante el trance hipnótico —escribe Henri



## 1. El sentido de ilustración vigente en el proyecto del Círculo de Viena. La tendencia iluminista y su perfil ético.

Huellas en el manifiesto del Círculo de Viena: Son varias las partes que revelan en el manifiesto de 1929 la tendencia ético social que alimentaba gran parte de las discusiones de los miembros. De ellas he seleccionado algunas que me parecen bastante significativas:

“Casi que simultáneamente con Mach desarrolló su actividad en Viena su coetáneo y amigo Josef Popper-Lynkeus, [1838-1921]. Además de las innovaciones en el campo físico-técnico cabe mencionar aquí sus vastas, aunque no sistemáticas, reflexiones filosóficas (1899) y su plan racionalista de la economía (*allgemeine Nährpflicht*, 1878). Se dedicó conscientemente a la causa del espíritu iluminista, como lo testimonia con claridad su libro sobre Voltaire”<sup>4</sup>.

---

Ellenberger en su extraordinario estudio *The Discovery on the Unconscious*-, y particularmente bajo la forma de regresión hipnótica, un individuo puede hacer el recuento de muchos hechos que su ser consciente normal ha olvidado completamente”. “Nuestra verdadera memoria críptica es, por lo tanto, intensamente más amplia que nuestra memoria consciente” [Cfr. ELLENBERGER, Henri. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books, Inc., 1970, p. 170.]. Otras pruebas de este fenómeno han sido observadas en los sueños, en los estados febriles y en otras condiciones físicas. Flourmoy demostró que las novelas de la imaginación subliminal de su medium Hélène Smith no tenían nada que ver con supuestos recuerdos de vidas anteriores, sino con “la mémoire subconsciente de la vie présente”, lo cual explicaba “l’apparition somnambulique de choses totalement oubliées (...) de Mlle. Smith en son état de veille, mais dont l’origine a fort bien pu se nicher dans les recoins inconnus de sa vie écoulée (lectures, conversations, etc.)”. [FLOURNOY, Théodore. *Des Indes à la planète Mars* (1900). Paris: Editions du Seuil, 1983, p. 233]. La criptomnesia ha contribuido a la explicación de ciertos casos de supuestos plagios literarios. C. G. Jung descubrió todo un pasaje del *Zarathustra* de Nietzsche que tenía su origen en el cuarto volumen de las *Blätter von Prevorst*, la revista de Justinus Kemer que sabemos que Nietzsche leyó atentamente en su juventud [JUNG, C. G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (1902). En: CW. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970, pp. 82-84].

Muchos otros casos de “pseudoplagios” han sido reconocidos y estudiados desde Jung y se ha llegado a la conclusión de que ciertos autores son más propensos a las criptomnesias que otros. Nietzsche, según Lou Andreas Salomé, derivó toda la substancia de *Genealogía de la moral* de conversaciones mantenidas con Paul Rée, quien le habló extensamente al futuro autor de *Ecce Homo* de sus concepciones. Nietzsche lo escuchó atentamente, convirtió los pensamientos de Rée en suyos, se olvidó de haberlo hecho y más tarde se mostró hostil hacia Rée [Cfr. ELLENBERGER, Henri P., *ibid*]. RIVERA, Francisco. *Malcom Löwry: El eterno adolescente*. En: El mismo autor. *Entre el silencio y la palabra*. Caracas: Monte Avila Editores, 1986.

4. HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolph [1929]. *La Concezione Scientifica del Mondo. Il Circolo di Vienna*. Bari: Laterza, 1979. Trad. di Sandra Tugnoli Pattaro. p. 66-67. En ésta, y las siguientes citas de este texto la traducción al castellano es mía y está hecha de la traducción italiana.

Entre los puntos de convergencia de los miembros del Círculo se mencionan:

–Positivismo y empirismo

–Fundamentos, objetivos y métodos de la ciencia empírica

–Logística y su aplicación a la realidad

–Axiomática

–*Eudemonismo y sociología positivista* (en él se habla de Popper-Lynkeus, Comte, Marx y Feuerbach entre otros)<sup>5</sup>.

De la personalidad de Josef Popper-Lynkeus existen otras referencias que no pertenecen al Círculo pero nos corroboran por qué el solo hecho de citarlo como símbolo de una forma de trabajo es bastante significativo.

“Popper-Lynkeus fue más que un brillante ingeniero y escritor. Una de aquellas raras personalidades que representan la conciencia de una generación. Nos inculcó fuertemente la idea de que la sociedad es responsable de la suerte de cada individuo y nos mostró cómo este deber social puede traducirse en realidad. La sociedad y el estado no eran fetiches para él; él subordinó el derecho de ellos para exigir el sacrificio del individuo únicamente a su deber de proporcionar a los individuos los medios para un desarrollo armónico”<sup>6</sup>.

Veamos ahora otra cita del manifiesto que confirma la copresencia de las tendencias científicas-logicistas y la orientación social propia del iluminismo.

“Aunque no se consideren entre los asuntos discutidos más directamente al interior del Círculo, también los problemas de la vida se afrontaron con notable identidad de visiones. **Ello se conecta con la concepción científica del mundo en un modo más orgánico de cuanto, a primera vista, puede aparecer bajo el perfil teórico.** Así, por ejemplo, el interés de frente a una nueva organización de las condiciones económicas y sociales, de un equipamiento unitario de la humanidad, de una reforma de la escuela y la educación, transparenta un nexo íntimo con la concepción científica del mundo”<sup>7</sup>.

La cita siguiente muestra, aún más claramente, que no era el logicismo el fin último del movimiento vienés. Aparece claramente la búsqueda de una cultura científica amplia, la militancia social por una vida mejor y el deseo de lograr la mayor cobertura posible respecto de la población:

“[La concepción científica del mundo] aparece radicada en la vida actual. Ciertamente sobre ella incumbe la amenaza de luchas severas y hostilidades, pero hay muchos que, respecto de la situación social presente, en vez de desanimarse esperan

---

5. HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolph [1929], p. 69.

6. EINSTEIN, Albert. *Idee e opinioni*. Torino: 1965, p. 75. Citado por TUGNOLI, Sandra. Traductora y autora de las notas y el comentario preliminar de HAHN; NEURATH; CARNAP. [1929] p. 67.

7. HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolph [1929]. p. 71. La negrilla es mía.

con fe el desarrollo posterior. No todos los seguidores de la concepción científica del mundo se revelarán efectivamente como combatientes: algunos, complaciéndose en el aislamiento, conducirán una existencia apartada sobre las heladas vetas de la lógica, otros, quizás, resultarán incluso ajenos al contacto con las masas, deplorando la inevitable banalización del trabajo divulgativo. De todos modos, también su obra está destinada a insertarse en el proceso histórico. Nosotros vemos cómo, en medida creciente, el espíritu de la concepción científica del mundo atraviesa las formas de la actividad personal y pública, de la instrucción, de la praxis educativa, de la arquitectura, así como contribuye a promover la organización de la vida económica y social según principios racionales. **La concepción científica del mundo está al servicio de la vida, que la recibe**<sup>8</sup>.

Podemos preguntarnos, finalmente, si hay alguna ligazón entre esta perspectiva ética y una sociología del conocimiento con la orientación que hoy es corriente. Y si aceptamos algún tipo de vinculación entre una y otra deberemos aceptar también que no son mutuamente excluyentes la concepción original del Círculo y la de Fleck o la de Kuhn.

## 2. Lo biológico

Un segundo tema importante para cambiar la *received view*, deshaciendo las mutilaciones que produjo, es el papel que jugó lo biológico como modelo de conocimiento por lo menos desde Mach. Rescatar este aspecto permite hallar filiaciones interesantes: ya no de Kuhn con Fleck sino de Popper y Fleck con Mach y con la discusión inicial del Círculo. Y así ya no aparece tan repentina la aparición de la epistemología evolucionista que tendría continuidad temática con el movimiento vienés.

Aunque el patrón de la filosofía de la ciencia del Círculo fue, en forma dominante, la logística, en la discusión inicial fue evidente también la consideración de un patrón biológico.

El biologismo del Círculo era un gen recesivo que no desapareció de las posibilidades de juego sino sólo, y momentáneamente, del fenotipo. Hubo la tendencia a identificar después al fenotipo de ese momento como el genotipo y ahí se creó el equívoco que ha sobrevivido en la historiografía hasta nosotros: la visión exclusivista de un Círculo de Viena logicista.

La cátedra de Mach en Viena se fundó expresamente para él en 1895 bajo el nombre de *Cátedra de filosofía de las ciencias inductivas*. Mach tenía entonces 57 años y la conservó hasta su muerte en 1902. Lo sucedió Ludwig Boltzmann quien la tuvo hasta 1906. Después vino el psicólogo Adolf Stöhr, de 1906 a 1921 y luego Moritz Schlick, el fundador del Círculo, quien la tuvo de 1922 a 1936.

---

8. HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolph [1929]. p. 98-99. La negrilla es mía.

Manuscritos de las lecciones de Schlick en 1927 trabajan el tema de las relaciones entre física y biología. Posteriormente el tema apareció en las lecciones de 1932-1933 y en el semestre de verano de 1936. El texto que se posee no es completo y los editores han debido remendar algunos párrafos alusivos al problema<sup>9</sup> pero lo importante ahora es constatar que Schlick trabajó el tema en sus seminarios no sólo una sino varias veces.

En el cap. II del manifiesto se insiste explícitamente en la diferencia entre el positivismo anterior y el nuevo.

“Un tal modelo de análisis lógico es lo que distingue esencialmente al nuevo empirismo y positivismo del anterior, que estaba orientado en un sentido biológico-psicológico”<sup>10</sup>. Y en la pág. 76 se comprende, cuando se asignan las dos características principales de la concepción, empiricidad y logicidad, que ella contenía en sí tendencias contradictorias.

Al mismo tiempo que la promesa de la lógica como modelo de la ciencia estaba la promesa de la biología, representada por la teoría de la evolución de las especies en su versión darwiniana. En el manifiesto se aprecia ya una casi total inhibición de esta segunda componente de la ilustración del siglo XIX.

El Círculo de Viena tuvo tanto la tendencia ideologizante logicista como su complementaria, la biologista darwiniana, que se remontaba con claridad a la obra de Mach pero que no alcanzó a tener consecuencias ideologizantes porque no se perpetuó como propósito generalizador. En el manifiesto sólo hay huellas de la primera, la logicista, y esta tendencia se vio reforzada poco a poco a medida que fueron apareciendo las versiones de la historia del Círculo elaboradas por sus propios miembros.

Es posible hacer un seguimiento minucioso de la influencia de Mach en la obra de Popper, Schlick y Fleck. Especialmente en los temas biológico-psicológicos. Hay huellas claramente perceptibles en *Die beiden grundprobleme der Erkenntnistheorie* donde 6 referencias a Mach tienen que ver con su enfoque biológico-psicológico. En la *Logik der Forschung* de Popper hay una pequeña cita que habla de la **selección natural de las teorías**:

“Elegimos la teoría que se mantiene mejor en la competición con las demás teorías, la que por **selección natural** muestra ser más apta para sobrevivir; y ésta será la

---

9. Se puede hallar referencias al asunto en la traducción italiana de *Grundzüge der Naturphilosophie* (Esbozo de una filosofía de la naturaleza) En: SCHLICK, Moritz. *Tra realismo e neopositivismo*. Bologna: Il Mulino, 1974, p. 232.

10. HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolph [1929]. p. 75-76.

que no solamente haya resistido las contrastaciones más exigentes, sino la que sea, así mismo, contrastable del modo más riguroso<sup>11</sup>.

Pero vayamos a Fleck para encontrar en su obra formulaciones que nos harán pensar claramente en el uso machiano de la biología como analogante ejemplar del conocimiento científico.

Aparece la expresión, de claro contenido evolucionista, “mutaciones del estilo de pensamiento”. El descubrimiento es una mutación del estilo de pensamiento. (En un subtítulo que en la traducción castellana aparece como “cambio del estilo de pensamiento”) 131b<sup>12</sup>.

Además:

“Por tanto, todo descubrimiento empírico sólo puede concebirse como un complemento, como un desarrollo o como una *evolución* [transformación en la trad. castellana] del estilo de pensamiento”<sup>139c</sup>.

Luego el calco de las categorías biológicas se hace más evidente cuando se habla de *fisiología del conocimiento* en comparación con la fisiología del movimiento. Ello implica la comparación del conocimiento con la dinámica muscular. Desgraciadamente en la traducción castellana no se refleja el paralelo pues se cambia fisiología del conocimiento por *operación cognoscitiva*.

“Este ejemplo ilustra espléndidamente de qué modo la persistencia de los sistemas de opinión que se presentan como totalidades cerradas pertenecen en un modo indispensable a la fisiología del conocimiento [operación de cognición]” 77b.

Y un poco más adelante está la comparación explícita de las dos dinámicas, la muscular y la cognoscitiva. Hay una analogía con la fisiología del movimiento por la necesidad complementaria de movimientos e inhibiciones:

“Los fenómenos de la fisiología del conocimiento [operación cognoscitiva] son similares a los de la fisiología del movimiento: para mover un miembro, un sistema completo, denominado mioestático, tiene que permanecer inmóvil para procurar la necesaria base de fijación. Cada movimiento consta de dos procesos activos: movimientos e inhibiciones. A esto corresponde en la fisiología del conocimiento [operación de cognición] una determinación directa y orientada hacia una meta y

---

11. POPPER, Karl R. [1934] *La Lógica de la Investigación Científica*. Madrid: Tecnos, 1967, p. 103.

12. La forma de citar en adelante el libro de Fleck utiliza el número de la página de la edición castellana y una letra que corresponde al párrafo. Así 117a es igual a “El primer párrafo de la página 117”. Cuando se abre página con un párrafo que es continuación del último de la página precedente se toma el segmento como primer párrafo de la nueva.



una abstracción de todo lo que la contradiga. Ambos procesos son complementarios e inseparables” 77d.

Aparece también en Fleck otra constante machiana: la insistencia en la necesidad del error para avanzar en el conocimiento:

“De esta forma el descubrimiento está **entremezclado inseparablemente con el error**. Para reconocer una relación se tienen que malinterpretar, negar y pasar por alto muchas otras” c77c.

### 3. Conceptos analíticos novedosos en la obra de Fleck

#### 3.1 Hecho científico

En contra de la concepción tradicional, en la cual el hecho o *factum* es algo absolutamente independiente del sujeto y base de la objetividad científica, aparece en Fleck la polémica, muy apoyada en los desarrollos de la psicología de la forma (*Gestalt psychologie*), contra esa supuesta impenetrabilidad del dato. El solo título del libro revela ya la intención cuestionadora: ¿a quién se le podía ocurrir, dentro de la posición clásica, que un hecho era algo con génesis y con desarrollo?

“¿Qué es un hecho?... lo fijo, lo permanente, independiente de la opinión subjetiva del investigador, lo contrapuesto a la transitoriedad de las teorías. Es la meta de todas las ciencias. La crítica de los métodos para establecerlos constituye el objeto de la teoría del conocimiento” 43c.

Más bien lo que sucede es un embotamiento de nuestra capacidad de evaluar las formas de conocimiento:

“Además, hemos perdido la posibilidad de conseguir un conocimiento crítico del mecanismo cognoscitivo y damos por sentado el hecho, p. ej., de que la persona normal tiene dos ojos. Este mecanismo se nos ha vuelto tan evidente que no nos resulta problemático, no sentimos ya nuestra actividad en este acto cognoscitivo, sino sólo nuestra pasividad total frente a una fuerza independiente, a la que denominamos existencia o realidad. Nos comportamos en esto como alguien que realiza diariamente los actos rituales o acostumbrados de una forma mecánica: sus acciones han dejado de ser una actividad libre, se siente compelido a llevar a cabo precisamente éstos y no otros” 43d.

De este modo se produce una indeterminación radical en nuestra relación con la realidad. Nuestro acercamiento a ella se da por la mediación de los conceptos:

“Provisionalmente podemos definir el hecho científico como una **relación conceptual conforme al estilo de pensamiento** que es analizable desde el punto de vista de la historia y de la psicología –ya sea ésta individual o colectiva–, pero que nunca es reconstruible en todo su contenido desde esos puntos de vista” 130d. (La negrilla es mía).

### 3.2 Estilo de pensamiento (*Denkstil*)

Es éste uno de los conceptos analíticos más sugerentes en mi opinión. Entre otras cosas permite trabajar interesantes analogías entre la percepción del científico y la del artista. Sobre todo por la acentuación de la parte constructiva que hay en ambas y que se perdía completamente en una concepción pasiva del conocimiento como la del empirismo radical. Estas relaciones han sido exploradas contemporáneamente en la obra de Walter Gombrich, pero su relación histórica es más con la obra de Karl Popper que con la de L. Fleck.

En el capítulo 1 lo menciona por vez primera: "Únicamente si la explicación dada a cualquier relación se acopla con el *estilo de pensamiento dominante...* puede sobrevivir y desarrollarse dentro de una sociedad"<sup>47a</sup>.

Contra el convencionalismo dice que la elección entre varias teorías se da en un momento dado no tanto por razones lógicas, como la simplicidad, sino por razones históricas, como la compatibilidad de una idea con el contexto general que dan las otras ideas y creencias. Y ese contexto es el que configura un estilo de pensamiento 55c.

Lo impensable también tiene que ver con el marco del estilo, y en este sentido hay una diferencia de uso con el que es normal en la crítica de arte. Aquí el estilo no es un producto individual controlado conscientemente sino más bien un producto colectivo inconsciente e incontrolado. Pero el resultado performativo sobre la construcción da un sello, una impronta, semejante en ambos casos.

"Lo que percibimos como imposibilidad es sólo lo incongruente con nuestro estilo de pensamiento habitual" 95b.

"El estilo de pensamiento no es el particular tono de los conceptos ni la peculiar forma de ensamblarlos. Es una coacción determinada de pensamiento y todavía más: la totalidad de la preparación y disponibilidad intelectual orientada a ver y actuar de una forma y no de otra. La dependencia de cualquier hecho científico del estilo de pensamiento es evidente" 111a.

### 3.3 Colectivo de pensamiento (*Denkkollektiv*)

Este concepto reliva la supraindividualidad del proceso de conocimiento en todos sus niveles, desde la vida cotidiana hasta la comunidad científica. El término no era neutral y por ello Hans Petersen lo criticó en una reseña por el supuesto sovietismo del término<sup>13</sup>. A Petersen le parecía que se podía emplear el término corriente *comuni-*

---

13. *Klinische Wochenschrift*. XV, 1936, p. 239-242. Citado por Paolo Rossi en la introducción a FLECK [1935i] p. 26.

*dad*. Además se le criticó con un argumento antiplatónico y nominalista: el colectivo es una hipótesis de algo que no tiene existencia real.

El término presenta una gran semejanza con el de *comunidad científica* que utiliza Kuhn. Sin embargo *colectivo de pensamiento* es mucho más amplio: la comunidad científica es sólo uno de los casos posibles de colectivo. Este término está más alejado aún del etnocentrismo de la comunidad de los sabios que resultaba como consecuencia de la visión positivista-logicista. Son muchos los colectivos de pensamiento operantes en la construcción cognoscitiva de una persona y no hay uno que deba ser por excelencia el dominante sobre los demás.

Pero la construcción cognoscitiva se da por el cruce de muchos colectivos. Unos son duraderos y muy estables mientras otros son bastante efímeros, como en el caso de la conversación.

El colectivo es una estructura de pensamiento que no es de ninguno de los dialogantes en particular y, al mismo tiempo, es de los dos. Un caso como el de "personalidad individual", que resulta ser un promedio entre un caos de impulsos y conductas contradictorias que, interpretados puntualmente no presentan uniformidad absoluta 91a.

La comparación es interesante porque deja ver las diferencias entre la interpretación determinista estricta, en la cual hay campo para la predicción puntual, y la interpretación indeterminista no caótica en la cual es posible leer grandes tendencias pero no cada instante particular. Tanto el colectivo de pensamiento como la personalidad individual se plantean en esta forma amplia de indeterminismo relativo.

Y así se llega a la interpretación del conocimiento como una relación de tres y no de dos términos. El tercero de ellos se da por la mediación social que representa el colectivo de pensamiento:

"La epistemología comparativa no debe considerar el conocer como una relación bilateral entre sujeto y objeto, entre el cognoscente y el objeto a conocer. **El estado del conocimiento de cada momento tiene que constituir, como factor fundamental para todo nuevo conocimiento, el tercer componente de la relación**" 85e.

La frase "Alguien conoce algo" es incompleta, falta el contexto 86b. En un estilo de pensamiento determinado...

"Si definimos el término colectivo de pensamiento como "la comunidad de los hombres que tienen entre ellos un contacto intelectual y que se intercambian las ideas influenciándose recíprocamente, quedamos en posesión, con este concepto, de lo que representa el desarrollo histórico de un ámbito del pensamiento, de un determinado patrimonio de conocimiento y de cultura y, por tanto, de un determinado estilo de

pensamiento". El colectivo de pensamiento constituye así el término que faltaba de la relación, era el término que buscábamos"<sup>14</sup>.

Para Fleck el término es fundamental porque sin él no se puede expresar el valor de lo social en el conocimiento. Se necesita el término *colectivo* para poder mostrar la forma en que opera el condicionamiento:

"El individuo no tiene nunca, o casi nunca, conciencia del estilo de pensamiento colectivo, que casi siempre ejerce sobre su pensamiento una coerción absoluta y contra el que es sencillamente impensable una oposición. La existencia del estilo de pensamiento hace necesaria e incluso imprescindible la construcción del concepto de *colectivo de pensamiento*" 87f-88b.

Y posteriormente Fleck resalta la amplitud de análisis que permite el concepto *colectivo de pensamiento* al cobijar al mismo tiempo desde el pensamiento más sencillo hasta el más sofisticado:

"La fertilidad de la teoría del colectivo de pensamiento [en la edición castellana dice *pensamiento colectivo*] se muestra precisamente en la posibilidad que nos proporciona para comparar e investigar de forma uniforme el pensar primitivo, arcaico, infantil y psicótico, aunque también puede aplicarse al pensamiento de un pueblo, de una clase o de un grupo de la índole que sea" 98a.

El conocimiento aparece como lugar privilegiado de lo social, lo que lleva a pensar en la sociología del conocimiento no como una extensión de la sociología general sino como cumpliendo un papel arquetípico:

"El conocer representa la actividad más condicionada socialmente de la persona y el conocimiento es la **creación social por excelencia**. En la misma estructura del lenguaje hay una filosofía característica de la comunidad, incluso una simple palabra puede contener una filosofía compleja. ¿A quién pertenecen estas filosofías y teorías?" 89c.

Por lo tanto los conocimientos aparecen entremezclados con los valores, en contra de la visión imperante en occidente que los separa tajantemente a partir de Aristóteles:

"Las palabras que anteriormente eran simples términos, se convierten en gritos de guerra. Este proceso transforma completamente su valor sociocognoscitivo: adquieren fuerza mágica, pues ya no influyen intelectualmente por su sentido lógico –incluso van a menudo contra él– sino por mera presencia [...] Si se encuentra una palabra de éstas en un texto científico, no se la examina lógicamente sino que inmediatamente despierta la amistad o la enemistad" 89e-90a. Así las palabras se vuelven *motivos*, dejan de ser conceptos que forman exclusivamente teorías, lo que nos muestra la asunción del papel de los valores en el discurso científico.

---

14. Este párrafo es significativo y está completamente ausente de la edición castellana seguramente por un error de transcripción. Su puesto debería ser 86d.

Podría pensarse, conforme a la epistemología más corriente, que el condicionamiento social es un obstáculo al desarrollo de la ciencia. Sin embargo, Fleck plantea, como ha llegado a aceptarse hoy, que la determinación social es al mismo tiempo condición de posibilidad de la ciencia: la limitación es la base del conocimiento humano, no su estigma.

“Pero [La teoría del conocimiento] que considere la condicionalidad social como un *malum necessarium*, la que la tome como una insuficiencia humana desgraciadamente existente a la que es un deber combatir, desconoce que, sin la condicionalidad social, no es posible ningún conocer en absoluto, ya que la palabra *conocer* sólo tiene significado en relación con un colectivo de pensamiento” 90b.

Pero el hombre no está inmerso solamente en un grupo social: los colectivos de 2, 3, 4...100 personas son cualitativamente diferentes entre sí.

“Será un mal observador el que no note cómo una estimulante conversación entre dos personas produce en seguida un estado en el que cada uno de ellos expresa pensamientos que no estaría en condiciones de producir por sí mismo o en otra compañía. [...] La larga duración de este estado crea, a partir del entendimiento común y de los malentendidos mutuos, una *estructura de pensamiento (Denkgebilde)* que no es de ninguno pero que no es, en absoluto, un sin sentido” 90c.

El cruce de los varios colectivos forma una red que termina haciéndose indiscernible para el sujeto individual. Si bien él puede manejar conscientemente su pertenencia a varios de los colectivos, hay muchos otros en los cuales participa pasivamente hasta por el solo uso del lenguaje. En esa medida no puede dominar sus pensamientos y ellos pueden volverse contra su deseo 91c.

Fleck utiliza ejemplos bastante inusuales en el ámbito normal de la epistemología. Unos son tomados del mundo de la moda y otros del fútbol. Ellos muestran cómo su manejo del tema es más desde la sociología del conocimiento que desde la teoría regional del conocimiento científico: en el caso del fútbol el equipo es el colectivo y ha sido adiestrado para la cooperación, para el trabajo conjunto. El conocimiento es el partido. Y no se puede comprender el partido desde las jugadas individuales pues hay factores que dependen del grupo como totalidad 92b.

### 3.4 Conexiones activas y conexiones pasivas

Se trata (en el primer caso) de los nexos que reconocemos explícitamente entre los conocimientos y luego de los que no reconocemos porque no están explicitados. Los primeros hacen para nosotros parte de la situación y los segundos, como aparentemente no hacen parte de ella, los tomamos como la realidad misma, la objetividad, y se nos convierten en pruebas de afianzamiento de que las primeras conexiones no han sido inventadas arbitrariamente por nosotros. En el juego del conocer de la concepción clásica-objetivista donde para que se realice el ideal de la ciencia el sujeto debe desaparecer,



como en el crimen perfecto, las conexiones pasivas inducen la creencia del sujeto de que se está estrellando con la realidad material. Pero lo que está sucediendo, según la propuesta de Fleck, es el choque del sujeto con los prejuicios de su marco social más general que escapan a su conciencia.

“(…) conocer quiere decir principalmente constatar los resultados impuestos por ciertas presuposiciones dadas. Las presuposiciones responden a las conexiones activas y forman la parte del conocer que pertenece al colectivo. Los resultados obligados equivalen a las conexiones pasivas y forman lo que se percibe como realidad objetiva. El acto de constatación es la contribución del individuo” 87c.

### 3.5 Condensación (solidificación) social

Las ideas individuales necesitan *condensación social* (*soziale Verdichtung*), **contrastación intersubjetiva** diríamos hoy. Es la intercambiabilidad de los resultados y su reproductibilidad en condiciones controladas lo que permite que sean considerados como resultados objetivos. Aquí Fleck trae una cita de W. Jerusalem (*La condicionalidad sociológica del pensar y de las formas de pensamiento*): “También las observaciones concretas y objetivas... necesitan la confirmación por la observación de otros. Sólo entonces se convierten en bien común y en apropiadas para su utilización práctica. Las condensaciones sociales también actúan eficazmente en la ciencia. Esto se nota especialmente en la resistencia con la que normalmente se enfrentan las direcciones de pensamiento nuevas”<sup>15</sup>.

Contrariamente a lo que sucedía con el término *estilo de pensamiento*, este no me parece tan adecuado ni tan descriptivo: el término *Verdichtung* puede traducirse como condensación o como solidificación. En ambos casos involucra metáforas que tienen menos fuerza que términos directos no tan metafóricos como *aceptación social*.

### 3.6 Preideas (*Vorideen*) 70b, 71b, 72c, 73c, y protoideas (*Ursideen*) 70b, 70c, 71b, 71c, 71e, 72b, 72c

Se trata de dos palabras para apuntar al mismo contenido, las usa como sinónimas. Las *pre* y *protoideas* constituyen la forma de influencia de la historia anterior sobre los desarrollos ulteriores. Son el pensamiento seminal, la forma como el pasado condiciona el futuro.

En el caso, modelo para el estudio de Fleck, de la sífilis había una idea de impureza asociada a la enfermedad. Por eso, en un comienzo, el interrogatorio que se hacía al paciente era de tipo moral (ético-místico lo llama Fleck). La idea de impureza de la

---

15. JERUSALEM, W. *La condicionalidad sociológica del pensar y de las formas de pensamiento*. p. 192. Citado por Fleck en 94a.

sangre originada por un comportamiento impuro es la preidea que eclosiona con el desarrollo de la serología científica como estudio de la sangre de los enfermos de sífilis. Y es el estudio de la sangre lo que lleva a la reacción de Wassermann, punto de inflexión para la constitución del concepto moderno de sífilis.

Las protoideas no son correctas ni incorrectas, su papel es heurístico 72c. Las protoideas tienen su nicho ecológico en el estilo de pensamiento en el cual nacen y viven 72d, 73a.

Otro ejemplo interesante de protoidea es el atomismo: de su versión griega antigua, donde átomo estaba por indivisible, se fue llegando al átomo contemporáneo que ya no es indivisible y que cuenta con una instrumentación más avanzada, tanto en laboratorio como en la técnica matemática, para generar y confrontar las hipótesis.

En las preideas estaría el papel anticipador y explorador de la metafísica, que hoy se exalta en la filosofía de la ciencia. Popper y Lakatos hablan de *programas de investigación* para denominar este estado exploratorio del conocimiento que hay en algunas teorías. Pero cabe anotar que Fleck dice que no todo conocimiento científico se puede vincular con preideas 71e.

### 3.7 Teoría comparativa del conocimiento

De la propuesta normativa, que manejó clásicamente la filosofía de la ciencia, Fleck saltó a una teoría descriptiva donde no se describen solamente las teorías de los científicos. Se trata de una especie de *antropología cognoscitiva* llamada *Teoría comparativa del conocimiento*.

“¿No es hora ya de asumir una visión menos egocéntrica, más general y hablar de una epistemología comparada?” 69e.

“Una de las tareas primordiales de la teoría comparativa del conocimiento sería investigar cómo las concepciones y las ideas confusas pasan de un estilo de pensamiento a otro, cómo emergen como preideas generales espontáneamente y cómo se mantienen gracias a una especie de armonía de ilusiones, como estructuras persistentes y rígidas” 75a.

Su opuesta es llamada *Epistemología imaginada* 68a. Es la teoría de conocimiento que no hace investigación histórica y que por eso no puede descubrir la carga de relatividad presente en los conocimientos científicos. Fleck justifica en sus estudios de biología la necesidad de la teoría comparativa del conocimiento: “La biología me enseñó a investigar histórico-evolutivamente todo campo en desarrollo. ¿Quién hace hoy anatomía sin embriología?” 68a.

En el caso de la sífilis, que es el ejemplo más analizado en el libro de Fleck, no se hubiera podido llegar al estado actual de los conocimientos solamente a partir de la lógica. La historia condicionó todo el desarrollo: p. ej., jugaron un gran papel los conocimientos astrológicos de los cuales parece haber surgido la terapia mercurial y luego los ético-religiosos, de donde salió la idea de la sangre impura. Ella fue la que dio origen a la serología.

### 3.8 Sistemas de opinión

La forma que las teorías adquieren es llamada *sistema de opinión*. Este solo nombre rompe la pretensión de verdad que se ha mantenido en el discurso científico y lo equipara de entrada a otros *sistemas de opinión* como los que parten del sentido común, la tradición religiosa, etc.

Este rasgo del trabajo es bastante polémico con la teoría clásica del conocimiento. Se genera un problema a partir de esta consideración sociológica: ¿Existe alguna demarcación entre las teorías científicas y las que no lo son? ¿Logra esa demarcación garantizar alguna ventaja del conocimiento científico sobre los demás? Con esta consideración amplia, si no se introducen distinciones, sobra la actividad científica y podría pensar que es igual cualquier otro sistema de opinión disponible. Pero ¿no hay una preferibilidad? En *Génesis y desarrollo de un hecho científico* este problema queda sin resolver.

La característica que Fleck llama *persistencia de los sistemas de opinión* tiene una gran semejanza con la *tenacidad* de las teorías en Kuhn.

“Este ejemplo ilustra espléndidamente el importante papel que la tendencia a la persistencia de los sistemas de opinión como totalidad cerrada juega en la operación de cognición. El proceso cognoscitivo gira en torno a una teoría clásica; dicha teoría sólo posee poder impulsor en tanto anudamiento de ideas admisibles (enraizadas en la época), cerradas (delimitadas), e idóneas para la divulgación (conformes con el estilo)” 77b.

“Una vez se haya formado un sistema de opiniones estructuralmente completo y cerrado, compuesto por numerosos detalles y relaciones, persistirá tenazmente frente a todo lo que le contradiga” 74f.

Podría anotarse que la explicación sociológica de Fleck es bastante buena porque muestra cómo una explicación científica (un sistema de opinión) es solamente una parte de un gran tejido social de concepciones y la *tenacidad* kuhniana (o la tendencia a la persistencia) se da por la imposibilidad de desgarrar siquiera una parte de ese tejido que constituye una unidad. La explicación es, pues, de carácter holístico social.

Esta característica de persistencia se halla muy bien articulada en la obra. Fleck descubre cinco grados de persistencia al analizar el caso de la sífilis:

1. Una contradicción parece impensable: como en el caso de la redondez de la tierra.

2. Lo que no concuerda con el sistema permanece inobservado: se suceden así una época de clasicismo (donde no hay excepciones) y luego una de aparición de excepciones continuamente. (Semejanza con la noción de Kuhn de ciencia normal y el surgimiento de las anomalías, primero esporádicamente y luego en forma cada vez más general). Fleck menciona que la sexualidad infantil permaneció invisible durante muchísimo tiempo gracias al adultocentrismo pero finalmente se aceptó como algo incontrovertible.

Otro ejemplo que menciona es la concepción de enfermedad como invasión de microbios que no permitió identificar la anomalía que constituye el portador sano.

3. En caso de que lo que no concuerda sea observado se guarda silencio al respecto. Así, los movimientos de Mercurio, anómalos respecto de las leyes de Newton, se ocultaron al público durante mucho tiempo.

4. O se hacen esfuerzos para subsumirlo en el esquema. Ese es el motor de la "salvación de los fenómenos" desde la astronomía griega. Hay un ejemplo de Paracelso con la enfermedad en cuanto posesión diabólica: Paracelso hace una extraña elaboración para justificar, por un milagro de Dios, que exista algo que contradice la gran bondad del ser superior.

5. Se tiende a ver, describir e incluso a conformar sólo las circunstancias que corroboran la concepción dominante, o sea las que la hacen ver como lo real 74g. Se la llama ficción creativa 79b. Hay un interesante ejemplo donde se analizan las gráficas anatómicas de Vesalio y la influencia en ellas de la analogía fuerte entre el aparato reproductor masculino (modelo) y el femenino (modelado). Así lo ven, después, los observadores formados en la esquematización de Vesalio: es un caso de gestalt inducida por la educación.

"En la ciencia, como en el arte y en la vida, ser fiel a la realidad es ser fiel a la cultura" 81a.

"Todo intento de legitimación de una proposición concreta como la única correcta tiene sólo un valor limitado, pues está atada inextricablemente a un colectivo de pensamiento" 81b.

"Una declaración de principios, una vez que es publicada se constituye en parte de las fuerzas sociales que forman conceptos y crean hábitos de pensamiento, y determina, junto con otras declaraciones de principios, lo que **no puede pensarse de otra manera**" 84c.

La relación entre una concepción y sus pruebas no es lógico-formal, las pruebas se acomodan a las concepciones tan a menudo como las concepciones a las pruebas 74h. Y eso se da porque las concepciones no son sistemas lógicos sino unidades fieles a un estilo.

### 3.9 Armonía de ilusiones

El resultado del fraguado de un sistema de opiniones es la consolidación de una apariencia como si fuera “la realidad” y a esto lo llama Fleck *armonía de ilusiones*. Dentro de ella hasta las ideas confusas aparecen como si estuvieran claras y van perpetuándose al pasar de un estilo de pensamiento a otro 75a.

La armonía de ilusiones no puede desenmascarse nunca desde dentro del estilo de pensamiento. Para un determinado estilo de pensamiento *las cosas son así* y no pueden ser de otra manera, por eso la armonía de ilusiones es invisible para quien está inmerso en el marco global de conocimientos que la genera 85d.

La armonía de ilusiones es la visión gestáltica que se llama *mundo* en Kuhn.

### 3.10 Paradigma

El último término que quiero mencionar es el de paradigma, especialmente por su reaparición en la obra de Thomas Kuhn. Sin embargo, no es importante en la obra de Fleck donde aparece sin relevancia y más como una palabra que como un concepto analítico con sentido y función especiales 123b.

## BIBLIOGRAFIA

FLECK, Ludwik. [1935e] *Génesis y desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza, 1986.  
Trad. de Luis Meana.

\_\_\_\_\_ [1935i] *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*. Bologna: Il Mulino, 1983.  
Trad. di Maria Leonardi e Stefano Poggi.

HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. [1929]. *La concezione Scientifica del mondo, il Circolo di Vienna*. Bari: Laterza, 1979.

ROSSI, Paolo. *Introduzione all'edizione italiana di Genesi e sviluppo di un fatto scientifico* [FLECK 1935i].

SHÄFFER, Lothar; SCHNELLE, Thomas. *Los fundamentos de la visión sociológica de L. Fleck de la teoría de la ciencia*. (Prólogo de la reedición alemana, traducido al comienzo de la edición castellana - [FLECK 1935e]).

KUHN, Thomas. *Prefazione all'edizione americana di Genesi e sviluppo di un fatto scientifico* (Tradotto dall'inglese come appendice dell'edizione italiana - [FLECK 1935i]).

KUHN, Thomas. [1962] *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.



**“GENESIS Y DESARROLLO DE UN HECHO CIENTIFICO”. ANALISIS A LA LUZ DE SU CONTEXTO HISTORICO**

**Por: Jorge Antonio Mejía**

**LUDWIK FLECK \* CIRCULO DE VIENA \* EPISTEMOLOGIA \* POSITIVISMO LOGICO**

**RESUMEN**

Este trabajo presenta la obra de Ludwik Fleck, *Génesis y desarrollo de un hecho científico*, haciendo énfasis en los conceptos analíticos más importantes que ella desarrolla para la filosofía y la historia de las ciencias. Igualmente, a propósito del momento en el cual se escribió dicha obra, hace una presentación de la componente ética iluminista y de la epistemología de tipo biológico que estuvieron presentes en el comienzo del movimiento del Círculo de Viena y que después desaparecieron casi sin dejar rastro.

**“GENESIS AND DEVELOPMENT OF A SCIENTIFIC FACT”, AN ANALYSIS IN THE LIGHT OF ITS HISTORICAL CONTEXT**

**By: Jorge Antonio Mejía**

**LUDWIK FLECK \* VIENNA CIRCLE \* EPISTEMOLOGY \* LOGICAL POSITIVISM**

**SUMMARY**

This paper presents Ludwik Fleck's work *Genesis and Development of a Scientific Fact*, emphasizing those analytical concepts there developed which are more relevant to Philosophy and the History of science. Referring to the moment when the mentioned book was published, it also makes a presentation of the enlightened ethical component and of an epistemology of a biological nature that were present in the beginnings of the movement of the Vienna Circle and disappeared afterwards, leaving hardly any trace.

# LA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER

## –De Husserl a Heidegger–

Por: Jaime Hoyos Vásquez

### 0. Planteamiento del tema

La fenomenología de la que quiero hablar aquí es un modo de pensar en filosofía, un **método filosófico**, fundado en el presente siglo por Edmundo Husserl, uno de cuyos discípulos, –para mí el más insigne–, fue Martin Heidegger, quien reconoce que heredó este método de su maestro. Intento central de este trabajo es presentar la FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER precisamente en cuanto derivada de la de Husserl y contrastante con ella.

Si analizamos con un poco de cuidado, esta tarea resulta ser bastante ambiciosa. En primer lugar, parece que, siendo la fenomenología un método, no se refiere, –como lo dice Heidegger–, propia y directamente a contenidos. La fenomenología, como método, asume la máxima de su fundador E. Husserl, de ir “a los asuntos mismos”, sean éstos los que sean, para que en la ciencia respectiva sean esos asuntos los que mostrándose directamente se nos presenten en persona y, por decirlo así, “nos hablen por sí mismos”, de sí mismos y desde sí mismos.

Parece pues como si al hablar del método de una filosofía, y más todavía del método fenomenológico, no nosuviésemos que preocupar para nada de los contenidos de la dicha filosofía. No es así, sin embargo, porque es el asunto mismo el que va a dictar el modo como nos le tenemos que acercar y el modo como hemos de mirarlo. O sea que finalmente al hablar del método de una filosofía tenemos siempre que terminar hablando del asunto de la tal filosofía. Es decir, que para hablar de cómo se concibe el filosofar tenemos que hablar necesariamente de sus asuntos. La manera como concibamos el filosofar nos abre el acceso a ciertos asuntos, y a su vez, los asuntos de que pretendamos filosofar son los que nos dictan el camino de acceso a ellos. Caso sumamente claro de lo que esta fenomenología denomina el **CIRCULO HERMENEUTICO**, algo completamente diverso de lo que suele llamarse el **CIRCULO VICIOSO**, *CIRCULUS IN PROBANDO*, que ocurre en el pensamiento deductivo. La fenomenología, como se verá, no es deductiva, sino **MOSTRATIVA**, y por este motivo no se puede hablar en el caso presente de un círculo vicioso.

De lo anterior resulta que al hablar del **método fenomenológico de Heidegger**, tendremos que terminar hablando de alguna manera de la **temática de su filosofía**, la

cual ciertamente es novedosa y, por lo mismo, ofrece no pocas dificultades en su comprensión. Algo equivalente habrá que decir con referencia a Husserl.

Por otra parte, el asunto escogido se complica todavía más si tenemos en cuenta que son dos las filosofías que están en juego, la de Husserl y la de Heidegger. A este respecto surge un malentendido, que conviene despejar ya desde un comienzo. Se dice: como la filosofía de Husserl consiste en una fenomenología del ser-consciente, y la de su discípulo Heidegger una fenomenología del ser-ahí, para entender la diferencia entre estas dos fenomenologías bastaría con mirar a la diferencia entre ser-consciente y ser-ahí, ya que el método fenomenológico es común a ambos. Hemos de ver que esta posición es inaceptable porque, si la concepción del método fenomenológico cambia de un filósofo al otro, esto se debe ante todo al asunto que se enfoca de primeras. Cambiando el enfoque cambia toda la temática y viceversa. A diversos métodos del filosofar diversos asuntos; y viceversa, a diversos asuntos del filosofar diversos métodos.

Para presentar el método fenomenológico de Heidegger y sus diferencias con el de Husserl, me voy a centrar en el §7 de *Ser y tiempo*, llamado el PARAGRAFO DEL METODO, prescindiendo en general de otros textos heideggerianos, que los hay en abundancia<sup>1</sup>.

En este párrafo sobre el método introduce Heidegger el esbozo de su nuevo concepto de fenomenología sirviéndose de algunos conceptos metódicos de su maestro Husserl. En el penúltimo párrafo le da gracias de que “las investigaciones que se siguen (...) sólo han sido posibles sobre la base que puso E. Husserl, con cuyas *Investigaciones lógicas* se abrió paso a la fenomenología”. Esta declaración expresa de Heidegger podría llevar al lector desprevenido a pensar que Heidegger se contenta con simplemente asumir la fenomenología de Husserl en su forma primera, la de las *Investigaciones lógicas* (1903), anterior a la transformación que sufre su pensamiento con la publicación de sus *Ideas para una filosofía pura y una fenomenología trascendental* (1913). Por este motivo se requiere aguzar la vista y estar atentos para leer entre líneas y lograr descubrir una cierta ambigüedad intencionalmente buscada en ciertas afirmaciones que usa Heidegger, por un lado, en el sentido que les da Husserl, y por otro, en un sentido propio suyo, distanciándose críticamente del maestro, de modo que, a pesar de todo lo que lo pueda vincular

---

1. *Ser y tiempo* es la obra CLAVE en el pensamiento de Heidegger a mi juicio, es entrada obligatoria a su modo de pensar y a toda su temática. Referiré a esta obra de la siguiente manera: ST equivale a *El Ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México, B. Aires, segunda edición, 1962. SZ equivale a *Sein und Zeit*, Tomo 2 de las obras de Heidegger, *Die Gesamtausgabe* (GA). En general las traducciones son mías. Cuando no se advierta nada en las citas, éstas son de ST, obra que generalmente cito refiriendo en primer término a los párrafos y luego al párrafo respectivo, dentro de cada párrafo. Con esto creo facilitar la consulta y las referencias, bien sea al original alemán, en cualquiera de sus cerca veinte ediciones, o a cualquiera de sus traducciones.

con la fenomenología de Husserl, se está confrontando profundamente con ella hasta llegar a ganar una comprensión propia y transformada del método fenomenológico.

Punto focal en los planteamientos fenomenológicos de ambos filósofos es el modo como el asunto de la fenomenología ha de ser tratado: de un modo desprejuiciado y desde la mostración o evidencia de los asuntos mismos. En completa sumisión a su asunto o tema, Husserl da diversas denominaciones a este principio básico, y entre ellas lo llama "El primer principio metódico"<sup>2</sup>. Así que yo lo llamaré **EL PRIMER PRINCIPIO DE LA FENOMENOLOGIA**. A pesar de lo anterior, parece que antes de hablar del modo como el asunto ha de ser tratado, se requeriría hablar del modo de acceder a ese asunto que habrá de ser tema de la fenomenología.

Husserl y Heidegger se proponen expresamente esta temática, pero –a mi modo de ver– no le dan tanta importancia. Por eso me limitaré a recoger solamente los lineamientos esenciales –de un modo casi esquemático– en lo referente a la propuesta de estos dos filósofos con relación al modo de acceder al asunto de la fenomenología, en lo que llamaré **EL SEGUNDO PRINCIPIO METODICO**. Es claro que lo que está a la base de las dos preguntas que definen los dos principios metódicos es ¿qué se entiende en últimas por **FENOMENO**?

Así que la temática que voy a ventilar en el presente trabajo se mueve alrededor de tres temas:

1. ¿Cuál es el camino que nos conduce al campo de la investigación fenomenológica?
2. ¿De qué modo debe ser tratado lo que en ese campo aparezca?
3. ¿Qué es propiamente **FENOMENO**?

Sin embargo, el trabajo sólo contiene dos partes centrales, referentes a los dos principios metódicos, dándole más importancia al que hemos denominado **PRIMER PRINCIPIO DE LA FENOMENOLOGIA**, principio del que voy a tratar en primer lugar. Y la pregunta básica de ¿qué es propiamente fenómeno? habrá de resolverse desde muy temprano, al exponer el primer principio de la fenomenología.

## **I. El primer principio de la fenomenología**

- La fenomenología como método–
- Crítica de Heidegger a Husserl–

---

2. *Husserliana* Bd. I, §5, pág. 54.

## 1.1 Presentación introductoria

Abre Heidegger su **parágrafo metódico** hablándonos del tema básico de ST y de todo su pensamiento –la pregunta por el sentido o verdad del ser en general– con la cual la investigación se coloca –nos dice– ante la pregunta fundamental de la filosofía en general, y pasa luego a hablar del método de esta investigación. Cito: “El modo específico de manejar esta pregunta es el fenomenológico. Con esto el presente tratado no se está prescribiendo ni una **posición** ni una **dirección**, porque la fenomenología no es ninguna de estas dos cosas y nunca puede llegar a serlo, mientras se comprenda a sí misma. La expresión **fenomenología** significa primariamente un **concepto metódico**. No caracteriza el qué de contenidos temáticos de la investigación filosófica, sino su **cómo**”<sup>3</sup>. La fenomenología se refiere, pues, para Heidegger, al **modo de hacer filosofía**, no, de suyo, al contenido. De aquí se sigue que la fenomenología no podría ser una disciplina filosófica temática, al lado de la ontología, la ética, la teoría del conocimiento. Cada una de estas disciplinas podría denominarse fenomenología, si su modo de tratar los asuntos fuese el fenomenológico. Y ahora, si aplicamos lo anterior a los temas centrales de las filosofías de Husserl y de Heidegger, –en el primer caso, la constitución intencional de los actos de la conciencia– hemos de decir que no es esto lo propiamente fenomenológico de la fenomenología de la conciencia, sino el modo como ha de conducirse la investigación que llega eventualmente al descubrimiento de esa constitución intencional de la conciencia. Y así mismo, en el caso de Heidegger, lo propiamente fenomenológico de la fenomenología del ser-ahí no son las estructuras existenciales que lo constituyen en su ser, sino que lo fenomenológico es también en este caso el método que conducirá eventualmente a que el análisis del ser-ahí culmine en poner a la luz esas estructuras del ser del hombre que lo refieren al ser mismo.

Al dar esta primera caracterización de la fenomenología: que es un concepto metódico, que se refiere a la manera como el asunto de la investigación se ha de manejar, prescindiendo en cierta forma de sus contenidos temáticos, subraya Heidegger que cuando él opta por la fenomenología no le está prescribiendo de antemano ni una posición ni una dirección. **POSICION** y **DIRECCION** van entre comillas. Con esto indica el filósofo que quiere dar un sentido especial a estas palabras. Se está refiriendo con ellas directamente a Husserl, aunque sin mentarlo. Y lo hace en **dos sentidos diversos**: en un **primer sentido**, vinculando su propia idea de la fenomenología con la de su maestro, puesto que también para Husserl la fenomenología como método se caracteriza obviamente por su prescindencia de una posición y una dirección previas. Husserl anuncia repetidamente a lo largo de sus escritos este principio de la **prescindencia de presupuestos**. Para él la filosofía fenomenológica se ha de entender como una filosofía científica, que se propone ganar sus conocimientos de modo desprejuiciado y desprevenido, gracias a una mirada espiritual reflexiva a lo que se da intuitivamente.

---

3. §7,3.



En un **segundo sentido** y, con una tonalidad diversa, al afirmar la libertad de opinión y de dirección previas a SU fenomenología, está Heidegger expresando su independencia con respecto a la forma en que se fue concretando la fenomenología de Husserl. Está llevando aquí hasta sus últimas consecuencias lo que afirmó en primer término de la libertad de opinión y de direccionalidad previas: SU fenomenología debe entenderse **también independiente** de la conformación específica que pueda haber dado Husserl al método fenomenológico y del ámbito temático que él le asignó como EL objeto de la filosofía fenomenológica.

Es conocido que Husserl tematizó como campo expreso de la filosofía fenomenológica la vida de la conciencia del yo con sus vivencias intencionalmente conformadas, y que fue su aplicación concreta del método fenomenológico la que condujo a una filosofía de contornos temáticos bien precisos, que fueron bosquejándose, **primero** en fenomenologías de vivencias puras de la conciencia, y **luego**, en fenomenología de la conciencia-vital-trascendental o de la subjetividad trascendental.

En este **segundo sentido** crítico dice Heidegger ya al final de su párrafo sobre el método, en el párrafo penúltimo: que lo esencial de la fenomenología no está en “ser actual como dirección filosófica. Más elevada que la actualidad está la **posibilidad**. La comprensión de la fenomenología está exclusivamente en captarla como posibilidad”<sup>4</sup>. Esta es una crítica velada al desarrollo de la fenomenología en Husserl, la cual debería entenderse desde lo que la hace posible: **su concepción como método**, independiente de todo contenido. Esta concepción es **más elevada** que cualquiera de las diversas formas de realizarse el método ya en concreto. En una nota en la edición de las obras completas (GA) puntualiza Heidegger su crítica en este punto, así: lo esencial de la fenomenología no está en “ser actual como dirección filosófica”, esto es, “no como dirección filosófica del idealismo crítico-trascendental kantiano”.

La caracterización de la fenomenología como **método**, y por lo mismo, como procedimiento libre de una **posición ya alcanzada** y de una **dirección preconcebida**, es la **expresión negativa** de la **primera característica positiva** del método fenomenológico. Su formulación plena ocurre en la máxima que da Husserl a la fenomenología, en su lema: *Zu den Sachen selbst*, “a los asuntos mismos”<sup>5</sup>. Este lema lo trae también Heideg-

---

4. §7,37.

5. Son los asuntos mismos, ellos en persona, los que han de hablamos, para que nosotros hablemos sobre ellos, desde ellos mismos. Debo anotar que he traducido el LEMA DE LA FENOMENOLOGIA *!zu den Sachen selbst!*, “a los asuntos mismos” apartándome de la traducción corriente de “a las cosas mismas”, porque la COSA me parece un término propio de un pensar objetivante que todo lo quiere convertir en cosa; y Heidegger, quiere superar este tipo de pensamiento, porque para él hay ASUNTOS que son mucho más que simples cosas.

ger entre comillas<sup>6</sup> porque quiere vincular expresamente su filosofar con la intención original de Husserl, quien la expresa así en sus *Investigaciones lógicas*: “Queremos remontarnos a los asuntos mismos, sirviéndonos de intuiciones lo más plenas que sea posible, queremos llegar a la evidencia que aquello que se da actualmente en una abstracción que realizamos es verdadera y actualmente lo que las significaciones de la palabra significan”<sup>7</sup>. Y en *Ideas I* dice Husserl: “Juzgar sobre asuntos racional o científicamente quiere decir: orientarse por los asuntos mismos, cuestionarlos a ellos mismos; en su darse-a-sí-mismos, y apartar todo prejuicio ajeno al asunto”<sup>8</sup>.

En la cita de las *Investigaciones lógicas* que acabamos de aducir, apareció el “remontarse a los asuntos mismos” vinculando al término evidencia. Lo uno implica lo otro, ya que llevar al asunto mismo a darse-intuitivamente, tal cual es en sí mismo, es lo mismo que “conducirlo hasta la evidencia en el intuir reflexivo”. Evidencia lo usa Husserl en su significación nominal. E-videnciar es hacer que algo se vea. E-vidente es lo que se muestra directamente al ver: lo que se des-taca a la vista y a la mirada penetrante del intuir reflexivo.

Este PRIMER PRINCIPIO DE LA FENOMENOLOGIA quiere decir para Husserl que en mi proceso de investigación filosófica “no me está permitido hacer ningún juicio o hacerlo valer, si no ha sido sacado de la evidencia, de las experiencias, en las cuales los asuntos o las situaciones se me hayan hecho presentes como ellas mismas”<sup>9</sup>, en persona, –por decirlo así– Husserl concibe evidencia como un llegar-a-avistar-espiritualmente-el asunto-mismo<sup>10</sup>. Se trata pues todavía de un principio metódico, formal, sin que todavía se diga nada de su concretización temática. Y en este sentido se vincula el filosofar de Heidegger a él. Sin embargo, tampoco toma Heidegger este principio metódico en la formulación que le diera Husserl, sino que pasa a elaborarlo por cuenta propia, de un modo más preciso –a mi juicio– hasta llegar a producir lo que él llama CONCEPTO FORMAL DE LA FENOMENOLOGIA, el cual, a su vez, le sirve de base y de paso a la elaboración del concepto central para él de fenomenología FILOSOFICA, en lo que él denomina EL CONCEPTO FENOMENOLOGICO DE FENOMENOLOGIA, al que se llega cuando el concepto formal se concretiza al ser aplicado al asunto propio del filosofar. De paso presenta Heidegger además otras concretizaciones posibles del concepto formal de fenomenología, en lo que él llama el concepto vulgar o común y corriente, y el científico, el de las ciencias positivas.

---

6. §7,4.

7. *Logische Untersuchungen*, II Bd., §2, pág. 6.

8. *Husserliana*, III, pág. 42.

9. *Ibid.* Bd. I, §5, pág. 54.

10. *Husserliana*, Bd. I, §5, pág. 52.

## 1.2. Elaboración del primer principio metódico de la fenomenología de Heidegger

Su propio concepto formal de fenomenología

Fenómeno; apariencia y manifestación.

–Significación del *LOGOS* griego–.

Para ganar el primer concepto de fenomenología, el concepto formal, usa Heidegger el camino de la ETIMOLOGIA de la palabra fenomeno-logía. Así es que el párrafo sobre el método se divide en tres subsecciones: lo que quiere decir FENOMENO; lo que quiere decir *LOGOS*; y lo que quiere decir la expresión compuesta: FENOMENOLOGIA. Sirve de punto de partida la constatación de que estas tres palabras son plurisignificativas. Cada una de ellas cubre significados diversos, y mientras no se llegue al significado fundamental, del cual salgan los demás y con el cual se relacionen de un modo concreto, se estará cayendo en obscuridades y ambigüedades cada vez mayores. Por otra parte, se trata de palabras griegas, que, por lo mismo, hablan en griego. Esto hace que para entenderlas se requiera ir desentrañando sus diversas significaciones hasta llegar al significado griego originario, a partir del cual se estructura todo el campo de significaciones que desde esa significación primaria se va abriendo gradualmente. Podríamos pues decir que lo que va a hacer Heidegger en este párrafo metódico es una exploración semántica de los campos de significación de estas palabras de la filosofía griega: FENOMENO, *LOGOS* Y FENOMENO-LOGIA.

Fenómeno

Para Heidegger esta es una palabra griega (*phainomenon*), que por lo mismo habla en esa lengua, siendo su significación máxima: lo que-se-muestra-en-sí-mismo. En tal sentido es lo patente (*offenbare*). Pero con esto ya ha dado el pensamiento de Heidegger un paso más allá de la mera etimología, ya que según él fenómeno no es simplemente lo se-mostrante (*das Sich-zeigende*), sino lo que se-muestra-en-sí-mismo. Con esta puntualización quiere destacar que lo que se muestra como fenómeno propiamente tal se ha de mostrar tal como es él mismo; o, más precisamente, como es en sí mismo. Esto ya exige que el modo como se muestra sea tal que permita que lo que se muestra sea lo que el asunto es en verdad, no en su apariencia o ilusión. Que “el ser de la verdad o mostración sea la verdad del ser”. Heidegger quiere destacar más todavía la precisión de este concepto básico de fenómeno distinguiéndolo de dos términos que también han sido usados en la filosofía como equivalentes del término griego *PHAINOMENON*, fenómeno. La primera precisión ocurre con respecto a una transformación privativa de fenómeno bajo la figura de la APARIENCIA (*Schein*); la segunda, respecto a lo que él llama MANIFESTACION (*Erscheinung*), que no es propiamente un fenómeno en el sentido preciso, aunque necesariamente lo incluye y en últimas se funda en él, como se verá.

### La apariencia (*Schein*)

El FENOMENO no es apariencia, entendida ésta como parecer-ser (*Schein*), aunque LA APARIENCIA incluye necesariamente algo que sí es FENOMENO.

Lo que se muestra como es en sí mismo tiene también la posibilidad de mostrarse como-no-es en sí mismo. Engañando. En tales casos decimos: el asunto solamente aparece así como si... pero en verdad no es tal y como aparece. Pero para que pueda aparecer así tiene necesariamente que poderse mostrar. Y aunque, siguiendo los diccionarios, fenómeno quiere decir ambas situaciones, Heidegger las mantiene separadas por términos diversos y precisos:

FENOMENO significa el mostrarse en su verdad, en persona: lo que se muestra a sí mismo, desde sí mismo y como es en sí mismo.

APARIENCIA significa el aparecer aparente, engañoso, como si se fuera, pero en verdad no se es como se aparenta ser. Este es el *Schein* alemán, que yo propondría –en concordancia con lo anterior– traducir siempre por apariencia-engañoso o ilusorio.

### La manifestación (*Erscheinung*)

El FENOMENO no es MANIFESTACION, aunque ésta incluye necesariamente algo que sí es FENOMENO, y se fundamenta en el fenómeno.

Establecidas las dos significaciones anteriores del término fenómeno:

1. Lo que se muestra en sí mismo desde sí mismo y

2. La apariencia, como lo que se muestra como no es en sí mismo, pasa Heidegger a diferenciar de ellas la nueva significación de otro término que también suele confundirse con fenómeno, pero que no es él mismo un fenómeno en su sentido preciso de mostrarse en sí mismo, la MANIFESTACION –término con el que propongo traducir el alemán *Erscheinung*–. Lo que se manifiesta no se muestra sino que se anuncia, y si se anuncia es porque no se está mostrando en sí mismo. Es el caso, por ejemplo, de los síntomas de una enfermedad: en ellos se anuncia la enfermedad, no se muestra en sí misma. Por eso tales síntomas son una manifestación de la enfermedad, no su apariencia ni mucho menos su fenómeno, –si vamos a usar las palabras con precisión, como quiere hacerlo Heidegger en esta temática.

Heidegger trae como ejemplo de MANIFESTACION las mejillas enrojecidas que indican la presencia de la fiebre, la cual a su vez indica (es indicio de...) que en el organismo hay alguna perturbación (enfermedad). En el rojo de las mejillas no se muestra la enfermedad en sí misma, sino que simplemente se anuncia por medio del enrojecimiento de las mejillas, el cual sí se está mostrando a sí mismo y en sí mismo. Heidegger destaca la profunda diferencia entre fenómeno, en su significado preciso de mostrarse a

sí mismo en sí mismo, y **manifestación**, como anuncio, por medio de otro, que, mostrándose, refiere anunciándolo a lo que no se muestra y por lo mismo no es propiamente fenómeno, aunque se sirve de él. Para Heidegger fenómeno es un modo señalado de encontrar algo –lo que se muestra en sí mismo– mientras que manifestación no sería en modo alguno el encuentro de ese algo, sino una función referencial o remisoria del ente<sup>11</sup>.

Mientras se mantenga indefinido qué es aquello que-se-muestra-en-sí-mismo como fenómeno, permanecemos en el concepto formal o vacío de fenómeno.

### Significación de *Logos*

Para entender lo que quiere decir fenómeno-logía tenemos también que explorar lo que significa esta palabra *LOGOS*. También ella es una de las palabras más plurisignificativas de la filosofía griega. Esta plurisignificatividad es señal de su abundancia de contenido. Es como si esta palabra se moviera o discurriera a través de todo un campo semántico dándole su sentido y estructurándolo. Se trata para Heidegger de descubrir detrás de las múltiples significaciones aquella que es más originaria y a la cual se han de referir todas las demás significaciones, porque de ella derivan. Para Heidegger la significación primera y más originaria de *LOGOS* es la de *Rede* –en Alemán– que me parece debe traducirse en este caso al castellano por discurso. El hecho de que, siendo, la realidad se des-en-vuelve ante nosotros ex-hibiéndose; de tal modo que ya nosotros podemos discurrir sobre la realidad que se nos ha mostrado. Como característica esencial de este discurso originario o inaugural propone Heidegger el hacer patente algo, el dejar-que-se-vea-EX-HIBITIVO (*offenbar machen, aufweisende sehenlassen*)<sup>12</sup>. De aquí se seguirá que también lo que nosotros digamos o recojamos en nuestro discurso sobre la realidad deba ser legitimado por lo que la realidad misma nos mostró en su exhibición original.

### Significación de fenomenología

Resultará cuando UNAMOS las significaciones de las dos palabras que integran este término. Si fenómeno significa lo que se muestra en-sí-mismo y logos el dejar-ver-exhibitivo, entonces Fenomeno-logía quiere decir: dejar ver exhibitivo de lo que se muestra en sí mismo. O, en palabras del mismo Heidegger: “Dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra, del modo como se muestra desde sí mismo”<sup>13</sup>. Este es el concepto formal que presenta Heidegger de la fenomenología, en el cual –dice– se hace

---

11. ST, §7,11.

12. Véase ST, §7,16.

13. ST, §7,23.

expresa la máxima que según Husserl debe animar a la fenomenología: “A los asuntos mismos”.

En la fenomenología el asunto debe mostrarse así como es en sí mismo, y su modo de discurrir debe corresponder a la manera como discurre la misma realidad que se está mostrando: el *Logos* de la FENOMENOLOGIA es EXHIBITIVO de aquello que se muestra, para darle al asunto la primera y la última palabra, de modo que todo lo que se diga esté legitimado por el discurrir de la realidad misma. La legitimación de la fenomenología es directa e inmediata, desde la realidad misma que se ha mostrado en sí misma.

Si dijésemos que en el concepto de fenomeno-logía la palabra FENOMENO indica aquello sobre lo que verse la fenomenología –el fenómeno, o sea, lo que se muestra en sí mismo– tendríamos que decir que LOGIA significa el cómo del discurso sobre el fenómeno. Un discurso que de ninguna manera falsee su asunto, sino que le permita exhibirse tal cual es, directamente, y que todo lo que diga sobre él esté legitimado directamente en lo que muestra de sí mismo lo que se exhibe. Las dos características de la fenomenología son, por lo tanto para Heidegger y también para Husserl el ser un discurso exhibitivo y legitimativo directo, inmediato, del asunto que se muestra en sí mismo. Ser por lo tanto un discurso que permite que el asunto de que se hable, hable desde sí mismo, sin que de ninguna manera el discurso científico falsee el discurrir de los asuntos en sí mismos. De cuáles sean los asuntos no se ha hablado todavía, y por eso, nos movemos todavía en el concepto formal de fenomenología, en el cual, decimos, coinciden fundamentalmente Heidegger y Husserl, aunque las palabras y formulaciones puedan variar de uno a otro.

### *1.3. La des-formalización del concepto formal de fenomenología*

Des-formalización del concepto de fenomenología es su concretización, la cual ocurre cuando el método fenomenológico se aplica ya a un campo temático concreto. Por este motivo, la des-formalización se presenta en Heidegger según su concepción del campo de la filosofía, al cual va a aplicarse el método fenomenológico, en una filosofía fenomenológica. Por lo tanto, Heidegger va a proponer la desformalización del concepto de fenómeno según la idea fundamental que tiene del asunto de la filosofía. Ahora bien, para este filósofo el asunto de la filosofía es el sentido o verdad del ser. Esto es, el modo como el ser verdadera o se muestra. Pero el ser se muestra fundamentalmente en lo que Heidegger mismo llama la diferencia ontológica. El ser ES (con acento transitivo) la diferencia ontológica entre ser y ente. Por este motivo, la desformalización o superación del formalismo del concepto de fenomenología tiene en Heidegger dos direcciones: la una hacia el ente y la otra hacia el ser, dependiendo de dónde se ponga el énfasis y la consideración:

1. Hacia el ser-del-ente puesto por el ser mismo;

2. O, hacia el ser-mismo que poniendo el ente en la luz, se SUBSTRAE él mismo resguardándose en el en-cubrimiento.

#### *1.4 Concretización del concepto de fenomenología.*

En su dirección óptica hacia su concepto vulgar y científico-positivo.

La dirección óptica de la pregunta por el ser es la pregunta por el ser del ente. El ente es en primer lugar el conjunto de las cosas en su más amplio sentido, de todo lo que no es ser-ahí o ser del hombre. Aquí entran las cosas naturales tanto las no-vivas cuanto las vivas; las cosas útiles producidas por el hombre, así como las cosas artísticas creadas por el hombre. Pero también el hombre pertenece al conjunto de los entes, así como las formas e instituciones sociales que él ha configurado. Así pues, cuando lo que ha de ser conducido a que se muestre-en-sí-mismo es el ente en cualquiera de sus ámbitos, tenemos que el concepto formal de fenomenología ha perdido su formalidad para concretarse en el concepto vulgar de fenómeno. O sea que desde el punto de vista de la consideración fenomenológica heideggeriana lo que generalmente se entiende por fenómeno, su concepto vulgar, en cualquiera de sus formas, sería el ente que se muestra en sí mismo, tal cual es como tal ente. Pero resulta que esto mismo es lo que pretende toda ciencia: que en ella sea la realidad la que hable desde sí misma. Esto quiere decir que para Heidegger el concepto vulgar de fenómeno coincide con el que de él tienen las ciencias positivas.

Ya otra cosa es preguntarse si el modo como la gente accede al ser de las cosas es una fenómeno-logía. Si, presuponiendo en su comportamiento cotidiano ingenuo que las cosas son lo que se muestran y muestran lo que son —que son verdaderos fenómenos— su modo de acceder a ellas le permite llegar a lo que realmente son las cosas. Este es el propósito de toda ciencia: llegar a la realidad tal cual ella es para exhibirla tal cual es, y desde allí legitimar todo su discurso sobre la realidad.

Coinciden pues los conceptos vulgar y científico del fenómeno, pero la manera de acceder a la realidad es totalmente distinta en la actitud ingenua y en la científica. Esto quiere decir que el discurso o logía científico es diverso del vulgar y cotidiano, aunque coincidan en lo que entienden por fenómeno. Es tarea de la filosofía llegar a determinar cómo está conformado el modo común y corriente de acceder al ser del ente. Es así como, de acuerdo con su concepción de la conciencia, Husserl presenta el modo de acceso extra- y pre-científico al ente como lo que él llama globalmente **mera experiencia sensible** o también experiencia del mundo de la vida: como **percepción** referida a lo presente o presentificadora, según diversas modalidades: como **memorización** que retiene lo presente o como **recordación** que e-voca el pasado; o de nuevo como **e-vocación-previa** referido al por-venir (en la espera). Heidegger, por su parte, basándose en su

concepción del ser-ahí, propone como modo de acceso pre- y extra-científico al ente lo que denomina **modos-de-conducir-se** el ser-ahí en su procurarse de un modo circunspecto los entes que requiere según sus proyectos. Dicho de otra manera: modos como el ser-ahí comercia con los entes cabe los cuales él se detiene en sus eventualidades.

Mientras que en la vida cotidiana no requerimos de método alguno para que las cosas se exhiban, toda ciencia sí requiere de un método o discurso especial, científico. O sea, que supuestamente la ciencia no quiere captar lo que ya sin método alguno nos sale al encuentro y se nos da, sino que quiere investigar un ámbito del ente desde ciertos puntos de vista en los que el ente no se muestra al modo natural de acceder a él. Pero también en este nuevo modo de abordar la realidad, el discurso tiene todavía que ajustarse a ella obedeciendo el lema de la **fenómeno-logía**: que sea un discurso que exhiba siempre un aspecto de la realidad misma, por muy escondido que esté. Y que sus proposiciones se dejen legitimar en la realidad misma, que su discurso ha destacado como tema.

### *1.5. Concretización del concepto formal de fenómeno-logía*

En dirección hacia su concepto fenomenológico o filosófico.

El párrafo del método en ST tiene como meta única presentar este concepto fenomenológico de fenomenología; o sea, la fenomenología como método de la filosofía. Pero si la fenomenología es el método de la filosofía, su desformalización, o sea su realización filosófica concreta, depende de lo que sea el asunto de la filosofía. De su tema. Para Heidegger el tema único de la filosofía es el ser del ente, de tal modo que la pregunta por el ser del ente está orientada hacia la pregunta por el sentido del ser en general. Preguntar por la verdad del ser"; es decir –del modo como Heidegger lo comprende– por el modo como el ser-mismo verdadea o se muestra a sí mismo, desde sí mismo.

### *1.6 Concretización (des-formalización) del concepto formal de fenomenología en Heidegger*

En dirección hacia el ser-del-ente; o sea, hacia el despejamiento estático horizontal de sí-mismo (del ser-ahí y del ser-mismo en el ser-ahí).

**SER-AHI al AHI-DEL-SER.**

En este proceso se trata de un discurso (logía) tal que logre que el ser-mismo se muestre, y no solamente el ente; así sea el ente-en-su-ser; en su dimensión óptica. Esto lo indica Heidegger por medio de cuatro preguntas íntimamente entrelazadas, las cuales llaman la atención respecto a que el concepto fenomenológico de fenomenología es diverso del concepto vulgar y también desde las ciencias positivas, porque lo que el discurso filosófico pretende hacer ver es diverso de lo que preocupa al discurso común y



corriente y también al discurso de las ciencias positivas. Asunto de la filosofía es el ser-del-ente que en “un sentido excepcional permanece encubierto o vuelve a caer en el soterramiento, o se muestra desfigurado”<sup>14</sup>; “pero a la vez es algo que pertenece a aquello que se muestra a primera vista y la mayor parte de las veces, le pertenece de un modo tal que constituye su esencia y fundamento”<sup>15</sup>.

Amplíemos un poco esta primera noción todavía formal del ser-del-ente, sirviéndonos para ello del 2,7 de ST (al comienzo del párrafo). Se trata de ganar lo más esencial para caracterizar aquello que es más propiamente asunto del mostrar fenomenológico, en la visión de Heidegger. Dice el filósofo: “Lo que se pregunta en la pregunta que vamos a elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente; aquello con respecto a lo cual ha sido siempre comprendido el ente, cualquiera que haya sido la discusión sobre él”. Esto quiere decir: ser es con relación al ente lo que permite que el ente sea un ente y se muestre como ente; y como tal es a la vez aquello con respecto a lo cual siempre hemos ya comprendido al ente en nuestro conducirnos respecto a él indagándolo fuera y dentro de la ciencia.

En el ámbito del ser distingue Heidegger una: **multiplicidad de modos del ser:**

1. El modo de ser específico y del todo peculiar del ente que somos nosotros mismos: **La existencia.**
2. Los modos del ser del ente no-humano, como ser amanoal, ser-a-la-vista, vida, consistencia (ser de lo matemático).

Detengámonos un momento en el análisis del ser amanoal. **SER-AMANOAL** es el título reservado para el modo de ser del ente con el cual nos las habemos cotidianamente en nuestro ser-unos-con-otros doméstico y público. Estos modos de habérmolas-con, de ocuparnos-con, de comerciar-con y todos los demás modos de nuestro obrar y omitir cotidiano son en el fondo lo que Heidegger denomina técnicamente **modos de conducirse el procurar circunspecto** que en su núcleo esencial es el ser del hombre. **Ser-amanoal** coincide con lo que nosotros llamamos lo útil, el instrumento. Ahora bien, como ser es lo que hace que el ente sea y sea tal ente, es el ser-del-amanoal lo que constituye a lo amanoal como tal y a la vez será la comprensión que podamos tener del ser la que nos permita comprender el ser-amanoal.

En nuestro obrar cotidiano vamos guiados por una comprensión del ser-amanoal, lo cual presupone que en últimas vamos guiados por una **comprensión del ser**. Y lo mismo

---

14. ST, §7,25s.

15. ST, §7,25.

puede decirse con respecto a nuestros otros modos de conducirnos con respecto a los entes y a las otras personas con quienes compartimos nuestro existir. O sea que: mi comprensivo conducirme con respecto a los entes se sostiene desde un comienzo en una comprensión previa del ser del ente, y desde esta comprensión del ser comprendo desde un comienzo al ente con respecto al despliegue de mi conducta frente a él. Pero, ente no es solamente aquello con respecto a lo cual **me conduzco** de uno u otro modo. Yo mismo soy un ente, que me conduzco así o así con respecto a los demás. Por conducir-ME, tengo, en terminología de Heidegger, un estatuto singular: el de existir; ser existencia. Como existencia, mi modo de ser es diverso al de todo lo demás, ya no soy uno más entre los entes, sino que en mi conducirme con respecto a los demás estoy **siendo-ME** y, en cierto sentido, **definiendo lo que soy yo**. En la formulación completa de Heidegger: soy un ente a quien "en su ser le va su propio ser"<sup>16</sup>; su ser gira alrededor de su propio ser: se carga con él. El que yo, al ser, **me cargue con mi propio ser**, quiere decir que siendo me conduzco con respecto a mi ser y que existencia es **conducirse con respecto al propio ser**. Pero para conducirme con respecto al propio ser debo **comprenderlo**. La existencia presupone una comprensión del ser.

Pues bien, esta comprensión del propio ser del hombre tiene también dos dimensiones: óptica y ontológica. Tratemos de clarificar lo que se quiere decir con esto.

Si dijéramos: el ser del hombre es su existir: lo que él es concretamente en un momento dado; también este ser-concreto debe caracterizarse desde lo que hemos llamado la **diferencia ontológica**. En efecto, la existencia es mi determinación óptica; y como existente me comprendo a mi mismo como el ente que soy fijándome en ella; con respecto a ella. Por ejemplo, un odontólogo se entiende a sí mismo como **este odontólogo en tales o cuales circunstancias** frente a las cuales ya ha tomado tales y tales opciones concretas, las que determinan el modo como él se comprende ahora concretamente a sí mismo. Esta es LA COMPRESION ONTICA DE SI MISMO.

Ahora bien, desde esta comprensión de sí mismo se conduce el ser-ahí con respecto a los entes amanales que conforman su mundo y desde ella los comprende; comprende e interpreta él su entorno. Así, es claro que la manera como, por ejemplo, un odontólogo mira lo que le rodea es diversa a la manera como lo hace un carpintero. ¡Y no solamente esto, sino que el ser-odontólogo o ser-carpintero predetermina lo que se vaya a mirar! Cada uno tiene una comprensión de su mundo desde la comprensión que tiene de sí mismo como existente.

Hasta ahora hemos mencionado, casi sin darnos cuenta de ello, una diferencia en la comprensión de los entes como entes: la diferencia entre lo amanal y el ser-ahí, y a la vez la relación entre ambas comprensiones, en tanto la comprensión de lo amanal está

---

16. ST, §4.2.

implantada en la comprensión que la existencia tenga de sí misma; de ella toma todo su sentido y su verdad. Pero además, de esta dimensión óptica tiene el ser-ahí una dimensión ontológica, de la que también tiene una comprensión, así tenga que ganarla en su explicación.

LA DIMENSION ONTOLOGICA se le patentiza al ser-ahí en la experiencia existencial de LA ANGUSTIA, que no es lo que corrientemente así se denomina, sino un modo singular en que el ser-ahí se siente-A-SI-MISMO, hasta el fondo de sí; un sentir-SE el ser-ahí como presencia del ser mismo en él. En efecto, en la angustia existencial el ser-ahí se ve llamado por la presencia del ser mismo, —que se patentiza en forma de nada-de-ente en el fondo del existir—, a recuperarse desde la pérdida de sí mismo en la que, desertando de sí mismo en su comercio con las cosas se había sumido. Y es llamado a que vuelva a ganar su autidad definiendo por sí mismo (en libertad) su propia identidad. En todo este proceso va movido el ser-ahí por una comprensión de sí mismo completamente diversa a la que tiene de lo amanoal y de sí mismo en su cotidianidad: él es el ser a quien le corresponde en-cargarse de su propia identidad, de su propio ser, que ha de definir el modo como habrá de servirse de lo amanoal y como habrá de estar conformado su propio entorno y su mundo. En esta perspectiva ontológica se ve más claro todavía que en la perspectiva óptica que el ser-ahí ES EL SER DE LO AMANOAL porque él, al definirse a sí mismo, define lo que ha de ser lo amanoal. Y en este sentido decimos que lo es. Aquí hemos alcanzado una distinción clara entre lo amanoal y su ser. Y, además, entre el existir y su ser; entre mi existir (lo que soy yo) y lo que soy yo mismo (lo que es o pone mi mismidad).

En una dimensión óptica, siendo, me conduzco, con respecto a lo que no soy yo mismo, y ésta es siempre una conducta corporal. Pero además, en una dimensión ontológica, siendo, me soy: soy en mi autidad al escogerme a mí mismo, con lo cual estoy a la vez destinado y escogiendo los entes que han de conformar mi mundo y el modo de conformarlo, y ésta ya no es una conducta corporal.

Demos ahora un paso más, y partiendo de estas diversas comprensiones del ser que patentizan al hombre al analizar su propia existencia, tratemos de iluminar un poco lo que Heidegger denomina la comprensión del ser en el hombre, lo cual nos permitirá mirar toda esta problemática desde una perspectiva distinta; desde arriba, por decirlo así. Es sabido que una de las tesis básicas de Heidegger es que lo que constituye al hombre en su más íntimo núcleo es lo que él llama LA COMPRESION DEL SER.

#### La comprensión del ser en el hombre

Resumiendo lo anterior: El ser-ahí siempre se está comportando con respecto a entes que no son él mismo. —En el actual análisis nos hemos fijado en los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí; las cosas, los objetos—. Pero además en esta conducta el ser-ahí se está comportando con respecto a su propio ser como ente. Esta conducta

óptica del ser-ahí con respecto a sí mismo se aclara previamente y se posibilita por la comprensión que él tiene de su propio ser como existencia. Sabe que es un ente de tal o cual identidad ya realizada... Por otra parte, su conducta óptica con respecto a lo amaneal se aclara y posibilita previamente, por la comprensión que tiene de lo amaneal, desde la comprensión óptica de sí mismo. (Desde lo que podríamos llamar su deformación profesional). Hasta ahora tenemos explicadas dos modalidades del ser-ente: el ser de lo amaneal, explicado desde la comprensión del ser que el ser-ahí tiene de sí mismo en su existir o dimensión óptica, y el ser de la existencia, como incumbencia óptica del ser-ahí, explicado desde la comprensión que el ser-ahí tenga de ésta, su misma existencia. Dice sin embargo Heidegger: "El ser del ente no es él mismo un ente"<sup>17</sup>. Apliquemos ahora esta indicación a los dos modos de ser-ente que hemos explorado hasta el momento: al ser-existencia y al ser-amaneal. En el primer caso, la frase quiere decir: el SER-existencia no es él mismo un ente existente. Es como si dijésemos: aquello que es o pone la existencia no es ello mismo una existencia<sup>18</sup>. En el caso del ser-amaneal, la frase quiere decir: el SER-amaneal no es él mismo un ente existente. Es como si dijésemos: aquello que pone lo amaneal no es ello mismo otro amaneal. Ya sabemos que lo que pone lo amaneal y lo define en cierto modo es el existente, desde la comprensión que tiene de sí mismo como tal existencia. El problema está en saber cuál es propiamente, EN PROPIEDAD, EL SER DEL SER-EXISTENTE. Este no es otro ente. ¿Qué es pues? Respondemos: es el mismo ser-ahí desde su dimensión ontológica, en la cual se le hace presente el ser-mismo como nada-de-ente; presencia que hace que todo lo óptico se suma en la indiferencia, se vuelva caduco, se desmorone; lo cual deja que el ser-ahí se sienta a sí MISMO en aquello que lo constituye en su más honda intimidad como dueño de sí mismo. En su AUTIDAD<sup>19</sup>, y en su libertad.

Por otra parte el comportar-se con respecto a lo existente que es el hombre es un comportarse COMPRENSIVO. Esto quiere decir que en su comportarse o conducirse comprende el hombre el ser de lo amaneal, el ser de la existencia y el ser en general. Pero si comprende el ser en estas diversas modalidades es porque el ser se le ha "despejado" (*erschliessen*); más todavía, "se le ha abierto de par en par" (*aufschliessen*). El despejamiento como apertura es el modo como el ser se le da en propiedad al hombre y por ello a éste se le puede llamar el ser-ahí y el ahí-del-ser.

---

17. ST, §2,7. Esta es la primera indicación formal de la DIFERENCIA ONTOLOGICA, la diferencia entre el ser y el ente, y a la vez su relación: el SER es el ente y el ser NO ES el ente. -A la vez-.

18. Estamos en este caso hablando no del qué-es un ente; sino de lo que-es un ente. Lo que lo pone, por decirlo así.

19. En estos planteamientos estoy distinguiendo AUTIDAD de IDENTIDAD, con AUTIDAD estoy indicando que el ser-ahí define por sí mismo su identidad, o sea, aquello que él es como existente, en libertad. Lo que hace posible que él defina lo que lo identifica como este o aquel existente -un odontólogo o un artista- es aquella dimensión ontológica que le permite cargarse con la misma definición que dé a su ser óptico; su-ser esta o aquella existencia concreta.

Dado que la existencia incluye la comprensión o despejamiento del propio ser y la comprensión o despejamiento del ser de los entes, que como AMANUALES constituyen su mundo, surge la pregunta ¿qué relación pueda haber entre **despejamiento del propio ser existente** y **despejamiento del ser-amanual**? Según Heidegger entre ambos despejamientos hay una verdadera **coordinación**. O sea que, estando despejado para mí mismo en mi ser como existencia —que tiene que ser-se, cargarse con su propio ser— en este despejamiento soy **extendido**, o ensanchando al despejamiento del ser-amanual. Heidegger denomina **despejamiento ex-stático** a este despejamiento extendido de mí mismo. Y al despejamiento del ser a-amanual y en general del ser del ente no humano —en el cual me extiendo en mi despejamiento ex-stático de mí mismo— lo denomina **despejamiento horizontal**. Ambos despejamientos constituyen una unidad y totalidad indestructible, y por ello se habla de un **despejamiento global** o integral (*ganzheitliche Erschlossenheit*), en cuyo interior se distingue entre despejamiento exstático de sí mismo y despejamiento horizontal.

Este despejamiento global o apertura de la globalidad es el mismo asunto que Heidegger piensa bajo la denominación de ser-ahí (*Dasein*). Como leemos en ST, el ente que somos nosotros mismos se concibe terminológicamente como **ser-ahí**<sup>20</sup>, mientras que aquel ser (ya determinado ópticamente) “con respecto al cual el ser-ahí puede conducirse así o asá y siempre se conduce de alguna manera”, “como suyo que es”, lo denominamos **existencia**<sup>21</sup>.

Existencia es la dimensión óptica del ser del hombre, la cual remite a una dimensión ontológica, que es la que se denomina ser-ahí y a cuyo respecto nos dice Heidegger: “El título ser-ahí se ha escogido como pura expresión del ser para caracterizar a este ente”<sup>22</sup>. Pura expresión de ser quiere decir que esta expresión refiere **no-al-qué-es** este ente, a su *essentia*, sino al ser que lo constituye en el fondo de sí mismo. Este ser es ser-ahí. O sea que el hombre está determinado en su ser por la comprensión del ser, y este ser, según una nota marginal de la GA en el lugar que comento, §4,2, no se entiende solamente como “el ser del hombre (existencia)... El ser-en-el-mundo incluye en sí mismo la referencia de la existencia al ser en total: comprensión del ser”.

---

20. Véase §2,9 y §4,4.

21. ST, §4,4. Llama la atención esta nuestra versión si se la compara con la de J. Gaos. Pero aquí me he servido de dos notas marginales de la de GA en este punto:

La nota b. puntualiza:

*Das Sein selbst* equivale a “el ser mismo”

*Dasjenige Sein selbst* equivale a “aquel mismo ente” (concreto).

Y la nota c.:

“con respecto al cual...” equivale a “con respecto al cual,”

“puede conducirse así o asá el ser-ahí...” equivale a “—como propiedad suya que es—, puede conducirse...”.

22. Ibid.

Esta comprensión del ser en total es despejamiento o clarear exstático de sí mismo en su existir que se ensancha al despejamiento o clarear horizontal de los demás modos del ser-ente, los de los entes no-humanos (por ejemplo, el ser a-manual y el ser-a-la-vista, etc.). Así, pues, el componente ser, en ser-ahí, mienta el ser del hombre como existencia; mientras que el componente ahí, en ser-ahí, mienta el **despejamiento completo** y englobante, no sólo del propio ser como existencia sino, conjuntamente con ella, el despejamiento de los modos de ser de los entes que no son como el ser-ahí. Cuando se dice que el ser-ahí está abierto al despejamiento global de los modos de ser-ente, se está indicando que en el despejamiento exstático de sí mismo (existencia) se ensancha el ser-ahí en el despejamiento horizontal (hacia el ser de los entes que no son como el ser-ahí).

**Regresemos ahora al concepto fenomenológico de fenómeno** que propone Heidegger. La pregunta que él se hace en el fondo es: ¿en qué se debe poner la mira para que el concepto formal de fenomenología se concrete? ¿cómo permitir que lo que se muestra en sí mismo desde sí mismo pueda mostrarse sin falsificación alguna? Para Heidegger el fenómeno de que se trata es el ser del ente, que en cada demostración del ente está encubierto, pero que sin embargo, es su sentido y fundamento. Pero, si es válida la interpretación anterior, hemos de decir que el ser-del-ente no es más que una abreviación de lo que expusimos como el despejamiento global del ser. Despejamiento cohesionado del éxtasis del propio existir y de su ensanchamiento horizontal en los modos de ser no humanos. En el mostrarse de los entes a la actitud natural y a la actitud científica este despejamiento global permanece encubierto y velado, por eso la fenomenología, como la propone Heidegger, requiere de una actitud y de un discurso del todo peculiares, que conduzcan hasta ese **despejamiento global**, hasta el ahí-del-ser en el hombre (*Da-sein*). Tarea de la fenomenología será pues ex-poner este ser-ahí; es decir, someterlo a una analítica con miras a explicitar las estructuras ontológicas o existenciales que lo constituyen.

Debe haber quedado claro por qué demarcamos el camino fenomenológico de Heidegger como un traspaso desde el ser-ahí (*Dasein* hacia el ahí-del-ser (*Da-sein*). Veamos ahora cuál es el camino que recorre la concretización de la fenomenología en Husserl.

### *1.7. La concretización del concepto formal de fenomenología en Husserl*

En dirección hacia la vida pura o trascendental de la conciencia.

Dijimos antes que lo común en el modo como Husserl y Heidegger conciben la fenomenología estaba en lo que el último presenta como **concepto formal** de la fenomenología, el cual coincide fundamentalmente con el concepto de la **evidencia formal** de Husserl, y que tiene su expresión en la **máxima** de A LOS ASUNTOS MISMOS. Pero, cuando se pasa a concretizar este concepto tan amplio de fenomenología, salta a la vista la diferencia con Husserl, al preguntar ¿con miras a qué se le ha de concretizar? Aquí es

donde entra en juego el asunto temático que cada uno destaca como céntrico en su pensar. Para Husserl el asunto temático de la fenomenología es la vida de la conciencia con sus vivencias o sus actos y aquello que se **hace consciente objetivamente** en los actos de la conciencia. Pero si esto ha de ser fenómeno en el sentido fenomenológico, esto es, en el sentido filosófico y no solamente en el vulgar, entonces **también** tiene que ser algo que **no se muestre** en el mostrarse natural ni en el científico-positivo del ente, sino que esté encubierto y velado en él, y a pesar de esto sea el fundamento del mostrarse natural y del científico-positivo del ente. Como velado, requiere necesariamente de una exhibición y develación expresas, la cual se diferencia en todo caso de la exhibición o tematización que de sus objetos hacen las ciencias positivas.

Pero resulta que lo que siempre se me muestra sin necesidad de una mostración fenomenológica expresa es mi yo en su vida consciente, son sus múltiples vivencias y actos de percepción, recordación, espera; y con sus juicios y los objetos de mis vivencias como tales. Lo que se me da en las múltiples vivencias de la vida consciente es lo que siempre se me muestra. Entonces ¿cómo llegan a ser fenómenos de la fenomenología? Hay que empezar respondiendo que en el modo como yo me hago siempre patente a mí mismo en mi vida consciente normal **nunca** llegarán a ser objeto temático de la fenomenología de la conciencia. Esta es la posición de Husserl, quien en la introducción al vol. II de las *Investigaciones lógicas*, establece así su programa: “La fuente de todas las dificultades está en la dirección de la intuición y del pensamiento antinatural que se exigen en análisis fenomenológico. En vez de enfocar la realización de la multiplicidad de los actos que se implican mutuamente y con ello poner ingenuamente por decirlo así, los objetos que menciona su sentido (...), lo que debemos hacer es más bien **reflexionar**, es decir, convertir en objetos estos mismos actos y su contenido inmanente de sentido”<sup>23</sup>. En la realización **natural** de nuestra vida consciente –lo que Husserl denomina “la actitud natural”– **vivimos** nuestros actos de un modo **atemático**, nos absorbemos en ellos, y estamos vueltos temáticamente a lo objetos que se mientan en esos actos de conciencia. A este ir viviendo despreocupadamente los actos, olvidados de nosotros mismos, pertenece el que nosotros mencionemos ingenuamente como siendo –esto es, como **lo-que-está-allí-a-la-vista siendo-independiente-del-acto**– a los objetos de nuestros actos en los cuales estamos absortos al percibir, recordar o desear.

Pero en este mostrarme natural en mí mismo; en este darme a mí mismo natural de mí mismo y de los objetos de mi vivencia hay algo que permanece velado, que solamente puede develarse mediante una reflexión peculiar, gracias a la cual me recojo desde mi estar ingenuamente absorto en los objetos que pongo allá afuera como objetos y vuelvo mi mirada tematizante a los actos, que de otra manera hubieran permanecido atemáticos. Lo que la reflexión fenomenológica hace que se exhiba, lo que velado en la realización

---

23. L.U. II Bd., §3, pág. 9.

desprevenida del acto, ahora, gracias a la actitud mental fenomenológica se va a mostrar en sí mismo y así se va a convertir en fenómeno, es la esencia pura de los actos, y su esencial referencia a los objetos. En esta actitud investigativa fenomenológica se muestran los actos de la conciencia en su esencia general y especial. Su esencia general consiste en su intencionalidad. Es decir, en que todo acto de la conciencia es esencialmente —y no por el hecho de que eventualmente se presente un objeto— un referir-se-a-algo. La esencia peculiar del acto quiere decir que todo acto, de la especie que sea, se refiere a su objeto, de acuerdo con su propia esencia específica: el acto perceptivo se refiere a algo allí corporalmente presente, haciéndolo presente; el acto recordativo se refiere a algo que ha-sido-ya-presente-en-sí-mismo, volviendo a hacerlo presente, etc.

El descubrimiento fenomenológico de la intencionalidad como constitución esencial de las vivencias de la conciencia incluye la evidencia esencial de que los objetos vivenciados no son simplemente como se mientan en la vida consciente natural ingenuamente desprevenida, sino que su modo de ser-me conscientes, solamente lo es en la immanencia intencional de la conciencia: immanentes en la forma en que se mientan en los actos de la conciencia y según la esencia específica de los actos que los mientan. Los objetos de experiencia sensible son conscientes intencionalmente, es decir, son percibidos o recordados tal cual se presentan de múltiple modo en los actos que los mientan es decir, que en estos actos se **manifiestan** (*erscheinen*); lo que en la terminología de Husserl quiere decir: se muestran-en-sí-mismos o **son-fenómenos**<sup>24</sup>. Ahora bien, de acuerdo con la diferencia intencional entre acto de la conciencia y el objeto del acto, distingue Husserl entre lo que se manifiesta (como objeto del acto) y su manifestarse, o sea, sus modos de manifestarse en los actos de la conciencia.

### 1.8. Los fenómenos fenomenológicos de Husserl y los de Heidegger

De lo anterior, podemos decir susintamente que los fenómenos de la fenomenología de Husserl son la globalidad de mi vida consciente subjetiva develada y tematizada en la actitud del pensamiento fenomenológico bajo la forma de sus vivencias concebidas intencionalmente y en los objetos que allí se hacen intencionalmente conscientes. La pregunta decisiva es entonces: ¿cómo se refieren estos fenómenos de la fenomenología de Husserl a los de la de Heidegger? O sea, ¿cómo se sitúan los fenómenos de la conciencia con respecto a los fenómenos del ser-ahí?

---

24. También Husserl deriva la palabra fenómeno del griego *phainomenon*, y la traduce al alemán por *Das Erscheinende*, lo que se manifiesta.

Véase por ejemplo, *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana* II (1958), página 14. Pero piensa “lo que se manifiesta” como equivalente a “lo que se muestra en sí mismo” sin introducir las diferencias que Heidegger pondrá a consideración en el modo como los asuntos se nos pueden dar.



Para ganar un punto de orientación en esta comparación de las dos fenomenologías hay que empezar diciendo que lo que son para Husserl las vivencias y los actos de la conciencia concebidos intencionalmente, eso son para Heidegger los modos de conducirse del ser-ahí (*Verhaltungen des Daseins*). La tematización que propone Husserl de los actos intencionales es, desde la perspectiva de Heidegger, un análisis filosófico de la conducta del ser-ahí. Este análisis devela en los actos aquello que permanece velado en la realización pre-filosófica, ingenua del acto. Pero, para Heidegger los actos de conciencia son en cuanto modos de conducirse el ser-ahí, aquello en lo cual yo me doy cuenta de mí mismo como ente cuya propiedad es la mismidad o autidad, ser-sí-mismo o ser-se: prefilosóficamente en el modo de ir viviendo olvidado de sí mismo; fenomenológicamente en el modo de una tematización develativa. Sin embargo, en mis modos de conducirme intencionalmente, la vida como dar-se ónticamente así mismo no es el ser de mí mismo en la diferencia ontológica con respecto a mí mismo como ente cuya propiedad es ser propiedad de sí mismo. A la base de mi darme a mí mismo óntico en mis conductas intencionales está el despejamiento de mi ser como ser de la existencia, velado todavía y a la espera de que los modos de conducirse el ser-ahí sean tematizados fenomenológicamente. De aquí que para Heidegger la develación tendiente a exhibir el despejamiento de la mismidad exstática de mi existencia pertenezca al tema primario de la filosofía fenomenológica.

Cuando Heidegger denomina “modos de conducirse” a lo que Husserl denomina “vivencia” o “acto”, no se trata de un mero cambio en el uso del lenguaje, sino de una interpretación y determinación fundamentalmente diferente del fenómeno en cuestión. Uno de los nexos más importantes de Heidegger con Husserl es su valoración positiva de la visión profunda que Husserl tiene de la INTENCIONALIDAD. Y así, para Heidegger los modos de conducirse el ser-ahí, los modos de su tener-que-habérselas-con y del comerciar-con... son esencialmente modos de referirse-a aquello con lo cual me ocupo; y, por lo mismo, están intencionalmente constituidos. La doctrina de la intencionalidad es para Heidegger un primer paso decisivo en el camino de abandonar la doctrina de la esfera “interior” del sujeto, que habría que trascender para cualquier referencia al mundo. Pero allí donde Heidegger trae él ese mismo fenómeno a una exhibición positiva no habla de actos de la conciencia, ni tampoco de la intencionalidad de los modos de conducirse sino que habla de “ser-cabe-entes-intramundanos” (*Sein-beim-innerweltlichen-Sein-den*). Ahora bien, si concibe el fenómeno que Husserl determina como acto intencional de la conciencia como modo de conducirse intencional y éste como el ser-cabe-los-entes, entonces está enraizando la intencionalidad del modo de conducirse del ser-ahí en la constitución-de-ser del ser-ahí que se conduce a sí mismo, pero que desde un comienzo –esencialmente–, ya está en el “mundo”. Es-en-el-mundo, y por eso no se habla de una dimensión interior que tuviese que tras-pasar. Es cierto que el ser-cabe-los-entes que se conduce a sí mismo no es él mismo constitución del ser. Pero es una manera como, desde el **fundamento** de su constitución-de-ser exstática, el ser-ahí es él mismo siendo cabe los entes, con respecto a los cuales él se conduce.

El ser-cabe los entes del conducirse el ser-ahí es lo que Heidegger denomina el **procurar** (*Bersorgen*). Procurar que encierra un doble fenómeno: el conducirse procurando este o aquel ente, en el cual el ser-ahí es él mismo siendo en su dimensión óptica. Y la **radicación** en el exstático ser-cabe de la “intencionalidad” de este conducirse-procurando. Este ex-stático ser-cabe-procurante es, junto con el proyecto y el estado de yecto, la globalidad de la existencia exstática que Heidegger denomina **CURA** (*Sorge*). En cuanto cura el ser-ahí está despejado en sí mismo de un modo exstático en los tres éxtasis del proyecto, del estado de yecto y del exstático ser-cabe.

Tema primario de la fenomenología heideggeriana, concebida en esta etapa como una analítica existenciaría del ser-ahí, es el develar esta estructura existenciaría del ser del hombre entendido como cura, **pre-ocupación**. Se trata de comprender la intencionalidad óptica del ser-ahí desde su **constitución-de-ser-exstática**. Y esto quiere decir: comprender esta intencionalidad óptica, su ser óptico procurativo que cavila cabe los entes que procura, develando su radicación en el despejamiento del sí mismo exstático. En este despejamiento exstático de sí mismo está integradas las tres dimensiones que conforman el **fondo ontológico** del ser-ahí: su exstático ser-cabe procurativo de los entes, su exstático ser proyectante, y su exstático ser-desde-lo-que-ya-ha-sido (desde su “estado de yecto”).

Desde la perspectiva heideggeriana la tematización que emprende la fenomenología husserliana del modo como se **manifiesta** (*erscheint*) el objeto intencional en los actos de la conciencia, es un análisis filosófico del **mostrarse** del ente, estando este mostrarse referido al conducirse del ser-ahí con respecto al ente. El cómo del manifestarse del objeto intencional en los actos de la conciencia (por ejemplo, la manifestación en los escorzos o en la perspectivas diversas) es la tematización filosófica del mostrarse del ente y **no** del mostrarse del ser del ente que se muestra. Ser es lo que debe ser pensado en filosofía, a partir de la diferencia ontológica entre ente y ser. Para Heidegger el manifestarse y el mostrarse referidos a los actos conscientes o al modo de conducirse el ser-ahí, que tematiza nuestra actitud natural o la fenomenología, ocurren desde el **fondo del despejamiento velado del ser del ente que se manifiesta o ser muestra**. Por este motivo el **tema primario** de una fenomenología del ser-ahí —a diferencia de una fenomenología de la conciencia— será develar este despejamiento horizontal del ser a una con el despejamiento de la existencia en cuanto cura o **pre-ocupación**, llegando hasta la dimensión más propia suya de su mismidad o autidad y de su exstaticidad.

## II - La fenomenología como método de acceso al campo de la investigación

**SEGUNDO PRINCIPIO METODICO**, en terminología husserliana y las tres señalizaciones metodicas referentes al camino para acceder al asunto de la investigación filosófica, en terminología de Heidegger.

Al meditar sobre el concepto formal y el fenomenológico de fenómeno y de fenomenología, lo único que se ha hecho es presentar el método fenomenológico en su manera de tratar el asunto de la filosofía: como un expreso permitir ver exhibitivo de aquello que allí se muestra a sí mismo desde sí mismo. Pero con esto no sabemos todavía cuál es el camino que debe emprender el discurso o *logos* de la fenomenología –su permitir ver exhibitivo– de modo que traiga a que se se muestre en sí mismo al ser del ente; y más precisamente todavía, al ser en general a un despejamiento de sí mismo exstático-horizontal. Esta pregunta metódica por el camino equivale a indagar ¿cómo llegamos a avistar el ser del ente de un modo tal que lo podamos tematizar en lo que es propio-suyo, –avistar al ser que determina al ente en cuanto ente y con respecto al cual hemos siempre comprendido al ente en nuestro conducir con respecto a él–; pero que, como tal determinación del ente y como tal punto de referencia en la comprensión del ente se esconde cuando el ente se muestra en sí mismo?

También a este respecto dice algo decisivo el párrafo sobre el método en ST, aunque sólo sea en una frase que afirma que “El modo específico de encontrar el ser y las estructuras-de-ser en la modalidad de fenómenos debe ante todo ganarse a partir de los objetos de la fenomenología. De ahí que tanto el punto de partida del análisis, como el acceso al fenómeno y el paso a través de los encubrimientos dominantes requieren un aseguramiento metódico peculiar. En la idea de una captación y explicación originaria e intuitiva de los fenómenos está presente lo opuesto a la simplicidad ingenua de un mirar causal, inmediato y carente de pensamiento cuidadoso”<sup>25</sup>. A este respecto una de las lecciones de Marburgo ya publicada en las obras completas, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, muestra la importancia metódica de esta frase, al explicar los tres componentes fundamentales del método fenomenológico: la reducción fenomenológica; la construcción fenomenológica y la destrucción fenomenológica<sup>26</sup>. Ahora aparece claro que la TAREA DE ASEGURAR fenomenológicamente el punto de partida de análisis la asume la reducción fenomenológica; la de asegurar el acceso al fenómeno del ser la asume la construcción fenomenológica y la de asegurar fenomenológicamente el paso por en medio de las deformaciones la asume la destrucción fenomenológica.

El conjunto de estos tres componentes fundamentales da el segundo principio metódico, en la forma de tres señalizaciones del camino (orientaciones en la ruta). Ya sabemos que lo que Heidegger llama el modo de tratamiento fenomenológico es para Husserl el principio de la evidencia formal en el sentido de la máxima de la investigación fenomenológica, que él denomina el primer principio fenomenológico. Pero si habla de un primer principio debe haber al menos un segundo principio. Husserl denomina su segun-

---

25. ST, §7,31.

26. Véase GA Vol. 24, §5, pág. 26ss.

do principio metódico, dentro de la fenomenología trascendental, el método de la *EPOCHÉ* y *REDUCCION* fenomenológicas o trascendentales<sup>27</sup>. Husserl llama también a este método el **método fundamental**.

Como segundo principio metodológico, se trata en la nueva posición de la obra *Ideas* de la transformación trascendental de aquella reflexión fenomenológica por medio de la cual me recupero de la realización ingenua del acto y reflexiono sobre ese mismo acto vivo. Esta reflexión no la podemos identificar con lo que para Husserl significa el intuir fenomenológico, en el sentido de la máxima "A los asuntos mismos".

El método fundamental que Husserl propone ahora con su *EPOCHÉ* y con su *REDUCCION* equivale, como las tres señalizaciones en el camino de Heidegger, a un **método de acceso al fenómeno**, que va logrando metódicamente irse diluyendo gradualmente en el campo mismo de la investigación, sin que pueda nunca confundirse con el tratamiento mismo del tema.

Es claro que ambos filósofos hablan en este segundo principio metódico de una **reducción**, consistente en que la mirada se va enfocando exclusivamente en el campo en que se ubica el asunto buscado. Pero esa reducción tiene un sentido diverso en cada uno de ellos; tan diverso cuanto lo sean la conciencia y el ser-ahí; de modo que lo que queda de común entre la reducción trascendental de Husserl y la reducción fenomenológica de Heidegger es el que, refiriéndose al **método para acceder al tema de la fenomenología**, es diversa del **método del tratamiento mismo del tema**.

Para Heidegger la **Reducción fenomenológica** es una primera señal hacia el camino exhibitivo que conduce al ser del ente como objeto temático de la fenomenología. Como ser es esencialmente ser del ente, el análisis fenomenológico tiene que partir del ente. Pero de un modo tal que el ente, cuyo ser ha de exhibirse, debe ser avistado permitiéndole que se muestre **como determinado por el modo de ser que le es propio**. A la vez, tiene que evitar traer el análisis como **punto de partida**, un tipo de ser que esté deformando la manera propia del ser del ente en cuestión. Esta misma actitud crítica se requiere al ir a través de las posibles deformaciones. Partiendo del ente, el mirar fenomenológico realiza un giro, lejos del ente que ha sido el único tema explícito en las demás oportunidades (tanto en el acceso natural a él, cuanto en el acceso científico-investigativo) y en reversa (a contrapelo) **hacia el ser (modo de ser más propio)** de este ente, de un modo tal que lo que enfoque la vista en la actitud fenomenológico-filosófica sea temáticamente el ser, pero reteniendo todavía cotemáticamente el ente de este ser. El que el análisis fenomenológico deba partir del ser del ente —como lo hemos puntualizado— quiere decir que también "el concepto vulgar de fenómeno (ente) cobra importancia

---

27. Véase *Ideen*, I, 2<sup>a</sup> Sección: *La meditación fenomenológica fundamental*, pág. 57ss. Especialmente el §33.

fenomenológica”<sup>28</sup>. Que cobre tal importancia quiere decir que se valora con miras a la develación del ser y no simplemente con otras miras, por ejemplo, las de las ciencias positivas.

En la CONSTRUCCION FENOMENOLOGICA –paso siguiente– el mirar fenomenológico se dirige al ser que fuera meramente avistado en la REDUCCION, buscando develarlo y captarlo<sup>29</sup>. De aquí que se hable de un acceso al ser como lo que-se-muestra-en-sí-mismo.

El tercer componente fundamental del método de acceso es la DESTRUCCION FENOMENOLOGICA, como pasaje crítico por en medio de los fenómenos encubiertos. Este no es propiamente un tercer paso, que siguiera al segundo, como éste sigue al primero, sino que está presente ya en los pasos anteriores, puesto que representa la función crítica del método fenomenológico de acceso al tema de la filosofía. También en ST, aunque se anuncia una segunda parte de la obra como DESTRUCCION de la historia de la ontología, tal DESTRUCCION está ya presente desde el primer paso de una analítica concreta del ser-ahí, cuando se practica una REDUCCION fenomenológica, pero, acompañada por un recorrido crítico a través de las deformaciones en las cuales se muestra a primera vista el ser-implicado del ser-ahí en su ser-en-el-mundo.

Recorriendo los caminos de la REDUCCION y de la CONSTRUCCION acompañados por la DESTRUCCION que obra críticamente, se va develando gradualmente en ST el ser del ente que soy yo mismo en cada eventualidad, como el despejamiento exstático de mi existencia en aquello que la identifica. Despejamiento a la vez de los existenciarios que la constituyen, del ser del ente con respecto al cual en cuanto existente me conduzco en cada eventualidad, como despejamiento horizontal de los modos de ser del ente que no tiene el modo de ser del ser-ahí. Por este camino de la analítica existencial-ontológica se hace patente la exsticidad constitutiva del ser-ahí, a cuyo sentido existencial pertenece el ser abierto y extendido hacia el despejamiento horizontal del ser de todo ente que no tenga la forma del ser del ser-ahí.

### III- El método fundamental de Husserl desde la perspectiva de Heidegger

Y ahora, tratando de hacer una comparación, preguntémosnos ¿qué es lo que logra la reducción fenomenológica-trascendental de Husserl acompañada de la *epoché* fenome-

---

28. ST §7,33.

29. Véase GA, volumen 24, pág. 29ss.

nológica-trascendental? *Epoché* quiere decir una prescindencia. Según Husserl, práctico como fenomenólogo la *epoché* cuando reflexivamente prescindo de la posición del ser-allí-en-frente, posición que sirve de base a mi vida consciente natural y que siempre he realizado de antemano. En esta posición que determina mi vida consciente y la realización de mis actos, estoy concibiendo fuera de toda sospecha la realidad del mundo en su conjunto, la física así como la propia realidad psíquica de mi vida anímica-subjetiva, como algo que-es-allí-a-la-vista, y en este sentido como entidades reales. En esta posición o tesis natural y general se va diluyendo también el ir-viviendo de mis actos conscientes que se pierde a sí mismo y que se vela a sí mismo, pues se vive exclusivamente de un modo científico-positivo en función de las cosas de mi vida psíquica-experimental, activa y cognoscitiva. Se presume que estas cosas son independientes de la conciencia y en este sentido ya-allí-a-la-vista, ya completas.

La *EPOCHE* TRASCENDENTAL-fenomenológica es, en cuanto prescindencia de esta tesis general de la actitud natural ingenua, un volverse reflexivamente a la vida consciente, que sin esta *epoché* se va simplemente viviendo sin que se le atienda; y así permanece velada. Si es verdad que en la vida natural de la conciencia yo me afino como sujeto sobre el terreno óptico natural del mundo como objeto y de lo que está-allí-a-la-vista englobándome, entonces, gracias a la realización de la *EPOCHE*, al abandonar este terreno natural mundano estoy ganando sostén en mí mismo, entendiéndome como vida consciente trascendental, limpia ya de la posición natural de lo allí-a-la-vista. Gracias a este logro, mi mirar fenomenológico se ve re-conducido (reducido) a mi vida consciente pura en su correlación esencial entre los actos puros de la conciencia, intencionalmente constituidos, y sus objetos intencionales-inmanentes. Esta correlación, que afecta la globalidad de la vida consciente, es la referencia de los modos de manifestarse propios de los actos con respecto a los objetos intencionales que se manifiestan en ellos (en los modos de manifestar).

Para Husserl el método de acceso de la *epoché* y de la reducción trascendental logra poner a la luz develándolo al ser absoluto de la conciencia pura. Este ser se dice absoluto porque comporta en sí mismo como sentido intencional al otro tipo de ser. La realidad como ser del mundo espacio temporal<sup>30</sup>.

Pero desde la posición fundamental de Heidegger el ser absoluto de la conciencia que se ha patentizado por medio de la reducción no es el modo más propio de ser del "sujeto". Lo que pasa en el planteamiento de Husserl es que el acceso reductivo a la esfera absoluta del ser sólo llega hasta un "sujeto" que se funda en él mismo, como ocurre en el *ego-cogito-cogitatum* trascendental, cerrándose definitivamente a la posibilidad de ser una develación fenomenológica de la constitución-de-ser existenciaría de este

---

30. Véase Loc.cit. §49 y 50.

“sujeto”. Así como también a la posibilidad del despejamiento del ser-ahí en su núcleo más peculiar: en su dimensión exstático-horizontal.

#### IV Mirada de conjunto

La reflexión que hemos realizado busca poner en claro que Heidegger en su fenomenología del ser-ahí llega hasta lo más peculiar del ser-ahí: su dimensión ontológica en la cual se des-en-cubre como ahí-del-ser; es decir, como despejamiento exstático-horizontal del ser en general. Esta es la dimensión fundamental del ser-ahí, en la cual se basan o tienen su fundamentación no solamente, la vida consciente natural, sino también la vida consciente trascendental. Pero, fundamentación no quiere decir aquí que simplemente a la subjetividad trascendental se le va a poner debajo de la dimensión del ser-ahí como fundamento. Lo que se quiere decir al hablar de fundamentación es que el referirse propio del acto intencional del yo al objeto del acto, que fue lo que Husserl tematizó –los modos de manifestar referidos al objeto intencional que se está manifestando– tienen su posibilitación ontológica en el despejamiento peculiar, exstático-horizontal que ocurre en el ser-ahí. Quien logre llevar a tal evidencia se verá forzado por el asunto mismo que se le muestra a abandonar la posición fundamental de la conciencia. Entonces la intencionalidad –ganancia imprescindible del conocimiento filosófico– ya no se tratará más como algo que ocurre sobre el terreno de la subjetividad trascendental, sino como algo basado o fundamentado en el ser-ahí. Con esto –en la visión de Heidegger– se está abandonando la posición fundamental de una metafísica de la subjetividad centrada en el *ego-cogito-cogitatum* de Descartes, posición filosófica fallida que Husserl comparte con toda la filosofía moderna.

Durante sus años de Marburgo 1923-1928 –los más fecundos de su vida intelectual– elabora pacientemente el filósofo esta confrontación con su maestro y con todo el pensamiento de la modernidad, recogido en lo que Heidegger denomina la *metafísica de la subjetividad*. Las lecciones de estos años ya se han ido publicando en las *OBRAS COMPLETAS*. Obras maestras, porque de tal modo plantean los problemas que nos invitan y nos exigen filosofar por cuenta propia. Estas lecciones lanzan una nueva luz sobre ST y sobre las obras de su constelación, escritos anteriores al *GIRO* en el pensar de Heidegger (1928-1931). Si en estos escritos se propone la posición fundamental del pensar de Heidegger, esa posición se estaba elaborando durante todo el período anterior, el de Marburgo. Este nuevo principio es el que resulta de la confrontación entre una filosofía o fenomenología del ser-consciente y una filosofía o fenomenología del ser-ahí. Según uno de los “voceros” de Heidegger, Friedrich W. von Herrmann, Heidegger mismo habría manifestado al final de su vida que “si mucho diez cabezas habrían tal vez entendido cómo en la posición fundamental del ser-ahí se abandona la posición fundamental del ser-consciente”. Esta es la razón por la cual ST no fue para Heidegger una obra provisional; es decir, una especie de escalera que se puede poner a un lado cuando ya se ha usado para ascender hasta

donde se haya llegado. “Un libro que, en el momento en llegue a sus pensamientos del acontecimiento-de-la-co-apropiación fundamental (*Ereignis*), de la cuarteta (*das Geviert*), y de lo-hecho-a-encargo (*das Ge-stell*) lo hubiese dejado a sus espaldas”. Se trata más bien de “un trecho del camino del pensar que continua determinando todavía los caminos del pensar tardío de su filosofar, y que por esto tiene también que recorrer quien quisiere penetrar, filosofando por su cuenta, hasta la dimensión fundamental del ser-ahí. Porque solamente desde (la estación, por decirlo así), el despejamiento completamente peculiar de la mismidad exstático-horizontal del ser-ahí, conduce el camino a la verdad como desencubrimiento (*Unverborgenheit*) y clarear del ser (*Lichtung des Seins*), al acontecimiento de la co-apropiación originaria (*Ereignis*), a lo-hecho-a-encargo (*Gestell*) y a la cuarteta (*Geviert*)”<sup>31</sup>.

Si lo anterior es verdad, quiere decir que toda la interpretación de ST que no haya captado este paso necesario, desde una filosofía de la subjetividad a una filosofía del ser-ahí, y del ahí-del-ser, no es satisfactoria. Las lecciones de Marburgo son las que nos abren al entendimiento pleno de esta obra maestra, porque nos ofrecen un mirar más profundo e inmediato en el método fenomenológico de Heidegger, y también en el mirar fenomenológico propio, que es el que debe guiar la investigación. ST procede en cada uno de sus pasos pensantes guiado tanto por el modo fenomenológico de tratamiento de su tema, cuanto por los tres componentes básicos del modo de acceso al tema de la fenomenología que hemos mencionado antes. Así es que los análisis fenomenológico-exhibitivos cuando la interpretación también procede fenomenológicamente, con una permanente atención a los dos principios fenomenológicos.

Alguien podría objetar que lo fenomenológico se limita en la filosofía de Heidegger a su pensamiento de la época de ST, Ya que parece que el filósofo se distanció posteriormente del modo de trabajar fenomenológico. “Se concede. El Heidegger tardío ya no se fijó expresamente en el método fenomenológico, como lo hizo a sus comienzos, no volvió a usar la denominación fenomenología para caracterizar metódicamente su pensamiento. Pero esto no se debió a que hubiese renunciado a lo fenomenológico, sino a que precisamente seguía practicando el ver y el exhibir fenomenológicos”<sup>32</sup>. Que en la praxis de su pensar los asuntos de su filosofía madura se hubiese mantenido lo fundamental de la fenomenología, tanto en cuando al modo de

---

31. HERRMANN, F. W. von, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, pág. 50 ff.

De esta obra me he servido abundantemente en este ensayo, sin que la esté citando a cada paso. Sobre el punto véanse además:

HERRERA, Daniel. *Heidegger. Prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl*: en: *Ideas y valores*, Bogotá, No.61, abril 1983, 73-83.

PRESAS, Mario. *Heidegger y la Fenomenología*, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, B. Aires, III, No.1 marzo de 1977, 23-39.

32. Loc.cit, pág. 51f.



tratar los asuntos, como en cuanto a las indicaciones para acceder a los asuntos del pensar, se puede mostrar sin dificultad interpretando cada uno de sus escritos tardíos, con la condición de que el intérprete muestre una afinidad con el pensar fenomenológico<sup>33</sup>.

---

33. Tal es la apreciación de F. W. von Herrmann en el trabajo que mencioné anteriormente.

A los trabajos que mencioné en la nota 31, quiero ahora añadir los siguientes:

SERRANO ESCALLON, Gonzalo. *Heidegger y la fenomenología. El camino hacia la analítica existencial*.

En: *Universitas Philosophica*, Bogotá, No. 11 y 12. Dic. de 1988/Junio de 1989, Año 6, págs. 29-66.

PRESAS, Mario. *De la fenomenología al pensar del ser*. En: *Razón y Fábula*, Bogotá, No. 26. (1971) p. 7-24.

STRÖKER, Elisabeth/JANSSEN, Paul. *Phänomenologie Philosophie*. Verlag K. Alber, Freiburg/München, 1989, 408 págs.

La parte A., de E. Ströker se llama: *La fenomenología de E. Husserl. Condicionamientos. Elaboración. Influjos*. La parte B. de Paul Janssen, se llama: *Desarrollo más amplios independientes de la fenomenología de Husserl*. Cap. II de esta parte (págs. 203-242) es *Comprensión de la fenomenología que tuvo Heidegger*.

LA FENOMENOLOGIA EN HEIDEGGER -DE HUSSERL A HEIDEGGER-

Por: Jaime Hoyos

HEIDEGGER \* HUSSERL \* FENOMENOLOGIA

RESUMEN

La publicación reciente de las lecciones de Marburg (1923-1928) despeja nuevamente la ubicación de *Ser y tiempo* en la obra de Heidegger. Por medio de una minuciosa comparación entre la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología ontológica de Heidegger, el autor muestra la persistencia de este último en la fenomenología como razón de ser de su más auténtica originalidad, así como de la superación de la metafísica de la subjetividad, cuya línea de influencia va de Descartes a Husserl.

HEIDEGGER'S PHENOMENOLOGY, FROM HUSSERL TO HEIDEGGER

By: Jaime Hoyos

HEIDEGGER \* HUSSERL \* PHENOMENOLOGY

SUMMARY

The recent edition of the Marburg Lectures (1923-1928) once again clarifies the position of *Being and Time* in Heidegger's works. Through a minute comparison of Husserl's Transcendental Phenomenology and Heidegger's Ontological Phenomenology, the author shows the latter's persistence in phenomenology as *raison d'être* of his most authentic originality, as well as of his having overcome the metaphysics of subjectivity, the line of influence of which goes from Descartes to Husserl.

# NIETZSCHE CONTRA NIETZSCHE O A PROPOSITO DE NIETZSCHE Y DE LA MODA NIETZSCHE

Por: Gilvan Fogel  
Traductor: Carlos E. Ortiz\*

Sí, un panfleto más a propósito de Nietzsche. Y, como todo panfleto, también éste es de ojo empañado y de labio amargo. En verdad éste tiene además la acidez de un célibe solitario, un Schopenhauer. ¡Pero ahí va !

Me gustaría comenzar con una cita de Martin Heidegger. “Toda cuestión esencial de la filosofía”, escribe Heidegger en la página 6 de su *Introducción a la metafísica*, “permanece necesariamente inactual, extemporánea. Y eso por dos motivos: o porque la filosofía se proyecta más allá de la actualidad, o porque la filosofía reconduce y re-ata su presente a su pasado-presente originario. Como quiera que sea, la filosofía es y permanecerá siempre un saber que no sólo no se deja moldear por la medida de su tiempo, sino que, por el contrario, pone el tiempo bajo su medida. La filosofía se halla esencialmente fuera de su tiempo, porque ella pertenece al dominio de aquellas pocas cosas cuyo destino consiste en nunca poder ni deber encontrar resonancia inmediata en la actualidad. Donde tal parece ocurrir, donde una filosofía se transforma en moda, es o porque ahí no hay verdadera filosofía, o porque ésta es desvirtuada y usada perversamente según intenciones extrañas a la filosofía para satisfacer los reclamos y las necesidades de la moda”. Bastante tendría que ser dicho para esclarecer el sentido de estas líneas de Heidegger. Para nuestros fines, aquí, nos interesa resaltar que la cuestión de Nietzsche es una cuestión esencial. Que ella sea esencial significa que es una cuestión de génesis. Que ella sea así una cuestión esencial, significa que, queramos o no, ella nos merece respeto. Y nos merece respeto porque es nuestra propia realización, esto es, nuestra propia génesis en su movimiento de exposición y concretización. Tal esencialidad, así determinada, se da en el pensamiento de Nietzsche en la medida en que este pensamiento determina la propia cuestión de la filosofía y respectivamente del hombre y de la realidad occidentales como la cuestión de la determinación del sentido del ser (Nietzsche llama a eso “sentido de la tierra”) desde voluntad de poder-eterno retorno, lo que posibilita, al recorrer y rehacer tal pensamiento, definir o determinar la historia de Occidente, esto es, de la filosofía y del humanismo greco-cristiano, como movimiento de esencialización o de exposición y concretización del nihilismo –tal historia y tal proceso de realización como génesis del nihilismo–. Una vez más es ésta una cuestión esencial, porque es con ella y a partir de ella como se toma posible para Nietzsche repetir la tradición occidental como el

---

\* N.T.: Dedico esta traducción al profesor Jorge Mario Mejía T.

envío y reenvío de la cuestión de copertenencia del ser y de la nada como el proceso de estructuración y realización del hombre y de la realidad que somos —el Occidente, Europa—. Por eso, a partir de la experiencia y del pensamiento del nihilismo europeo se abre en insinuación y promesa la posibilidad de retomar nuestra esencia, nuestro origen y nuestra génesis. Por eso todavía la experiencia y el pensamiento del nihilismo encierran la posibilidad de repetición de nuestra identidad, esto es, la posibilidad de retomar el hacerse de nuestra libertad. La cuestión es entonces esencial, porque es cuestión de libertad, que siempre se pone como cuestión de génesis, como la cuestión del movimiento de exposición y concretización del origen.

Por las dos razones indicadas por Heidegger en el texto antes citado, es esta cuestión, la cuestión del pensamiento de Nietzsche, extemporánea, inactual: primero porque Nietzsche pensándola desde voluntad de poder-eterno retorno proyecta la suya y respectivamente nuestra actualidad (pues el presente de Nietzsche, también por ser futuro, continúa siendo insistentemente el nuestro) para mucho más allá de ella y, segundo, porque desde la voluntad de poder-eterno retorno y como voluntad de poder-eterno retorno, él reconduce y re-ata esta misma actualidad a su pasado-presente originario, esto es, a su origen, a su esencia, a lo que se llama génesis: a Grecia, al pensamiento griego. Y es porque él cumple con determinación y radicalidad esta tarea de reconducción y re-atajamiento de la actualidad a su intransferible origen (génesis), por lo que él gana la fuerza y el derecho de proyectarla también más allá de ella misma. A este pensamiento, si le cabe el derecho de futuro, es porque él hizo, porque él supo hacer con que, con mucha más razón, le cupiera el derecho del pasado-presente originario, esto es, de su origen o génesis. El sólo es y sólo puede ser futuro porque tiene el coraje y la disposición (el *pathos*) de la inactualidad o de la extemporaneidad de origen, de génesis. Origen, génesis, es lo callado que es fuerza, el habla de todo hablado. Origen, génesis, es el comienzo que, porque siempre es demasiado tarde o demasiado temprano, sin jamás haber comenzado, perdura, posterga y concluye. Mejor: perdura pasando de largo, permeando y, así, concluyendo en insistente extravío de sí mismo. El *per* (a lo largo de, a través de) dice la insistencia de una imposición que sólo se pone en su exponerse como movimiento génesis o natividad, germinación, floración, *natura* (*nascere*), *physis*. Este *per* es lo mismo (¡o igual!) que insiste en la vuelta, en el retomar del eterno retorno de lo idéntico (¡o de lo igual!) y que es pensado como la dinámica, la génesis del tiempo que es la vida, esto es, la voluntad de poder. Parfraseando a Zaratustra, origen, génesis, es lo que viene, lo que sólo puede venir con pies, con pasos de paloma. En el crecer, en el insistir, en el retener —en el retorno, pues, de su hora más silenciosa— dice Zaratustra: “Pensamientos que dirigen al mundo (y mundo es el nombre de vida, de voluntad de poder) vienen con pies, con pasos de paloma”. Del mismo Zaratustra se oye en la tercera parte: “el ruido (*Lärm*) mata pensamientos”.

Y ningún ruido mata más pensamientos, ninguna matraca aplasta más el susurro de los pasos de paloma que la habladuría, que la saña del hablatorio de moda. Nietzsche, el pensamiento de Nietzsche, que sólo viene con el anuncio previo y la insinuación en un

auscultar pasos de paloma, “este pensamiento se volvió moda”. *El Zaratustra* dice Nietzsche en *Ecce Homo*, “es el renacimiento del arte de oír. Una presuposición para él”. Pero Nietzsche, el Zaratustra, el portavoz del sentido de la tierra (el sentido del ser) en el habla del pensamiento voluntad de poder-eterno retorno, se volvió moda, y el bla bla bla de la moda es avieso y adverso, es hostil al arte de oír. Por temor y horror, por cobardía y frivolidad, el bla bla bla de la moda está empeñado en sofocar y desviar, de forma esquiva y con subterfugios, —mejor, está empeñado en, sutil y subrepticamente, “neutralizar ” la responsabilidad que se impondría desde el oír atento y recogido de un pensamiento responsable. La moda en el pensamiento —y tal vez no sólo en el pensamiento— es la instancia a la cual los frívolos se apegan y en la cual se anidan para con ella distraer sus tedios; donde ellos se apegan y se anidan para aliviar el peso del tedio que les pesaría insoportablemente si, por ventura, pararan y se dispusieran a la espera de un oír; es la instancia a la cual ellos se apegan para tergiversar sus veleidades. Sería también aquélla a la que se apegarían para mitigar y endulzar el desespero, si ellos fueran capaces de desesperar. Pero para eso están demasiado embotados, indiferentes, apáticos. El uso, consumo y voráGINE de la moda ya se encargaron de embotarlos así.

La moda en el pensamiento es el modo como la cristalización, el esclerosamiento de algo impensado y ciegamente usado, y sólo usado, se promueve, actúa y domina. Y este esclerosamiento triunfa mejor y domina en la vigencia de la moda, porque entonces viene tergiversado y protegido por la bazofia, cuando no por la voluptuosidad y la lascivia, de lo nuevo y de lo revolucionario. Así, la moda en el pensamiento es siempre, no un síntoma, sino el hecho de un siderúrgico reaccionarismo.

Más: la moda en el pensamiento es una manifestación, un fenómeno de piedad. Todavía mejor: de auto-conmiseración. Por la moda, a través de ella, un hombre, una época, se auto-conmiseró y desde esta auto-conmiseración él o ella se economiza, se protege y se defiende encapsulándose en la caparazón, en el cascarón de moda, esquivando así el exponerse a la responsabilidad que el pensamiento reclama, impone. La moda en el pensamiento, en cuanto tal fenómeno de auto-conmiseración, es una tergiversación del cristianismo —es cristianismo laico, secularizado. Es una tergiversación secularizada de la religión y de la moral cristianas, que son moral y religión de la piedad, de la auto-conmiseración, y así, tal como el padre (¡y hay mucho padre en esta moda!) cristiano, ésta alivia el dolor y envenena la herida. La moda en el pensamiento, en cuanto fenómeno de piedad y de auto-conmiseración de un hombre, de una época, es esencialmente contra, esencialmente sin pudor, pero ¿dónde se encontrarán oídos para el fenómeno del pudor, que sólo viene con pasos de paloma, cuando sólo domina la licenciosidad de la moda? ... Eso quiere decir que ahí no hay oídos para Nietzsche, quien, pensando el Occidente desde la voluntad de poder y el eterno retorno, como génesis del nihilismo y reclamando así la superación de la determinación metafísica (i.e. greco-cristiana) del hombre, es el pensador del pudor.

Nietzsche, el pensador más próximo a nosotros, quien es mayormente de la misma estirpe, de la misma radicalidad y del mismo frescor de Platón, cayó en la moda y se tornó inaccesible para nosotros por el hecho de haber caído en la moda. Tal vez sea patético decir que eso sea destino, mas, si destino es envío, es éste, a su modo, un sabio (¿lo sombrío?!) destino, un sabio (¿lo sombrío?!) envío de alguna decisión preliminar que tomamos a nuestro propio respecto y que nos marca y nos importa tanto y de tal modo que de ella ni siquiera queremos darnos cuenta. La moda Nietzsche en el pensamiento, hoy, tal vez sea el cumplimiento de un destino, esto es, del envío del hombre occidental, porque en ella y con ella viene el habla, pero siempre esquivándose y tergiversándose. Las categorías a partir de las cuales el fenómeno del nihilismo europeo (nuestro origen, nuestra génesis y por eso nuestro concreto) se torna explicable: el tedio, la euforia (que, para nosotros, puede también llamarse furor y bazofia novistas, revolucionarescos) y el desespero.

Es fácil entrever que nada está más pensado y más cuidadosamente considerado en el pensamiento de Nietzsche, quien insiste en pensar y formular genealógicamente el fenómeno denominado nihilismo europeo, que la moda, la cual nosotros renunciamos a pensar, porque de ella nos obstinamos en sólo hacer uso, o mejor: liviana e inconsecuentemente apenas y tan únicamente, nos dejamos usar por ella. El texto de Heidegger, que citamos antes, habla del posible desvirtuamiento de una filosofía, de un pensamiento responsable, para satisfacer los reclamos y las necesidades de la moda. Virtud, (*virtus*) es fuerza. Desvirtuar es debilitar, enflaquecer, enflaquecerse y debilitarse de un pensamiento, cuando, a costa de violencia se lo coacciona a sonar y resonar desafinadamente desde una fuerza, un vigor, una virtud que no es la suya, pero sí la del poder, de la fuerza de violentación y de coacción. La moda es una fuerza así, un poder tal de violencia y coacción, esto es, de deformante subyugación de un pensamiento, y eso porque ella tiene sus necesidades propias, necesidades estas que definen esta misma fuerza, este mismo poder de violentación y de coacción. Sí, la moda, desde sus necesidades, pasa a tener más razón, porque ella se confiere, se auto-confiere de la fuerza en la que necesita más poder. Y ¿qué necesidades son estas? ¿Qué fuerza y qué poder de violentación y de coacción son estas de la moda? Ya lo dijimos: el tedio, la euforia y el desespero, esto es, los índices constitutivos del fenómeno que somos: el nihilismo. Y estos índices no son otra cosa que vestimentas, ropajes, de un único, aniquilante y nihilizante fenómeno: el orgullo, la presunción, la codicia, el in-finito y lo i-limitado —en fin, la *hibrys*. “Más que el incendio, es la *hibrys* la que necesita ser apagada”, se lee en un fragmento de Heráclito. El único pensador, sí, pensador de Occidente, que enraizó y explicitó el fenómeno del nihilismo europeo, pensándolo con el mismo vigor de Nietzsche y, desde el mismo fenómeno de *hibrys* en toda su multiplicidad, fue Dostoievski.

En cuanto usamos a Nietzsche apenas en uso de moda, esto es, en cuanto hagamos del pensamiento de Nietzsche pretexto y ocasión, sea para escamotear o distraer nuestro tedio, sea para exhibir nuestra euforia, nuestra bazofia de revolucionarios y de nuevos, sea para burlar o endulzar nuestro desespero —en cuanto procedemos solamente así—

estaremos siempre apenas midiendo a Nietzsche según la pequeñez de nuestra propia medida. No estaremos jamás leyendo, esto es, oyendo a Nietzsche.

Nietzsche cayó en la moda y así en torno a él se parlotea mucho, la habladuría es tanta que no queda tiempo ni lugar para leerlo. El se transformó en moda, el bla bla bla, la cháchara es tanta que no hay ni siquiera una pausa, una parada para tomar aire, donde pueda cavarse un poco de silencio, donde su palabra pueda venir a resonar y configurarse desde el lugar y el tiempo (*kairós*) en que ella crece, emerge y se hace, desde el lugar y el tiempo (*kairós*) en que ella es dicha, poetizada: el silencio. “Todos hablan de mí y nadie me conoce, nadie me sabe. Sólo eso es soledad”. Así se lee en un cuaderno de notas para *Así habló Zaratustra*. Y el pensamiento voluntad de poder-eterno retorno que habla de sí y para sí, es la tradición del interés de un *Logos* que, hablando el habla de la voluntad de poder-eterno retorno, dice eso de sí y para sí. Pero, ¿deja la moda que eso sea oído? La prisa, la saña, la ansiedad y la puerca voracidad de la moda ¿deja que eso aparezca?, esto es, ¿deja resonar nuestro interés de hombres históricos, el interés de nuestra identidad, de nuestra libertad? Ahí, en la bulla de la mentira de la moda ¿puede aparecer el interés (que es otro nombre de la vida pensada como voluntad de poder-eterno retorno), puede ahí aparecer el interés como concretización y envío de un *Logos* después que éste, en la epifanía de su libertad, vino a ser idea, *energeia*, dios creador, *cógito*, razón pura, estructura de posición, y lo lógico, lo especulativo, en la idea absoluta? ¿Puede ahí oírse cómo es que eso es y cómo no es lógica, o dialéctica hegeliana y subjetividad trascendental? ¿Deja oír la moda, para decir nietzscheanamente, la articulación y la estructuración de co-pertenencia entre el camello, el león y el niño? Para eso sería preciso ser hombre de soledad, amigo de lo lento... y del peso.

Nietzsche cayó en la moda. El ruido de la moda es tanto que hace de este pensamiento, de este oído fino y aguzado (que son los finos oídos de Dionisios cazador) habituado a la música monótona y unísona de la flauta de Dionisios, flauta ésta que siempre sólo canta la música del gotear de la fuente, –pues bien– la moda hace de este pensamiento, de esta música frágil, larga y constantemente dulce, un gigantismo hueco, un monumentalismo flácido, o sea, ¡hace de la flauta de Dionisios wagnerianismo! La moda es mágica “la magia de los extremos” se dice perplejo el pensador. El sombrero mágico de la moda hace salir de la pobreza, de la decadencia, que es la radical experiencia del pensamiento de Nietzsche, esto es, donde él comienza y donde él acaba, –porque él ya perdió a Dios y a la verdad, y con eso también todo público y toda moda, pues público y moda son también Dios y verdad– la magia de la moda hace salir de la pobreza de la decadencia el “verdor”, el esplendor, la presunción, la bazofia faustianas, la flauta de Dionisios se transformó en el retumbante drama polifónico wagneriano...

“¿Querida vamos a la opera? ¿Qué tenemos hoy? ¡Wagner! ¡Ah Wagner! ¡Óptimo! ¡Óptimo! ¡Vamos! Su música es tan alta, tan ruidosa, que podemos conversar todo el tiempo sin ser percibidas”. Esta causticidad es de Oscar Wilde en alguna página del *Dorian Gray*. El dandi es aquí cáustico, al mismo tiempo con la causticidad y la coquete-

ría victorianas y con el gigantismo de Bayreuth, que también hizo mucha moda. Pero la moda olvida (nunca supo) que Zaratustra nació y creció a seis mil pies por encima de Bayreuth. Por eso ella coquetea como música, coquetea como pensamiento, en la moda y por su causa somos coquetos de la filosofía, del pensamiento. Se habla tanto de Nietzsche que no se lo oye más –no se necesita ya oír para luego hablar, se habla tanto, se conversa tanto, que no es ya necesario pensar. ¿Nietzsche? ¡Óptimo!, ¡Óptimo!, ¡Vamos! Se puede hablar todo el tiempo sin necesitar pensar, oír, interrogar, pues la moda, y la moda en el pensamiento instauro el confort, el calor uterino y el refugio de las frases, de los tópicos –pero con exóticas retumbancias y altisonancias de profundidad y de gravedad–.

No se lee a Nietzsche. En la primera parte del Zaratustra, escrita en 1883, precisamente hace un siglo, se lee: “otrota el espíritu era Dios, entonces se hizo hombre y ahora se hace incluso populacho... Quien conoce al lector no hace nada por el lector. Un siglo más de lectores y el espíritu hederá” ¡1983! Si Zaratustra es profeta, y parece serlo, nuestro espíritu está hediendo, nuestro espíritu hiede, y ese hedor, entre otras cosas seguramente, es la exaltación de la moda, de la moda Nietzsche y sus afectaciones y rebuscamientos tortuosos, sinuosos, charlatanes. Y ¿qué diría Nietzsche de esos adeptos de la moda, de su moda? Con desprecio, con un gran desprecio, él diría y dice: “¡Hombres sin soledad!”. La moda, que de cualquier modo sólo arrebaña, (la moda, sobre todo la moda es rebaño), no es capaz de perder a Nietzsche y Nietzsche desprecia con gran desprecio a quien no es capaz de perderlo. ¿Se podrá oír en la vigencia de la moda el susurro que es “De la muerte libre”, el discurso de Zaratustra que es habla del tiempo y de la hora cierta (del *kairós*) del morir? ¿Se podrá oír ahí el mensaje que Nietzsche desde Turín, en el límite de la experiencia radical de su pensamiento, y que acostumbramos llamar su locura, envía al profesor dinamarqués George Brandes en los primeros días de 1889?... Para eso son precisos oídos finos, aguzados –oídos de Dionisios cazador– y la moda sólo los tiene embotados, sucios, entupidos...

Nietzsche se volvió moda y por eso se usa de él para promover la negligencia, la pereza. En su nombre se fomenta el insulto, la calumnia. En su nombre se denigra, se calumnia y se insulta, porque la moda, toda frívola y ruidosa, imposibilita que se gane su SI, del cual, y solamente del cual crece un NO de amor, de auto-respeto y, por eso, de respeto por el hombre y por la tradición. Pero este SI viene, sólo puede venir con pasos, con pies de paloma. Sólo puede darse a oídos finos, aguzados, a oídos de espera, esto es, llenos del vacío de la actividad tensa de un a tiempo. Y la moda está siempre demasiado ocupada, atareada, demasiado en el afán y en la saña de la presa. La moda desconoce el tiempo, la cadencia de la espera. Por eso es decadente. Ella jamás puede exigir el tiempo y la palabra ciertas. No sabe, no ve, no siente nada de eso. En nombre del modismo Nietzsche se justifica la pereza, esto es, se legitima la recusación a la tarea de pensar y, así, se institucionaliza la estupidez de los tópicos. En nombre de Nietzsche, desde la moda, se facilita y se trivializa todo. Desde nuestra simpleza volvemos todo simple.



Charlatanes, organillos, dice Zaratustra enérgico, enfático, intransigente. Con la moda y desde la moda se chimpancea todo, se vulgariza todo.

La moda, desde el poder de violencia y subyugación de sus necesidades, y con los ojos empañados y el labio amargo, donde está escrito interés lee voluptuosidad y practica voluptuosidad, donde está escrito deseo lee lascivia y practica la lascivia y así promueve la licenciosidad del espíritu, de la vida, y llama a eso, –desde la red y el yugo de su esclavitud– “La magia de los extremos”, murmura para sí, perplejo, el pensador. Así, con toda voluptuosidad y lascivia, en el consumismo y en la devoración de su *hybris*, la moda pasea sus ojos inyectados y rutilantes de azogue del espíritu, de la vida. Pero ella, enana, hinchada, pesada, lerda y de pie plano, llama a eso alegría, jovialidad, inocencia, juego, danza... “La magia de los extremos”, se murmura, perplejo, el pensador, pero comprendiendo y sabiendo, porque sabe y comprende las astucias y muecas del nihilismo, y eso porque sin ceder jamás a las llamadas simplonas y aduladoras de la moda, se dispone siempre a pensarla también y sobre todo. “Todos hablan de mí y nadie me conoce. Sólo eso es soledad”...

La moda, en cuanto y como espacio de la auto-conmiseración de una época, tiene sus necesidades: la distracción del tedio por la afectación, por el barroquismo intelectual y la tergiversación del desespero y de la impotencia, por el bla bla bla castrado de la denuncia por la denuncia, de la criticadera irresponsable y estéril, de la bazofia del esnobismo. Operando desde esta óptica rastrea (Nietzsche llama a eso “Perspectiva de sapo”, a la que él opone la perspectiva del pensamiento, que es “Perspectiva de pájaro” o el “*Pathos* de la distancia”) operando desde tal óptica, pues, lanza todo lo que no es esta misma moda en el dominio de la estupidez, de la sandez y de la ingenuidad. Domina la calumnia, el insulto, la injuria, el denigrar, –categorías e índices nihilistas, virtudes de eunucos. Se hace del pasado, de la tradición, el dominio de los debiloides. Medimos entonces desde nuestra altura, desde nuestro tamaño, desde nuestra medida y el resultado es el gran rasero nihilista.

El poder deformante y aniquilador de la moda hace que, para cualquier adepto suyo, al leer al acaso y por recreo dos o tres páginas de Nietzsche o Platón, por ejemplo, se le conviertan en un amontonado de futilidades, de puerilidades –el ingenuo iniciador de la historia de un error. ¿Idea? ¿Verdad y apariencia, verdad y error, realidad como Idea? ¿Pero qué ingenuidad!, ¡Mas qué futilidad!, se calumnia a Platón, se calumnia a Nietzsche y la moda se lisonjea. “Inventamos la felicidad”, dice y parpadea en su bobo deslumbramiento el “último hombre”, pues la moda en el pensamiento es cosa del “último hombre”. ¿Kant? ¿Ese chino de Koenigsberg murió virgen y por eso nunca supo nada de verdad! ¿Categorías a priori, esquematismo trascendental, imaginación y apercepción trascendentales, antinomia de la razón pura? ¿Cuánta insensatez!, ¡cuanta sandez! Calumniamos a Kant, a Nietzsche y nos lisonjeamos. En el dominio de la moda, de la moda Nietzsche, ganan fuerza el engaño, la astucia, el ardid con el cual se identifica a la agudeza, a la rectitud y a la franqueza de espíritu. Entonces se lee una página de Platón o

de Kant, y se lo hace a nombre de un descuido, de un tropiezo, de un chisme, se busca alguna incongruencia, alguna inconsistencia —en fin, se lee así a Platón o a Kant en nombre de Nietzsche, con el espíritu mezquino de la lógica formal disyuntiva. Calumniamos a Kant o a Platón, calumniamos a Nietzsche y nos lisonjamos. El hombre, el tipo de moda que es el hombre, el tipo sin soledad, es el hombre de público, de platea, y de lisonja. De la adulación y del melindre. Así que él es también servil y traicionero. Es un tipo muy, demasiado, femenino, excesivamente afeminado. Nunca es del gusto de la mujer, esto es, de la verdad, suponiendo que la verdad sea una mujer... La moda en el pensamiento es una falta de franqueza para con la vida, con la rectitud de carácter, de espíritu, de cuerpo y de alma, de corazón y de tripa. En la vigencia de la moda, para que podamos aparecer, para que podamos aparecer para nosotros mismos así, adulándonos y lisonjeándonos, es preciso entonces que lo otro, es decir, todo lo que no es adhesión al rebaño de la moda, desaparezca. La moda necesita denigrar y mancillar para hacer aparecer su brillo. En la vigencia de la moda, para que yo sea es preciso que otro antes deje de ser. Eso es típico del odio, del resentimiento, del espíritu mezquino, es típico del hombre más pequeño, del ínfimo, del de menos, del menor, de ninguna soledad. Así es, pues la moda, esta moda, no tolera, no soporta diferencia. El pensamiento de Nietzsche, al contrario, crece y se hace desde el silencio y la soledad y por eso él es, puede ser, palabra de respeto y libertad. ¿Y la moda? ¿Cuándo será ella tocada por el rubor de la vergüenza, cuándo nacerá ella para el secreto, para la gran revelación del rubor de la vergüenza? Esto es, ¿cuándo será ella capaz de perderse y de despreciarse desde la hora del gran desprecio?... Ahí sí comienza la decadencia, la experiencia y el pensamiento de la decadencia, que es pensar, necesitar pensar sin Dios y sin verdad. Pero la moda está abarrotada de verdad y de Dios —por eso no piensa, sólo promueve tópicos, frases, lugares comunes, trivialidades, ella tiene en exceso, ella lo tiene todo, pues ella se tiene.

El más sórdido, el más ínfimo, el más decadente, el más nihilista de los personajes dostoevskianos, el Stawrogin de *Los demonios*, propala: “Aplanar montañas es un gran pensamiento”. La moda en el pensamiento es el gran aplanador de montañas. Ella necesita de lo plano y sólo de planicie, pues ese es su plan, su lugar, su *topos*, su tópico. Ella nivela, achata, aplasta todo. Es un fenómeno típicamente decadente, típicamente nihilista, —típicamente de odio—. En la vigencia y dominación de la moda se inventa la tierra, la patria del “último hombre”, del más hediondo de los hombres. Con el ojo empañado, con el labio retorcido por el doble de amargor, de odio y de ira, se sonríe parpadeando en su bobo deslumbramiento, y se dice: “¡Inventamos la felicidad!”, ¡creamos la planicie!, “¡Aplanar montañas es un gran pensamiento!”. ¡Viva la planicie!, ¡viva la moda!, ¡inventamos la felicidad! “La magia de los extremos”, exclama para sí el pensador, perplejo, pero sabiendo y comprendiendo, porque sabe y comprende la astuta dinámica del gran travesti: el nihilismo.

Usamos, desde la moda, a Nietzsche, hacemos de su poética vulgaridad, lugar común, verdad evidente, tópico. Y hacemos entonces de este tópico, de este sonsonete, una sofisticada y rebuscada, afectada y barroca intelectualidad (un logicismo), para obte-

ner efectos, resonancias, narcisistas altisonancias y motivos para aplausos. Esto es típico del espíritu coqueto, de la coquetería espiritual. Esto es típico del hombre y del espíritu afeminados, típica afectación, típico capricho de afeminado y eunuco —lo que ciertamente no agrada a la mujer, a la verdad, suponiendo que la verdad sea una mujer... Desde la vigencia y dominio de la moda nos apropiamos cínicamente de un pensamiento responsable y ahí entonces eructamos, con aires graves y revolucionarios, el reaccionarismo de nuestra presunción —vale decir: cortejamos la mala mujer y hacemos exhibición, ostentación de nuestra futilidad, de nuestra frivolidad, de nuestra veleidad.

Desde la moda, desde la afectación y el afeminamiento intelectuales, moldeamos y reducimos a Nietzsche a nuestro alvéolo, a nuestro lecho de Procusto, que es, considerado de modo genuinamente nietzscheano, el odio, el resentimiento, el rencor, el espíritu de venganza. Nuestro ojo, porque es la óptica de moda, está lleno de hiel; nuestro labio, porque sólo saborea la moda y hace de este sabor su saber, está lleno de amargor y de ira. Sí, de lo que está lleno el corazón habla la boca. “Todos hablan de mí y nadie me conoce. Sólo eso es soledad”. Es Nietzsche quien, por la boca de Zarathustra, dice eso de sí y de Zarathustra, esto es, siempre del pensamiento voluntad de poder-eterno retorno, del sentido de la tierra, que es el sentido del ser, que se hace y se da como tonalidad, como disposición, como *pathos* de silencio y soledad —todo sin moda, todo sin ningún modismo—.

La moda en el pensamiento, un fenómeno tan superficial, el más superficial porque es el de menos pensamiento, porque es sin ninguna reflexión, está lleno de subterráneos y cavernas. Es siempre y sólo la superficialización escamoteada y tergiversada del subterráneo, de la caverna nihilista. En metamorfosis, en un juego de mutuas transfiguraciones (lo que Nietzsche llama “los ropajes del más hediondo de los hombres para tornar soportable su mirar”) tenemos este encantador y encantado desfile: el tedio, la euforia, la bazofia, la presunción, el orgullo, lo ilimitado, lo infinito, el desespero, la vanidad, la frivolidad, la veleidad, la ira, el odio, la calumnia, el insulto, la injuria, el rencor, el resentimiento, la venganza, la adulación, la lisonja, la cobardía, la auto-conmiseración, etc., etc., etc... La cosa es servil, de lacayo.

Es preciso desprecio, un gran desprecio, por auto-respeto, por amor propio, sí, por egoísmo, por el gran egoísmo. Hay que poder despreciarse y eso para que se pueda comenzar a leer, a oír a Nietzsche. Pero para ser capaz de ese desprecio es preciso ser un hombre de soledad, con vocación de soledad y no un servil adepto de la moda, no un arrebañado en la moda. Es preciso ser señor, y el señor es hombre de soledad, y no lacayo que es hombre de público, de moda. Pero de la moda a la soledad, del lacayo al señor, sólo es posible pasar de un salto. Pues entre la palabra de soledad, que es la palabra poética, y el tópico de la moda hay un abismo, el infinitesimal abismo que, en el círculo define la mayor distancia entre los extremos, y que es el mayor y el último y el más difícil de ser sobrepasado. Extraña, mala, cruel paradoja ésta del salto que es la paradoja del círculo, del origen circular: ¡para poder saltar es preciso que se haya saltado

ya! Para saltar fuera de la moda es preciso que ya se haya saltado fuera de ella y tener ya ganada la soledad. “Entre los más semejantes brilla de más bella manera la apariencia, la ilusión, porque el más pequeño abismo es el último y más difícil de ser sobrepasado”. Esta palabra de Zarathustra atraviesa y traspasa todo, todo Nietzsche, toda su obra, obra de hiperbóreo, porque es obra de silencio y soledad. “Ni por tierra y ni por agua encontraréis camino para los hiperbóreos, eso ya lo sabía Píndaro de nosotros”. Así se abre un escrito de Nietzsche. Y, ¿cuál es este camino para los hiperbóreos? El salto y sólo el salto. El salto que es también hacia lejos de la moda, en dirección a la soledad y el silencio. Y el tiempo de este salto marca el instante del abrirse del camino de la creación, porque dispone, y pone el *pathos* para la voluntad creadora, que es el movimiento voluntad de poder-eterno retorno, retorno como dinámica de superación y trascendencia, vida como lo que es un auto-superarse, *Selbstüberwindung*.

Vida como acontecimiento de silencio y de soledad. Y que se hace como crear para más allá de sí (*Über sich selbst hinaus schaffen*), como auto-trascenderse o auto-superarse (*Sich selbst überwinden*), dice e insiste Nietzsche. Más allá de sí –extraño este más allá, este *Über*, este trans suena a meta, ¡siembra metafísica! ¡Pero eso sólo puede ser un descabro! ¿Lo metafísico como el lugar de Nietzsche, como el lugar de la vida pensada como voluntad de poder-eterno retorno?! ¡Eso sólo puede ser tontería y descabro! La moda rechina los dientes, espumea y bufa de ira. ¿Pero qué sabe la moda de metafísica? Si supiera alguna cosa, sabría mucho de sí misma y, entonces, ya se habría superado, se habría auto-superado, ganado la auto-trascendencia, y ya habría perdido el tópico de moda para ganar el *topos*, el lugar del pensamiento, que Occidente decidió como meta, como *Über*, como trans como metafísica y ontología, que es el empeño de comprensión del movimiento de trascendencia y auto-superación del ente como presencia, esto es, la vida, la génesis del ser. Para ser filósofo, para ser pensador, y Nietzsche lo es mayúsculamente, es preciso andar por ahí, o absolutamente no ser filósofo, no ser pensador.

En 1888, cuando el silencio y la soledad se hacían más tormentosos y más reveladores para Nietzsche, el tiempo en que en el pensador, el pensamiento de la voluntad de poder se pensaba hasta el fin, él escribe una carta a Karl Fuchs fechada el 14 de abril y remitida desde Turín. Después de decir que permanecerá allí hasta junio, escribe: “entonces partiré hacia mi antigua casa de verano en Sils María: El Alto Engadina, mi paisaje, tan apartado de la vida, tan metafísico... ¡Cómo todo se distancia! ¡Cómo todo se aleja y se aparta! ¡Cuán callada y silenciosa se torna la vida! A mi alrededor ningún hombre que me conozca. Mi hermana en América del Sur. Cartas cada vez más raramente. ¡Y aún no soy siquiera un viejo! ¡Apenas filósofo! ¡Apenas al margen, apartado, alejado! ¡Apenas comprometidamente al margen, distanciada!” En fin, hay que leer: ¡apenas comprometidamente metafísico!

La bulla de la moda no deja llegar al tono el sentido de este comprometimiento metafísico, filosófico, y el distanciamiento del meta como el lugar exacto del pensar,

como el lugar exacto o la distancia cierta del mirar y del oír. La moda, que aplasta pasos de paloma, que sofoca la flauta de Dionisios, que mata el pensamiento, no puede oír, no deja a nadie oír este silencio metafísico. Ahí, sólo ahí comienza el tormento, lo tormentoso y tempestuoso de la vida como fenómeno de trascendencia y superación, como acontecimiento de creación, esto es, de libertad, y esto porque la vida comienza y se da toda donde y cuando se abre la distancia, el alejamiento, el corte, donde comienza a cavarse silencio y “no vivir”, donde florece la evidencia de muerte. La moda, la moda Nietzsche, promoviendo ciegamente un vitalismo animal, un animalismo, es hostil a eso mismo, y por eso es hostil a la vida, la vida como acontecimiento de pensamiento, como poética del pensamiento, del *Logos*, como alegría de lo finito, del límite. Es este *meta*, (este *Über*, este *trans*) que es el elemento, el medio, “medium” del pensador. Como él mismo dice, su paisaje y este paisaje es el que hace reventar el pensamiento del tiempo como génesis y rítmica de la vida, esto es, el pensamiento del eterno retorno como la radicalización de la experiencia de la vida como voluntad de poder. Este *meta*, radicalmente pensado, es el paso a la vida como dinámica, como génesis de tiempo, pues dice el abandono, la pérdida —o mejor el desaprender de la “cosa”, de la “cosa-en-sí”, o del mundo vuelto cosa, cosificado. Este *meta*, radical y originariamente pensado, y es eso lo que quiere decir Nietzsche revigorizando el pensamiento y reconduciéndolo y reatándolo a su reivindicación arcaica, es un retomar la génesis, porque él dice el *para más allá* de la cosa —entiéndase: la instancia de experiencia de ser aquende de la cosa— en-sí, del sustrato, de la sustancia. Es eso lo metafísico pensado como genealogía y fisiología, esto es, vida, realidad como estructura de superación y trascendencia.

Es este un acontecimiento de silencio y soledad, puesto que es de distancia, de alejamiento, de “no vivir”. Pero eso, para nosotros, sólo es posible desde Platón, desde *idea*, esto es, desde la realidad como instante, como hora o tiempo (*kairós*) de presencia y presentificación —de aparecer y de apariencia, de revelarse, de evidenciarse, esto es, de hacerse luz. Platón diciendo *idea*, dice y piensa sin necesitar decir *meta*, lo que la metafísica, diciendo y necesitando decir *meta*, quiere decir y pensar tal como Platón pensó y dijo *idea*. Para nosotros, irrevocables epígonos, el único camino posible para experimentar y pensar lo que el griego, de Heráclito y Parménides a Platón y Aristóteles, puede pensar y experimentar sin jamás necesitar de metafísica, es la propia metafísica pensada y experimentada desde su real propósito y empeño. —Nietzscheanamente dicho: desde su voluntad, desde su querer, desde su real interés. Entender eso, ver eso, es ganar Nietzsche *in statu nascendi*, genealógicamente, esto es, retomar a Platón por las manos de Nietzsche (y sólo el mayor de los epígonos entre los epígonos podría darnos, devolvernos eso) y así, perder el platonismo que se extravió de Platón en el no pensar radicalmente lo que el *meta* quiere y necesita decir en el empeño de exponer a Platón. Zaratustra, dando el paso de la decadencia, hace para atrás el mismo paso que Platón como platonismo, esto es, como *meta*, hace para el frente y, así, él retoma la línea, el umbral de Platón después de haber recorrido todo el camino de *meta* y como *meta* hasta Hegel y hasta como voluntad de poder-eterno retorno. Zaratustra es Platón que una vez más tiene la génesis expuesta en *Idea* sin necesitar del *meta* para decirla. Y Zaratustra siendo

Platón es nadie, del mismo modo que Platón es nadie, pero sólo el envío y re-envío de la génesis en el proceso de diferenciación, esto es, superación y trascendencia del pensamiento, esto es, de la poética, del *Logos* como realización de Occidente –de nosotros. De nuestro destino como el hacerse de nuestra libertad.

La moda, la moda Nietzsche, fomentando en nombre de Nietzsche un vitalismo ciego y estúpido, lanza todo en el dominio de las tinieblas, de la oscuridad, en la indiferencia y amorfidad de lo edénico, de la pura substancia, que es lo superficial del puro devenir, del puro vivir, entendiendo así lo dionisiaco y haciendo así de este pensamiento una filigrana esteticista del nihilismo. Ella se rehúsa a oír, porque eso impone la responsabilidad de lo finito y del límite, que es responsabilidad y destino de silencio y soledad, porque es el radical “no vivir” de que Platón nos habla. Ella es pedante y por pedante ingrata, se rehúsa a ganar el presente, la dádiva de Platón, que nos presenta, que nos llega por las manos de Nietzsche, esto es, por los pies de Zaratustra en el abrirse paso de la decadencia. Y Platón nos presenta aquello de lo que tuvo coraje, la disposición el *pathos*: el error, el “no vivir”, la muerte como el lugar del hombre, lugar éste que el griego llama *Bios theoretikós* y que Platón realiza como idea y Nietzsche, en la culminación del envío de idea como meta, realiza como voluntad de poder-eterno retorno.

El ser, la realidad de lo real exponiéndose en su movimiento de génesis, es idea, anunció y reveló Platón. Y entonces: *incipit tragoedia*. Incipit Zaratustra. El para más allá, el *Übermensch*, que se acostumbra denominar super hombre, es un presente, una dádiva del hombre, –insiste Nietzsche en decir y pensar. Para quien lee a Nietzsche, para quien se dispone a leer a Nietzsche, eso significa: el para más allá del hombre, (el *Übermensch*) que es el más acá de la cosa-en-sí y de la moda, porque la moda, perdiendo la poética y convirtiéndose en tópico y dominación de cosa-en-si, es entonces una necrofilia y necrofagia –el para más allá del hombre, esto es, la metamorfosis del espíritu en niño, es un regalo, una dádiva de Platón, de la idea, del meta ahí co-implicado, o sea dádiva del pensamiento en cuanto y como camello y león, para decirlo en el lenguaje de Nietzsche.

Pero la moda endulza todo, embota, aplana, facilita todo. La moda no sabe nada de la muerte y por eso nada de la vida, pues ella, desde el ejercicio de la auto-conmiseración, está empeñada en neutralizar, en borrar el destino, el envío de luz. El abismo es la luz, es en la luz donde el abismo como abismo se revela en su totalidad, o sea, es ahí donde se patentiza el sin fondo que él es. La moda no piensa, no puede pensar, este destino de luz. Así ella pierde lo trágico, la tragedia. Con pomada y bálsamo a mano ella no deja el dolor de Nietzsche, el dolor del hombre de Occidente, doler hasta el fin. Sí, ella alivia el dolor y envenena la herida. Ella es realmente cosa de padre (¡y también de ex-padre!), cosa de auto-conmiseración. Por auto-conmiseración ella es tan económica de dolor que se vuelve miserable, indigente de vida. Ella, por miserable conveniencia, olvida que Nietzsche, radicalizando el destino de luz, no dice: “Pienso, existo”, sino: “Duelo, hay dolor, –soy, existo”. Trágico se es cuando se es Sócrates, cuando se es Platón hasta

el fin, esto es, luz hasta el límite de la luz. Ahí sí comienza la locura, la locura lúcida, la lucidez de la locura, que es la única posible para el pensamiento, pues es la lucidez la que es la locura, el habla del abismo. Es en la exactitud, en lo matemático, en lo geométrico, es allí donde más y mejor se acierta, donde mejor y más se muere. Es cosa de incandescencia de hielo. Hay que acertar para morir, para poder morir. Si el miedo de errar, como dice Hegel lapidariamente, es el propio error, es igualmente verdadero que el miedo de acertar es el miedo de morir.

Es acertando, sólo acertando, como se gana la hora, el tiempo cierto (*kairós*) del morir. *Incipit tragoedia*. La moda no sabe nada de eso, porque ella engrasa, unta, llena todo de vaselina... Es Zaratustra que dice: "Muchos mueren demasiado tarde y otros demasiado temprano". Todavía suena extraña la doctrina: "¡Morir a tiempo!" "Muera a tiempo, muera en el tiempo cierto", así enseña Zaratustra. Realmente, quien jamás vive en el tiempo justo, ¿cómo podría morir en el tiempo cierto? ¿Que éste jamás hubiera nacido!" Y el tiempo cierto es el acierto, la idea. Platón muere en el tiempo cierto, porque arriesga el error cierto en la hora necesaria. La moda, porque es pomada, bálsamo y vaselina, en fin, porque es sólo auto-conmiseración, muere demasiado pronto, pues nunca vive a tiempo, en el tiempo cierto. ¡Ah, que ella jamás hubiera nacido!

Esa luz, ese mirar recto y punzante que acierta en pleno y por eso muere pleno, —eso es Nietzsche, eso es Sócrates, Platón. La moda, mezquina, empequeñece el destino de Nietzsche. Ella, por auto-conmiseración, no deja aflorar el Nietzsche socrático, platónico, ella mutila lo trágico y lo pierde, lo neutraliza por conveniencia auto-conmiserante. Ella no deja aparecer a Sócrates y a Platón, los enviados de luz, obnubilados y caducos en la llamada, por los parias del pensamiento, esquizofrenia de Nietzsche. Visto así el cuadro llega a ser grotesco o, para ante-verlo y decirlo con Nietzsche, "*d'une moralité larmoyante*": Nietzsche, en su propio decir, el primer filósofo trágico, caduco, mascando esa nada que los viejos en aislamiento senil mascan en una mueca repetitiva y mecánica, probablemente babeando, alimentado en la boca, y cubierto por un buen babero, tal vez usando pañal, probablemente haciendo pipí y popó en la cama, —pues bien, este Nietzsche es el mismo Sócrates que, altiva y noblemente toma cicuta desde su solemne autonomía, desde su muerte. Para ser trágico, un auténtico trágico que precisa también pasarse de grotesco, ha de poder verse con horror y escalofrío en este Nietzsche caduco y senil, la muerte de Sócrates —sí, no a Sócrates, sino la muerte de Sócrates, ahí y así muriendo. La muerte de Sócrates muriendo en Nietzsche —¿comenzará ahí la "*Gaya Scienza*"? ...Aquel Sócrates y este Nietzsche, esto es, idea y voluntad de poder-eterno retorno, son uno y un mismo hombre, un sólo y único destino (envío) o sea: el hombre de Occidente, el hombre europeo, el hombre del mundo tecnocrático, el hombre de la *Aspirina* que es nuestra moda. Nosotros seríamos grandes, seríamos realmente trágicos, seríamos del tamaño y la estirpe de Nietzsche, si hiciéramos de esta su miseria, de este caduco, nuestra cuestión, nuestra esencia, nuestra génesis, o sea, la concretización de nuestro existir de ciudadanos del siglo xx.

Pero la moda Nietzsche, sin soledad y por auto-conmiseración, al contrario de esto usa la farsa de la inocencia, de la niñez, de lo lúdico, de la danza, de la fiesta, sin nunca haber sabido nada de la culpa, de la caída del límite, del peso, de la melancolía, del luto, del desvarío de la muerte de Dios –sin saber nada del burro y del camello. La moda Nietzsche crea un bando de bobos alegres. ¡Yo, de mi parte, soy mucho más Sancho Panza...!

Hay un canto en el Zaratustra, *El canto de la Noche*, del cual Nietzsche dice que es el de más profunda melancolía y de haber sido escrito en una “soledad azul”, en una “felicidad de esmeralda”. Es un canto de profunda y honda melancolía, porque es el canto, el cantar de un destino de luz, del destino de Platón, del cual Zaratustra participa, el cual comparte. Y el refrán, esto es, la repetición, es el retomar de lo revigorizante de este canto, suena así: “¡Soy luz! ¡ah, que fuese noche! Mas esta es mi soledad: que estoy ungado y ceñido de luz”. Hay que tener mucha serenidad, mucha disposición de silencio y soledad, para pensar, para sopesar esta consanguinidad de Nietzsche y de la tradición, de Nietzsche y de Platón, para ganar así realmente lo trágico y el sentido de la afirmación de Nietzsche de ser él el primer filósofo trágico. Hay que tener bastante serenidad y ninguna prisa para hacer de esta cuestión algo nuestro y serio, nuestro y grave, –nuestra cuestión esencial, porque sólo ella, hoy, nos llama al respeto–. Es bajo este modo concreto e irrevocable como el pensamiento se nos ofrece. Es así como Heráclito, Platón, Nietzsche, nos legan la tarea de la filosofía hoy, es ahí y así como se impone hoy nuestro filosofar, nuestro pensar. Nos legan, esto es, legan a aquellos que son de vocación filosófica y no a los charlatanes de la moda. Es sólo recibiendo la tradición así enviada como se podrá hablar sincera y responsablemente de una revolución, porque así promoviendo y realizando esta tradición así enviada bajo la forma de nuestra cuestión, estaremos concretizando nuestra libertad. Es revolución porque es libertad, pues la libertad y su hacerse es, y sólo puede ser, siempre re-volución. Pero para tanto la moda precisa callarse la boca, pues, como nos recuerda Nietzsche, “De cosas grandes hay que hablar con grandeza o callarse”.

Veamos cómo Nietzsche cierta vez trazó el perfil del filósofo, lo que lo marca, lo que lo caracteriza, cómo él se quiere:

“Tal vez una oscuridad voluntaria; un cierto evitarse a sí mismo; un cierto retraimiento resguardado delante del alarido, de la veneración y de la admiración de culto, de los periódicos y de las influencias; una pequeña ocupación, un cotidiano algo que oculta más que poner en evidencia;... Lo que Heráclito evitaba, lo que también nosotros evitamos: el alarido y la habladería de los Efesios, su política, su novedad de “imperio” (Persa, ¡compréndanme!), sus floreos y habladerías de hoy, de mercado y de plaza pública, –pues nosotros los filósofos, sobre todo delante de una cosa precisamos de una serena y reservada distancia: delante de todo hoy. Nosotros dignificamos lo silencioso y lo quieto, lo frío, lo noble, lo distante, lo pasado, sobre todo aquello delante de cuyo aspecto el alma no necesita defenderse y ovillarse sobre sí misma en insistente guardia –algo con



lo que pueda hablarse sin levantar la voz, sin volverse ruidoso—. Sólo se oye el timbre que un espíritu tiene cuando habla, pues todo espíritu tiene su timbre, su tono, y todo espíritu ama su propio timbre, su propio tono. Aquel, allá, por ejemplo, debe ser un agitador, esto es, un cabeza hueca, un cabeza de viento, y todo lo que en él entra, sale con resonancia embotada y lerda, vuelta pesada por el eco del gran vacío. Vea aquel otro, que tiene delante de sí un auditorio, una platea: es un orador. Mas haciendo uso de palabras él piensa como orador y no como pensador. Vea este tercero, que habla insinuamente. El se aproxima demasiado a nosotros, hasta nos toca con su aliento, hasta nos acaricia, pero como que instintivamente nos retraemos, aunque sea ante un libro a través del cual él nos habla; el timbre, el tono de su estilo nos revela la razón de su comportamiento: él no tiene tiempo, él no cree en sí mismo y, así, él habla hoy o no hablará nunca más. Pero un espíritu seguro de sí habla bajo y manso; él busca la oscuridad, él se hace esperar. Un filósofo se da a conocer por el hecho de que evita tres cosas brillantes y ruidosas: la fama (la gloria), los príncipes y las mujeres —con lo que no está dicho que ellas no vengan hasta él—. Delante de mucha luz, de luminosidad maravillosa, él se retrae con encanto y pudor, y por eso él recatadamente se retrae de su tiempo y del día, de la luminosidad que él esparce. El es como una sombra: tanto más el sol se pone para ella, tanto mayor ella se vuelve. ...El hace un uso muy parsimonioso de las grandes, de las altisonantes y grandilocuentes palabras —eso le suena ampuloso y a bazofia...”

Positivamente, Nietzsche, el pensamiento de Nietzsche, no es cosa de venir al habla bajo la iluminación del sol de la moda. Todo lo que vive precisa de un aura de sombra. Tal sol debe ponerse para que en la concentración de su sombra comience a crecer y fructificar una lectura de Nietzsche, un leer auscultante. No leer a Nietzsche por Nietzsche, lo que sería insípido, poco interesante. Y leerlo no es hacer tampoco de él tema de “investigación” aplicada, no significa atarlo a la confusión del tapar huecos de la investigación, de los investigadores, esto es, no atarlo a la saña de la curiosidad libresca e intrigante que es la “investigación”, ese otro fenómeno de la moda intelectual en el supermercado académico-universitario, y que envilece, que degenera el estudio, la reflexión paciente y lenta, y que nos vicia y degenera con exigencias académicas estrechas y tacañas, de “disertación”. Es posible que la mejor disertación termine siendo aquella que no sea ninguna “investigación”. La “investigación” es sólo para los bancos y catastros de pesquisas y disertaciones. Eso hace parte, parte necesaria, de la contabilidad de la decadencia. No tiene nada que ver con la filosofía, con el pensamiento.

Se trata de leer a Nietzsche, porque él nos trae, nos lega una cuestión esencial, o sea, una cuestión que nos llama al respeto, como que es cuestión de nuestra génesis, o cuestión del hacerse de nuestra libertad. Se trata de leer a Nietzsche por ser de nuestro exclusivo interés, esto es, por estar en cuestión nuestro vínculo, nuestro fincamiento en nuestro existir. Se trata de leer a Nietzsche por amor propio, por auto-respeto. Y para ello hay que, antes de más nada, empezar por respetarlo donde él necesita ser respetado, donde sobre todo él mismo se respeta: en el pensamiento.

En 1886, entre otros, escribió Nietzsche un prefacio para *Aurora*, obra de 1880. La última página de ese prefacio es de una limpieza y de una gravedad tales, que precisamos memorizarlo, esto es, tenerlo en el corazón, al dirigimos a cualquier otra de sus obras, a cualquiera de sus páginas. Oigamos lo que él ahí nos dice, guardémoslo en la memoria del corazón: “Por fin: ¿para qué necesitaríamos decir tan alto y con tal fervor lo que somos, lo que queremos y no queremos? Veámoslo más fría, más distanciada, más correcta, más elevadamente –digámoslo tal y como entre nosotros es permitido que se lo diga, tan en secreto, que todo el mundo no lo oiga, ¡que todo el mundo no nos oiga! Sobre todo digámoslo l e n t a m e n t e... Este prefacio viene tarde, pero no demasiado tarde –¿qué son cinco, seis años? Un libro tal, un problema tal, no tiene prisa. Además, nosotros dos, yo y mi libro, somos amigos de lo lento. No es en vano que se fue filólogo –tal vez inclusive aún se lo es–. Eso quiere decir: un maestro del leer atentamente. En fin, se escribe también con lentitud. No sólo pertenece a mis hábitos, sino también a mi gusto –un malicioso y perverso gusto–, ¿tal vez? escribir todo de tal forma que todo hombre que tiene prisa es con eso llevado al desespero, a la desesperación. La filología es un arte venerable que exige de su cultivador, antes de más nada una cosa: pasar a lo largo, darse tiempo, hacerse silencioso, volverse lento, tal y como una orfebrería, tal como un arte de lapidación de la palabra. Un arte que tiene un trabajo sutil, cuidadoso y esmerado a hacer y que, sin embargo, nada alcanza sino lo gana bajo la forma de lo lento. Precisamente es por eso hoy la filología más necesaria que nunca, precisamente por eso ella nos atrae y nos encanta más vigorosamente en plena época del trabajo, esto es, de la prisa y de la presurosidad indecorosa y sudada que quiere acabar todo luego, que quiere luego hacerse rápida con todo –también con este antiguo y nuevo libro–. También ella, la filología, no se hace tan fácilmente pronta, acabada, con cualquier cosa. Ella enseña a leer bien, esto es, leer lentamente, honda y profundamente, con cuidadosa atención, con prudencia retrospectiva, con sub- y co-pensamientos, con puertas y ventanas abiertas, con dedos y ojos finos, aguzados, tanteantes ... Mis pacientes amigos, este libro reclama para sí lectores perfectos y filólogos: ¡aprended a leerme bien!”.

*Petrópolis, 27 de julio de 1983.*

**NIETZSCHE CONTRA NIETZSCHE  
O A PROPOSITO DE NIETZSCHE**

**Por: Gilvan Fogel**

**NIETZSCHE \* ETERNO RETORNO  
\* NIHILISMO \* DECADENCIA \*  
PENSAMIENTO**

**RESUMEN**

Este texto se ocupa del pensamiento como moda; específicamente de la moda Nietzsche. El nihilismo es pensado en un doble sentido: por un lado constituye nuestro origen, nuestra génesis, y por el otro este nihilismo es el correlato de la moda (en el pensar). La verdadera filosofía es esencialmente inactual, extemporánea. Al afán vertiginoso de la moda hay que oponerle el ser amigos de lo lento.

**NIETZSCHE VERSUS NIETZSCHE  
OR ON NIETZSCHE**

**By: Gilvan Fogel**

**NIETZSCHE \* ETERNAL RECU-  
RRENCE \* NIHILISMO \* DECA-  
DENCE \* THOUGHT**

**SUMMARY**

This text has to do with thought as fashion; specifically, the Nietzsche fashion. Nihilism is considered in a double meaning: on the one hand it constitutes our origin, our genesis, and on the other this nihilism is a correlative of fashion (in thought). A true philosophy is essentially outmoded, extemporaneous. The vertiginous striving after what is in fashion has to be opposed by a search of lenticude.



# TEORIA KANTIANA DE LA AUTOCONCIENCIA

Traductor: Carlos Másmela Arroyave\*

## I. Dos tipos de filosofía

Tanto las teorías filosóficas, como las tradiciones producidas por ellas, pueden dividirse en dos tipos: el sistemático y el analítico. Para el uno, la fundamentación de las premisas, que soportan el sistema, es de capital importancia, puesto que el concepto de teoría depende de éstas. El planteamiento tiene que ser defendido contra modelos concurrentes y contra objeciones afirmadas desde dentro y desde fuera. Dentro de dichas vías de la tradición, las preguntas de consolidación no pueden nunca depender de investigaciones hechas libremente en el campo de la aplicación. Filosofar de este modo es por ejemplo el platonismo y el hegelianismo.

El otro tipo de filosofía se dedica al análisis de las preguntas singulares y construye complejos argumentativos sobre problemas de detalle, en los que las premisas generales son desarrolladas como algo comprensible de suyo, y finalmente olvidadas en su problematicidad o ignoradas. Considerar su fundamentación sólo surge como tarea, cuando inconsecuencias internas e inconsistencias exigen un dictamen expreso. De esta clase de filosofía son el aristotelismo, el sensualismo inglés, y la filosofía de Kant, en particular su teoría de la autoconciencia.

No obstante haber sido la teoría kantiana de la autoconciencia una de las más influyentes en la historia del espíritu occidental y haber determinado irreversiblemente el camino de la misma, por cuanto motivó sobre todo a los pensadores idealistas, Fichte, Schelling y Hegel, en su ulterior formación, no puede hablarse propiamente de una teoría de la autoconciencia en Kant. Hay solamente pasajes en su obra que aluden más o menos específicamente a problemas de detalle y cuya más rica explicación se halla en la *Crítica de la razón pura*, en la Deducción trascendental de la segunda versión (1787), así como en el capítulo de los paralogismos, tanto de la primera versión como de la segunda (1781-87). Como es su costumbre, Kant cumple aquí más la función de innovador que de expositor. La razón radica en su interés primario por el análisis funcional en

---

\* Conferencia dictada por la Profesora Dra. Karen Gloy de la Universidad de Luzern (Suiza), en 1985, con motivo de la celebración de los 10 años de la Carrera de Filosofía de la Universidad de Antioquia. La presente conferencia aparece en forma ampliada en: GLOY, Karen. *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1990, donde se reseñan sus traducciones al coreano y al chino, e igualmente la presente traducción.

lugar de una sistemática consecuente. La autoconciencia sólo tiene significado para él hasta donde sirva para la erección de un sistema de conocimiento del objeto y del mundo, no en cuanto tal. A pesar de eso, la función y el papel de la autoconciencia, para la fundamentación del objeto-conciencia, no puede ser comprendido sin el conocimiento de la esencia y de la constitución de la autoconciencia. La exposición de la teoría kantiana de la autoconciencia, tema de esta conferencia, debe efectuarse por ello en dos pasos: 1. con respecto al puro y abstracto ser-para-sí de la autoconciencia, su constitución esencial, y 2. con miras a su referencia del objeto, su despliegue teórico cognoscitivo.

## II. La estructura de la autoconciencia

La autoconciencia kantiana se presenta como una autorreferencia activa, conceptual, llamada "autorreflexión". Ella puede caracterizarse a través de cuatro rasgos: 1. expresa un **comprender**, no un intuir de ella misma, 2. señala una estructura no desprovista de yo, sino **egológica**, es decir **yoica**, 3. es caracterizada por la **actividad** y la espontaneidad, y 4. es concebida como autorreflexión según el modelo de reflexión, no según el modelo de producción en cuanto autoproducción. Estos puntos deben ser explicados en lo siguiente más de cerca.

### 1. Autoconciencia como "yo pienso"

La autoconciencia es descrita por Kant como una autorrelación pensante. Teniendo en cuenta que hay varias formas de autorreferencia (autorrelación): teóricas y prácticas, emocionales, intuitivas, intelectuales, volitivas, como por ejemplo, el sentimiento de sí mismo, el darse cuenta de sí mismo, la intuición de sí mismo, el comprenderse-a-sí-mismo, el determinarse a sí mismo, el entenderse-a-sí-mismo, etc., Kant se decide claramente por la interpretación teórica y conceptual de la autoconciencia como pensarse-a-sí-mismo. Por esta razón emplea los términos: "yo pienso" y "yo soy consciente de mí" sinónimamente.

La sinonimia no es de ninguna manera algo evidente sin más, pues el pensar significa originariamente "pensar algo", un objeto externo o interno, pero no el "pensarse a sí mismo", con lo que el objeto es el pensar mismo. También se encuentra en Kant una serie de pasajes que dan a conocer el uso diferente del "yo pienso" y del "yo soy consciente de mí". Así afirma Kant al comienzo del capítulo sobre los paralogismos (A 341, b 399) que el "yo pienso" es "el vehículo de todos los conceptos en general" y se encuentra "en todo pensar", bien sea que se trate del pensar este o aquel objeto, con respecto a los objetos esta o aquella cualidad. El "yo pienso" actúa aquí como acto simple del pensar, como la forma general del pensar y, puesto que pensar y juzgar son idénticos, como la forma general del juicio. Esta función del "yo pienso" legitima la interpretación de Heidegger en *Ser y Tiempo*, según la cual el pensar es la estructura

formal del representar, pero no algo representado (Cfr. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, trad. al español: *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económico, 1968, p. 347).

Por otro lado, se encuentran pruebas de que el “yo pienso” no solamente tiene el simple significado de “pensar algo”, sino la más complicada del “pensarse a sí mismo”, con lo cual pensante y pensado son uno y el pensar entra como representado, de este modo, como representación singular. Uno de los pasajes más conocidos se encuentra al comienzo del §16 de la Deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*

“El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones, pues de lo contrario habría algo representado en mí que no podría ser pensado de ninguna manera”.

Se prohíbe interpretar aquí el “yo pienso” como acto simple del pensar por dos razones: 1. El pensar, en tanto es juzgar y radica en la conexión de la multiplicidad dada en la intuición, de acuerdo con las diversas formas del juicio, tiene que estar presente siempre y en todas partes con miras a la constitución del objeto. No sólo tiene que poder acompañar la representación del objeto, sino que tiene que acompañarla siempre fácticamente, puesto que sólo él la posibilita en general. Sería desplazada la expresión del mero “acompañar”, si tuviese que expresar la relación del pensar con la intuición, que para Kant tan sólo proporciona la experiencia del objeto.

Por el contrario, el “yo pienso” mantiene un sentido plausible si se interpreta en el sentido reflexivo como autoconciencia, cuya posibilidad está dada en todo conocimiento del objeto. La conciencia que yo soy, que piensa esto o aquello, no necesita estar presente explícitamente en todo instante. Es suficiente si está presente implícitamente (de modo latente) y puede explicitarse siempre por requerimiento, pues ninguno de nosotros es consciente siempre y en todas partes de que siente, intuye, piensa, desea, quiere, etc., esto o aquello. Sin embargo, puede exigirse de modo racional que esta autoconciencia esté puesta potencialmente en nosotros y pueda ser actualizada siempre. La forma fácil y descuidada con la que Kant confunde (mezcla) las formulaciones “yo soy consciente de mí” y “yo pienso” o conceptos sinónimos, puede desprenderse de la nota al pasaje B 134. Allí se dice: “la unidad sintética de la aperccepción es así el punto más alto al que debe fijarse todo el uso del entendimiento, igualmente toda la lógica, y por ella la filosofía trascendental; aún más, esta facultad es el entendimiento mismo”.

En lugar de los conceptos “pensar” y “autoconciencia”, surgen aquí en realidad los conceptos “entendimiento” y “aperccepción”, pero el entendimiento es la facultad de pensar y la aperccepción, la cual procede del latín *ad perceptio*, significa: añadir una representación y con ello, lo mismo que la autoconciencia como el pensar del pensar. Ambos conceptos son aquí identificados sin más.

Esto puede bastar para la documentación de que Kant enlaza desde el comienzo dos significados diferentes entre sí; por un lado, la autoconciencia que tiene la estructura

de una autorrelación y, por el otro, el acto de pensar, el cual radica en el juzgar y tiene una estructura intencional, es decir, está referido a lo otro y radica en el enlace de éste. La pregunta por lo que motivó a Kant a identificar autoconciencia y pensar y a interpretar la autoconciencia como una autorrelación pensante, sólo puede responderse históricamente a través de la indicación de que desde el comienzo de la época moderna, preparado por Tomás de Aquino, la producción de la autorrelación se confía sólo a los altos actos del conocimiento, al intelecto, al espíritu, al pensar. Pero hay además un argumento objetivo. Para Kant el pensar es un principio discursivo, cuya efectuación fundamental es separación y enlace. El enlace sin embargo deviene siempre separación. La tesis fundamental de Kant es que el pensar radica en una síntesis de lo múltiple referida a la unidad. También la autoconciencia, como una autorrelación, es una relación entre dos *relata* diferentes, por cuanto en la autoconciencia, el yo se descompone en un sujeto y en un objeto, en un tener conciencia (*Bewußthabendes*) y en algo consciente (pensante y pensado), si bien ambas forman una unidad idéntica. Esta estructura de una dualidad y de una diferencia internas en el yo puede mediar para la unidad del yo sólo en virtud de un principio discursivo como lo es el pensar.

## 2. La estructura egológica de la autoconciencia

Un segundo criterio de la teoría kantiana de la autoconciencia es su estructura egológica (yoica), la cual se hace visible ya exteriormente en la formulación “yo pienso”, “yo soy consciente de mí”. La yoidad distingue la teoría kantiana de todas las teorías no-egológicas que interpretan la autoconciencia, o bien el pensar, como una conciencia anónima desprovista de yo y de sujeto, tal como lo ha hecho Brentano, el maestro de Husserl, en su libro *Psicología desde el punto de vista empírico* y también el mismo Husserl, en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, o los que interpretan la conciencia como secuencia de estados y procesos de conciencia, es decir, como historia mental provista con el mero nombre “yo”, como lo llevan a cabo los así llamados modelos de flujo y energía de Hume, James, Husserl y Sartre. En oposición a dichas interpretaciones, atribuye Kant la conciencia o bien el pensar, a un yo y se incorpora en principio con ello, a la tradición cartesiana del “*Cogito*” o del “yo pienso”.

Tal teoría está originariamente orientada hacia el modelo sustancia-accidente; según eso, el yo actúa como portador y poseedor de propiedades y acciones. Kant toma, sin embargo, una posición crítica, distanciada de esta interpretación originaria, tal como se encuentra en Descartes con el supuesto de dos sustancias independientes, la *res extensa* y la *res cogitans*; pues según la teoría cognoscitiva kantiana, todo supuesto tiene que ser probado empíricamente, por tanto también el de una sustancia pensante con las propiedades de simplicidad absoluta, indivisibilidad, indestructibilidad. Una sustancia anímica real de esta clase puede en realidad pensarse lógicamente sin contradicción, mas no puede probarse intuitivamente, pues nadie se atreverá a afirmar, haber descubierto en el mundo real una sustancia del alma simple y eterna. Lo que nos sale al encuentro intuitivamente son siempre sólo sustancias materiales, extensas, divisibles y compuestas. Todo



lo que queda respecto a esta crítica del **modelo ontológico sustancia-accidente** es el **modelo sujeto-predicado puramente lógico**, según el cual el yo sólo es un sujeto lógico, no un sustrato real. Este yo es para Kant irremplazable y presente en todo acto del pensamiento y del juicio.

El yo es también determinado aún como **sujeto** por una serie de propiedades a las que Kant se dedica sistemáticamente en el capítulo de los paralogismos. A éstos pertenece la **unidad** del sujeto y, en realidad, la cuantitativa, numérica. En todo pensar y juzgar el sujeto es uno y tiene que serlo también, si la multiplicidad de las representaciones dadas deben poder enlazarse en la unidad, pues la unidad de una conexión sensible exige un único yo. Para explicar esto con un ejemplo: si las palabras de una proposición o los tonos de una melodía se descompusiesen en varios sujetos percipientes, en lugar de hacerlo en uno único, no se llegaría nunca a la comprensión de una proposición o de una melodía. Es por tanto la unidad del objeto la que brinda a Kant el argumento para interpretar el yo del pensar y la conciencia como unificación frente a la pluralidad de representaciones.

Además, el yo como sujeto es caracterizado aún por la **identidad**. Esta consiste en la continuidad regular de la persona por encima del tiempo. Mientras, en la unidad numérica del sujeto se trata de una unidad frente a un complejo de representaciones en un **único momento**, se trata ahora de la unidad del sujeto con todo este complejo **por encima del tiempo**. A fin de que el yo pueda identificarse consigo mismo en diferentes tiempos, se exige la permanencia y continuidad del mismo. La salvación del yo por encima del tiempo, en particular sobre estados de absoluta inconciencia, como el dormir sin sueños, el desfallecimiento, el estado de coma, ha sido siempre uno de los argumentos más fuertes para la suposición de un yo-sustrato que persiste idénticamente.

### *3. La actividad (espontaneidad) de la autoconciencia*

La tercera característica de la teoría kantiana de la autoconciencia es la actividad y espontaneidad de la misma. En la historia de la teoría de la autoconciencia se presenta una novedad cuando Kant interpreta la autoconciencia como autorrelación activa, dinámica, como relacionarse-consigo y no, como hasta ahora, en cuanto autorreferencia estática, como un estar relacionado-siempre-ya-consigo. Para Kant la autoconciencia es un acto de la reflexión.

¿Qué motivos han llevado a Kant a esta interpretación? Quisiera nombrar dos de ellos:

1. No siempre se encuentra ya dada la autoconciencia en nosotros, sino que tiene que ser producida por nosotros. Se nos puede exigir su ejecución. El postulado, apartarse del mundo externo y tornarse hacia sí mismo para producir de esta manera la autoconciencia, puede aparecernos de cierto modo como un llamado: “hazte consciente de ti

mismo”: tal exhortación sólo tiene sentido, si la autoconciencia no se halla ya presente, sino que antes bien tiene que ser producida.

2. El segundo motivo está en conexión con la especial interpretación kantiana del pensar y, a causa de la tesis de la identidad del pensar y de la autoconciencia, hay que transferirla de aquél a ésta. Para Kant, pensar significa juzgar y el juzgar consiste, en el caso más simple, en un enlace de sujeto y predicado. Pero el enlace es una acción, una actividad. Que se trata aquí de una interpretación específica del pensar, basada en premisas determinadas, es algo que no necesita acentuarse expresamente. Ella presupone por un lado que una materia sea dada al pensar para ser elaborada y, por el otro, que la materia sea una multiplicidad heterogénea, difusa, atomizada, que tiene que ser sintetizada para un conocimiento unificado del objeto. Con esta interpretación teórico-cognoscitiva se incorpora Kant históricamente en la tradición del sensualismo inglés de Locke y Hume, para quienes el conocimiento radica en el enlace de una multiplicidad de datos sensibles atomizados. En Kant, el pensamiento se añade al enlace activo.

La descripción de la autoconciencia como principio activo abre una interesante perspectiva a la filosofía de la libertad, la cual resulta de gran importancia, no sólo para Kant, sino también para los idealistas que le siguieron. Ella hace comprensible la analogía de la estructura, incluso aún, la identidad de la autoconciencia y la conciencia de la libertad, pues si se interpreta la autoconciencia como la relación-consigo y la libertad como autodeterminación, se muestra aquí el paralelismo en la construcción de ambos conceptos, que llega hasta la coincidencia. Para hacerla comprensible, tienen que llenarse ciertos requisitos.

El concepto kantiano de libertad va más allá de nuestra representación corriente. En general consideramos la libertad como condición de la acción moral. Ella es asignada tanto a la acción moral como a su falta. La libertad sólo tiene completo sentido si hay deberes y si están presentes las condiciones para su cumplimiento. Esencias fijadas completamente por determinaciones externas y sin posibilidad de decidir en pro o en contra, esencias por tanto inscritas totalmente en un nexo causal, no podrían tener obligaciones y, de este modo, ninguna libertad. Nuestro concepto usual de libertad hay que caracterizarlo 1. Como “libertad de”, a saber, de determinantes externos y, 2. Como “libertad para”, a saber, para las acciones según leyes morales, las cuales son dadas, de alguna manera, desde lo externo y frente a las que tenemos deberes.

El concepto kantiano de libertad se diferencia de esta comprensión, particularmente con respecto al último punto. También para él, la libertad quiere decir en realidad, “libertad de la determinación externa”, así como “libertad para una acción según la ley moral”; sólo que esta ley moral se halla en la libertad misma. La libertad no es aprehendida solamente como principio espontáneo, es decir, como principio causal –poner a partir de sí algo en camino–, sino al mismo tiempo, como principio de constitución en sentido formal, pero no del mismo modo con respecto al contenido. La libertad contiene la

norma en sí, que realiza por su acción. No toma leyes de lo exterior, sino que ella misma produce leyes en y por su acción, así en el imperativo categórico, que quiere decir: "Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer como principio de una legislación general". En tanto la voluntad es libre, porta ya en sí la ley: la libertad no menciona por tanto la arbitrariedad sin límites, sino el seguimiento de una ley moral inmanente. Libertad significa libertad regulada.

En tanto la libertad muestra estos dos caracteres: 1. la causalidad, es decir, la aptitud de desprenderse de lo otro y situarse sobre sí mismo y, 2. la legislación, es decir, la aptitud de su autodeterminación y regularidad de la libertad en el actuar, muestra una exacta correspondencia con la autoconciencia, que igualmente es **desprendimiento de lo otro y un dirigirse hacia sí** en el acto de reflexión, y, en el acto del pensar, principio de **donación de unidad según reglas**. También el pensar es una actividad reglamentada. El paralelo en la construcción de la autoconciencia y de la libertad tiene que plantear la pregunta por la relación de ambas y, además, por la relación de la filosofía teórica y la práctica.

Kant ha explicado diversas posibilidades sin decidirse en último término por una determinada. Se ofrecen tres posibilidades principales:

Conforme a la primera, corresponde un **primado a la autoconciencia**, mientras la libertad es considerada como **derivado**. Para la relación de la filosofía teórica y práctica esto quiere decir que la filosofía práctica es una consecuencia de la teórica. La ley moral aparece aquí como una aplicación de la exigencia de la regla de la razón. La segunda posibilidad supone la relación contraria, en tanto trata la **filosofía teórica** como consecuencia de la **práctica**. La libertad es válida aquí como la piedra angular de todo el sistema de la razón. La filosofía se realiza en la libertad. La tercera posibilidad señala la **coincidencia** de autoconciencia y libertad y con ello de la filosofía teórica y práctica. La **autoconciencia** se muestra aquí **al mismo tiempo** como conciencia de la libertad y viceversa. Esta posibilidad, sólo indicada por Kant, se encuentra realizada en los sucesores idealistas, sobre todo por Fichte. Aún más que Kant, él acentúa el carácter activo de la autoconciencia y así, la identidad con la libertad. Al mismo fin sirve en Fichte el reemplazo del teorema kantiano de **reflexión** por un **teorema de producción**. El yo no es considerado más por Fichte como algo previo dado que simplemente retorna a sí, sino como algo que, en general, recién se produce. El lema de Fichte reza por tanto: "el yo se pone a sí mismo", es decir, se produce a sí mismo como un Dios creador. Muestra con ello la misma estructura que la libertad y la autonomía.

#### *4. Autoconciencia como reflexión*

En lo concerniente al cuarto carácter de la teoría kantiana de la autoconciencia, ésta se caracteriza según el modelo de reflexión, a diferencia del modelo de producción. Se la interpreta como la **autorrelación**, en la que se parte de sí y retorna a sí. Lo característico

estriba en que el yo es considerado como algo dado previamente (encontrable) que en un movimiento de la reflexión sólo retorna sobre sí mismo, pero no puede producirse a sí mismo.

La interpretación de la autoconciencia es, según el modelo de la reflexión, la más antigua y de ahí la más confiable. Esto deviene claro en una reflexión más simple. ¿Cómo se realiza la autoconciencia? Por lo visto, de modo que nos apartemos del mundo exterior, con el que estamos ocupados cotidianamente y nos dirijamos hacia nosotros mismos, de tal manera que el mundo exterior no sea más objeto para nosotros, sino el mundo interno y con él, el propio sujeto. Este giro hacia sí del haz de la conciencia o de la intención sobre sí mismo, es interpretado por medio del modelo físico de la reflexión de la luz. Así como un rayo luminoso parte de una fuente de luz y revierte en sí mismo sobre la pared que se encuentra enfrente, así también el rayo de la conciencia que parte del sujeto, revierte desde los objetos externos hacia el propio sujeto.

El modelo de la reflexión tiene su buen y justo sentido cuando es tomado como tematización y explicación de algo ya existente, pero oscuro y vago. La reflexión supone la existencia de lo concerniente en lo que se refleja; en nuestro caso, la existencia de la autoconciencia. Ella no la explica, sólo la aclara. Si se toma empero en consideración la reflexión para la explicación de la realización de la autoconciencia, como en Kant, se producen dificultades insuperables. En éstas se trata de la estructura circular de la autorreflexión. El pensamiento fundamental consiste en suponer justamente, en esta explicación, un yo-conciencia que debe explicarse por un dirigirse hacia sí mismo, acusando con ello una petición de principio, en la que lo que se explica entra ya en la explicación. En lugar de explicarse, se sustrae; en lugar de entrar en sí, gira constantemente en círculo sobre sí. Kant ha expresado estos pensamientos fundamentales en varias versiones, una de las cuales quisiera exponer más exactamente.

Esta versión es de tipo general y puede desarrollarse independientemente del marco en que se encuentra, es decir, de la teoría kantiana del conocimiento. En el capítulo de los paralogismos (A366) dice Kant:

“puesto que yo... cuando quiero observar el mero yo en el cambio de todas las representaciones, no tengo otro correlato de mis comparaciones que de nuevo yo mismo con las condiciones generales de mi conciencia, no puedo dar sino respuestas tautológicas a todas las preguntas, en tanto atribuyo a mi concepto y su unidad las propiedades que me corresponden a mí mismo como objeto y eso presupondría lo que se deseaba saber.”

Si quiero decir quien soy yo, sólo puedo hacerlo en la medida en que declare ya como mías las propiedades percibidas. Si pregunto por la legitimación de esta declaración, únicamente puedo fundamentar esta misma, en tanto dé pruebas de que estas propiedades son conocidas ya como mías. Tengo como punto de referencia de la compara-

ción, que sirve para decirme a mí mismo a través de qué propiedades soy yo definido, tomarme a **mí mismo** y suponer de hecho lo que deseaba saber. Se muestra aquí que en el intento de aprehenderse a sí mismo, el yo gira en un círculo, pues en este intento, siempre tiene que servirse ya de sí mismo. Este círculo es ineludible epistemológicamente.

Esta estructura circular fue en último término lo que llevó a Fichte a ir más allá de Kant y a reemplazar el modelo de reflexión por un modelo de producción, en el que el yo se produce a sí mismo y no reflexiona simplemente como algo previamente dado. Hegel por lo demás recae de nuevo en la posición prefichtean y se adhiere nuevamente a Kant en la interpretación de la autoconciencia.

### III. La autoconciencia y su referencia al objeto

Hasta ahora, la autoconciencia fue expuesta tomada puramente en sí misma, analizada su estructura interna y mostradas las dificultades en que incurre la interpretación kantiana. Tiene que completarse ahora aún el segundo gran paso anunciado al comienzo, a saber, la presentación de la relación de la autoconciencia con la conciencia del objeto.

Kant señala el “yo pienso” como el “punto más alto” de la filosofía, “al que tiene que prenderse todo uso del entendimiento, igualmente toda la lógica y por ella, la filosofía trascendental” (B134). Esta conocida afirmación del §16 de la deducción Trascendental puede comentarse diciendo que la autoconciencia juega el papel del más alto principio de la filosofía, desde el que se muestra en un **primer** paso, en la denominada Deducción metafísica, que las formas del pensar y del entendimiento, las llamadas categorías, son deducidas y, en un **segundo** paso, en la denominada Deducción trascendental, la referencia de las formas del entendimiento a la intuición sensible. A la autoconciencia le corresponde, con ello, el status de un principio de la deducción, en el sentido de un **fundamento del ser y de la explicación del mundo**.

Para comprender más exactamente el significado y los alcances de la autoconciencia en el conocimiento del mundo y del objeto en Kant, es necesario actualizar los modos generales e imaginables de interpretación de la **posición de la autoconciencia para la conciencia del objeto**. Son pensables por lo menos tres interpretaciones:

1. Uno podría representarse que autoconciencia y conciencia del objeto existen **independientemente** la una de la otra de modo relativo y sólo se encuentra entre sí en una clase de **relación de dependencia**, de tal manera que la conciencia del objeto depende de la autoconciencia. Tal concepción se halla en la filosofía de Descartes, consideradas la *res cogitans* y la *res extensa* como dos ámbitos **independientes** de ser, si bien con el **dominio** de la *res cogitans*. La *res extensa* y el conocimiento del objeto que se basa en ella, es considerado aquí solamente en una relación de dependencia del conocimiento en sí mismo. Puesto que según esta concepción, sólo es posible el conocimiento del mundo

por la vía metódica del conocimiento de sí mismo, este concepto puede nombrarse **idealismo metódico**.

2. Si se comienza seriamente con el pensamiento de que la autoconciencia no sólo tiene el status de un principio de vía metódico, sino el fundamento de una deducción **metafísica**, se llega así a modos metafísicos de idealismo. También aquí pueden distinguirse dos **idealismos** el **formal** y el **material**. Se llega al primero cuando se considera la autoconciencia solamente como *de deducción formal*, del cual son deducibles las formas de los objetos. Según esta concepción, el conocimiento del objeto y del mundo sería un **producto formal del yo**. El conocimiento del objeto sería únicamente dependiente del yo, según la **forma**, mientras que la materia tendría que ser dada por el ser-en sí de los objetos mismos.

3. El **idealismo material o absoluto** supone, además de eso, también una **productividad material** del mundo a partir de la autoconciencia.

Si se intenta ordenar la filosofía kantiana en este sistema de posibilidades, se tiene que ver claramente con un **idealismo formal**. La filosofía de Kant es filosofía trascendental, es decir, prueba de las condiciones **formales** de la posibilidad de nuestro conocimiento.

La autoconciencia, como algo en sí mismo pensante, es para Kant solamente una forma **sin contenido, vacía**. Sólo expone las formas generales de los objetos, bajo las cuales puede comprenderlos, mientras que el contenido, el qué del pensar, tiene que ser dado desde fuera. Mas como el “yo pienso” es siempre un “yo pienso algo”, en el que el pensar se relaciona con un objeto, pero este objeto no puede deducirse por el pensamiento mismo, él tiene que proveer al pensamiento. La facultad que proporciona la materia es la **intuición sensible**, la cual en cuanto facultad receptiva toma lo dado previamente. Aquí se encuentra el lugar sistemático para la necesidad de la introducción de la intuición sensible junto a la facultad del pensar. En la medida en que la intuición provee la materia del conocimiento, se manifiesta como una facultad **completiva**.

Exactamente en este lugar se planteará la filosofía idealista e irá más allá de Kant; pues para ella el “yo pienso” no es sólo una forma vacía de enlace, que no puede prescindir de una materia externa, sino una forma que encuentra la materia en sí misma. El idealismo fundamenta esta perspectiva mediante un recurso a la estructura de la autoconciencia, en la que ve una relación de dos *relata* que proporcionan, no obstante, una unidad y una identidad y forman con ello una **pluralidad interna**. En la autoconciencia se escinde el yo en un sujeto y en un objeto, con ello en dos **miembros diversos** que sin embargo, son **uno e idéntico**. Puesto que la autoconciencia implica ya por tanto una pluralidad, no sólo permite un fundamento de deducción **formal**, sino que proporciona también un fundamento de deducción **material** del mundo. Pero son Fichte y Hegel quienes han escalado esta altura especulativa, en tanto elevan la **autorreflexión crítica**.

**trascendental a un conocimiento de sí mismo-trascendental-especulativo.** Para ellos, el “yo pienso” no es más solamente una forma vacía del pensar referida a la intuición, sino algo que enlaza igualmente pensar e intuir. Puesto que en la autoconciencia el yo en sí mismo se divide en un sujeto y en un objeto, ingresa en la pluralidad, en la materia, de modo que al superarse en esta división de sí mismo y en la contrariedad, retorna a la unidad originaria. La conciencia que retorna así en sí misma, se comprende como unidad originaria de yo y objeto, de forma y contenido, de unidad y pluralidad, de pensar e intuición.

Si se reúnen los resultados de la teoría kantiana de la autoconciencia, ella se presenta como ambivalente. Por un lado, Kant se ha mantenido, con respecto a la tradición de la teoría, en las representaciones proporcionadas por los antiguos, así como por ejemplo, en la estructura reflexiva de la autoconciencia. Por otro lado, ha introducido innovaciones fundamentales y una serie de pensamientos fructíferos y de gran alcance, como la tesis de la actividad, que lleva a la autoconciencia a la cercanía disponible para la conciencia de la libertad. Sus sucesores pudieron adherirse a ella y ampliarla ulteriormente. La propia teoría de Kant se queda en una mezcla de lo antiguo y lo moderno, de lo tradicional y lo venidero anhelado, así como Kant mismo toma una posición mediadora en la historia de la filosofía entre dos mundos. A pesar de todo progreso, ha quedado atascado a mitad de camino con su teoría de la autoconciencia, así como también con muchas otras teorías y ha dejado el desarrollo y la consumación a los continuadores del idealismo.

## **LA TEORIA KANTIANA DE AUTO- CONCIENCIA**

**Por: Karen Gloy**

**KANT \* CONCIENCIA Y AUTO-  
CONCIENCIA \* IDEALISMO TRAS-  
CENDENTAL \* METAFISICA**

### **RESUMEN**

No existe propiamente en Kant una teoría de la autoconciencia, pero sí hay elementos para ella, aunque problemáticos, por oscilar entre el pasado cartesiano y el desarrollo idealista posterior. Tales elementos hacen parte de la explicación emprendida por Kant, de un sistema del conocimiento objetivo. La estructura de la autoconciencia es la de una autorrelación pensante: comprensiva, yoica o egológica, espontáneamente activa y libre, y autorreflexiva. La referencia objetiva de la autoconciencia orienta la problemática filosófica crítica original de Kant hacia la filosofía-idealista.

## **KANT'S THEORY OF SELF-CONSCIOUSNESS**

**By: Karen Gloy**

**KANT \* CONSCIOUSNESS \* SELF-  
CONSCIOUSNESS \* TRANSCEN-  
DENTAL IDEALISM \* METAPHY-  
SICS**

### **SUMMARY**

Properly speaking, there is no theory of self-consciousness in Kant, but there are elements leading to it, though problematic, due to their oscillating between a Cartesian past and a subsequent idealistic development. Such elements make part of the explanation undertaken by Kant of a system of objective knowledge. The structure of self-consciousness is that of a thinking self-relation: comprehensive, I-related or egological, spontaneously active and free, and self-reflective. The objective reference of self-consciousness guides Kant's original critical philosophical problematic towards an idealistic philosophy.



# PLATON Y LOS POETAS

Hans-Georg Gadamer  
Traductor: Jorge Mario Mejía<sup>1</sup>

*Por todo escrito filosófico cruza, aunque llegase a ser muy poco visible, un cierto hilo polémico. Quien filosofa no está conforme con las concepciones de su mundo pasado y contemporáneo: así, los Diálogos de Platón a menudo se dirigen no sólo hacia algo sino también contra algo.*

*Goethe*

En su escrito *La República*, que proyecta una ordenación ideal del Estado y de la educación, ha condenado Platón al destierro total a Homero y a los grandes dramaturgos áticos<sup>2</sup>. Sin duda nunca por parte de un filósofo y de manera tan dogmática se ha negado al arte su rango, nunca con tal mordacidad ha sido impugnada su pretensión, tan evidente para nosotros, de ser manifestación de la más profunda y más misteriosa verdad. Comprender en su sentido y razón esa crítica platónica a los poetas es acaso la tarea más difícil que sobreviene del modo más duro a la autoconciencia del espíritu alemán, planteándole la discusión con el espíritu de la antigüedad. Pues justo en el arte y en la poesía antiguos, el humanismo estético del clasicismo y del romanticismo alemanes reconoció la antigüedad clásica y la erigió como ideal canónico. Platón mismo, el crítico hostil a ese arte de la antigua edad clásica, fue conocido por los románticos como una de las grandes encarnaciones del genio poético de los griegos, y desde entonces tan admirado y amado como Homero y los trágicos, Píndaro y Aristófanes. Y para completar, la investigación científica, que surgió de esa resurrección del ideal clásico, ha confirmado a su modo la razón de esa experiencia. Buscó la peculiar ley formal de la poesía dialogal platónica y reconoció en la obra de Platón la unión admirablemente artística de todas la fuerzas de la

---

1. N. T.: El ensayo de Gadamer *Plato und die Dichter* apareció en el Tomo 5 de sus *Gesammelte Werke* editadas por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, pp. 187-211. La publicación de la presente traducción fue posible gracias a la autorización de la editorial.

2. Las siguientes consideraciones fueron expuestas el 24 de enero de 1934 ante la Sociedad de Amigos del Gimnasio Humanístico de Marburg. Con la publicación se dirigen también a un círculo más amplio de interesados en el asunto. Por eso hubo que suprimir en su mayor parte las anotaciones preparatorias y las citas sustentatorias. Por lo demás, destacar la crítica a los poetas del conjunto del escrito sobre el Estado, condiciona la renuncia a los momentos argumentativos más importantes: la dialéctica del concepto tradicional de la justicia, en el Libro I; la reinterpretación de la antigua doctrina de la virtud en el sentido socrático, en el Libro IV; y ante todo la teoría de las Ideas (en los Libros V a VII) que, sobrepasando esa doctrina de la virtud, cumple realmente por primera vez el sentido del hombre y del Estado (Cfr. *Platos Staat der Erziehung*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, S. 249 ff.).

forma que habían determinado la evolución literaria desde Homero hasta la tragedia y la comedia áticas. El mismo Platón se muestra como el cumplimiento sin par de la exigencia por él planteada en *El banquete* durante la conversación nocturna de Sócrates con el trágico Agatón y el comediante Aristófanes: que el verdadero trágico tiene que ser también el verdadero autor de comedias. Y esa integración histórico-formal se confirma por añadidura en la expresa tradición antigua según la cual el joven Platón compuso tragedias.

Pero esa misma tradición nos cuenta también que, una vez se hizo discípulo de Sócrates, quemó sus juveniles tentativas. Comprender ese relato significa comprender la crítica de Platón a los poetas. Pues seguramente no podemos interpretarle (como sugieren las antiguas fuentes testimoniales) en el sentido de que Platón, gracias a ese despertar socrático, hubiese abandonado un extravío juvenil —así como, en general, solemos interpretar un relato semejante de la vida de un hombre creador como el descubrimiento de su verdadero talento. Si ese relato antiguo es verdadero (y de ningún modo una expresión inventada por la posterior crítica de Platón a los poetas) no radica entonces su verdad en que Platón hubiese reconocido que no habría podido ser un gran poeta, sino en que no quería serlo, pues con Sócrates se habría dado cuenta de que en vista de la aparición de la filosofía ya no valía la pena ser poeta.

No cabe duda: Platón entra en semejante oposición a los poetas clásicos por un criterio diferente del que nos es familiar, el rango poético. Si en el Libro X de *La República* leemos las razones con que es recusado el apreciadísimo Homero: no ha fundado mejor un Estado, como Carondas o Solón hicieron; no ha descubierto invenciones geniales para el bien público, como Tales o Anacarsis; tampoco, por fuera de la actividad pública, ha creado para algunos, como guía y cabeza de un círculo, un camino de vida homérico, al modo en que Pitágoras creara el tipo de vida pitagórico; ni siquiera puede compararse con las influencias y los resultados pedagógicos de los grandes sofistas, sino que, apátrida, ha tenido que llevar una existencia de rapsoda errante —si escuchamos así con qué criterio es medida y rechazada aquí la poesía, cómo podría predisponerlos contra los poetas y a favor de los filósofos, si no nos atrevemos a aplicar ese criterio ni a poetas ni a filósofos y en modo alguno a la actividad del espíritu.

Tendremos por tanto que intentar comprender de nuevo ese criterio si queremos apreciar la decisión de Platón y su crítica a los poetas, y lo haremos no para apartar de nosotros esa decisión suya a la lejanía de una hora histórica única, sino al contrario para crear ante todo la posibilidad de que esa decisión tenga también algo que decirnos. Cuando quema sus tragedias, Platón no decide una eterna disputa sobre la precedencia entre filosofía y arte bajo el criterio de la profundidad en la interpretación de la vida, sino que reconoce en su momento la insoslayabilidad del filosofar socrático, a la que los poetas resisten tan poco como ningún otro en tal situación.

Debe recordarse el relato de Sócrates en la *Apología*: cómo ha examinado en los gobernantes, en los poetas y en los artesanos el oráculo según el cual nadie es más sabio que él, y ha encontrado confirmada en ellos la ignorancia total. El examen a los poetas contiene en esa serie un rasgo especial: en su obra podría hallarse una verdadera respuesta a la pregunta socrática por la virtud verdadera, si los poetas mismos rehúsan la cuestión. Ya el hecho de que los poetas mismos creen ser los grandes sapientes con base en sus poemas, si bien los recitan sólo por inspiración divina, como el vidente y el que revela oráculos, permite confirmar para ellos la sentencia delfica. Si sus poemas pudiesen ser siempre oráculos, los poetas mismos serían aún menos capaces de interpretarlos que cualquier oyente. Esto es lo que el examen socrático pone al descubierto.

“Cuando se sienta en el trípode de las Musas el poeta ya no es dueño de sí, como un manantial deja dócil fluir lo que entra en él, y puesto que todo su arte es sólo imitación está obligado –al crear poéticamente hombres que se oponen unos a otros– a hablar constantemente contra sí mismo (a contradecirse), y no sabe si es verdadero lo uno o lo otro de lo que ha dicho.” “Los poetas no refieren todos sus bellos poemas desde el saber propio sino inspirados por el dios y poseídos... –poseídos, como bacantes toman de los ríos miel y leche.” Y nos dicen “que recolectando como abejas, durante el vuelo, nos traen la miel de sus cantos de los manantiales que la derraman por los jardines y los bosquecillos de las Musas. Y tienen razón: algo leve es el poeta, alado y sagrado, y no puede crear hasta que es poseído por el dios y está inconsciente y ya no hay razón en él”.

Este reconocimiento del entusiasmo poético está lleno de la más peligrosa ambigüedad. A pesar de todo el brillo de la descripción es dominante su tónica irónico-crítica; si el poetizar es locura y obsesión divinas, no es, en todo caso, ni un saber ni un poder, que fuese capaz de dar cuenta de sí mismo y de su verdad. Las imágenes de la vida, que el poeta excita poderosamente, siguen siendo enigmas equívocos como la vida misma. Por ellas no descubre el indagador Sócrates lo que fuese el verdadero modo de vivir. Suena así una abierta ironía cuando Sócrates se refiere a los poetas como a “padres de la sabiduría y conductores”; y que Homero haya educado enteramente a Grecia es cosa que polemiza con agudeza. Y sin embargo en esa teoría del entusiasmo poético hay todavía algo más: Sócrates no quiere realmente decidir si los “hombres divinos” dicen la verdad, si en los tiempos en que estuvieron más cerca de los dioses fueron comprendidos aún en su verdad, y sólo hoy ya no es así. Sócrates sabe únicamente de su propio no-saber y de la ignorancia de aquellos a quienes puede preguntar. En ese sí y no de la ironía sobre los poetas se encuentra así la necesidad de interrogar la crítica a Homero filosofando según su propia ley.

¿Qué tiene que censurar Platón a Homero? Lo primero es su concepción de los dioses, ese aspecto humano, tan familiar para nosotros, de aquellos dioses que en la altura de su existencia olímpica practican las mismas discordias, intrigas y artimañas, los mismos crímenes atroces de que está llena la vida humana. Y segundo, combate la imagen homérica del Hades, que tendría que despertar temor a la muerte, combate la

inmoderación en el lamento por los muertos, el exceso en la burla y en la risa, la inordinada avidez de la pasión en los dioses y en los héroes.

Todo eso, ahora bien, parece más una crítica del mito tal como se da en Homero, que una crítica de la poesía misma. Y en esa crítica del mito Platón no está solo. A sus predecesores pertenecen filósofos como Jenófanes y Heráclito, Pitágoras y Anaxágoras, que han hecho una crítica semejante frente a la teología homérica. Pero ante todo: justamente también los poetas posteriores, Píndaro y los trágicos, están de acuerdo con Platón. Justamente ellos, en la propia reelaboración poética de los mitos antiguos, a veces con rechazo expreso de las formas tradicionales de la saga, han depurado y elevado la imagen de los dioses y de los héroes. Reelaborar poéticamente los mitos tradicionales, ganar para ellos nuevas verdades, nuevas significaciones morales y políticas, no era una acomodación ocasional del poeta al deseo y a la expectativa de su público, era más bien lo propio de su hacer poético, al que había de servir toda otra capacidad. Poesía es invención del mito apropiado, y como Aristóteles dice: el mito es el alma de la tragedia. ¿Es Platón, ahora bien, en esa serie de críticas filosóficas y de reconfiguraciones poéticas del mito antiguo, sólo un último miembro, el más radical depurador de la gran tradición mítica, el extremo reformador del mito antiguo en un nuevo *Ethos*?

Podría creerse eso si se piensa en su crítica a los dioses y a los héroes homéricos, que parece animada por el mismo espíritu que el ataque de Jenófanes a la tosca y antropomórfica concepción homérica de los dioses, o que la sentencia de Heráclito: Homero es digno de ser expulsado de la competición y azotado. Pero también Platón parece acorde en el fondo con los poetas del tiempo posthomérico, cuando rechazan como mentiras de los cantores la tradición de los crímenes atroces y de los vicios en los dioses; Platón, entonces, superaría a los poetas y a los filósofos sólo en el rigor de una exigencia que ellos mismos ciertamente reconocieron. Incluso el motivo de la depuración de la tradición mítica parece en esencia el mismo: recusar lo falso no sólo porque es falso sino por mor de la educación. Los poetas mismos saben que su influencia suprema atañe a la juventud: “cualquiera que les relate algo, puede ser maestro de los niños; pero de los jóvenes, los poetas. Nos es lícito, por tanto, decirles únicamente lo justo” (Aristófanes).

Pero la crítica de Platón va infinitamente más lejos. Ante ella tampoco el drama se mantiene. Pues Platón critica con medida igualmente excesiva la forma de la poesía: ella representa en forma de relato o de imitación inmediata, o en una mezcla de ambas formas: como ditirambo, como drama, como epopeya. Ahora bien, toda representación imitativa es desaprobada en tanto en ella se manifiesta otra cosa que el *Ethos* ideal (*vorbildlich*). Casi nada queda entonces de la poesía homérica. Platón extrema, de manera consciente, lo provocador de su ataque al trasladar del estilo directo al indirecto el clásico comienzo de *La Ilíada* de la primera entrada en escena —de modo deliberadamente no poético, abierto y desafiante, transforma los versos del poeta, familiares para todos, en una especie de noticia prosaica y opaca.

Homero (I. Canto Primero):

Así habló, y Crises se atemorizó y obedeció el mandato.  
Por la orilla del mar estruendoso en silencio se marchó;  
Y mientras caminaba solitario mucho suplicaba el anciano  
Al soberano Apolo, hijo de Leto, la de cabellera ensortijada:  
¡Oyeme, dios, tú que con arco de plata proteges a Crisa  
Y a la sagrada Cila, y en Ténedo imperas poderoso,  
Esmínteo! Si alguna vez coroné para ti el resplandeciente templo,  
Si alguna vez quemé para ti gruesos muslos de exquisitos  
Novillos y de cabras, concédeme entonces esta petición:  
¡Con tus dardos mis lágrimas venga en los aqueos!

Platón (Rep. 394 a):

Cuando escuchó eso, el anciano se atemorizó y se marchó en silencio. Pero cuando tuvo tras de sí el campamento elevó muchos ruegos a Apolo, invocando los epítetos del dios y recordándole y pidiéndole retribución, si alguna vez le había sido grato en fundaciones de templos o en ofrendas sacrificiales: en recompensa por ello suplicó vengar sus lágrimas en los aqueos con dardos.

Ciertamente eso puede ser sólo un ejemplo de la diferencia entre relato e imitación, pero un ejemplo conscientemente malicioso. Pues según la norma estatuida, de hecho aquella escena introductoria de *La Ilíada* tendría que ser depurada de todo estilo directo. Ni el arrebato de cólera de Agamenón ni la plegaria de venganza del sacerdote permitirían la imitación. Entonces ya no extraña que sea rechazado el drama ático en conjunto, que sean regulados con igual desconsideración también los elementos propiamente musicales de la música griega, melodía (armonía) y ritmo, de modo que finalmente como poesía educativa no queda otra cosa que los cánticos ditirámicos de alabanza a los dioses, a los héroes y a la virtud, representación del *Ethos* recto en una forma musical sencilla y rigurosa.

Y como si aún no fuese suficiente con esa censura a los poetas, al final de su escrito sobre el Estado (al principio del Libro X) vuelve de nuevo Platón expresamente sobre el destierro de los poetas, retomándole con mayor agudeza y con motivos que parecen graves y forzosos y sin embargo no atenúan la provocación sino que incluso la fortalecen. Con acentuado titubeo comienza Sócrates su reiterado ajuste de cuentas con Homero, cohibido por el amor que le acompaña desde la infancia y por la tímida veneración al poeta que aún hoy le cautiva. Pero en ese titubeo se tornan tanto más claras la desmesura y la violencia del ajuste de cuentas. Sitúa al poeta entre los artesanos: es, dice, un sofista e ilusionista que elabora sólo engañosos simulacros y además pervierte el alma por la excitación de las diversas pasiones. Es necesario, entonces, expulsar del Estado todas las melifluas Musas, por más poéticas que pudiesen ser. Hasta aquí Platón. El motivo, es claro, de ese ataque tremendo a Homero y a los poetas, es más que aquella responsabilidad del educador por la que los filósofos y los poetas anteriores a él habían depurado la tradición mítica. La crítica de Platón ya no es en absoluto crítica poetizadora del mito o preservación real de la poesía antigua depurada por la crítica. ¿No se convierte

con ello en el ataque a la substancia sustentadora de la esencia griega y al legado de su historia? ¿Y esto no por un ilustrado (*Aufklärer*) privado de Musa, sino por un hombre cuya obra se ha nutrido de las fuerzas poéticas, ha invocado la magia de la poesía y con ello encantado a los siglos? Que el filósofo Platón no pudo ser justo con los poetas y con el arte de la poesía ¿es acaso –y a despecho de su propia aseveración– la expresión de la antiquísima disputa entre poetas y filósofos?

Es errado querer suavizar de algún modo la paradoja provocadora de esa crítica. Ciertamente aquí mismo alude Platón a la polémica antiquísima entre filósofos y poetas, pero para decir que esa vieja enemistad no está planteada en su crítica. Ciertamente también su crítica al mito homérico no carece de predecesores igualmente radicales. Ciertamente también las frases de Platón contra el arte de la poesía suenan extrañas aún al lector actual desprevenido, si no conoce la posición de los poetas en la educación griega: que se solía recurrir a Homero para justificar el conjunto del saber propio y el saber en todos los dominios (como recurre a la Biblia el escritor cristiano posterior); que la audición de la poesía a menudo tendía a disiparse en un alegorizar fantástico o en una exégesis sutil; que, en el dominio de la palabra hablada en el mundo griego, la formulación poética, como sentencia y máxima, iba al oído y al alma sin ser delimitada y determinada en su eficacia por la intención poética de conjunto. Todo eso puede ser correcto. Pero la infinita singularidad de esa crítica no puede ser atenuada en serio por ello. Y es totalmente errada también aquella defensa de Platón que le atribuye la crítica no a la poesía como tal sino a la decadencia de sus contemporáneos, para la que era suficiente la simple imitación de las escenas de la vida real. Justamente los criticados son Homero y los grandes trágicos, por más que cautivaran a Sócrates y a sus amigos. Pero igualmente poco puede ayudar a la comprensión el que se presuponga a Platón como el metafísico de la teoría de las Ideas y se demuestre entonces que su crítica a los poetas se deriva de modo consecuente de sus supuestos ontológicos fundamentales. Pues se trata de lo contrario: la posición de Platón respecto de los poetas no es una consecuencia de su sistema, que no le permitiese una apreciación más justa de la verdad poética, sino una expresión deliberada de la decisión que ha tomado, impresionado por Sócrates y por la filosofía, contra toda la cultura política y espiritual de su tiempo y su capacidad de salvar el Estado. No en vano la crítica a los poetas se encuentra especialmente expuesta, y con manifiesto vigor, en dos pasajes señalados de su escrito sobre el Estado. Pues en la ruptura con el fundamento poético de la educación ática se despliega el sentido educativo del filosofar platónico como algo nuevo y diferente frente al conjunto de la tradición.

Toda la interpretación depende de esto: en qué contexto se encuentra ese desalajo de los poetas del templo sagrado de la vida griega. Pero eso significa que está ya errada en el comienzo toda interpretación que no interprete desde ese contexto, sino que quiera juzgar frases en sí mismas, como si la postura de Platón respecto del arte estuviese expresada de manera inequívoca en esas frases, y se tratara de una apología que deba permitirnos amar por igual a ambos, a los poetas y a su adversario. En verdad el sentido

de esa crítica a los poetas se determina sólo por su ubicación: se halla en el escrito de *La República*, dentro de un programa de educación de los guardianes de un Estado que, con los elementos de construcción necesarios para él, es erigido en puro discurso ante nuestros ojos. Hay que comprender la crítica a los poetas sólo en conexión con esa fundación global del Estado y con motivo del rechazo radical del Estado existente, así como desde su nueva fundación en los términos de la filosofía. Sólo así gana dicha crítica una sencilla gravedad.

Platón mismo narra en el célebre manifiesto autobiográfico a su amigo político de Sicilia, en la carta VII, cómo aprendió cautela del trato práctico-político, y cómo, después de esperar largamente el momento de actuar, comprendió que únicamente por la filosofía podría tener éxito un nuevo nacimiento del Estado, pues no sólo su ciudad natal sino todos los Estados existentes estaban en la situación más difícil y casi irreparable. Su escrito sobre el Estado es la expresión de esa comprensión, que exige que los filósofos sean los gobernantes del Estado, pues únicamente a partir de la filosofía estarían puestos en orden los asuntos estatales.

A esa exigencia y a su fundamentación está sometido todo lo que en el escrito de *La República* se dice sobre el orden estatal. Se malentiende la gravedad de esa exigencia si se toma literalmente el proyecto de educación y de ordenación estatal que Sócrates ofrece. Es un Estado en el pensamiento, no en la tierra, es decir: en él debe llegar a ser visible algo, pero él no quiere ser el proyecto de un orden mejor de la realidad de la vida estatal. Es un "arquetipo en el cielo" para quien quiera ordenarse a sí mismo y a su constitución interna. Su única disposición es que cualquiera se reconozca en ese arquetipo. Quien lo hace, por cierto que no se reconoce precisamente como una aislada entidad privada de Estado: reconoce en sí el fundamento sobre el que se erige la realidad del Estado, cualquiera sea el Estado real y cualquiera la decadencia en que se encuentre. La imagen de la educación que aquí se proyecta y que subvierte el orden existente de la misma, sirve únicamente para lanzar hasta el fondo del "alma" —único sobre el cual reposa lo que aún es Estado y lo que puede llegar a serlo— la pregunta por la esencia política del hombre, por la verdadera esencia de la "justicia", por encima de todas las formas de configuración del orden de la vida.

La depuración crítica de la poesía tradicional puede por tanto ser comprendida únicamente desde esa determinación que contiene la íntegra constitución arquetípica de la *Politeia*. Tampoco puede ser una indicación para la reforma de la educación tradicional, una depuración del "plan de enseñanza" según nuevos criterios. Ya la exigencia con que se presenta la crítica a los poetas es desmedida, comparada con las exigencias que habitualmente se plantean a la significación educativa de la poesía. Toda instrucción educacional en la poesía antigua se comprendía antes y se comprende, al modo de toda enseñanza real, como una mera ayuda que el acervo poético tradicional puede aportar a la educación de la juventud. Pues toda educación se efectúa en lo de suyo decisivo: el efecto educativo más importante nunca corresponde a la instrucción expresa sino a las

“leyes del Estado”, ante todo a las no escritas, al *Ethos* reinante en la comunidad política, donde de manera reservada se gesta a cubierto la formación humana. Pertenece, así, al secreto del influjo educativo de la poesía el hecho de que por ella habla cada vez lo que corresponde al espíritu reinante en una comunidad ética. Homero influyó en la juventud del pueblo griego, tal como aún hoy puede influir en la juventud del individuo, con los grandes prototipos de la virtud heroica, valor, honor, disposición para la muerte, nobleza, perseverancia, inteligencia, sin que la discordia de los dioses, el engaño, el ardid bajo o la pusilánime flojedad lleguen a ser influyentes como prototipos negativos.

En vista de eso, la censura platónica a la poesía actúa como una obcecación intelectualista y moralista. Pues aquí se impone a la poesía una carga que ella ni puede ni tampoco requiere llevar. Sus contenidos deben llegar a ser tan “depurados” que por su propia fuerza sea poderoso su influjo educativo: configurar lúdicamente el auténtico *Ethos* del alma joven, sin que un *Ethos* determinante de la comunidad vital de los jóvenes y de los mayores necesitase presidir y guiar el influjo de la palabra poética. Es una exageración de la tarea educativa de la poesía, cuyo motivo radica sólo en su sentido crítico: la comprensión socrática de Platón era que no había ya, desde que la sofística determinaba el espíritu de la educación, un *Ethos* político vinculante que pudiese asegurar para la poesía su recto influjo y su recta interpretación. Cierto es que la justicia y la virtud del hombre de Estado regían en realidad también como meta ética de la educación sofística. Pero Sócrates había descubierto lo que propiamente se creía de ese *Ethos*: que la justicia es sólo el acuerdo previsor de todos los débiles; que la costumbre ya no es válida en sí, sino como forma del vigilarse recíproco; que el derecho mantiene ya su validez únicamente por el temor mutuo. El derecho es aquello por lo que cualquiera puede subsistir frente al otro con ayuda de todos los demás, y no lo justo en que él se comprende a sí mismo. Las múltiples *estratagemas* de la teoría sofística del derecho tienen en común que proporcionan una “fundamentación” del derecho. Indiferente si creen ser conservadores o revolucionarios: precisamente cuando creen fundamentar la autoridad del derecho estatal, han invertido ya en sí el sentido del derecho. Como jueces del derecho, lo han negado incluso cuando lo “absuelven”. La abierta explicación del derecho del más fuerte, por parte de Calicles y Trasímaco, es así sólo el desenmascaramiento de una convicción fácticamente dominante. Nadie hace voluntariamente lo justo.

Donde tal verdad llena el espíritu de un Estado, también el influjo educativo de la poesía se invierte en su contrario. El mundo de la poesía, que a lo largo de generaciones había erigido de manera ejemplar ante la juventud a los hombres más elevados, se convierte en el testimonio del espíritu mismo invertido, para aquel a quien le zumban los oídos por las doctrinas de Trasímaco y de los otros. Así, en el gran discurso de Adimanto (al principio del Libro II) se hace responsables a los poetas mismos de la decadencia del recto sentido de la justicia: recomiendan lo justo a los niños, no por mor de sí mismo, sino por mor de la ventaja y de la retribución –y toda la poesía hace lo mismo. Desde los héroes hasta los hombres actuales, nadie ha censurado lo injusto ni alabado lo justo por mor de sí mismos. Pero Adimanto señala que ésa no es su propia opinión sobre la verdad



de la poesía antigua, cuando concluye que Trasímaco o cualquier otro podría decir algo semejante sobre lo justo y lo injusto, en tanto de manera temeraria invirtiese en su contrario su significación real.

Y por eso debe Sócrates cantar las verdaderas excelencias de lo justo. Debe proporcionar lo que ningún otro puede –y esto significa ante todo: aquello de que los poetas no son capaces. El “Estado” platónico debe pregonar el verdadero elogio de la justicia que permanezca victorioso frente a la inversión sofística de su sentido: que el derecho no es el derecho que cada quien tiene frente a los otros, sino un ser-justo de cada uno por sí y de todos juntos; que el derecho no está allí donde cada quien vigila a los demás, sino donde cada quien se vigila a sí mismo y vela por el ser-justo de su disposición interna.

Si, ahora bien, en el Estado ideal que Sócrates proyecta, la poesía es “depurada” hasta la aniquilación total de todo legado tradicional, para no proveer ningún testimonio más a la absurdidad sofística, entonces la desmesura de esa “depuración”, que de mil modos diferentes excede los más audaces sueños de poder de los moralistas pedagógicos de todos los tiempos, tiene que enseñarnos lo que debe ser esa nueva ordenación de la educación en el sentido de Platón. Ella no quiere mostrar cómo tendría que aparecer la poesía en el Estado real, sino que debe mostrar y despertar las **fuerzas mismas formadoras del Estado**, sobre las que reposa toda existencia política. Por eso funda Sócrates un Estado de palabras, cuya posibilidad radica sólo en la **filosofía**. Apareciendo como un Estado que reposa por completo sobre la fuerza de una organización de la educación, un nuevo principio, sin historia, a partir de la nada y mediante el poder de una nueva configuración de las costumbres, es en verdad una imagen en cuya mayúscula el alma debe reconocer la justicia. Por su camino de conocimiento, sin embargo, tiene no sólo que expulsar de sí la poesía tradicional y el tradicional mundo de la usanza, tiene que **dejar tras de sí también ese Estado de la nueva configuración de las costumbres**, tiene que transitar por la matemática para aprender a distinguir verdad y apariencia, y, sólo para quien ha sobrepasado filosóficamente el mundo de sombras de la realidad, queda abierto e impuesto el camino de vuelta a la realidad de la acción política.

Sirve así la exposición de ese Estado ideal a la educación del hombre político, no como un libro sobre educación puede mostrar al educador, con la discusión de los métodos y de los materiales pedagógicos, también la meta a que debe conducir su acción educativa. En el trasfondo de ese escrito de *La República* se encuentra un Estado real de la educación, la comunidad de la Academia platónica, cuyo sentido se muestra en que esa comunidad de trabajo riguroso en matemática y dialéctica no es una comunidad de investigadores ajena al Estado, que ese trabajo más bien debe conducir allí donde no llega la usual *Paideia* sofística con su instrucción enciclopédica y sus arbitrarias moralizaciones del material formativo de la poesía antigua, a saber, a la nueva consideración de lo justo en el alma propia y, con ello, a la educación del hombre político. Pero esa educación, la real educación para el Estado, es

totalmente diferente de una formación del alma, de poder fantástico, dirigida a una meta predeterminada. En el cuestionamiento de la validez aparente del mundo heredado de la representación ética, esa educación es precisamente nueva experiencia de la justicia. Precisamente no es educación autorizada por la fuerza de una organización ideal, sino que se torna viva sólo en el preguntar.

Por eso hay que interpretar la crítica a los poetas en esa doble perspectiva. Su desmesura es la expresión sensible de su determinación de obtener, con el antecedente de lo imposible –la implantación de una *Paideia* que poseyese la potencia ilimitada del creador–, lo posible, la educación real del hombre político. Primer presupuesto de esta *Paideia* es que ella es lo contrario de lo que entonces los griegos mismos piensan (y pensamos nosotros como sus sucesores humanistas) bajo “formación” y “cultura”: “configuración pura de lo humano en todas las esferas de la vida”, “desarrollo armónico de la humanidad”<sup>3</sup>. Ciertamente aclara Platón, allí donde habla, antes del comienzo de la crítica a los poetas, de las formas de la *Paideia*, que no se trata de que se pudiese encontrar formas mejores que las halladas por largo tiempo: música para el alma, gimnasia para el cuerpo. Pero esa reverente preservación de la larga tradición de la formación griega del hombre, oculta en verdad aquella irreverente y rigurosa censura de la gran poesía griega que hemos conocido. Y si indagamos la justificación de este rigor, se torna completamente claro el hecho de que hay un abismo insalvable entre la *Paideia* platónica y todo lo que antes era educación, a través de las costumbres de los padres, la sabiduría de los poetas, la enseñanza de los sofistas. Para Platón *Paideia* no es la formación tradicional del niño con miras a la habilidad musical y a la destreza corporal, tampoco la elevación entusiástica del ánimo juvenil según los arquetipos heroicos del mito y de la poesía, o la educación en tal “espejo de la vida humana” para la prudencia política y de la vida, sino la formación del hombre para una armonía “interior” de su alma, una armonía de lo “severo” y de lo “indulgente”, de la fortaleza de voluntad y de lo filosófico.

Ciertamente suena eso aún al ideal humanista de la “personalidad armónica” que se cultiva en el desarrollo de todos los aspectos de las disposiciones humanas –y concuerda con este ideal estético el hecho de que la idea de una “educación estética del género humano” debiera prepararle el camino. Pero con aquella armonía piensa Platón la afinación de una disonancia situada en la naturaleza del hombre (Rep. 375 c 7)<sup>4</sup>. Formación es la unificación de eso inconciliable, de la escisión de lo salvaje y lo pacífico en el hombre. Los guardianes del Estado, de cuya formación se trata únicamente, no están por naturaleza en lo justo, de modo que la cuestión fuese sólo posibilitarles el desarrollo de sus predisposiciones. Más bien se requiere de la *Paideia* justamente para armonizar la

---

3. W. Jaeger proporciona estas formulaciones en su escrito *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, 1928, p. 17.

4. Más claro aún Rep. 410 c ss. y con el máximo vigor *Politikos* 306 ss.

escisión de aquellas en la unidad del *Ethos*. Pero ese estamento de los guardianes es el estamento propio del hombre<sup>5</sup>.

El Estado de los “cerdos”, aquel idilio de un Estado vegetativamente sano, que Platón describe con una mezcla inimitable de nostalgia y de sátira, y donde la paz y la tranquilidad existen “de suyo” pues cada quien hace lo justo en el exacto hacer algo necesario para todos: ese Estado de la organización obligada del suministro no pertenece a la historia humana real ni es un ideal verdadero del Estado humano. Pues es ahistórico y como tal carece también de verdad humana<sup>6</sup>. El hombre no es un simple ser natural que, como los animales que forman comunidades, por ejemplo las hormigas, satisfaga su tendencia al Estado en la organización efectiva de la conservación de la vida. El hombre es un ser desenfrenado ávido de progreso. Por eso ese “Estado” se rebasa por sí mismo por el acrecentamiento de las necesidades –y como consecuencia extrema de tal “fiebre”

- 
5. Ciertamente los vigilantes son sólo el estrato dirigente de un Estado que en su mayor medida está constituido por “oficios”. Es significativo, sin embargo, que recién con el estamento de los vigilantes se tome tema la *Paideia* en sentido propio, y ello por mor del conocimiento de la justicia; eso quiere decir: la justicia de oficio del ἰδιοπαγεῖν es sólo una imagen en sombra de la verdadera justicia. Su “verdad” no sólo preface, por cierto, en los vigilantes, sino que únicamente a partir de ellos y en referencia a ellos participa de la justicia verdadera el hombre del oficio. Hacer lo suyo significa para él no tanto: no inmiscuirse en el trabajo de otros oficios; cuanto más bien: no inmiscuirse en la jurisdicción de los otros estamentos (del guerrero y del vigilante); por tanto: dejarse conducir (Rep. 434 a b). Pero finalmente toda esta imagen del Estado sirve a la interpretación del “Estado interior”, de la disposición del alma de cada individuo, cuya justicia, como “acción interior”, proporciona la norma para todo hacer –consista éste en la adquisición del dinero, en el cuidado de las necesidades corporales, en el trato político o en el privado (Rep. 443 d e).
6. El “Estado de cerdos” (Rep. 369 b–74 e) es una réplica irónica frente a la realidad de la vida política del hombre. Pues en ninguna historia o prehistoria hay un Estado humano que no sobrepase ya el círculo de lo necesario, y justo por ello pertenezca al reino de la historia, donde hay prosperidad y ruina, decadencia y salvación. Pero eso para Platón significa: donde todo depende de la *Paideia* apropiada. El saludable modo de vida de esos habitantes del Estado de los cerdos está caracterizado esencialmente por la tradición ahistórica de esa vida desde los antepasados a sus descendientes (372 d 2). Así, la cuestión de la justicia en esa imagen del Estado no encuentra respuesta real, pues aquí la cuestión de lo justo en general no es vital. El trato recíproco de unos con otros está restringido al recíproco requerirse para la producción de la necesidad común, y se cumple por eso igualmente en el consumo común de la misma. El giro estilístico hacia lo irónico, que comienza con 372 a, debe hacer clara la imposibilidad de mantenerse en esa construcción. En esa “salud” no se puede encontrar el Estado recto. La cuestión de la justicia se presenta recién allí donde puede haber también injusticia, en el desbordamiento de la organización regulada del suministro, en un Estado donde hay amos y esclavos, donde hay “lo bello”, el impulso a la intrusión en la esfera del otro (πλεονεκεῖν) y la guerra. El Estado recto es aquel que, en la realidad histórica de la desmesura, es retrotraído a una medida (399 e 5 διακαθάρωντες). –En su instructivo tratado sobre la Ἰδὴν πόλις (Platón II, 214 ss.) Wilamowitz ha reconocido correctamente el motivo de aquella caricatura en lo insuficiente de ese estado “ideal”, pero no ha visto que en aquella primera división del trabajo se ha olvidado no la amenaza exterior y, con eso, el estamento guerrero, sino la insaciabilidad del hombre que conduce a ello. Por eso no ha reconocido la necesidad, para el conocimiento de la justicia, del rodeo por la ciudad saludable y febril.

aparece el estamento guerrero y en él lo nuevo, lo propiamente humano, el ser del hombre político.

Pues la obra del guerrero es la única que no está dirigida simplemente a la producción de algo que se requiere, ni consiste en el puro ejercicio de un poder. Más bien se coexige del guerrero la libre toma de distancia respecto de la propia obra: tiene que poder distinguir amigo y enemigo. Su poder es esencialmente saber, esto es, saber si y cuándo y contra quién ha de utilizar o no su poder. Velar es por eso su esencia. El guerrero es vigilante. Velar es, al mismo tiempo, velar por alguien y guardar de alguien. Pero velar por alguien significa tener poder sobre él y utilizar ese poder y esa fuerza no contra él sino para él. Así, a diferencia de la ejecución de una obra manual, el ser del velar es el atenerse y el mantenerse en el poder de su obra guerrera. Pero en ese atenerse radica algo más: amar al amigo sólo porque es el amigo –y no porque y en cuanto nos hace un bien, sino también cuando nos hace un mal; y odiar al enemigo sólo porque es el enemigo, aunque nos haga un bien. Platón designa como la naturaleza filosófica aquello que así se reúne con la fuerza de la voluntad guerrera, y expone la unidad de esas naturalezas contrapuestas en el símil del fiel perro guardián. Como el perro se muestra amistoso al amigo de la casa sólo porque es el conocido, es amigo de lo conocido, del conocimiento –literalmente: filósofo, amigo del saber. Así, el vigilante (el hombre) tiene que cultivar en sí la naturaleza filosófica y, al mismo tiempo, reconciliarla con los impulsos violentos de la autoconservación y de la voluntad de poder.

Esa unificación, que no deja al hombre llegar a ser manso animal gregario (esclavo), tampoco lobo rapaz (tirano), es la tarea de la *Paideia*. Pues esa unificación de la naturaleza filosófica y guerrera es la fuerza y la capacidad del hombre en general para ser hombre entre hombres, por lo tanto ente político. Pero esa fuerza no crece en el hombre por naturaleza. Aunque ambas “naturalezas” tienen que estarle dadas, el hombre llega a ser ente político únicamente en tanto se resiste a la seducción del poder por la adulación<sup>7</sup>. Pero eso significa: tiene que aprender a distinguir el amigo verdadero del falso; la verdadera rectitud, de la apariencia aduladora. Y eso es filosofía: amar lo verdadero y no sucumbir a la apariencia. Filosofía es, entonces, la verdadera posibilidad del hombre como ente político. *Paideia*, por tanto, no es el cultivo de una habilidad sino la producción de esa unificación del amor a la sabiduría y del poder, suavización de la peligrosidad que es esencial al hombre, pero no en pro de la intelectualidad pasiva sino de la fuerza común unida. Eso y sólo eso es ser humano.

Así, en su idea de la *Paideia* incorpora Platón la visión de la ilustración sofística sobre la peligrosidad del hombre, lo tiránico de la fuerza que persiste en lo suyo, pero muestra lo “filosófico” como disposición igualmente originaria y como posibilidad del hombre. El derecho estatal no se fundamenta en la debilidad del individuo y en la prudencia de un convenio; el hombre, antes bien, es de manera positiva ente político, porque

---

7. Rep. 492 ss. (¡Alcíbiades!).

es capaz de ser para los otros, por encima de la insistencia en lo suyo. Realmente el criterio para la prueba de los vigilantes es si custodian y preservan el principio fundamental de que no se trata de su bienestar sino del bienestar del Estado en su conjunto. El vigilante es vigilante del derecho sólo cuando es el vigilante de sí mismo.

Unificación sin debilitamiento es, por eso, también el criterio con que ha de medirse si las mentiras de los poetas (pues siempre son mentiras) son bellas o no lo son. De ahí que ya no deben poder cantar la discordia homérica y hesiódica de los dioses, ninguna injusticia, ningún engaño entre los dioses o de éstos contra los hombres. De ahí que tampoco deben ya poder cantar nada descorazonador y nada desmesurado, ni de los héroes ni de los hombres, a fin de que nadie extraiga de tales modelos indulgencia frente al propio hacer de lo injusto. Y la verdadera poesía de la vida humana tiene que proclamar siempre la única verdad, que sólo el justo es el dichoso. Pero por eso también toda imitación del *Ethos* injusto debe ser excluida. Pues donde imitar es otra cosa que prefigurar lúdicamente la propia esencia, hay siempre ya relajamiento de la armonía peligrosamente tensa del alma humana, despliegue en el medio sin resistencia de la apariencia, donde el alma se enajena. Y cuando ese criterio es aplicado a toda la educación, a la musical como a la gimnástica, a las formas de vida de los vigilantes: propiedad común, vida común, comunidad de mujeres e hijos, cuando finalmente incluso la procreación de los descendientes apropiados debe estar determinada por un número calculado de manera profunda y mística (y la decadencia del Estado empieza por errores en el cálculo de ese calendario de las bodas), entonces se debe notar que ese Estado de la educación no propone una nueva ordenación para hombres y Estados, sino que instruye sobre el ser hombre mismo y sobre sus fundamentales fuerzas formadoras de Estado: que el Estado es posible únicamente donde se logra la difícil conjunción de aquella armonía que une el poder y el derecho.

Por eso la *Paideia* platónica significa una reacción contra el movimiento, disolvente de la esencia del Estado, emprendido por los poderes de la ilustración. La crítica a la poesía desarrolla esa reacción como crítica expresa a la *Paideia* existente y a su confianza optimista en la naturaleza humana y en el poder de la instrucción racional. Le opone una poesía rigurosamente depurada, que ya no es espejo de la vida humana sino lenguaje completamente intencional de bellas mentiras. Sería la expresión, vigorosamente formativa, del *Ethos* que impera en el Estado “depurado”.

Una vez más, en el Libro X, reitera Platón la crítica a la poesía y justifica su expulsión del Estado “en cuanto es imitativa”. Se nos descubre al mismo tiempo como la justificación decisiva de la obra escrita de Platón. La nueva crítica toca, así parece, la idea de la poesía misma y con razones que a la conciencia moderna —que cree encontrar en la representación simbólica del arte la más profunda revelación de la verdad inaprehensible por el concepto— suenan aún más extrañas que aquel riguroso moralismo pedagógico de la “depuración” de la poesía. Tan apremiante transcurre el curso de pensamiento de esa crítica, como insólito es su presupuesto: ve la esencia del arte en la

imitación. Es característico que Sócrates en su argumentación parte siempre del pintor, para, junto con él, desplazar al poeta por debajo del rango del artesano. En el “arte figurativo” hay de hecho –si bien no agotando su esencia más profunda– la referencia a una “realidad” reproducida, y por debajo de esta “realidad” se encuentra aquella que el artesano produce “realmente”. Además, en tanto con ello él mismo mira a la “Idea” del utensilio que produce, desplaza la “realidad” de la imagen al tercer lugar por debajo de la verdad, debido a tal referencia gradual a la Idea. Si ya el utensilio particular que el artesano produce es una reproducción oscura de la Idea, un simple “tal como” el verdadero ser de la cosa, un ejemplar entre muchos ejemplares del género, entonces el pintor que reproduce tal ejemplar, y ni siquiera como es sino como se muestra en un determinado aspecto y entre muchos aspectos posibles, es por completo un simple imitador de una apariencia y no de la verdad. Cuanto mejor su reproducción, tanto más es precisamente “engañosa”. Sólo porque semejante arte persigue el puro engaño es capaz de apoderarse sin obstáculos, en el medium de la apariencia, de todas las formas de las cosas. El artista es como alguien que lo puede todo, un ilusionista o “sofista”.

El sentido de esa argumentación no es una teoría del arte figurativo. Si su esencia en verdad es otra que la pura reproducción de la apariencia de la realidad –la intención de la crítica a los poetas requiere justamente de esa esclarecedora analogía con el arte figurativo. Pues la exigencia de la poesía es más alta. Poesía no es arte figurativo, es decir, no configura su imagen, a partir de formas y colores de las cosas, en una materia ajena. El poeta mismo se convierte en el instrumento de su configuración: da forma hablando. Pero lo que así forma es, antes que todas las formas de las cosas, el hombre mismo que se expresa en su existencia: tal como se comprende actuando y padeciendo. Y de ahí surge la pretensión educativa del poeta y la cuestión crítica de su derecho: si el poeta que sabe hablar bien y sabe hacer hablar bien a los hombres que comprenden algo, poetiza o no según el saber de toda ciencia humana y ante todo del saber del hombre sobre sí mismo (la *Paideia* y la *Areté*). La analogía de la reproducción mimética del pintor, reproducción que se dirige a la pura apariencia del aspecto, indica la respuesta a esa cuestión decisiva.

Pues el poeta que entendiéndose realmente de educación y de *Areté* humana, pondría en ellas toda su seriedad, en lugar de satisfacerse con la impotencia del discurso elogioso. Por tanto, sólo el poeta que fuese el verdadero educador y formador de la realidad humana podría jugar con verdadero saber el juego de la poesía. Hay que tomar con seriedad a los poetas sólo cuando para ellos su poetizar mismo no es la preocupación suprema. Así, Homero fracasa en cuanto a la formación eficaz de la vida misma (ante eso Solón, por ejemplo, pasaría la prueba), y su juego poético se evidencia como mera simulación de saber, que deslumbra por la vistosidad del discurso poético. Que los poetas en verdad nada comprenden de lo que representan de manera tan impresionante, se muestra cuando se quita a sus poesías el ornamento del discurso poético. Y eso hace Sócrates cuando les pregunta qué dicen propiamente. Entonces su sabiduría ofrece el aspecto de los rostros antaño juveniles, que no son realmente bellos, cuando el encanto de la juven-

tud les abandona. Aquí Sócrates anticipa en imagen la interpretación de la verdadera contraposición en cuyo trasfondo tiene lugar la dialéctica combativa de esta crítica a los poetas: no sólo las poesías pierden su encanto ante el *Logos* socrático, sino que se evidencian como alteradas las formas de la eticidad que aparecen bellamente ornamentadas por el arte colorista de los poetas.

Pues tal es de hecho “la otra mitad” de lo que es preciso decir contra la pretensión educativa de los poetas: no sólo que carecen de un saber real en torno al hombre y a “lo bello”. De él carecen también los artesanos, quienes tienen que recibir la corrección y las líneas directrices para su trabajo de parte ante todo de quien comprende el uso de los utensilios. Los poetas, por el contrario, carecen justamente de esa corrección aunque ellos mismos pretenden saber. Sin embargo no representan algo —y esto significa: la existencia humana— tal como es bello o malo, sino tal como parece bello a los muchos, que nada saben. Por tanto, como el pintor que toma la medida directriz de su reproducción no de las medidas reales de las cosas sino de la apariencia que ofrecen en la perspectiva de la multitud, así también la representación poética de la existencia humana es apartada de las medidas reales de su esencia hacia las formas aparentes de la eticidad, tal como aparecen bellas a la multitud ante la que el poeta representa

No se dice con palabras expresas, pero se colige de esta comprobación crítica y se manifiesta claramente en la exposición subsiguiente sobre el influjo de la poesía, el hecho de que esa crítica al arte poético significa la ruptura con toda la tradición de la educación que representara en los arquetipos heroicos del mundo homérico la auténtica verdad ética de cada caso. El objeto de esa crítica no es el arte contemporáneo en su decadencia, ni la comprensión, determinada por ese gusto artístico, de la más antigua poesía clásica, sino la eticidad contemporánea y la educación moral<sup>8</sup> que se erigió en las formas poéticas de la eticidad más antigua y que, en la transmisión de formas que caducan, no posee fuerza de resistencia contra la inversión arbitraria que irrumpe con el espíritu sofístico. De ahí el rechazo socrático de la interpretación de los poetas y la duda

---

8. Me parece que Friedländer, *Platón I*, p. 138 ss., a cuya seria dilucidación de los motivos de la crítica a la μίμησις hay que remitirse, no es consecuente aquí con sus propios puntos de vista. Es correcto, ciertamente, que el modo como Platón habla aquí y en lo sucesivo de la pintura y de sus toscos efectos de ilusión, hace pensar en el arte dominante en su tiempo y, entre la poesía, en Eurípides y el drama burgués. Pero eso aclara únicamente por qué pudo Platón argumentar de tal modo frente al arte. Lo decisivo, ante todo, es que también frente al elevado arte más antiguo conserva esa crítica un último sentido que no se encuentra fundamentado en la contemporánea concepción del arte, sino en su contenido ético real. De la investigación de Jaeger, tal como está recopilada ahora en su libro sobre la *Paideia*, se desprende con qué derecho real fue Homero el objeto de una crítica de Platón al ideal de la *Areté* poéticamente transfigurado. Toda *Areté* sin φρόνησις tiene origen homérico y guarda su significación paradigmática a través de todas las transformaciones de la vida política griega. Tanto más patente me parece que la crítica socrático-platónica a ese ideal de la *Areté*, la exigencia de una δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως (Rep. 621 c), se contrapone a esa poderosa tradición. Quien en una vida anterior participó de la virtud ἔθει ἕνευ φιλοσοφίας, ¡elige, en la nueva repartición de los muertos, la vida tiránica! (Rep. 619 b ss.). Este motivo mítico recoge en la imagen sensible lo que desarrolla el largo movimiento dialéctico de la “*Politeia*” y que

de si aún comprendemos en general la sabiduría de los poetas más antiguos. En un mundo humano determinado por comportamientos vinculantes y por prescripciones inequívocas de la eticidad, la palabra de esos “hombres divinos” puede haber sido la primordial y más enérgica expresión de la palabra que el mundo ético de los padres transmitiera de manera ejemplar a los hijos. Pero en la época decadente ni siquiera la suprema poesía del pasado expresa la palabra que contrarrestase la ruina del espíritu político.

Que la poesía es falsedad y engaño, no es, así, tanto una determinación que crítica-se el carácter estético del ser del arte según el criterio de un concepto verdadero del ser, sino que esa crítica “ontológica” del arte poético apunta en último término a su contenido, el *Ethos* representado por él, el antagonismo completamente fatal de “virtud” y “felicidad”, que se basa en el concepto falso de ambas. Por eso corrobora y culmina Sócrates la crítica a la poesía con una crítica a su *influjo*, que incorpora y ahonda motivos de su anterior crítica a los poetas. Muestra cómo la fascinante *fuerza de impresión* de la poesía es perniciosa para las verdaderas tareas de la educación y de la preservación del *Ethos* justo. Pues el engaño y la corrupción del alma están ligados de manera indisoluble. Como los efectos de ilusión del pintor turban la mirada y hacen tomar en consideración el aspecto tan pronto así tan pronto de otro modo, hasta que por ejemplo el hombre de la ciencia matemática establece la verdad mediante medidas, cifras y ponderaciones, así también el poeta es un ignorante de las medidas verdaderas, es decir del bien y del mal; y como el pintor la duda, despierta el poeta la confusión del desconcierto patético en el alma del espectador, transportándole por arte de magia a los volubles desencajamientos de la pasión humana. Tales son los colores de la teatocracia ateniense con que Sócrates pinta aquí el *influjo* de toda poesía imitativa. El poeta que quiere impresionar a la multitud está, según el gusto de su oyente así como según su propia esencia, remitido a lo que se representa y se deja representar de manera rica y colorida, el ímpetu de los sentimientos volubles, y apartado de la actitud invariable de quien en todo destino guarda la silenciosa energía de una disposición voluntariosa. Lo que se deja representar con facilidad, el comportamiento y la manifestación pasionales, es sin embargo, frente al *Ethos* verdadero, la exterioridad y la no verdad, y de ese modo repite el arte lo que ya en la realidad es la “hipocresía de la vida” (Hegel).

Pero lo repite de modo insinuante: en la aparente inocuidad de la simple imitación. Y así la crítica decisiva a la imitación radica en lo que su encanto provoca en el alma

---

culmina en la crítica a los poetas. Cfr. también ¡*Fedro* 82 b c! (El desarrollo de la imagen de Sócrates que Wolff intenta trazar, *Platos Apologie* p. 83 ss., está erróneamente guiado por la sobreestima de sus buenos conocimientos histórico-formales de la autorrepresentación de Sócrates en la Apología. Esa forma es aquí juego provocador. Lo que Alcibiades dice (Simp. 221 c 3 ss.), es la seriedad constante de la filosofía socrático-platónica: que eleva hacia una forma sencillamente nueva de la eticidad). (Cfr. mi crítica al libro de E. Wolff en *Gesammelte Werke*, Band 5, S. 316 f.). Para el fenómeno estricto de la “acción trágica” Solmsen ha puesto de relieve correctamente los puntos decisivos (*Gnomon* 1929 p. 404 s.), claro que bajo una presuposición simple del “pensamiento de las Ideas” como un “punto de vista” científico.



humana. Todo imitar es imitar otra cosa y en especial a otro. La intención del imitar, ciertamente, puede estar dirigida a uno mismo a través de un rodeo por el otro. Pues la imitación de otro puede ser también una forma de la apropiación de algo. Entonces en verdad la intención del imitar no está en absoluto dirigida al otro, sino, mediante él, al modo como “se” hace tal o cual cosa. Lo que así se aprende mediante el enseñar-cómo-se-hace-algo (*Vormachen*) y el hacer-lo-mismo-que-alguien (*Nachmachen*) es precisamente no lo propio del otro en cuanto tal sino lo que uno mismo puede también apropiarse. Por eso la meta de tal imitar no es en absoluto la imitación sino el propio poder (*Können*).

Quien por el contrario sólo copia efectivamente a otro, le “mima”, ya no está consigo mismo: se amolda a una forma ajena. No obstante, sólo imita a otro, es decir, ya no es él mismo y tampoco el otro. Imitación significa, pues, una escisión de sí mismo. Que él es él mismo y sin embargo imita a otro, indica además que le imita por fuera, pretende llegar a ser igual a él en la expresión, copiándole su propio exterior o sus exteriorizaciones. Estar dirigido a lo externo de gestos arbitrariamente configurables, significa sin embargo (donde ocurre en serio y no en el juego consciente de la demostración didáctica) ver más allá de sí, de lo que uno en sí mismo e interiormente es. Tal imitar se realiza, por tanto, en un olvido de sí mismo. Ahora bien, cuando la intención del imitar, del asemejarse, culmina en el cumplimiento del verse igual, por ejemplo cuando alguien se compenetra con su papel, entonces eso justamente ya no es simple imitación de un exterior ajeno que, aunque en el olvido, se preserva a sí misma: deviene autoextrañamiento. El actor, por lo tanto, no representa simplemente gestos ajenos. Todas sus exteriorizaciones son más bien expresión de una esencia interior que, sin embargo, no es su propia esencia humana. Todo olvidarse en imitación culmina, por eso, en autoextrañamiento. Incluso quien, sin imitar él mismo, presencia únicamente tal imitación, se entrega no obstante a lo imitado en el modo de la simpatía, es decir se olvida de sí en el vivir lo mismo con el otro al que observa. Por tanto, también el ser espectador, en cuanto la enajenación autoolvidada del vibrar con la emoción ajena, es siempre un poco autoextrañamiento.

Es claro que ese efecto de la representación mimética, incluso en los otros modos menos sugestivos del representar poético, no puede ser en principio de otra índole. Y tal es, de hecho, la luz bajo la que aparece el efecto de la imitación en el Estado de Platón: el encanto del imitar y la alegría en la imitación son una forma del autoolvido que se cumple de la manera más fuerte allí donde también lo representado es autoolvido, esto es, pasión. Así, esta crítica a la poesía mimética toca ciertamente más hondo. No critica simplemente los contenidos falsos y peligrosos del arte mimético o la elección de un modo de representación ilícito. Es al mismo tiempo una crítica a la “conciencia estética” en su problemática moral. El mundo vivencial de la imitación engañosa es ya la corrupción del alma. Pues en el conocimiento ahondado de la “constitución interna” del alma se ha mostrado que el autoolvido estético proporciona a la sofística el ingreso de la pasión al corazón humano.

Se plantea entonces la cuestión de si en general la representación poética puede subsistir frente a ese peligro y, si la adhesión expresa de Platón a la idea de la educación poética responde afirmativamente, en qué nuevo sentido esa poesía es, pues, imitación. La observación de que los himnos a los dioses y los encomios a los “buenos” son la poesía que subsiste a la crítica, proporciona la clave para la solución de esa última pregunta, decisiva, como se mostrará, para la obra platónica misma. En los himnos y en los encomios está ciertamente representado de manera poética “algo irreal”, incluso también en ellos pueden —en el sentido más estrecho de la imitación— presentarse como interlocutores los dioses y los hombres mismos. Pero, no obstante, tales poesías son algo diferente de la representación sugestiva propia de la restante poesía: son representaciones en la alabanza. Mas en el canto de alabanza y en su forma sobrehumana, el himno a los dioses, no hay peligro de aquel autoextrañamiento por la magia eficaz del juego poético. Tanto quien alaba como aquel ante quien se alaba no están precisamente olvidados sino en todo momento presentes e interpelados en su propia existencia. Pues alabar no es representación de lo laudable. Por cierto el canto de alabanza será siempre también eso, pero esencialmente es aún algo diferente. Quien alaba se habla a sí mismo y a aquellos ante quienes alaba (e incluso en cierto modo también al objeto de la alabanza) de algo que une y compromete a todos en común. Quien alaba se declara partidario de algo. Pues en el alabar subyace el hacer visible la medida por la que nos comprendemos en nuestra existencia. Pero la representación arquetípica, en que la medida común se torna visible, es justamente más que un espectáculo, más también que representación de lo arquetípico: es un permitir que el arquetipo llegue a ser eficaz en y con su representación.

El canto de alabanza como juego de la poesía es, según su esencia, lenguaje común, lenguaje de la seriedad común. Es el lenguaje poético de los ciudadanos en el Estado platónico. También tal representación mimética permanecería ciertamente subordinada al argumento ontológico. Pues, como toda poesía, es mimesis de lo creado. Nunca produce en realidad el *Ethos* verdadero, sólo le representa poéticamente. Pero en el verdadero Estado de la justicia tal representación en el canto de alabanza sería reconocimiento del espíritu común que, con la broma del juego, celebraría la verdadera seriedad.

Pero donde la justicia no es real en cuanto comunidad formada en la usanza y costumbre y ordenación de la vida política, de modo que pudiera reconocerse en el canto de alabanza —en la realidad de “Estados casi irremediables” ¿cómo debe representarse poéticamente la alabanza de la justicia verdadera? Para que la alabanza en cuanto representación sea realmente alabanza, lenguaje de la seriedad común ¿cuál tiene que ser su forma? He aquí el lugar donde se sitúan los *Diálogos* platónicos en el mundo espiritual de Platón. Pues donde la justicia es ya únicamente una certidumbre íntima del alma, que no se percibe unívocamente en una realidad y que exige la justificación de su saber frente a la conciencia ilustrada, entonces la conversación filosófica sobre el Estado verdadero es la única alabanza verdadera de la justicia y su representación. El diálogo platónico es el canto de esa alabanza, el canto que reconoce la seriedad común y no deja olvidar, en la representación (*Spiel*) de un Estado de la educación, la seriedad de la verdadera forma-

ción del hombre político y de su justicia. Al aseguramiento de esa exigencia sirve la crítica a la poesía, que culmina en una crítica a la conciencia estética. No opone nuevos cantos mágicos al autoolvido estético y a la antigua magia de la poesía, les opone la contramagia del preguntar que filosofa. Habría que hacer como el enamorado que, cuando discierne que un amor no le es provechoso, se esfuerza para desprenderse de él. La crítica a los poetas, que Sócrates proporciona en su diálogo de la *República*, sería así una fórmula de desencantamiento constantemente vigilante, con la que incluso debería uno confrontarse para lograr desprenderse de ese viejo amor, con la preocupación por la constitución del alma propia, por el Estado interior, por el Estado en sí mismo.

Así, la poesía platónica dialogal no es ciertamente modelo de aquella poesía que sería permitida en el Estado ideal. Pero es la poesía real que sabe decir la palabra educadora a la vida política real. Y como aquella poesía del Estado ideal se defiende de la comprensión "estética" de su mimesis, también la poesía platónica dialogal tiene que oponerse a una comprensión estética. Por eso hay una correspondencia general entre las normas platónicas de la poesía y su propia obra dialogal, correspondencia que será señalada como conclusión.

Se la puede mostrar incluso en lo que se encuentra más próximo en la obra platónica al sentido tradicional de poesía: en el mito platónico. Que sus contenidos míticos —la imagen de los dioses, la imagen del más allá y del destino del alma— obedecen estrictamente a la "teología" erigida en el Estado, es evidente. Pero lo significativo es por qué fuerza y con qué mediaciones los contenidos míticos del pasado, depurados en la crítica desencantadora, se reavivan en nueva potencia mítica iluminadora. No se sumergen de nuevo en el ocaso solemne de una lejanía inmemorial, no se redondean en un mundo cerrado en sí mismo, cuya revelación subyuga el alma como una lejana verdad superior: crecen del centro de la verdad socrática misma, como juegos en que el alma se reconoce, y la certidumbre más profunda del alma —que la justicia es su única felicidad— recibe de nuevo su importancia desde todas las lejanías hacia las que se eleva. Todos los contenidos míticos que Platón congrega —la creencia en el más allá y la transmigración de las almas, el poder sobrenatural del Eros, el nexos cósmico del alma y de los astros, del mundo del Estado y del mundo de las estrellas—, todas esas potencias míticas no son invocadas en su propia fuerza encantatoria, sino que, unidas con la verdad del alma que filosofa, viven más de esta íntima certidumbre del alma, que de proporcionarle nueva certidumbre. Los mitos platónicos, de ese modo, no son mito ni poesía, si mito es la certidumbre inaclorada de la antigua creencia, y poesía la autorrepresentación del alma en el espejo de una realidad sublimada. No hay interpretación del mundo mítico platónico, pues el mundo configurado en el mito no es un mundo sino el lineamento, trazado hacia lo cósmico, del alma misma que se interpreta en el *Logos*. El mito platónico no se experimenta en la elevación y en el arrobamiento hacia otro mundo, sino que, en la retroreferencia al autoconocimiento del hombre, las antiguas fábulas de esos mitos ganan su sentido por las intensificaciones, las inversiones, las miradas distantes y las duplica-

ciones irónicas del mundo real. No son así, de hecho, representación y espectáculo, cuyo puro encanto cautiva y satisface en la contemplación.

También está condicionada por ello la forma de narrar. El alma no puede ni debe olvidarse en el engaño de esos viajes de la fantasía. Se narra “mal”, hay negligencia frente a las exigencias de un narrar que quiere hacer olvidar al narrador y al oyente con el hechizo de las formas evocadas. De manera sorprendente, hay mucho estilo indirecto en esos mitos. El mito que concluye la *República*, por ejemplo, está íntegramente narrado en el estilo indirecto. Eso llena de sentido, con posterioridad, lo que se daba como un absurdo perverso en la crítica de los poetas a Homero. Todo apunta a que la fábula mítica no permanezca como un bello cuento en el espacio de la lejanía fantástica. En medio del arrebato del éxtasis poético, reconocemos súbitamente —a veces sólo en una única palabra auténtica de Sócrates— que nos circunda aire socrático, que la leyenda inmemorial, supuestamente rescatada ahí del olvido, no es en modo alguno un antiguo mito resucitado sino que, bajo la apariencia irresistible de la fábula, surge ante nosotros la verdad socrática como mundo que de manera viva y real ha llegado a existir. El mito platónico es la verificación solemne de la crítica socrática a la apariencia, la confirmación de su inversión paradójica del mundo real en la contemplación de un mundo verdadero —y sin embargo, está rodeado por la ironía que nos previene de olvidar que ninguna casualidad afortunada nos recompensa con una verdad venerable y nos libera de la seriedad de la crítica socrática.

No obstante, no se trata de que el conjunto de tal mito sea sólo la expresión alegórica prudente de la verdad socrática. Ciertamente no se debe dudar un instante quién habla aquí y desde cuál saber. Pero el hecho de que ese saber socrático en torno al propio sí-mismo se manifiesta en el juego de las imágenes míticas, dice al mismo tiempo algo de la índole de la certidumbre que ese saber tiene. Sócrates tropieza en su alma con algo inaclorado donde se frustra toda la ilustración que destruye al mito. Si la ilustración es capaz siempre de desencantar, como potencias y procesos de la naturaleza, figuras y acontecimientos míticos, tal cosa no es una creencia de que dependa el alma. Pero cuando quiere ilustrar al alma misma y desencantar para ella las potencias del derecho y del amor, en ficciones o enfermedades astutas o frágiles, ante esa intelectualización se convierte Sócrates en vidente de su propia alma y, más allá de la demolición crítica de tal racionalización, con el ojo abierto del vidente y con la mueca del irónico descubre y anuncia, en las imágenes del tribunal de los muertos y del mando del mundo, la certidumbre inaclorable del alma, de donde el filosofar del hombre recibe los límites y la amplitud de su horizonte. Claro que en esas poetizaciones de los mitos no se transforma el alma en múltiples figuras que tienen todas la razón y nos dejan en el no saber. De su viaje a través de los reinos míticos, en cuya naturaleza hiperreal domina la verdad socrática como ley real de las cosas, retorna el alma, instruida por la disposición demasiado dócil de esos mundos, a comprobarlos en la seriedad del filosofar que ninguna revelación descarga.

Más clara aún que en las narraciones de los mitos adornadas con un encanto poético tan extrañamente incomprensible, se muestra la distancia respecto de la poesía mimética en los diálogos mismos. Son ciertamente “representación” de hombres reales, de Sócrates y de sus interlocutores. Pero la esencia de esas creaciones no radica en la representación vigorosamente intuitiva de esos personajes, tampoco en la invención de los discursos que concuerdan con ellos y muestran a cada uno en su derecho. En su esencia última son diferentes del “drama filosófico”, y Sócrates no es el héroe de esta poesía. También la representación de su figura llega a ser más bien un motivo del filosofar. La intención y la consumación de esas conversaciones se encuentra tan poco en la pura reproducción de discurso y de respuesta como en la representación de personajes. No por casualidad gusta Platón exponer las conversaciones mismas sólo en el relato que las retoma, y no teme hacer que Sócrates al día siguiente narre de nuevo la conversación sobre el Estado que llena diez libros. No le interesa eso por la fuerza de la reproducción intuitiva sino por lo que recompensa tal repetición: la fuerza mayéutica de esas conversaciones, el movimiento del filosofar que surge renovado en cada nueva repetición. Precisamente por la seriedad de esa intención alcanza la mimesis platónica la ligereza del puro juego y de la broma. En tanto sus Diálogos exponen el filosofar para constreñir a filosofar, se velan de nuevo, con todo lo que dicen, en la media luz inasible de la ironía. Platón logra así eludir el escollo de toda obra escrita –no poder ayudarse a sí misma– y, justo mediante ello, crear una poesía verdaderamente filosófica por el hecho de que señala, más allá de sí, hacia la seriedad. Sus Diálogos no son nada más que ligeras insinuaciones, de tal modo que dicen algo sólo a quien de ellos recibe y deja obrar en sí más que lo literal.

Pero justo ése es el motivo que constantemente resuena en la crítica de Platón a los poetas: que toman en serio algo que no es digno de toda seriedad. El mismo Platón proporciona ocasionalmente indicaciones acerca de que sus propias creaciones, precisamente porque son y quieren ser sólo broma, son la verdadera poesía. En *Las Leyes* deja decir al Ateniense, en quien más patentemente se oculta él mismo, que no se vería en apuros en lo tocante a un modelo de la poesía que fuese apropiada para la educación de la juventud. “Pues cuando ahora miro los discursos a que nos hemos consagrado desde hoy por la mañana hasta este momento –y, creo, no sin el propicio aliento de los dioses–, me parece que están expresados de manera totalmente igual a una poesía. Pues comparados con la mayoría de discursos que he leído o escuchado en poesía o en prosa, me parecen estos apropiadísimos y en grado sumo convenientes para ser oídos por los jóvenes. Al vigilante de las leyes y de la educación no sabría yo mencionar, por tanto, un modelo mejor que este: debería disponer que los maestros procuren estos discursos a los niños, y tomarles como medida de todo lo que es propio de la poesía. Y, en primer lugar, tendría que apremiar a los maestros mismos para que aprendan y aprecien esos discursos... Y cuando los trágicos viniesen a la ciudad y quisiesen representar su teatro (*Spiel*), les diríamos: Vosotros, los mejores de los extranjeros, nosotros mismos somos poetas de una tragedia, de la más bella y al mismo tiempo mejor que se pueda ofrecer. Pues todo nuestro Estado no es nada más que una imitación de la vida más bella y mejor, y tal es,

de veras, la tragedia más verdadera de todas. Poetas sois vosotros, poetas somos también nosotros, vuestros rivales y competidores en el torneo por el drama más bello, y el más bello drama, tal es nuestra esperanza, puede salirle bien únicamente a la ley verdadera.”

En el ámbito mimético de la conversación fundacional de un nuevo Estado se refleja en tales frases la conciencia que Platón tiene de su propia obra literaria y de aquello en relación con lo cual hay, para él, seriedad. Dirigidas a la única tarea seria de restablecer a los hombres mismos en su constitución interna, sólo por la cual puede renovarse la ordenación de la vida humana en el Estado, son para él la obra literaria de sus Diálogos, así como las exposiciones del Estado justo y de la justa legislación, sólo como proemios de las leyes verdaderas, “preludios y compases iniciales de la más esmerada preparación de lo que hay que perfeccionar”. Nadie ha creado aún, dice, tales prólogos para las leyes estatales, que, como el preludeo del canto, afinen el alma para que se abra dócil a la ley. La obra de Platón es ese verdadero prólogo a la ley verdadera del ser humano. Su lucha contra los poetas es la expresión de esa elevada exigencia.

## **VIDA DEL INSTITUTO**

### **Maestría de Filosofía**

El Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior –ICFES– autorizó, mediante Acuerdo No. 119 de 1990, el funcionamiento del programa de Maestría en Filosofía.

El programa tiene una duración de dos años: el primero dedicado a la realización de los Seminarios (cuatro como mínimo) y el segundo consagrado a la elaboración de la tesis.

La Maestría en Filosofía se organiza fundamentalmente alrededor de “Líneas de Investigación”.

En la primera promoción, que comenzará a partir del primer semestre de 1991, se ofrecerán dos de ellas: Línea No. 1: “Concepciones contemporáneas acerca de la justicia”; Línea No. 2: “El debate entre la teoría estética y la filosofía del Arte en la estética filosófica”.

### **Instituto de Flosofia**

El Consejo Superior de la Universidad de Antioquia, mediante Acuerdo No. 166 del 19 de diciembre de 1990, creó el Instituto de Filosofía.

Desde hace varios años, los profesores del antiguo Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas venían empeñados en sacar adelante esta iniciativa que les permitiría una dedicación prioritaria a la investigación.

Con la creación de este Instituto, los Consejos Académicos y Superior de la Universidad de Antioquia han reconocido la madurez alcanzada por el antiguo Departamento de Filosofía, madurez manifestada sobre todo en la capacitación de sus docentes (50% con título de Doctorado), el número de investigaciones realizadas, y en la publicación de libros y artículos en revistas nacionales.

En adelante, los planes de docencia del Instituto, tanto a nivel de pregrado como de posgrado, surgirán como resultado de la investigación de sus docentes. De igual manera, se intentará divulgar tales investigaciones a través de los mecanismos propios de la Extensión Universitaria.

## Foro nacional de estudiantes de filosofía

Los estudiantes de filosofía de la Universidad de Antioquia organizaron el V Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía, que se realizó los días 25, 26 y 27 de octubre de 1990 en la Ciudad Universitaria. Se contó con la participación de las siguientes universidades: Universidad del Valle, Universidad Nacional (Seccional Bogotá), Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Rosario y la Escuela Superior de Administración Pública de Bogotá (ESAP).

Algunas de las ponencias presentadas fueron las siguientes:

*Heidegger: el final de la filosofía y la tarea del pensar*; por Arturo Restrepo (Universidad de Antioquia): en la época presente la filosofía en cuanto metafísica ha llegado a su estado final, esto significa la disolución de la filosofía en diversas ciencias particulares según su despliegue técnico-científico. Este final abre una posibilidad primera todavía reservada al pensar, si éste se abre a la experiencia evocada por Heidegger en la palabra *Lichtung*.

*Apuntes parciales sobre la pregunta en la relación docente* por Alejandro Lozano (ESAP): se pretende develar el manejo de códigos que subyace en los grupos docentes o de estudio; en especial, en los grupos de estudio en filosofía.

*Claridad y penumbra*; por Jesús Rodríguez (Universidad Nacional): En la representación de las tesis sobre el arte en Hegel y Heidegger, se muestra que el fenómeno y la experiencia estética acaecen en ese revelador ámbito de la claridad y la penumbra, es decir, en ese surgimiento que es su caducidad.

*Albert Camus: apertura a una moral de la lucidez*; por Rubén Maldonado (Pontificia Universidad Javeriana): un detallado recuento del libro *La Calda* de Albert Camus, y de las aventuras de su protagonista Jean Baptiste Clemence, como muestra de lo que el ponente considera moral de la lucidez.

*Sade y la transgresión*; por Rubén Sánchez (Pontificia Universidad Javeriana): un seguimiento de la noción de transgresión en las obras de Sade y una reflexión sobre su probable relevancia en la actualidad filosófica.

*La ética en Spinoza*; por Juan Manuel Granados (Pontificia Universidad Javeriana): en una explicitación de la segunda parte de la *Etica*, se analizan las nociones de alma y cuerpo, de libertad y la polémica noción de "paralelismo".

*La moral popular en la fundamentación de la Etica kantiana*; por Leticia Naranjo (Universidad del Rosario): Kant origina su ética en un análisis de los conceptos de la



Moral Popular; a partir de éste llega a un principio a priori, fundamento de la moral, que puede condicionar toda acción racional de un individuo.

*Reflexiones en torno al "Himno a la virtud" de Aristóteles;* por Juan Fernando Mejía (Pontificia Universidad Javeriana): Aristóteles honró la memoria de Hermes con un himno a la *Areté*, a la certeza de la felicidad alcanzada por la vía recta. Este himno, síntesis de la ética helénica y aristotélica, es indagado filosóficamente en este trabajo.

*Problemas éticos actuales;* por Adolfo León Rodríguez (Universidad del Valle): La ética y los derechos humanos en la hora crítica de la sociedad colombiana actual, como preámbulo a una discusión sobre la "Ética civil" en este escenario de violencia.

*Presentación del Centro de Lógica y Filosofía del Lenguaje;* por el Centro de Lógica: las diferentes posibilidades de estructuración de las comunidades de saber. Se manifiesta el interés del Centro por establecer a nivel nacional un intercambio bibliográfico y de información sobre filosofía del lenguaje y lógica.

Finalmente durante el foro se acordó que la realización del VI Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía, en 1991, quedaría a cargo de los Estudiantes de Filosofía de la Universidad del Valle.

De otro lado, como estímulo y dinamización de la actividad académica en el entonces Departamento de Filosofía de la Universidad de Antioquia, los días 6 y 7 de diciembre se realizó el I Foro Interno de Estudiantes de Filosofía. Los trabajos presentados fueron los siguientes:

*Retórica, poética y hermenéutica.* Traducción del artículo *Rethorique, Poétique, Hermeneutique* de Paul Ricoeur, por Yury Martínez y Nubia Suárez.

*Fundamentación de la ética discursiva en Jürgen Habermas;* por Nicolás Fernando Molina.

*Disertación acerca de lo que ocurre;* por Víctor Raúl Jaramillo.

*Sobre la destinación;* por Didier Rúa.

*El humanismo en Heidegger;* por Arturo Restrepo.

*Lo ideal de una constitución;* por Esteban Escobar.

*Benthamismo y antibenthamismo en Colombia;* por Andrea León.

*La responsabilidad de cada uno.* Traducción del artículo *La responsabilit  al singolare* de Hans-Georg Gadamer; por Jorge Iván Franco Giraldo.

*El signo en Ockham;* por Juan Felipe Garcés.

*La obra de arte como mundo;* por Oscar Restrepo.

*Comparación de los fundamentos lógicos en Ockham y Aristóteles;* por Omar Ochoa.

*La inacción;* por Silvia Cruz.

## COLABORADORES

**JORGE ANTONIO MEJIA.** Licenciado en Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, actualmente es profesor en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

**JAIME HOYOS VASQUEZ.** Licenciado en Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

**GILVAN FOGEL.** Petrópolis (Brasil), realizó su trabajo de doctorado en Heidelberg (Alemania) sobre *Nietzsches Gedanke der Überwindung der Metaphysik*, 1980. Desde 1973 es profesor de filosofía en el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Entre sus artículos se destacan: *A propósito de un poema de João Cabral de Melo Neto*. En: *Revista Filosófica Brasileira*, No. 2, Vol. I, 1985. *A articulação da pergunta nietzscheana por verdade e conhecimento*. En: *Revista Filosófica Brasileira*. No. 1, Vol. III, 1986. *Do "coração-máquina". Ensaio de aproximação à questão da tecnologia*. En: *Revista filosófica Brasileira*. No. 2, Vol. IV, 1988.

**KAREN GLOY.** Filósofa alemana, ha sido profesora de las universidades de Heidelberg, Basel y Luzern, donde actualmente desempeña el cargo de directora del Instituto de Filosofía de la Facultad de Teología. La profesora Gloy ofreció varias conferencias en la Universidad de Antioquia con motivo de los 10 años de la Carrera de Filosofía (1985). Ha hecho énfasis en diferentes aspectos de la filosofía griega y moderna, así como también en las reflexiones sobre la física clásica y contemporánea. Entre sus numerosos escritos se destacan los siguientes: *Einheit und Mannigfaltigkeit* (habilitación, 1981). *Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung*. En: *Kantstudien*. 71 Jahrgang, Heft 1, Berlin, 1984. *Die drei Grundsätze aus Fichtes "Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre" von 1794*. En: *Philosophisches Jahrbuch*, (págs. 289-307), 91 Jahrgang, 2 Halbband, Freiburg/München, 1984. *Aristoteles Theorie des Einen auf der Basis des Buches I der "Metaphysik"*. En: *Einheit als Grundfrage der Philosophie* (págs. 73-101), Darmstadt, 1985. *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, Würzburg, 1986. *Platon, die Wissenschaftsgeschichte und unser Naturverständnis*. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 38 Jahrgang, 1990. En la actualidad, la profesora Gloy organiza dos congresos, el uno sobre "filosofía política" y el otro sobre "la filosofía de la naturaleza en el idealismo". Desde hace algunos años trabaja en una nueva edición de Hegel.

**HANS-GEORG GADAMER.** Nacido en 1900 en Marburg, actualmente Profesor Emérito, estudió Germanística, Historia del Arte, Filosofía y Filología. Se doctoró con Paul Natorp, y habilitó con Martin Heidegger. Ha sido profesor de las Universidades de Leipzig, Frankfurt y Heidelberg. De su extensa producción se han traducido al castellano *Verdad y método*, su obra principal, *La dialéctica de Hegel* y *La herencia de Europa*; así como textos de sus conferencias en las visitas que Gadamer hizo a países de habla castellana. De Colombia se pueden reseñar las siguientes traducciones: *Kant y la época moderna*, en: *ECO*, Vol. XXXIX, No. 235, mayo de 1981; *Fenomenología, Hermenéutica y la posibilidad de la metafísica* y *Heidegger y el existencialismo*, en: *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Vol. VI, No. 1/2, Bogotá, 1983.

## REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 2

### Lógica y argumentación

*Alfonso Monsalve*

### El juego y lo serio en los diálogos de Platón

*Eufrasio Guzmán*

### El don: La máscara

*Carlos Vásquez*

### Motivos del pensamiento postmetafísico. *Jürgen Habermas*

*Jorge Montoya P. - Traductor*

### “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada. *Karl R. Popper*

*Jorge A. Mejía - Traductor*

### Debates

### El sentido de la actividad filosófica en nuestro medio.

Propuesta para un debate

*Freddy Salazar*

### Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina

*Jaime Rubio A.*

### De la comunicación filosófica

*Francisco Sierra*

## REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 4

### Descartes según el orden de los problemas

*Iván Darío Arango*

### ¿Es el tiempo una afección pura de sí mismo?

*Carlos Másmela*

Acerca de un tono exaltado que recientemente se ha alzado en la filosofía  
(1796)

*Immanuel Kant*

### ¿Qué es una teoría pragmática de la significación?

*Albrecht Wellmer*

**Se terminó de imprimir  
en los Talleres Gráficos de la  
Imprenta de la Universidad de Antioquia  
en el mes de agosto de 1991**