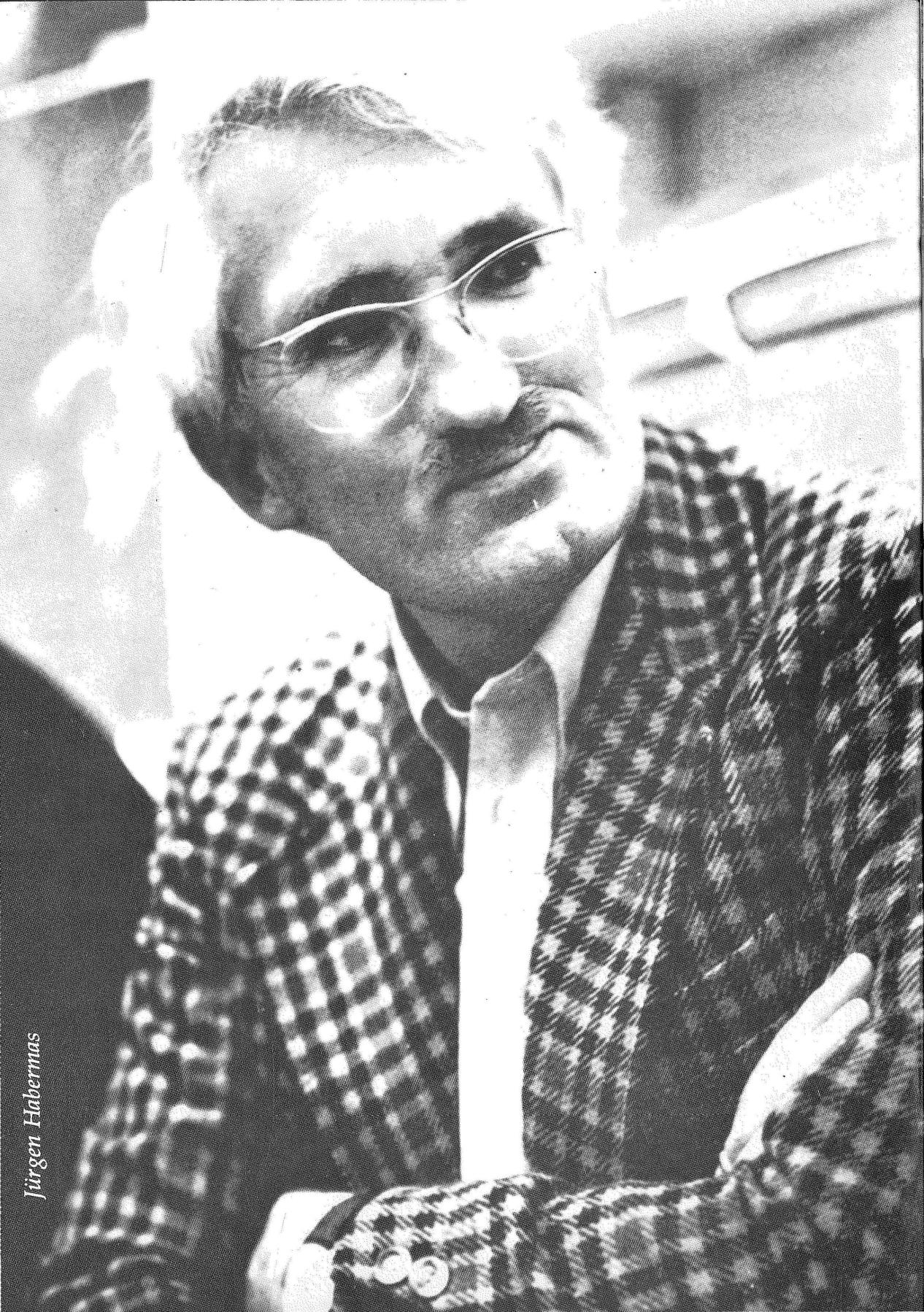


ESTUDIOS DE FILOSOFIA

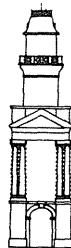
Universidad de Antioquia
Departamento de Filosofía

Noviembre de 1990

- Lógica y argumentación
 - El juego y lo serio en los diálogos de Platón
 - El don: La máscara
 - Motivos del pensamiento postmetafísico.
Jürgen Habermas
 - "La sociedad abierta y sus enemigos"
revisitada. *Karl R. Popper*
- DEBATES**
- El sentido de la actividad filosófica en nuestro medio. Propuesta para un debate
 - Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina
 - De la comunicación filosófica
 - Vida del Departamento



Jürgen Habermas



ESTUDIOS DE FILOSOFIA

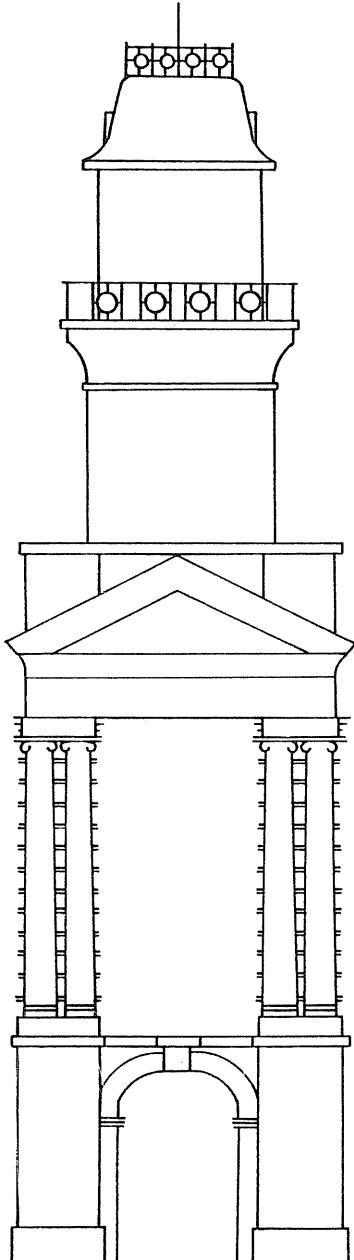
2

Editada por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas
de la Universidad de Antioquia

Noviembre de 1990

CONTENIDO

Lógica y argumentación	
<i>Alfonso Monsalve</i>	9
El juego y lo serio en los diálogos de Platón	
<i>Eufrasio Guzmán</i>	25
El don: La máscara	
<i>Carlos Vásquez</i>	35
Motivos del pensamiento postmetafísico. Jürgen Habermas	
<i>Jorge Montoya P.</i> - Traductor	59
“La sociedad abierta y sus enemigos” revisitada. Karl R. Popper	
<i>Jorge A. Mejía</i> - Traductor	79
DEBATES	
El sentido de la actividad filosófica en nuestro medio.	
Propuesta para un debate	
<i>Freddy Salazar</i>	89
Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica	
en América Latina	
<i>Jaime Rubio A.</i>	99
De la comunicación filosófica	
<i>Francisco Sierra</i>	107
Vida del Departamento	114



ESTUDIOS DE FILOSOFIA

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 Filosofia

Departamento 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

Nuestra Carátula: Fachada del Paraninfo de la Universidad de Antioquia ubicado en la Plazuela de San Ignacio de la ciudad de Medellín. En esta edificación inició labores esta Casa de Estudios en el año de 1803.

PRESENTACION

Reunimos en este número una auténtica constelación de problemas, pero su diversidad no debe ser un impedimento para reconocer en ellos la riqueza interna del trabajo filosófico, y en nuestro caso, para la argumentación y la lectura.

Las teorías contemporáneas de la argumentación han logrado el rigor, la neutralidad del formalismo deductivo, gracias a la reivindicación de la fuerza persuasiva de las retórica; según Alfonso Monsalve requieren sin embargo el correctivo lógico y analítico que salve la fundamentación y la crítica.

La lectura está ejercitada en dos pensadores antiguos: Parménides y Platón. Las lecturas tradicionales han hecho de Parménides el prototipo del inmovilismo, de lo metafísico; su poema ha sucumbido a la unilateralidad de una dialéctica monologal. Carlos Vásquez documenta en cambio su actualidad, mostrando las experiencias que depara su lenguaje para un pensamiento abierto. Platón es otro campo experimental para el ejercicio filosófico de la lectura, y a él se aplica el estudio de Eufrasio Guzmán, para seguir la alternancia del juego y lo serio en los pensamientos, donde un desliz disuelve la filosofía en sofística.

Según nuestro criterio de divulgar en español traducciones de artículos filosóficos significativos, ofrecemos esta vez una contribución de Jürgen Habermas sobre el estado actual de la cultura filosófica, y una contribución de Karl Popper sobre los planteamientos que había sustentado en *La sociedad abierta*, relativos a la democracia como forma de gobierno.

Nuestro número inicia además una sección permanente de debate, y hemos comenzado para ello con dos propuestas sobre filosofía latinoamericana, un tema donde todo está en discusión: Latinoamérica, la filosofía, la filosofía latinoamericana, su interés para la filosoffa, el interés de la filosoffa para nosotros, etc. Es entonces sintomática la disparidad de las propuestas de Freddy Salazar y Jaime Rubio, con las cuales abrimos la sección. Nuestro objetivo es desencadenar las ideas a este propósito, recibir las respuestas de los lectores y canalizar en nuestra publicación su opinión. Queda pues al juicio de los lectores sopesar la pertinencia, las ventajas y los defectos de las citadas propuestas, de modo que puedan perfilarse tareas filosóficas comunes.

Finalizamos el número con la vida del Departamento de filosoffa, cuyo programa de estudios se ha enriquecido sustancialmente con la autorización que la Universidad de Antioquia ha dado para la creación de la Maestría y el Doctorado en Filosofía, y cuya labor de extensión ha logrado por medio de la revista de *Estudios de Filosofía* un canal óptimo para su realización.

Comité editorial

LOGICA Y ARGUMENTACION

Por: Alfonso Monsalve

1. Chaim Perelman y Olbrechts-Tyteca constituyen una de las más grandes corrientes innovadoras del pensamiento filosófico actual. Son los creadores de lo que hoy se conoce como la Teoría de la Argumentación.

Perelman, lógico, filósofo, doctor en derecho y la señora Olbrechts-Tyteca, intentaron estudiar, por allá por la segunda mitad de la década de los cuarenta, cómo funciona en la realidad el proceso de razonamiento cuando esta actividad se ejerce en la vida cotidiana o en las prácticas jurídicas, o aun, en las discusiones científicas. Es decir, en todas las actividades, teóricas o prácticas, en las que es necesario tomar decisiones.

Su preocupación era más que justificable. Una larga tradición inaugurada por Descartes identificaba la razón con la razón analítica, que funciona bajo el modelo lógico-matemático según el cual razonar es deducir, a partir de unas premisas admitidas como verdaderas y mediante el uso de unas reglas de transformación, unas conclusiones que han de aceptarse como verdaderas. En una frase, el razonamiento deductivo compie. Como dice Hawkins en su nuevo pero ya clásico libro, *La historia del tiempo*, uno no puede discutir con un teorema.

La ciencia natural se construyó con base en este modelo. Todo lo que no fuese expresable matemáticamente y no fuere, en principio, decidible empíricamente, era tachado de a científico, de metafísico, o hasta de irracional...

Lo dramático de esta concepción es que dominios enteros de la actividad humana quedaban excluidos del campo de la racionalidad. En especial todas aquellas esferas en las que hay que tomar decisiones, en las que están en juego los valores y sus jerarquías. Y esto, porque no habría una manera ‘racional’ de decidir entre ellos.

El derecho, por ejemplo, distinguió con Kelsen entre el conjunto de normas existente dentro de un ordenamiento jurídico dado, el derecho positivo, y los valores que alimentaban dichas normas. Mientras que era posible establecer las condiciones jurídico-formales de validez de una norma, en tanto que creada por una autoridad competente siguiendo los procedimientos establecidos, no era asunto del derecho analizar los valores que las sustentaban.

Era una teoría clara, sencilla, elegante. Un paradigma de explicación científica. No obstante, los hechos la derrumbaron: la existencia del estado criminal nazi y todas las

atrocidades que contra la humanidad éste perpetró amparado en la legalidad de unas leyes que afirmaban la superioridad racial y el derecho de la opresión de otros pueblos, mostraron que los valores no sólo son importantes en derecho, sino que en el derecho actual son inadmisibles sistemas jurídicos que establezcan leyes contrarias a lo que genéricamente hoy se denomina derechos humanos y derechos de los pueblos y las naciones. El juicio de Nüremberg contra los criminales de guerra nazi marcó el comienzo de una nueva concepción del derecho en el mundo.

Pero si los valores son importantes, si las decisiones han de tomarse motivadamente, es necesario ampliar el concepto de racionalidad para que en él quepan las técnicas y métodos de considerar las razones en pro y en contra respecto de los cursos de acción a seguir en cada caso, e incluso, sobre el número mismo de dichos cursos.

Ese fue, precisamente, el trabajo de Perelman y Olbrechts. Principalmente, en el *Traité de l'argumentation* (de ahora en adelante TA) de 1958¹. Lo sorprendente de su investigación consistió en el descubrimiento de que ya Aristóteles había descrito dichos procedimientos en la Retórica, en las Refutaciones Sofísticas, en la Política, en la Ética a Nicómaco, etc. ¡Una de las deformaciones en filosofía efectuadas por la tradición cartesiana consistió en dejar de lado estas obras del estagirita, y privilegiar en cambio textos como las partes del Organon, en las que se estudia la razón analítica!

A estos procedimientos los autores (a partir de ahora P-O) los llamaron argumentación. Esta desde su perspectiva, es una acción de un individuo o grupo de individuos (a quienes llaman ‘orador’) consistente en presentar a un auditorio una o más tesis a su consideración, con la finalidad de que se adhiera a ella(s) o acreciente su adhesión a tesis ya admitidas. La acción es exitosa si el orador logra persuadir o convencer (ya se establecerá la diferencia) al auditorio de que acepte esas tesis.

A diferencia de la demostración lógico matemática, en la que la prueba, como ya se dijo, es de obligatoria admisión, en la argumentación, la persuasión tiene grados: uno puede quedar parcialmente persuadido de un argumento y requerir, entonces, que las tesis sean reforzadas con nuevos argumentos; puede quedar completamente persuadido, puede no admitir lo que se le propone, etc.

Una noción básica de la argumentación es la de auditorio, acabada de mencionar. Quien argumenta debe tener siempre en cuenta a qué clase de personas se dirige, cuáles son sus creencias, cuál su perfil sicológico y sociológico, etc. En síntesis, debe conocer el auditorio, como condición necesaria del éxito de su acción persuasiva o convincente,

1 PERELMAN, Chaim et OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *TRAITE DE L'ARGUMENTATION*. La Nouvelle Rhétorique. P.U.F. Collection Logos, 2 Vol. Paris 1958. 1e Ed. Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1983. 4a Ed.

porque cada auditorio es sensible a cierto tipo de argumentos y, en cambio, es hostil a otros: frente a un caso judicial no siempre es aconsejable dirigirse a abogados o jueces profesionales de la misma manera –con las mismas razones– que a personas que no son expertas en el asunto. En cada caso habrá una clase de argumentos que serán más fuertes –más persuasivos– que otros.

Esto lo sabía Aristóteles. No obstante P-O introducen una distinción básica en el concepto de auditorio. Diferencian entre auditórios particulares, constituidos por individuos que desde el punto de vista argumentativo representan un punto de vista particular (gremios, partidos políticos, cada parte en un juicio, etc.) y el *auditorio universal* que estaría formado por todos los seres humanos razonables de una determinada época.

P-O piensan que hay argumentos que están destinados a obtener la aceptación del auditorio universal, y no sólo de auditórios particulares. Tal es el caso de los argumentos éticos, religiosos, científicos; en algunos casos, los políticos; y otros que cumplan esta condición. Un argumento destinado al auditorio universal buscará la convicción; uno dirigido a auditórios particulares será apenas persuasivo.

En el caso de los argumentos científicos, las teorías científicas y sus métodos de corroboración están dirigidos a auditórios de élite, la respectiva comunidad científica. Pero se consideran como presentados al auditorio universal bajo el supuesto de que todo hombre y mujer razonables, si tuvieran la misma información y la misma competencia que los miembros del respectivo auditorio de élite, admitirían también dichas teorías y métodos.

El auditorio universal es para P-O una noción de derecho y no una de hecho: es el orador quien define cuáles son las condiciones de razonabilidad que deben cumplir los componentes de este auditorio. Puede fijar, entonces, quiénes quedan excluidos, al estipular dichas condiciones.

Una característica esencial de la noción de auditorio es su historicidad. Lo que admite un auditorio variará de una época a otra, y aun en el mismo lapso, de un auditorio a otro.

En lo que respecta a los argumentos destinados al auditorio universal, los que tienen que ver sobre los valores, es claro que ellos serán exitosos si logran el acuerdo de dicho auditorio. El aspecto del acuerdo del auditorio sobre lo admitido se convierte entonces en un elemento esencial en el concepto de verdad o en el de valor ético, etc. Hay una relativización de esas nociones, lo cual choca con una tradición milenaria en Occidente según la cual la verdad es una, eterna, inmutable, y los valores éticos, únicos e iguales para todos los tiempos.

P-O amplían el concepto de racionalidad introduciendo el concepto de lo razonable, y dentro de éste, lo que se plantea con el objeto de lograr el acuerdo del auditorio

universal, y afirman que a excepción de los sistemas hipotético-deductivos, toda la actividad humana que tiene que ver con el campo de lo racional está en la esfera de la argumentación.

Incluso llegan a afirmar que la racionalidad analítica se opone en ocasiones a lo razonable, por cuanto habría situaciones en las que existirían argumentos pensables desde el punto de vista formal pero inadmisibles desde el punto de vista argumentativo². En realidad, creen que la racionalidad entendida como razón deductiva es aplicable a los sistemas científicos empírico-deductivos, y sólo a ellos³. Su afirmación se basa en que ella (la racionalidad) no está ligada al flujo del tiempo, es completamente sincrónica: una vez establecido el formalismo, sus teoremas son inexorables siempre. La argumentación, por el contrario, es para ellos diacrónica. El transcurso del tiempo modifica lo que es aceptado o no por un auditorio. Lo admitido hoy puede, como ya se dijo, no serlo mañana, y viceversa.

Una argumentación no compelle, pues siempre cabe el argumento en contrario y es el peso (la fuerza) de los argumentos lo que hace que el auditorio decida por una u otra posibilidad.

Se establece entonces un criterio de validez argumentativa diferente del criterio de validez lógica. Mientras que ésta se refiere a la obligación formal de aceptar la conclusión si se desprende de las premisas (por la aplicación de las reglas de inferencia), aquélla tiene que ver con los criterios de admisibilidad de una tesis: un argumento será más válido que otro para un auditorio dado si puede ser admitido por un auditorio de mayor jerarquía, en especial, si puede ser admitido por el auditorio universal. Como el concepto de auditorio universal es profundamente histórico, se sigue de ello, y hay que insistir en esto, que una tesis que hoy puede ser aceptada, en otra ocasión podría ser rechazada y viceversa. De ahí concluyen P-O que en la argumentación no se da la contradicción formal sino sólo incompatibilidades que pueden ser superadas mediante el uso de las técnicas adecuadas, descritas minuciosamente en el TA.

Además sostienen, que dada dicha historicidad, el mecanismo central que rige la argumentación es lo que ellos denominan ‘regla de justicia’, la cual consiste en tratar similarmente situaciones, normas, personas, etc., similares. Es decir, si hasta un momento dado una teoría científica, una doctrina jurídica, una práctica social, han resuelto exitosamente determinado tipo de problemas, situaciones, conductas, etc., vuelven a aplicarse en casos semejantes. Quién por alguna razón discrepe sobre la solución dada al problema,

2 “The rational and the reasonable” en: GAERETS, P. (Ed.). *RATIONALITY TODAY*. University of Ottawa, 1979, p. 213.

3 TA. p. 80 y 174 y ss.

tiene que probar por qué la situación en cuestión no es semejante o qué situaciones o casos nuevos no pueden explicarse o resolverse con las soluciones vigentes, y ha de proponer un nuevo tratamiento que se convierte a su vez, si es aceptado, en el modelo vigente. Este ciclo se repite incesantemente, haciendo avanzar de esta manera el conocimiento, el sentido común, las prácticas sociales, etc.

2. Quiero ahora presentar algunas de mis propias ideas frente a esta teoría. En lo fundamental acepto los planteamientos de P-O, pero hago algunas precisiones sobre el concepto de racionalidad, defendiendo el papel de la razón analítica, en especial de la lógica, y utilizo algunas herramientas de esta disciplina para avanzar en el esclarecimiento de la noción de argumento. Para hacer estas dos cosas, apelo a las ideas que sobre la lógica tiene Piaget, a las de Grice sobre las implicaturas conversacionales, a la concepción de Apostel sobre la argumentación y a los formalismos de lógica deontica de von Wright.

2.1 Razón analítica y argumentación

Parto cuestionando la afirmación de P-O según la cual lo racional puede en ocasiones no ser razonable. En realidad, la argumentación, vista como un proceso, es diacrónica. Y es por ello que pueden ser defendidas tesis diferentes, e incluso, incompatibles, en tiempos diferentes.

Pero también es cierto que la acción concreta de argumentar es sincrónica y es por esta característica por la que la coherencia –y la lógica es la teoría de la inferencia coherente– juega un papel fundamental en la argumentación, como intentaré mostrarlo luego de introducir una definición de argumento, que recoge la clásica de P-O, pero que la precisa: un argumento es un acto de habla o un conjunto de actos de habla que tiene(n) como finalidad persuadir a un auditorio a aceptar o acrecentar su adhesión a las tesis que le presenta un orador.

2.1.1 Piaget y los Cálculos de la Deducción Natural

La tesis de P-O según la cual lo racional y lo razonable en ocasiones se oponen, está sustentada en su afirmación, ya presentada más arriba, de que los formalismos lógico-matemáticos sólo son aplicables a las ciencias empírico deductivas y de ninguna manera a los razonamientos en los lenguajes naturales. Yo pienso por el contrario que sí lo son y me baso para ello en las investigaciones de Jean Piaget.

Piaget logra establecer que hay estructuras lógicas en el cerebro, que son genéticamente anteriores al lenguaje. Además, define la experiencia lógico-matemática como aquella que se refiere a las acciones generales y que procede por medio de abstracciones

4 PIAGET, Jean. PSICOLOGIA, LOGICA Y COMUNICACION. Siglo XXI Editores, México 1975. 3a. Ed. p. 10 y 48.

partiendo de coordinaciones de acciones posibles⁴. Pero si se trata de coordinaciones de acciones posibles debe existir una lógica de la acción que revele la estructura de las coordinaciones inteligentes a todos los niveles (que incluye por supuesto la lógica que subyace al lenguaje como comunicación).

Por otra parte, las estructuras lógico-matemáticas maduran en un proceso que culmina cuando el niño es capaz de efectuar razonamientos lógicos desde operaciones interproposicionales. El proceso de maduración es acelerado o retardado según la interacción del niño con el medio social y el grado de desarrollo que este medio haya alcanzado, pero una vez obtenido, el niño posee una lógica de proposiciones, una lógica de clases y una lógica de relaciones⁵. Puede entonces afirmarse que hay una lógica natural básica (que es binaria). Esta maduración se logra en el nivel IV y último del proceso en mención.

2.1.2 Lógica natural y cálculos lógicos

La relación entre la lógica natural y los formalismos construidos por los lógicos es algo muy discutido. Pero lo que se puede afirmar es que se han elaborado unos formalismos que consisten en sistemas de *reglas de inferencia*, no de leyes lógicas, y que tienen la propiedad de ser aplicables a cualquier tipo de premisas –tanto verdaderas como *falsas*–, pues el principio de validez garantiza para cualquier valor de verdad de las premisas, que éstas vinculan a la conclusión de manera tal que ésta no puede ser falsa si todas las premisas fueran verdaderas.

A todo sistema de reglas de inferencia válida, llamado Cálculo de la Deducción Natural (CDN), corresponde un sistema de leyes, y en cada formalismo CDN, toda regla de inferencia tiene como recíproca una ley lógica del formalismo que le corresponde. Así sucede con la regla de separación del CDN proposicional binario:

$$\begin{array}{c} p \rightarrow q \\ p \\ \hline q \end{array}$$

que se lee: “si se afirma una premisa de la forma ‘si p entonces q ’ y otra que afirme ‘ p ’, se puede obtener una conclusión que afirme ‘ q ’, cualquiera sea el valor de verdad de las dos premisas”, la cual se apoya en la ley (proposición) del sistema axiomático proposicional binario PM: $\{(p \rightarrow q) \& p\} \rightarrow q$

Los CDN se usan en las demostraciones matemáticas pero también en los *lenguajes naturales*, y permiten por supuesto la argumentación en contrario, garantizando la

⁵ Ibidem. p. 39-41.

corrección de la conclusión. De hecho, el CDN proposicional binario clásico corresponde a la lógica natural proposicional de que habla Piaget.

2.1.3 La lógica y la fuerza de los argumentos

Leo Apostel⁶ extrae del TA cuatro criterios para evaluar la fuerza de un argumento y adiciona un quinto de su propia cosecha, que en su orden son:

Bajo la suposición de que todos los otros elementos de un argumento son iguales, dados dos argumentos A₁ y A₂, A₁ será más fuerte que A₂, en un determinado auditorio, si:

C1. Las premisas de A₁ tienen mayor grado de aceptación que las de A₂.

C2. A₁ es más pertinente que A₂.

C3. A₁ tiene menos posibilidades de contraargumentación que A₂.

C4. A₁ tiene mayor validez argumentativa que A₂.

C5. (De Apostel). A₁ es más fuerte que A₂ si su forma característica tiene más fuerza que A₂ en ese auditorio.

Ahora bien, si la lógica tiene que ver con el razonamiento en los lenguajes naturales, entonces todo argumento “tiene un componente lógico que es condición necesaria (aunque no suficiente) para que, si se quiere actuar racionalmente, sea admitido.”⁷

Por ejemplo, un criterio esencial para determinar la fuerza persuasiva de un argumento es garantizar o no la ausencia de enunciados contradictorios en él, o la imposibilidad o posibilidad de derivar a partir de él contradicciones. En efecto, las reglas de la lógica señalan que de una contradicción se puede obtener cualquier cosa, tanto lo verdadero como lo falso, y que un enunciado que implique una contradicción es necesariamente falso. Y será trivial afirmar, entonces, que si en una argumentación hay contradicciones, su fuerza persuasiva es nula si el auditorio se percata de su existencia, pues el argumento carecerá de dirección; y si de ella se derivasen contradicciones sería concluyentemente refutable para un auditorio que las detectara.

6 APOSTEL, Leo. "Whay is the force of an argument?" en: REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE 1979. p. 99-109.

7 MONSALVE, Alfonso. LA TEORIA DE LA ARGUMENTACION. En: prensa. Edit. Universidad de Antioquia, Medellín. p. 150.

Así mismo, el principio de validez lógica obliga a que las conclusiones se sigan necesariamente de las premisas, o lo que es lo mismo, que las premisas impliquen necesariamente la conclusión. En muchos casos, las tesis que se someten a la consideración de un auditorio no se siguen necesariamente de las premisas, aquéllas son independientes de éstas. Cuando ello ocurre, el argumento pierde todo valor persuasivo, se hace inadmisible.

Quiero aquí subrayar que no estoy diciendo que en muchos casos de la argumentación real no existan argumentos con estos tipos de errores lógicos y que logran obtener efectos persuasivos. Lo que digo es que si este aspecto se resaltara y la gente estuviese entrenada para detectarlos, podría sacarse a la luz prácticas discursivas de todo tipo que sustentan argumentaciones exitosas pero falaces (algunas de las cuales son usadas con conocimiento de su carácter falaz por oradores inescrupulosos en los campos de la política, la publicidad, etc).

Si estas consideraciones son acertadas, es posible fijar un criterio de fuerza argumentativa que ligue lo racional con lo razonable, la lógica con la argumentación y que introduce la racionalidad en el discurso. Desde esta perspectiva, es anterior a todos los otros criterios, y por eso lo denomino el Criterio 0:

"C0. Dado un argumento cualquiera, la corrección lógica de su entramado es la condición necesaria para aplicar los criterios específicos de fuerza de un argumento."⁸

Alfredo Deaño⁹ toma un texto de EL CAPITAL de Marx sobre los precios de las mercancías y demuestra fehacientemente que la conclusión no se sigue de las premisas. La argumentación de Marx se torna, entonces, inaceptable porque viola el C0.

Una práctica frecuente en los interrogatorios judiciales es intentar hacer caer al acusado en contradicción, pues si lo hace, es claro que está mintiendo; es decir, su argumento no puede ser admitido (creído). Por lo demás, es muy usual argumentar mediante la técnica de reducción al absurdo –tanto en matemáticas como en Derecho y en la vida cotidiana– que consiste, como todo mundo sabe, en mostrar que la conclusión es verdadera probando que si fuese falsa, se seguirían conclusiones contradictorias. Estas dos últimas técnicas, usadas intuitivamente en muchos casos, corresponden a las reglas del CDN proposicional binario conocidas como Regla de Eliminación de la Negación (RE \neg) y Regla de Introducción de la Negación (RI \neg), respectivamente.

8 Ibid. p. 153.

9 DEAÑO, Alfredo. INTRODUCCION A LA LOGICA FORMAL. Alianza Editorial, Madrid 1977. Vol. I p. 180-185.

2.1.4 Argumentación e implicación conversacional

Una de las objeciones más comunes a la aplicación del análisis lógico al lenguaje natural es la de que en éste las palabras son polisémicas, los enunciados significan dentro de un contexto, etc. Es decir, que es imposible fijar la condición de univocidad, característica de los formalismos, en los lenguajes naturales cuyas expresiones están cargadas de significados valorativos, de ambigüedad, de vaguedad. Esta es también la posición de P-O. (Ver al respecto los párrafos indicados en la nota 3).

Por otra parte, y relacionado con lo anterior, ha sido duramente criticada la tendencia a reducir el lenguaje natural al lenguaje lógico, especialmente, reducir las conjunciones y los conectores lingüísticos ‘y’, ‘o’, ‘si...entonces...’, etc., a los operadores lógicos ‘&’, ‘v’, ‘→’, etc. Esa es una discusión terminada. Ya nadie defiende ese punto de vista. Pero lo que sí se puede afirmar es que, desde el punto de vista argumentativo, si hay un encadenamiento de proposiciones con la intención de persuadir a un auditorio a que admite una determinada tesis, entonces *hay un uso lógico* de esas palabras y por lo tanto son susceptibles de un tratamiento tal.

H. Paul Grice ya lo había visto. En su brillante artículo, “Logic and conversation”¹⁰ asevera que afirmar un desfase entre los usos lingüísticos y los usos lógicos no pasa de ser una “equivocación vana”. En efecto, distingue entre lo explícito y lo implícito en una conversación y señala que el sentido convencional de las palabras determina no sólo lo que se dice, sino también, lo que está implícito.

Cuando hay conversación, es decir, cuando hay un intercambio de palabras mutuamente comprensible, se desarrolla un esfuerzo de cooperación que Grice formula en el Principio de Cooperación (PC): “Que tu contribución conversacional corresponda a lo que se exige de ti, en el grado alcanzado por ella (la conversación), para alcanzar la meta o la dirección aceptadas en el intercambio hablado en el que estás comprometido.”¹¹:

Según Grice, este principio se manifiesta en cuatro categorías, a saber¹²:

a) La categoría de cantidad, referida a la cantidad necesaria de información que debe darse en una conversación, y que se sintetizaría en dos reglas: dar la información necesaria para el intercambio conversacional y no dar más de la que se necesita.

¹⁰ GRICE, H. Paul. “Logic and Conversation” En: SYNTAX AND SEMANTICS Vol. III, Speech Acts. Ed. by P. Cole and J.L. Morgan, Academic Press, Inc. 1975. Aquí se toma la traducción francesa de Frédéric Berthet y Michel Bozon en: COMMUNICATIONS No. 30, 1979.

¹¹ Ibid p. 61.

¹² Ibid. p. 65.

b) La categoría de la cualidad que se expresaría en la regla: “que tu contribución sea verídica”, la cual se complementa a su vez con las reglas: “no afírmes lo que creas que es falso” y “no afírmes lo que no puedas probar”.

c) La categoría de relación, que se expresa con la máxima: “habla pertinentemente”.

d) La categoría de modalidad, “sé claro”, expresada en máximas como “no seas ambiguo al hablar”, “no te expreses obscuramente”, “sé metódico”, etc.

Si el PC y estas reglas se violasen, se resquebrajaría la comunicación racional. No obstante, *hay* situaciones en las que pareciera que se infringieran por parte de un hablante y, a pesar de ello, el oyente entiende perfectamente lo que se le dice; o lo que es lo mismo, hay flujo de comunicación. En estos casos, piensa Grice, sólo existe una violación aparente del PC. Lo que ocurre en realidad es que el oyente da a entender, insinúa, *implicita* algo distinto de lo que realmente dice si sus palabras se entendiesen literalmente. Es lo que llama *implicación conversacional*.

Podría pensarse el siguiente ejemplo: dos personas están hablando mal de una tercera, y una de ellas se percata de que la persona en cuestión acaba de llegar, mientras la otra, que no la ha visto, continúa hablando. El que la vio dice “Sí, fue un viaje muy largo”. El interlocutor que no la ha visto cambia inmediatamente de conversación porque se percata de que algo extraño ha ocurrido –quizá ha llegado la persona de quien hablaban o alguien que la aprecia– y le ha sido enviada una advertencia. Piensa esto porque supone que su compañero de conversación no hubiese dado una respuesta tan poco pertinente, no hubiese violado la regla de pertinencia si no hubiese tenido una razón para ello.

Dentro de las reglas conversacionales de Grice no se menciona la regla “sé coherente”, pero es evidente que cuando hay contradicción se viola el principio de dar la información exacta requerida, pues de la contradicción (y de la tautología) no se sigue ninguna información; se transgrede también el principio de decir sólo lo que se puede probar porque no puede probarse una contradicción.

Pienso que para fijar el contenido informativo de una proposición, cuando haya necesidad de hacerlo, es importante tener en cuenta los métodos de Grice. Sus ideas son aplicables a la teoría de la argumentación. Leo Apostel lo pone de presente¹³ cuando postula que los distintos tipos de argumentos son en realidad ‘metáforas muertas’ (siendo como son las metáforas, implicaciones conversacionales, es decir, expresiones que no se entienden literalmente sino por lo que sugieren).

13 APOSTEL, Leo. “Persuasive communications as metaphorical discourse under the guidance of conversational maxims” en: LOGIQUE ET ANALYSE XXII, 87, 1979.

El propio Grice ha dicho que las tautologías aparentes que se usan en los lenguajes naturales (“las mujeres son las mujeres”, “los negocios son los negocios”, etc.), la ironía, la metáfora, la hipérbole y la litote, son implicaciones conversacionales¹⁴, y cosa parecida podría decirse de las contradicciones aparentes que se usan en los lenguajes naturales (nos bañamos y no nos bañamos dos veces en el mismo río, etc.).

Desde mi perspectiva, además, el aporte de Grice me permite clarificar el uso del C0, el principio de racionalidad, en los razonamientos no formales que se dan en la argumentación: “al introducir el concepto de implicación conversacional, es posible descubrir el contenido de información implicitado, es decir, la información real –por oposición a la información aparente– que puede presentar el sentido convencional del contenido. Y es precisamente ese contenido real (implicitado) el que en la argumentación, entendida como un acto de habla ejecutado en un momento T cualquiera, debe fijarse en los casos en que hubiere lugar para ello y permanecer estable durante todo el proceso, para evitar caer en la ambigüedad real y en la contradicción lógica (real), y para obtener las consecuencias que se sigan de él, al ser asumido como premisa.”¹⁵

2.1.5 Lógica y auditorio universal

Se ha dicho en este artículo que P-O consideran el auditorio universal como una construcción del orador, pues depende de los criterios que éste tenga sobre las condiciones que un ser humano razonable deba cumplir para actuar como tal, criterios éstos que a su vez están relacionados con la época que le tocó vivir, con la cultura que le tocó en suerte, con las condiciones socioeconómicas y políticas de su sociedad y de su posición en y frente a ella, con su formación intelectual, etc.

Esta es una concepción supremamente relativizada del auditorio universal que podría limitarse un poco si se tuviese en cuenta la existencia de la lógica natural y de los formalismos lógicos, en particular, los CDN. Un criterio de limitación del auditorio universal podría expresarse así: “El auditorio universal se forma a partir del conjunto de personas que hayan llegado al nivel IV de operatividad lógica del que habla Piaget.”¹⁶

Un auditorio que tenga esta característica puede efectuar razonamientos lógicos binarios de cierta complejidad (en realidad, aquéllos que requiere para una inmensa cantidad de situaciones de la vida cotidiana), y las personas que lo componen pueden ser entrenadas en formalismos más complejos. De esta manera, aunque en su práctica diaria

14 GRICE H, Paul. Op. Cit. p. 67-68.

15 MONSALVE, Alfonso. Op. Cit. p. 160.

16 Ibid p. 164.

siempre se enfrenten a la posibilidad de argumentaciones en contrario, podrán disponer de un primer criterio para diferenciar entre lo racional, ligado a lo razonable, y lo irracional. Por supuesto que lo razonable está, además, vinculado a otro tipo de criterios, frente a problemas cruciales como la verdad, los valores éticos y políticos, etc. Pero esta delimitación del concepto de auditorio universal fija una condición necesaria para la formulación de criterios sobre esos otros aspectos.

2.1.6 Un modelo lógico para la acción argumentativa

Para finalizar este trabajo, voy a tomar el formalismo de Von Wright sobre la acción¹⁷ para clasificar los diferentes tipos de acción argumentativa, desarrollando de esta manera la insinuación que hace Leo Apostel en uno de sus escritos¹⁸.

Von Wright define la noción de acción a partir de los conceptos de cambio y de interferencia producida en un mundo por un agente.

Para expresar el concepto de cambio, que considera como el paso de un estado de cosas a otro en un mundo dado, introduce el operador lógico ‘T’ que es un conectivo temporal que se lee ‘y luego’ y que liga dos estados de cosas. “pTq” por ejemplo, se entiende como: “se da el estado de cosas ‘p’ y luego el estado de cosas ‘q’” y describiría un cambio en un mundo posible cualquiera. Un mundo posible ‘S’ está constituido por estados de cosas ‘p’, ‘q’, ‘r’, etc., que se combinan de diferentes maneras: “p&q”, “pvq”, “p→q”, “(pvq)&r”, etc. La historia del cambio en un mundo posible ‘S’ está descrita por el número de apariciones de ‘T’ en ese mundo. El número de estas apariciones mide el “largo” de ese mundo, y el de las letras ‘p’, ‘q’, ‘r’, etc., y que describen estados de cosas elementales, mide su “ancho”.

Una lógica del cambio obedece a las reglas de deducción de la lógica proposicional binaria y a cuatro axiomas, la cual no es del caso presentar aquí, pero que garantizan un formalismo consistente (coherente).

La acción es un cambio provocado intencionalmente por un agente en un mundo posible, o lo que es lo mismo, es una interferencia que produce o se abstiene de producir un cambio, efectuada por un agente en un mundo posible. Esta interferencia se expresa en el simbolismo mediante un condicional contrafáctico, el operador lógico “I”, en una fórmula del tipo “(pTq)Ir”, y que se lee: “el mundo está en ‘p’ y luego en ‘q’ y si no

17 WRIGHT, Georg H. Von. UN ENSAYO DE LOGICA DEONTICA Y LA TEORIA GENERAL DE LA ACCION. Cuadernos de la UNAM, México 1978.

18 APOSTEL, Leo. “Rhétorique, psycho-sociologie et logique” en la revista LOGIQUE ET ANALYSE ya citada.

hubiese sido por la intervención del agente, estaría en ‘r’”. La forma general de la acción, “($_T\right)_I$ ”, tiene tres apariciones de estados de cosas (o de mundos posibles). Las acciones más elementales de acción serán aquéllas en las que en cada aparición concurre el mismo estado de cosas, por ejemplo, ‘p’. Dado que ‘p’ puede o no aparecer (si aparece, ‘p’, si no aparece, ‘ $\neg p$ ’), habrá $2^3 \times 1$ formas elementales de acción, a saber:

$pT(pIp)$ que se lee: el mundo está en el estado de cosas ‘p’ y luego en el estado de cosas ‘p’, y si el agente no hubiese intervenido, estaría en ‘p’. (El agente dejó que ‘p’ permaneciera).

$pT(pI\neg p)$: el agente impidió que ‘p’ desapareciera.

$\neg pT(\neg pI\neg p)$: el agente destruyó ‘p.’

$pT(\neg pI\neg p)$: el agente dejó que ‘p’ desapareciera.

$\neg pT(pI\neg p)$: el agente dejó que ‘p’ apareciera.

$\neg pT(pI\neg p)$: el agente construyó ‘p’.

$\neg pT(\neg pI\neg p)$: el agente impidió que ‘p’ apareciera.

$\neg pT(\neg pI\neg p)$: el agente dejó que ‘p’ continuara ausente.

Estas ocho acciones se reducen a cuatro porque la ausencia de ‘no p’, $\neg(\neg p)$, es lo mismo que la presencia de ‘p’. Estas cuatro acciones son: dos productivas: producir un estado de cosas y producir su destrucción; y dos preventivas: evitar que un estado de cosas aparezca y evitar que un estado de cosas desaparezca. (Las otras cuatro son sus respectivas omisiones).

He definido un argumento como un acto de habla. Se puede, entonces, hablar de la argumentación como de una acción, y clasificar las acciones argumentativas elementales como modelos de las cuatro clases generales de acción de las que habla Von Wright.

Las cuatro acciones argumentativas elementales son:

a) $\neg aT(aI\neg a)$, en donde ‘a’ es un argumento cualquiera que se somete a la consideración de un auditorio. Se lee: el agente produce (logra) la aceptación de un argumento en un auditorio. A esta acción la llamaré *demonstración argumentativa*.

b) $aT(\neg aIa)$: el agente produce el rechazo a un argumento en un auditorio. Es una refutación.

c) aT(aI-a): el agente evita que un argumento se refute. Es un argumento de reforzamiento demostrativo o *contrarrefutación*.

d) aT(aI-a): el agente evita que un argumento sea admitido. Es un argumento de reforzamiento refutativo o *contrademostración*.

Podrá observarse, por otra parte, que un argumento fuerte a favor de admitir una tesis se compone de un argumento de tipo a) y uno de tipo c), y un argumento fuerte en contra de admitir una tesis está formado por argumentos de tipo b) y d).

LOGICA Y ARGUMENTACION

Por: Alfonso Monsalve

*PERELMAN *ARGUMENTACION
*RETORICA *LOGICA *AUDITO-
RIO UNIVERSAL

RESUMEN

Este trabajo presenta en su primera parte un resumen de la teoría de la argumentación de Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca. En él se destacan los elementos esenciales de esa teoría: su punto de partida como crítica a la concepción clásica de la racionalidad en Occidente, pensada desde Descartes como idéntica a la razón demostrativa; el origen aristotélico de la argumentación en la retórica o arte de la persuasión; el concepto de “auditorio universal” como destinatario de los argumentos; la noción de “razonable” y su relación con el concepto de lo “racional”.

En la segunda parte se somete a crítica la posición de los autores frente a la relación entre lo racional y lo razonable. Se defiende la tesis de que lo racional es condición necesaria de lo razonable (cosa que no aceptan Perelman y Olbrechts), y para hacerlo, se apela a las ideas de Piaget sobre la existencia de una “lógica natural”; se usa el concepto de *cálculo de la deducción natural* como una clase de formalismo lógico aplicado a la argumentación; se utilizan las ideas de Apostel y de Grice sobre la implicación conversacional, y se aplica el formalismo construido por von Wright para el análisis lógico de la acción, con el fin de clasificar los tipos elementales de acción argumentativa.

LOGIC AND ARGUMENTATION

by Alfonso Monsalve

*PERELMAN *ARGUMENTATION
*RHETORIC *LOGIC *UNIVER-
SAL AUDITORIUM

SUMMARY

In its first part, this paper offers a summary of Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca's theory of argumentation. The essential elements of this theory are stressed: its point of departure as a critique of the classical Western conception of rationality, assumed, since Descartes, as being identical with demonstrative reason; the Aristotelic origin of argumentation in the Rhetoric or Art of Persuasion; the concept of a “universal auditorium”, as addressee of the arguments; the notion of what is “reasonable” and its relation to the concept of what is “rational”.

The second part submits the authors' position regarding the relationship between what is rational and what is reasonable to criticism. A thesis is supported according to which what is rational is the necessary condition of what is reasonable (a position that is not accepted by Perelman and Olbrechts); to achieve this, it is appealed to Piaget's ideas on the existence of a “natural logic”; the concept of *Calculus of natural deduction* is employed as a type of logical formalism applied to argumentation; Apostel and Grice's ideas concerning conversational implication are used and the formalism developed by von Wright for the logical analysis of action is applied, in order to classify the elementary types of argumentative action.



EL JUEGO Y LO SERIO EN LOS DIALOGOS DE PLATON

Por: Eufrasio Guzmán Mesa

El objeto de esta nota es estudiar la relación entre estos dos términos en algunos de los escritos de Platón. Me propongo entonces realizar el ejercicio en el sentido de lograr una mayor precisión en los campos semánticos de ambas denominaciones; se trata también de señalar cómo, más que ocuparse con los meros términos, apuntaba Platón a poner de presente que se trata de actitudes identificadas con alguna claridad por él mismo y cuyo reconocimiento es de importancia crucial en este comienzo de la filosofía occidental.

En ninguna filosofía tanto como en la de Platón estamos frente a la dimensión de un pensamiento que en la aplicación a su tarea, la cosa misma, se aleja de cuestiones de índole exclusivamente terminológica. La ocupación filosófica en Platón no es de manera unívoca discusión de términos¹, aunque se detenga, aparente y cuidadosamente, en su estudio. En sus diálogos y en la filosofía el problema es el de lo real –la cosa misma–, aunque se necesite en muchos casos aclarar la forma de referirse a lo asuntos, a los problemas, pues el significado depende de ellos; por otra parte también es indispensable explicitar o precisar el sentido en el cual hablamos de ello. Todo esto hace parte de lo que Platón consideró una actitud seria en filosofía.

La filosofía y la seriedad son cosas tardías en la tradición indoeuropea², de igual manera la idea del juego también lo es, no así la realidad de esa actitud; el juego es tan antiguo como el animal y el hombre, la actitud lúdica puede ser tan antigua como la presencia del personaje sofistés, el chamán, el mago, brujo o sacerdote, “administrador de los poderes secretos”. Podría afirmarse que estos términos vienen a aparecer simultáneamente en el contexto de los diálogos platónicos. Por otra parte además de tardíos estos términos no son opuestos.

No hay, como a veces se quisiera, una oposición tajante, es decir, no hay un corte o separación minuciosa y precisa de los campos que implican ambas ideas. La inexistencia de una real oposición al interior de los diálogos la corroboramos si reflexionamos sobre lo que quiere decir oposición; su sentido se puede manifestar cuando insistimos en el alcance de la palabra: oponer, poner en lo contrario, enfrentar. En el autor, lo serio y el juego no se relacionan en ese sentido, tampoco se complementan directamente; por lo

1 Platón. *Cratilo* 479.

2 Huizinga, Johan. *Homo Ludens*. Cap 2.

pronto afirmemos que se relacionan de una manera que por las sugerencias demanda una atención que intento desplegar.

La seriedad por sí misma no es garantía de la actitud filosófica, la dialéctica tampoco. En *La República* (539) se nos advierte sobre los peligros del hacer uso lúdico de la dialéctica y se habla de la conveniencia del estado de ánimo de seriedad en el hombre que busca la verdad. Se trata en ese contexto de la separación entre la manía lúdica y la moderación. Sin embargo no podemos ignorar que a la inclinación filosófica se la ha vinculado en el *Banquete* (209) con la manía. Es posible constatar en esta dirección y en nuestro autor, una vinculación estrecha de la manía con la filosofía. La manía entendida aquí como un estado del alma que espolea en la búsqueda de la verdad y anima la pregunta en su urgencia y vigencia; muy diferente esto a un uso lúdico o maníatico de la dialéctica que puede llevar a un escepticismo sin asidero y sin razón. Uno de los más serios dispositivos del pensar naciente puede ser entonces utilizado como mero juego. Por otra parte debemos, igualmente, tener en consideración que la búsqueda de la verdad parte de un espacio que no podemos identificar, inmediatamente, con el juego, pero en ese espacio, a partir de él, podemos reconocer el despliegue de la fuerza y del pensamiento como movimiento análogo a la manía. Platón ha llegado incluso a indicarnos, de manera expresa, este sentido de juego en relación a la dialéctica; en el *Parménides* (137 b) se refiere a ésta como un juego difícil, lo cual no quiere decir, por supuesto, que ella sea mero juego.

La seriedad en el ejercicio del pensamiento, en Platón el cuidado en el camino como práctica de la dialéctica en la tarea de conocer la cosa misma, tiene una de sus bases en un sentido arraigado y profundo de la obediencia. En *Critón* (46 d) se nos habla de un “venerar y estimar las razones”. Sócrates en los *Diálogos* nos es presentado como un “hombre dispuesto a obedecer entre todo lo que se me alcanza, a la razón que en mis meditaciones se me presenta como la mejor”. Esta obediencia es calculada, racional y restringida, sus limitaciones y valor proceden precisamente de la “calidad” de las razones. Es oportuno señalar que esa obediencia, en cuanto parte de una aspiración a lo perfecto, al bien supremo, puede ejercerse en oposición a las reglas convencionales, de tal manera que se puede contar incluso con una “emancipación divina” de las reglas, tal como se lo afirma en *Fedro* (265). Parte entonces esta obediencia desde una esfera no regulada. La raíz de lo serio no es entonces, como se lo ha querido ver en ocasiones, una toma de partida por la ley o por la norma sino una aspiración decidida al espacio donde se puede ejercer la búsqueda.

La búsqueda de la verdad en Platón tiene definitivamente un sentido “agonal”; en la aspiración a la verdad se trata de una lucha que se resuelve y completa en la misma disposición. Aquello por lo cual se lucha es la cosa misma, pero no una parte, un sector o un rasgo, es la cosa toda (“*pan to pragma*”) la que exige el esforzarse; este esforzarse es un racional luchar y aquí razonar no quiere decir exclusivamente calcular; implica soportar con interés por el conocimiento y la verdad, quiere decir ejercer la tarea con asiduidad, intensidad, firmeza y medida. Lo “agonal” se despliega en el juego serio que obede-

ce a la búsqueda. Seriedad tiene entonces un sentido ético que podemos observar en la toma de partido por la verdad. Hasta aquí no se ha desvirtuado ni transformado radicalmente el sentido original de la “*aretē*”; se la sigue comprendiendo en su despliegue como fuerza en el grupo y también bajo la forma de una aspiración decidida a lo mejor³ pero, indudablemente, están ya los sentidos que el platonismo desplegará con insistencia.

La búsqueda, apoyada en la posibilidad de la verdad y dada como tarea y lucha por el conocimiento, implica el tono de seriedad. La asiduidad, la intensidad, la firmeza y la mesura en la labor son el aspecto correspondiente a la dureza necesaria para la completación de la responsabilidad vital. La risa y el juego por el juego, en sus maleables manifestaciones, alejan de la responsabilidad que nos exige la actitud filosófica como la plantea Platón. Esa actitud requiere un temple de ánimo y una constancia en el mismo temple, no como obediencia a una norma o preeminencia de una ley, sino como posición asumida frente a toda la gama de las actitudes posibles, y teniendo en cuenta los requerimientos del camino. Si fuera necesario designar con un solo nombre tal actitud hablaríamos de dureza, y podemos apreciar en múltiples pasajes el favor que manifiesta el autor por este tono anímico. En *La República*, Libro III, la discusión sobre la ejemplaridad en los contenidos poéticos se ilustra con Ulises y Aquiles: “Si se nos habla de personas que muestran perseverancia ante todo (...) y que tanto en sus dichos como en sus hechos se comportan como hombres insignes, habrá que contemplarlos y escuchar versos como estos: “Golpeose Ulises el pecho y dijo a su alma estas palabras: mantente firme, oh alma mía que grandes trabajos has sufrido””.

Lo resaltable en Ulises es, para Platón, la entereza en la acción y la firmeza en el propósito, por otra parte lo que se censura en Homero es cierto destacar los rasgos de la pasión no regida, como en el caso de Aquiles. La actitud para el encuentro con la totalidad es entonces de temple, dureza y rigor. Platón sugería la búsqueda de ese punto de tensión mediante procedimientos como la dialéctica ejercida en grupos, por medio de encuentros y discusiones (“*sinuosidad*”) “en torno a la cosa misma”. Los encuentros filosóficos suponen el ejercicio de ese aspecto ambiguo y lúdico del lenguaje, pero en función de la seria necesidad de someter el nombre a la “presión” de la seria búsqueda de la verdad y el necesario esclarecimiento de las cosas:

“Pues al frotarlos penosamente unos con otros, los nombres y las definiciones, las visiones y las percepciones, discutiéndolos en las discusiones benevolentes de quienes emplean sin prejuicios las preguntas y las respuestas, salta como luz la sabiduría (“*fronesis*”) y la inteligencia de cada ente, al ponerse uno en la máxima tensión que permiten las posibilidades humanas.”⁴

3 HOMERO. *La Ilíada*. “Ser siempre el mejor y superar a los demás” 208.

4 PLATON. *Diálogos*. Carta VII, 340b-345. Trad. de Alfonso Gómez-Lobo. Puerto Rico. 1974 (26).

El acercamiento posible para la búsqueda se da en los “sinuosía”, a través de ese trato parcialmente lúdico con los nombres. La cuestión no radica en los nombres, pero es indispensable una actitud seria frente al juego, en ella están la posibilidad del acercamiento y la claridad posibles.

Este aspecto de juego en el lenguaje fue reconocido en su dimensión iniciática e inaugural por el pensador griego. Hay también un sentido más profundo en el juego que difícilmente podemos verbalizar de manera demostrativa o argumentativa; cuando esto sucede el resultado son las palabras del mito, las cuales deberíamos diferenciar de las palabras con más depuración racional. El juego verbal al igual que el mito se mueve en un espacio de verosimilitud que sirve para la introducción de temas y la respuesta comprensiva y tentativa a cuestiones importantes, incluso centrales, que no habría otra manera de referir. El conducir hacia la esfera del conocimiento (“*psicagogia*”) implica tomar contacto con ese aspecto de juego en el lenguaje. Además de su respuesta a cuestiones enigmáticas, el juego y el mito en el lenguaje pueden llevar a que esa ficción necesaria sea el principio de un esfuerzo por lograr mayores esclarecimientos.

Quiere decir esto que en la conversación filosófica se maneja el lenguaje en el límite de sus posibilidades, haciendo sobre él una fuerza que apunta al desentrañamiento de las posibilidades que puede contener en la tarea de nominar y suscitar el pensamiento. Esta dimensión de ambigüedad, más o menos profunda, en la cual se mueven necesariamente las conversaciones filosóficas, lo que demanda de los interlocutores es una disposición, un talante que, reconociendo la dimensión lúdica, trate de detener los juegos en su funcionamiento más libre y desorientado, para conducirlos a la necesaria precisión que requiere la búsqueda de posiciones sólidas, claras y conceptos lo más precisos posibles.

Nos enfrentamos a las apariencias y su libre movimiento, nos embargan las sensaciones, siempre podemos hacer una aseveración, emitir un juicio, o un enunciado, nos podemos curar mediante la palabra. En el anterior respecto lo que parece interesar a Platón es la insistencia en el tono y la actitud: en el *Fedro* se nos señala cómo una cierta actitud de cuidado y medida permite el habérselas con los efectismos del discurso e incluso esa actitud permitiría anticiparse al destino o final de ese procedimiento. En Platón está señalada la posibilidad de un centro regulador para el lenguaje y para el juego. En éste y en el pensamiento es la verdad del ser como “toda la cosa”. La totalidad que hace posible todo rescate. Es decir, existe la textura de lo “real” que permite que apariencias, sensaciones y enunciados puedan ser vistos unidos en profundidad.

De la textura señalada provendrán las regulaciones para el juego en nuestro autor. La seriedad en el juego que es la dialéctica tiene en él ese sentido (*Leyes* 803). Las regulaciones provienen del mismo ejercicio de la inteligencia y del interés por apuntar a la cosa “toda”. El juego, en este caso, no se queda en los meros términos sino que apunta a la esfera donde sus posibilidades se extremán, orientadas al esclarecimiento. El juego, la escritura y el mito son apreciables y deleznables en esta perspectiva de su verosimili-

tud. Son paso del camino. El juego en el lenguaje supone la posibilidad doble; por una parte dejarse ser como mero juego o buscar la tensión inherente a la aceptación de la regulación que proviene de la inteligencia de la “cosa toda”, como un orden preeminente. Si el juego puede tener un despliegue serio en la actividad filosófica lo tiene desde la aceptación de esta regulación.

Volver a pensar la seriedad implica el incluirla dentro de la esfera desde la cual el pensamiento se aplica a su tarea, “la cosa toda”. La seriedad procede y parte de la regulación que impone esa esfera. La seriedad, como actitud ante el juego del lenguaje y el pensamiento, se porta de la misma manera que el niño frente a su juego. Se parte tal vez de una confianza y una convicción en la unión (*logos*) entre las cosas y su relación con el ser. El aplicarse con seriedad a la cosa supone entonces una constancia que no se logra en el jolgorio y el festejo constante. Estos conducen a la relajación de la disposición hacia la tensión y la búsqueda, sin las cuales no es posible el encuentro con la sabiduría⁵. Se requiere el cuidado con ese fuego que inflama al individuo para llegar a convertirlo en atención definitiva a la inteligencia. La multiplicidad de los senderos y la misma obsesión por lo novedoso, sin atención al asunto, lleva a la dispersión de la fuerza, a tomar lo verosímil por lo verdadero y a aceptar una falta de diferenciación y distinción en el lenguaje, ignorando de paso las gradaciones, los niveles de acercamiento y, fundamentalmente, a no percibirse del hecho de que hay en el mismo lenguaje una condición básica que permite que el juego funcione. En *Eutidemo* (278) se señala en particular esa condición del nombre, en el caso de los diferentes significados del término aprender, y lo que hace Sócrates es deshacer el juego en el cual ha caído Clinias.

Con relación a la mencionada condición del nombre se pueden asumir dos tipos de actitud. En primer lugar el dejar ser el juego en el lenguaje, como un gravitar constante de las múltiples direcciones posibles para el nombrar; en segundo lugar el ejercer sobre ese material la responsabilidad del pensamiento a través de la búsqueda. Los juegos de los sofistas dejan en libertad inopinada ese elemento lúdico en el lenguaje; la dialéctica pretende reducirlo a su manifestación más accidental⁶. Los encantamientos que producen las palabras, nos dice en *La República* (589), se deben a esa condición básica de salto y juego entre varios significados que generalmente la palabra supone; esto se presta para toda suerte de efectos sobre el alma del interlocutor. A esta condición se debe la capacidad de la lengua para producir “sortilegios” y artificios; es igualmente en ese contexto en el cual puede comprenderse al sofista como mago, imitador y productor de efectos (*Sofista* 235). En *La República* (602) se señala cómo en la imitación no hay conocimiento profundo de la cosa que se ha imitado sino que se está enfrente de algo infantil, ligero, no serio y alejado de la verdad de la cosa. La imitación es puro juego y en esa medida se

5 Cfr. Carta VII, 326.

6 Cfr. *Filebo* 30. “Se descansa de una conversación seria bromeando”.

aleja de la verdad y la sabiduría. Platón nos da así pie para entender, desde esta perspectiva, el origen y el alcance de su crítica a las artes, además de las implicaciones del ejercicio de las mismas, tomándolas alejadas de la vida y de lo que son, mera producción de artificios. También en esta dirección se pueden comprender dimensiones de la acción humana en general. Lo serio representa una perspectiva que, sin prescindir del carácter lúdico, relacionándose correctamente con él, conserva la ingenuidad y la desprevención del niño que juega.

El juego no es censurable en sí mismo, la dialéctica es considerada pues, como ya lo hemos señalado, un juego difícil; en este sentido lo que importa, con relación al discurso, es su dimensión instrumental. En otras palabras, el poder ser utilizado. Así como la retórica sofística es utilizada como una red para atrapar incautos, así mismo la dialéctica se puede utilizar como red para atrapar al sofista; evidentemente que hay diferencias en las redes que se tienden y en los intereses y valores que preceden al acto de tender la red. El sofista la usa para dejar fuera de sí, para sacar del combate; el dialéctico la utiliza para llevar hacia sí mismo al dialogante⁷.

Al igual que el juego, el arte, la música, la pintura, la escultura y la poesía no son tampoco en sí mismos censurables o despreciables: es el inscribirse en el espacio ambiguo de la imitación lo que los hace vigilables. La vigilancia así dada es el resultado de un ejercicio de la responsabilidad nueva que ha instaurado la naciente filosofía frente a la posibilidad de la verdad. Esa vigilancia es otra manifestación de la seriedad. No podemos olvidar que en Platón el ejercicio de esa responsabilidad tiene una raíz de indudable valor ético.

En Platón podemos pensar la seriedad como el espacio desde el cual el pensamiento se quiere aplicar a su tarea; esta seriedad no supone, como en otros casos, una adscripción irrestricta a la ley o a la norma, apunta más bien al fortalecimiento del sentido del deber como ligado al ejercicio del pensamiento. El pensamiento está fortalecido en su actuar desde una convicción de su propia necesidad, su despliegue se lo vincula a un espacio nítido, ámbito de la luz como capacidad de reordenar las actividades de “*Psi-qué*”. Esta reordenación está dictada a partir de lo que se podría llamar la urgencia desde la cual se inicia la filosofía: la posición de la “polis” como orientadora de la reflexión, animadora de las preguntas referidas a la dimensión ética de los actos.

En esta dirección puede entenderse mejor toda la crítica de Platón al carácter imitativo de las artes. Mientras las artes no sean reguladas por un sentido de la responsabilidad política siempre estarán propensas a ser poseídas por lo que se podría llamar, en forma libre, la “*hybris*” del juego. La “*hybris*” del juego llega cuando se trata de hacer pasar lo

7 Cfr. *Eutidemo* 303, *Protágoras*, 339. En el *Menón* encontramos la exposición detallada del asunto.

incorrecto por lo correcto. En *El Político* (288), *Fedro* (274) y *Las Leyes* (255), habrá motivos para pensar que Platón toma partido por la existencia y reconocimiento de una regulación de origen central, al modo como el organismo debe tener un centro que gobieme. Expresamente en *Las Leyes* recuerda el ejemplo de Egipto como realizable. Encuentra censurable el exceso de libertad en pintura y música y las vincula, en *El Político*, con la diversión. El arte lo mismo que la sofística juegan con lo verosímil, lo que los hace censurables. El artista, el sofista y el político pueden llegar a hacer o decir grandes cosas sin saber nada de aquello que hablan o hacen, pueden rozar incluso la verdad sin conocer nada de las cosas de que hablan (*Menón*). Aquí se fundamenta la conocida impugnación; en ese carácter ambiguo e inexacto de la imitación y la simulación se encuentran las razones de fondo para criticar las fantasías y las ficciones de los poetas consignadas en el Libro III de *La República*⁸

La censura de lo imitativo tiene el mismo sentido de la que se hace al juego y a lo meramente verosímil. Lo imitativo, el juego y lo verosímil son manifestación de una cierta desmesura y desequilibrio; al modo como pueden ser considerados la correcta proporción de las formas, los tonos o inclusive los sabores, a propósito de la criticada pastelería ática. La excesiva variedad de tonos, armonías y ritmos es tan cuestionable como el exceso de sabores y formas.

Esa misma impugnación de lo imitativo, por su carácter de simulacro sostenido por la verosimilitud, cobija a la escritura. No toda escritura, pues existe una escritura verdadera y una que trabaja creando sólo cosas verosímiles o incluso le dedica su oriente a la fantasía. La escritura de la verdad tiene para Platón poco o nada que ver con la grafía, ya que para él existe un discurso: “Que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, discurso que es capaz de defenderse a sí mismo, y que sabe hablar y guardar silencio ante quienes debe hacerlo.”⁹

Esta escritura es para Platón el trabajo verdadero, la ocupación del hombre de conocimiento. Se asemeja esa ocupación al ejercicio o labor del jardinero que siembra con cuidado en la tierra propicia, no en el agua donde no enraizan las semillas; él tratará entonces de ocuparse de las cosas del alma con seriedad y considerará como secundarios los “jardines de las letras”¹⁰, y “mucho más hermoso aún que ocuparse en serio de estas

8 Ibid. “Por todas estas razones, derterremos de nuestra ciudad esas formas de ficción, de miedo a que engendren en la juventud una desdichada facilidad a cometer los mayores crímenes”.

9 *Fedro* 276a.

10 Los “jardines de las letras” los escribirá y planteará probablemente como una diversión; y “cuando escribe atesora medios de recordar para la edad del olvido cuando llegue, y para todo aquel que siga las mismas huellas”.

cosas, y siguiendo las normas de la dialéctica, tomar un alma apropiada y plantar y sembrar en ella discursos acompañados de ciencia”.

La escritura en el segundo sentido señalado, como “jardín de letras”, debe dejarse de lado si lo que se quiere es construir cuidadosamente la pregunta. Esta escritura de la cual se apodera la fantasía y que da la impresión de un sistema, o manifiesta su fijación en un fin o en unas formas, sólo lleva a la equivocación. Esta es también la más satisfactoria explicación para entender, precisamente, la razón profunda que lleva a Platón a escribir diálogos y no tratados. En la Carta VII afirma al respecto: “Todo hombre serio dista de escribir sobre lo que es serio”. Hay para Platón una debilidad inherente a la palabra, y sobre todo a la palabra escrita, la cual no la hace confiable, “el hombre inteligente no deposita su confianza en ellas”.

Tanto la palabra escrita como la hablada deberán entonces ser sometidas al cuidado racional, en el mismo sentido originario del “*reor*”: calcular, sopesar, evaluar las implicaciones del decir. En la escritura, lo hablado se concentra con todos sus equívocos. Por ello se explica la crítica tan reiterada a la escritura, de la cual tenemos esta explícita muestra en el *Fedro*:

“(La escritura) producirá en el alma de los que la aprenden el olvido por el descuido de la memoria, ya que fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos, no desde su propio interior y de por sí; no es pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración lo que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque una vez que hayas hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas, no entendiendo nada en la mayoría de los casos y su compañía será difícil de soportar porque se habrán convertido en sabios de su propia opinión en lugar de sabios”.

Esta condena de Thamus a la escritura es además un clásico ejemplo de la introducción de un mito para explicar el punto de vista de Platón, que de otra manera sería difícil de hacer visible o de introducir en forma argumentada y demostrativa. La posición de Thamus-Platón se puede confrontar con otros temas del mencionado pensamiento platónico y encontraremos, como en el caso de otros mitos, coherencia entre el sentido, el tema y el enfoque del mito y su relevancia en relación con puntos de vista en cuestiones concernientes a la sabiduría y la posibilidad de afrontar ciertos aspectos o asuntos, vinculados con la limitación de su exploración argumental y demostrativa.

En tanto la sabiduría de Platón tiene que ver con la reminiscencia, nos explicamos su impugnación de la escritura, por cuanto ésta vendría a funcionar como una memoria artificial, alejada de las realidades propias de la “*Psique*”. Para el autor “Máthesis” tiene que ver de una manera central con la “*anámnesis*”; es decir con el ejercicio del recordar en toda la complejidad y la profundidad con la cual está presentando el asunto en el *Menón*, por ejemplo. A lo sumo, la escritura sirve para favorecer ese ejercicio del recor-

dar, pero sólo si se la considera un activador de la memoria. La activación, sin embargo, no siempre tiene el sentido que el escrito conserva o expresa en un momento determinado; pues éste no se puede interpelar o ser explicado en una dirección que apenas está implícita en él mismo¹¹. Por ello, para el autor griego, el discurso tiene un valor relativo para el ya iniciado, quien tiene en su alma las huellas de lo sabido y esas son activadas por la escritura.

Esta crítica a la letra, impugnación de lo sólo verosímil y en general del juego, como vinculados a cierta volatilidad y presunta gracia en el movimiento de la inteligencia, tiene un profundo sentido que aparece al comienzo mismo de la filosofía y que me parece resaltante. Por un lado se tratará de fortalecer un cierto ejercicio de la memoria inteligente: la que acompaña al elaborador de una obra como su plan regulador, la que conviene al existir como existir sabiamente y además, se trata también de suponer la íntima unión entre ciertas apariencias y causas con un ordenamiento a profundidad y en rigor. Para Platón ambas dimensiones, la del ejercicio y la suposición, deben realizarse en el espacio en principio y apariencia lúdico, pero finalmente serio de la conversación filosófica. La suma de estas dos dimensiones las percibe en la seriedad del niño que juega y las analoga en el *Parménides* con la seriedad y desprevención indispensables para la conversación o diálogo filosófico.

Coda

El comienzo de la filosofía, tal como la observamos en los diálogos de Platón, supone una definida insistencia en lo serio (*Opondé*), como una manera de señalar el sentido del esfuerzo; por ello a lo largo de toda la obra se insiste en el tema: *Eutidemo* 278, 293, 303; *Cratilo* 383, 423; *Protágoras* 339; *Sofista* 235; *Leyes* 655, 667, 803.

11 Cfr. *Fedro* 275.

EL JUEGO Y LO SERIO EN LOS DIALOGOS DE PLATON

Por: Eufrasio Guzmán Mesa

***EL JUEGO *DIALOGO *DIALECTICA *SER**

RESUMEN

En el artículo se estudia la relación entre estos dos términos en algunos diálogos de Platón. Se indica como ambos suponen un temple de ánimo, el cual, siendo diferente, no es siempre excluyente. La actitud de juego fue vinculada, en algunos casos, a una disposición no deseable para la indagación filosófica; la actitud seria fue reconocida como reguladora de esa misma actividad. Sin embargo la dialéctica es presentada en diversas ocasiones como un “juego difícil”. Evidentemente Platón reconocía una dimensión lúdica en el lenguaje, muy visible en la escritura, sin la cual era imposible el esfuerzo para acercarnos a la cosa, pero al mismo tiempo planteó su limitación por medio de la disposición seria propia de la Filosofía.

PLAYFULNESS AND SERIOUSNESS IN PLATO'S DIALOGS

by Eufrasio Guzmán Mesa

***PLAYFULNESS *DIALOG *DIALECTIC *BEING**

SUMMARY

The relationship between these two terms is studied in several of Plato's dialogs. It is shown that both of them suppose spiritual attitudes which, though different, are not always mutually excluding. The playful attitude was in some cases attached to an undesirable disposition for philosophichal enquiry; the serious attitude was recognized as being the regulator of this same activity. However, dialectic is presented in different occasions as “a difficult game”. Plato evidently recognized a playful dimension of language, very visible in writing, without which it would be impossible to attempt approaching the thing; however, he simultaneously posed its limitation, by means of the serious disposition proper to philosophy.

EL DON: LA MASCARA

Por: Carlos Vásquez

*“Si no lo espera no encontrará la cosa no de esperar,
pues es no de encontrar, no de penetrar.”*
Heráclito, Frag. 18.

“Todo lo que subyace es equívoco.”
Heidegger.

*“Las relaciones aquí aludidas son de tanto peso
y tienen tan amplios alcances que permanecen
en el ámbito de lo simple.”*
Heidegger.

1. Hablar es decir dos, ser dos. Así como ingresar en la diferencia que nos hace deshaciéndonos y que llamamos pensar funda el adentro como separación de lo Uno. Diálogo es así mismo eso, mismidad desdoblada, apertura del logos al desierto de la diferencia.

Alternancia es la palabra, no sólo en cuanto en la conversación uno a otro la palabra se cede, se hurta, se arrebata sino también cuando es reconocida la pérdida un silencio que es un sustraerse, un retirarse, un velarse en que la máscara es la agonía del pensar y su verdad se revela éste en un pliegue que el lenguaje preserva en su aparente inofensividad, nada que perturba, tormenta, tensión del decir al que una palabra simple desliza en el pliegue que da qué pensar: silencio.

2. Pensar es:

“Hablar doblemente en un mismo acto de lenguaje.”¹

Quizá la experiencia a la que apunta el poema de Parménides y con él esa experiencia auroral que es el pensamiento griego no sea otra sino el pesado ingreso en el desierto de lo simple. Y en ese desierto en que sólo se tiene la compañía de las palabras

¹ Blanchot, M. El diálogo inconcluso. Ed Monteávila, Caracas, 1966. p. 143.

más austeras, de la escritura más sobria, la experiencia tan pronto entrevista, tan pronto perdida en la duplicidad, de la diferencia.

En el origen era la diferencia. Caída más originaria que la de cualquier pecado original al decir de Breaufret, caída en el vacío de las palabras a la que ninguna plenitud antecede como quisiera la filosofía que tanto sabe enmascarar la fractura que somos en la forma de la nostalgia, remembranza, recuerdo de plenitud, remedio de unidad que nada entiende de la fusión entre la unidad y la diferencia y que es un síntoma de la pérdida de valor para pensar de la que Parménides parece constituir la invitación y la prueba.

La diferencia alberga la duplicidad, funda lenguaje, hace realidad. La diferencia que es olvido sin sustrato de memoria: nada qué recordar, ni perdida, ni falta, antes bien, estancia en la plenitud del desvío, diferencia, olvido del olvido que hace de Parménides para quien lo piensa sin remedio en el sesgo de la cultura filosófica, el diferencial platónico.

Lo que mantiene juntas a dos hablas que son el dúo de lo que llamamos pensamiento es ese origen sin origen, en verdad desvío de cualquier origen a no ser en la forma de lo que falta. Una falta así no es por cierto en ninguna forma punitiva, ni vertical, ni horizontal, ninguna selectividad, ninguna jerarquía. Falta que es un exceso, una exuberancia, el reinado de la pluralidad que en Parménides es descrito en forma admirable como el acople de presencia y ausencia, el aparecer al que el habla espía en ese péndulo que paradójicamente no es del tiempo sino de la virtualidad de una diferencia que hace del aparecer un desaparecer en el pliegue de la palabra.

3. En lugar de anhelar la unidad como esfuerzo de ejercer acción punitiva sobre la diferencia al poema de Parménides –vale la pena soñarlo– invitaría a penetrar la di-mención en que ser y aparición, cosmos y día-cosmos se acoplan en una relación que no es de simetría sino de apertura al desvío de disimetría, de disonancia musical que hace del ser la experiencia originaria del ritmo. En la dispersión ordenada según el querer de los dioses que hace del ser un límite, una dimensión, un espacio de recogimiento y de emergencia, el lugar de la diferencia que es el ser, la palabra más simple, la pura transitividad de lo que no es a no ser como tránsito del decir a la ausencia de ser, el ritmado de existencia que se dice ser sólo se experimenta en los estados crónicos, sobresalto de pensamiento, excepcionales encuentros con palabras en lo sobrio, allí donde si digo viento un viento pasa por mi boca; no que la palabra llame al viento como si se tratase de convocarlo con el poder embrujador de los sonidos, sino porque en el nombrar del poema la palabra nombra lo más próximo y la experiencia derivada de la proximidad que no es otra sino aquella según la que la proximidad dice la experiencia de la lejanía irreductible, la diferencia dice a los entes en la forma velada de lo que viene de lejos. Ese venir, esa lejanía apuntan a un movimiento que se somete a la ley de errancia de su desvío.

4. “Hablar sin duda consiste en reducir lo otro a lo mismo en la búsqueda de un habla mediadora, pero también consiste primero en intentar acoger a lo otro como lo otro y al extraño extranjero como tal, al otro en su irreductible diferencia... condición vacía en la que sólo una discontinuidad esencial puede preservar la afirmación que le pertenece.”²

5. Hay que elegir la diferencia y no lo diferente enseñó Heráclito. Y se me dirá no es de Heráclito de quien se trata sino de su contradictor, el de Elea. Y se me dirá además que la historia que todo lo confunde, perdón, que todo lo aclara nos ha enseñado a establecer la cesura, a prohibir y clausurar el puente entre esos dos pensamientos y sobre todo sobre la base de una valoración que tiene la forma de una prescripción moral más que de una diferencia ontológica, se me dirá, digo, que el abismo no puede ser salvado aunque sea el más pequeño (Nietzsche). Y si me atrevo a decir, siguiendo a Beaufret, que entre uno y otro pensamiento no hay una diferencia sino que cada uno a su modo dice lo mismo y que en lugar de una diferencia es la diferencia la que hace resonar estas dos hablas diferentes para decir lo mismo o sea la imposibilidad de lo mismo sin diferencia, lo mismo minado por lo otro como el desierto a la ciudad que somos ahora que no es ni Efeso ni Elea sino la ciudad cuya verdad es el desierto que amenaza. Uno y otro dicen lo mismo, dichos como son en lo que inauguran, para que la cultura clausure esa salida hacia el vacío, por la diferencia que alberga ese diálogo de dos que no se hablaron, que no se cruzaron en ningún sendero, pero que dieron pasos por esa cuerda de funámbulos. De una a otra cuerda, en medio del vacío que es escribir sin sostén un eco que responde a otro eco.

6. Parménides, también Heráclito, Heráclito-Parménides, autor de ficción inventado por Heidegger (Beaufret) abre la experiencia de la escritura al sesgo de dos lenguajes: uno que deja oír el retumbar de los nombres sagrados, la presencia de lo divino que mantiene atado el decir al límite del que toda medida es reguladora y otro que inventa un conjunto de expresiones sencillas, de acoples audaces, de roces entre palabras que en sus junturas y en su separación pretenden rozar otra experiencia no dominada por el dios pero no menos estremecedora. Acople de palabras que abren la experiencia de escribir al riesgo del contraste, la fusión de lo opuesto que señala con la flecha de la separación hacia el vacío que hay entre palabra y palabra, la barra que junta y dispersa, la cesura interrogadora entre esto y aquello, la pausa del sentido que lo hace y lo des-hace en un espacio apenas audible pero que intenta decir lo extraordinario del nombrar y su modestia. Nombres de poder, Caos, cosmos en el seno de la tierra que arde en el océano, fuego y oscuridad en que Noche sería la apertura en que día y noche se intercambian, en verdad lo mismo para quien sabe que al decir día es día –noche lo que tiembla en su apertura hacia el trabajo y el sueño.

2 Op. cit. p. 145.

Habla

“más misteriosa en la medida en que, al estar en la vecindad de las formulaciones tradicionales que modifican interiormente, toma forma y lugar, para decir el secreto de las cosas, la invención más excepcional. La de un lenguaje de repente sobrio y austero. Acontecimiento prodigioso.

No sólo un nuevo modo de decir, sino un modo que inventa la sencillez, descubre la riqueza de las palabras pobres y el poder esclarecedor del habla breve, carente de imágenes y como ascética.”³

Verbos muy comunes ingresan con Parménides en la luminosidad del que, cargado de sentidos poderosos se aligera dirigiendo su atención a otra resonancia, la de las palabras que retumban no en el poder dador de sentidos misteriosos que reposa en el oído del dios y que las devuelve como dardos a los que hay que obedecer, sino en una lejanía anónima, sin rostro, de la que la palabra retorna idéntica, con la austereidad del enigma que la cierra sobre sí misma, que la mantiene pobre y perseverante, sin huella, palabra venida de ninguna parte, como errante, sin autoridad y sin autor, poco menos que nada y casi nada para decir el todo que la convoca, que la excluye, que la llama a volver sobre sus pasos, sin camino, palabra errante tras una pista que es un eco sin voz, desconsuelo, palabra que acapara su atención en pos de una audición más secreta que la plenitud, pero por ello más definitiva, audición de lo que no tiene voz, no por oculto sino por transitivo, no por pleno sino por difuminado, evanescente, sin cuerpo y sin espesor, de la región de las sombras, no una persona ni su palabra que a fuerza de callar retumbaría como un designio, palabra desamparada, abandonada a su errancia en los textos, en los acontecimientos, palabra que la filosofía con Platón pretenderá sacar de su anonimato para decir la pompa de lo más inesperado, la miseria deslumbrante de las joyas más raras, que brillan y ciegan porque sin cuerpo ni espesor dejan hablar la ligereza y el asombro, la cosa y su borde amenazante, todo ello olvidado por la tradición que carga de aderezos lo más simple y hace de ese olvido su victoria ampulosa: decir el ser al sesgo para difuminar en el habla la semilla de lo inasible, ni luz ni persona, ni voz ni sonido, antes de las metáforas lumínicas, acústicas, antes de las máscaras para darle un cuerpo soberano, lo que dice el verbo más simple es tan sólo una forma de atisbar la aparición de lo más sencillo, un movimiento, un roce: ser.

“El discurso sagrado se convierte en discurso de la fisis por la economía de los nombres divinos utilizados cada vez más sobriamente y considerados como huellas de alguna otra cosa más secreta y difícil de nombrar; por el sentido fuerte concedido a estos nombres muy comunes (verbos estáticos, estar ahí, verbos dinámicos, reunir, dispersar, aproximarse apartarse); –por la elección del neutro singular para designar,

3 Op. cit. p. 150.

mediante una suerte de no-designación, lo que nos tentaría valorizar llamándolo lo esencial.”⁴

7. ¿Cómo tomar la diversidad de las cosas, su des-unión y su fractura, cómo invocar un orden que está por hacerse descubriendo, descubriéndose en él, descubriendo su imposibilidad como cosa dada del todo sino descubriendo al mismo tiempo el rigor extraño del lenguaje, la urgencia de interrogarlo con la severidad con la que las cosas nos interrogan?

¿Cómo hacer esa tecne en que las palabras se alfan a la naturaleza evanescente de las apariciones, llamar las palabras al orden, al que les pertenece y a la vez responder a esa ley de fuga de las palabras en las cosas, éstas siendo máscaras de aquellas, aquellas etiquetando a éstas en la pobreza soberana del nombrar que nos hace hombres?

¿Cómo responder en un mismo gesto a la unilateralidad de una silueta, al gesto como de sesgo que la cosa ofrece a la palabra, a su fugaz ser-convocada a pronunciar de sí lo que ya no será al ser dicha, huella de su huida en los meandros del devenir y a la vez (extraño rigor, extraña paradoja) cómo con las palabras unir y reconciliar un orden más elevado, un modo musical de ser el todo en lo uno, un ritmo y un acople, una música de esferas?

Entre esas dos orillas discurre el río de la experiencia, permanencia del río en el cambio de las aguas en que unos humedecen los pies, en que otros se ahogan, en que aquellos de más allá, espectadores inmóviles de las experiencias de otros, doctos parasitarios, ven un río de confeti.

Tras la sencillez desunida de lo que aparece-desaparece siendo lo que es en ese claro-oscuro tornasolado encontramos a Parménides diciendo lo uno como ámbito, el ser como espacio virtual de un orden, de una disposición, de una regulación de la diferencia original.

“Firme designio de hacer que se respondan, dentro de la escritura, la severidad y la densidad, el arreglo complejo de la estructura de la forma y, a partir de ello, que también se respondan la oscuridad del lenguaje y la claridad de las cosas, el dominio del doble sentido de las palabras y el secreto de la dispersión de las apariencias, es decir, quizás, el discurso y el discurso.”⁵

Para Parménides las palabras son formas vacías. Composiciones musicales, notas para tentar sentidos en lo abierto. Lo que hace a éstos es el poder de invención para decir

4 Op. cit. p. 150.

5 Op. cit. p. 151.

lo incierto, su juntura, su yuxtaposición en función de un designio que hace del límite una experiencia preciosa de la divinidad, un decir sí al acople de lo diferente en lo diferente, un amoroso encuentro entre el poder de errancia de lo que es y el poder de articulación de lo que errando se halla en lo abierto.

“Puede concluirse que esto es un altísimo juego de escritura. Cada frase es un cosmos, un arreglo minuciosamente calculado allí donde los términos están en relaciones de tensión extremas, nunca diferentes a su ubicación ni a su aspecto, sino como dispuestos en vista de una diferencia secreta que sólo indican mostrando, a título de medida, los cambios, las conversiones visibles cuyo lugar separado es la frase. Arreglo cerrado, cada forma es tácitamente suficiente, única, pero en unidad con el silencio que la abre y la cierra... desde luego se sobreentiende que juegos de palabras, acertijos, malabarismos verbales constituyen, entre las tradiciones arcaicas una manera de decir que gusta a los dioses y que éstos usan ampliamente, para bien o para mal. Además los griegos querían apasionadamente estos juegos y este lenguaje entre habla y silencio, entre bufonería y misterio.”⁶

Austeridad, profundidad de las palabras sencillas, con Parménides así como con Heráclito meditar el ser es a un mismo tiempo y en un movimiento del que acaso no tenemos la ley y la medida, hacer una experiencia de la escritura como esencia des-unida del lenguaje. Experiencia que convoca la profundidad como estrato y el pensamiento como un recabar en las cosas subterráneas. Es más esa imagen topológica la que conviene a la experiencia de la profundidad que una idea de intramundanidad. La escritura cava las capas de la tierra, horada, husmea en los pasillos del lenguaje que es un laberinto de animal subterráneo. Y ello simplemente para no olvidar que si hay algo de original en Parménides no es otra cosa que llamar a la palabra desde lo hondo en que la sencillez del sentido es al mismo tiempo la fidelidad del doble sentido, rechazo estratégico a las convenciones del sentido único. Hablar de varios caminos, escoger y rechazar un camino en función de otros, tentar atajos, dirigir, iluminar, arriesgar el paso en los caminos perdidos, mirar y minar la espesura, errar, volver sobre los pasos: todo este movimiento acucioso, incierto, decidido y decisivo, ¿es otra cosa acaso que el acento nómada de un pensamiento que no acepta detenerse, extrema movilidad, invasión, aventura, pérdida, invitación a viajar de quien sabe que pensar y hablar no son otra cosa que moverse en lo indeterminado?

A ese movimiento sagrado, exigente, topología de las profundidades, devenires en la superficie nosotros reconocemos que podemos llamar con Parménides ambigüedad.

9. En el poema de Parménides hablar, escribir, es entrar en el secreto de la presencia. Pero entrar en ese lugar preservado, paraíso y desierto es entrar y no entrar, así como hablar es hablar y callar. Lugar preservado, lugar doblemente perdido. La exclusión es el

6 Op. cit. p. 152.

origen del lenguaje. El que habla y piensa halla que en el fondo de lo que es su búsqueda y el corazón de su anhelo se abre un vacío. Vacío que hay que llenar con palabras. Que es en sí el llamado de la palabra a su borde de emisión. A su punto de máximo retramiento. Hablar es ingresar en la presencia, ingresar que es un quedarse afuera en un exterior de la presencia que la da y la hurta en un movimiento que es aprehensión y desposeimiento.

Presencia-ausencia señala hacia ese doble pliegue que despliega el ser para quien según Parménides sabe escuchar y entrar a la vez en esa audición que el ser emite como dimensión de lo originariamente duplicado. Ingreso en una presencia que es un desmentido de una primera vez pues en verdad antes de todo antes, de cualquier fundación, lo retenido coincide con lo fugado, lo presente con lo ausente como en una relación extraña día y noche se funden desdoblándose, como si una noche más nocturna que la noche, una noche ausente y como borrada acogiese en su seno el fugarse en devenir parcial del día y la noche.

"De esta misma manera, casi todas las fórmulas están escritas en la proximidad de las cosas circundantes, explicándose con ellas en un movimiento que va de ellas a las palabras, más tarde de las palabras a ellas. Según una nueva relación de contrariedad que no podemos de ningún modo dominar de una vez por todas, pero que nos deja oír esta relación misteriosa que existe entre la escritura y el logos, luego entre el logos y los hombres, relación de acuerdo con la doble dirección del aproximarse-apartarse."⁷

Si el ser es para Parménides lo conjuntivo, la forma humana de aproximación, la escritura es por excelencia disyuntiva.

¿Acaso no es esta disyunción fundadora la que daría al poema una intención menos tranquilizante que la que se piensa habitualmente, acaso no apunta a una errancia en redondo, según la cual la esfera y el círculo dejan de ser imágenes de reposo en la plenitud para devenir como conviene a la esencia des-unida del ser, de las palabras, un deambular por los múltiples circuitos, un volver al punto de partida, un perder el centro en una deriva gloriosa en que la verdad se hace de perder la línea, de hallarla en la ausencia de centro, cuando el ser se dice tránsito, equívoco como conviene a su enigma?

Se ha querido asimilar a Parménides al trazado de un curva que en el fondo no es sino el simulacro de una recta. Hay un Parménides de la tradición como conviene a las necesidades sedativas del hábito de pensar. ¿No será por el contrario a otro trazado, inimaginable geométricamente, superficie de desvío, en que la verdad bellamente circular deviene como por humor el centro sin centro de la diferencia? Hay también y sin que lo

⁷ Op. cit. p. 153.

sepamos un Parménides de los acertijos: que “nos hace pasar sin que lo sepamos hasta por los lugares más diferentes, aunque por el mismo cruce, allí donde nos llevan los caminos, según itinerarios siempre distintos, hacia la cosa no fácil de encontrar y no fácil de esperar, y para lo cual no hay acceso.”⁸

Pensar con Parménides: vivir el no acceso de lo no de esperar como posibilidad.

10. Lo no fácil de encontrar. Lo no fácil de esperar. Lo sin acceso. ¿Qué es aquello así designado con expresiones tan extrañas? ¿Qué otra cosa sino lo que apuntando hacia un encuentro no encuentra su medida sino en lo hostil de todo encuentro urdido en la igualdad de las medidas, desencuentro, disimetría, lo no fácil que no es sin más lo difícil al que bastaría rodear con sagacidad, ni fácil ni difícil sino lo que se reúne en la facilidad de lo que no tiene nombre?

¿Qué otra cosa sino lo que situándose del lado de lo ausente, desmiente a su modo aquello que se espera en la forma de un modo o de una presencia, espera de lo otro que es otredad de la espera, poema, escritura, espera de lo extraño que hace del pensar abismo de la espera, desesperanza, o con el sello del que nos rodea en la forma de pensamiento, sin nombre, al que convienen adjetivos categóricos como los que adjudica Parménides al extraño, primicia, donación, acuerdo en un espacio sin medida, espera que es negligente, indiferente, acuciosa en la intimidad de la voz de la diosa que diría sin apenas decirlo: no hay otro modo de ser en el ser, huidizo, extraño extranjero, ningún otro modo del ser diferente a la espera?

¿Qué otra cosa en fin sino la verdad clausurada del sendero del verbo, clausura del encuentro, decepción de la espera, pero al mismo tiempo (acaso un tiempo más venturoso?) emergencia de un espacio soleado, que los griegos como ninguno supieron albergar, tiempo del encuentro, tiempo de realización de la espera en su verdad anónima, el espacio en el tiempo de lo sin acceso, como “la caída de un rayo en la luz?” (Bataille).

Lo sin acceso es promesa. Y un saber ser en la promesa que no es ni místico ni trámoso sino quizá irónico. Promesa cuya medida es el descampado de la palabra vivida como encuentro con la perdida, espera de lo no por venir, acceso en el afuera sin acceso. La diferencia.

11. Hablar de parecerse, no tener el aire como es el caso del platonismo en que la apariencia tiene el aire de lo que no es. Quizá tampoco sea tan sólo un aparecer en las maneras de la epojé, un aparecer en las veladuras de un sustraerse como una óptica de la mirada nimbada de romanticismo como la que Heidegger quisiera recrear como diferencia ontológica.

8 Op. cit. p. 154.

Tal vez parecerse sea hablar. Pero, ¿a qué parecerse si no hay modelo, ni intramundo ni ícono? ¿Acaso desde Parménides en quien el ser es el ámbito desdoblado y no modelo, difuminación y no presencia, anónimo anudarse y no persona, sea necesario un a quién para designar ese sino simulado?

¿Designará el parecerse un poder lúdico del ser, un hurtarse en la palabra que no es un ocultarse sino un devenir? ¿Y en el devenir un permanecer sometido a ese parecerse, juego de máscaras que constituirían el teatro del ser, no la pantomima ontológica? ¿Y en la permanencia, el mudarse de la presencia, su tensión, el combate –polemos– que constituye la verdad tensa de aquella?

Habíamos olvidado que el ser es combate y que esa lucha se da no en la fijeza del blanco sino en la tensión de la flecha con el arco.

Ese momento es irrepetible, pero es del ser cuyo atributo es la repetición siempre renovada, a la salud de las apariencias, de la tensión que constituye la medida por la que el todo se reúne y se regula en función vigilante de lo Uno.

Parecerse no es pues aparecer como, ni servir de forma a otro al que la apariencia que es el todo prestaría su forma. Parecerse es multiplicarse según la dimensión en que el ser es nudo y fuerza que desanuda, tejido y destejer de formas, límite e infinitud. Nada que ver con la semejanza platónica. Allende el modelo a ser imitado la forma excluida de los falsos pretendientes retoma su juventud y entroniza la copia sin modelo.

En el parecerse lo que se inaugura como posible es la reversión de la relación: de las cosas a las palabras, de éstas a aquellas. “Relaciones de contrariedad y diferencia conforme a apartándose –aproximándose de las cosas a las palabras y de las palabras a las cosas”.

Parecerse es aproximarse, invadir una forma con la intensidad llamada ser.

Apartarse, llevar al ser a su diferencia por la que no es un aparecerse sino un esparcirse que está en el origen de la proliferación en serie de los entes.

12. Pero, ¿todo esto que enrarece los términos puede tomar otro nombre que ritmo?

¿Qué es el ritmo? Dimensión en que todo se ordena según una medida sometida a la tensión del Uno-Todo. ¿Y qué es esta tensión que llamamos ser, lo menos pacífico, lo menos condenado a la prisión de su inmanencia sin imagen, combate, apertura, libertad de mudar las formas, invasor, evanescente, nada politeísta sino más bien cercano a la experiencia de los místicos cristianos, el aliento invasor, el fluido de los fluidos, el sin sustancia, simulacro? A eso lo llamamos ser, ritmo, experiencia de la medida: los adjeti-

vos que designan al ser son máscaras para designar su transitividad, su estar siempre de paso.

Al rigor natural hecho proporción y ritmo, dí-a-cosmos, disposición según medida inmanente, co-responde el rigor escriturario.

“Que el arreglo de las palabras haya sido, el primer cosmos, el primer orden secreto, potente, para ejercer un domino capaz de extenderse a otros ámbitos.”⁹

La diferencia de caminos designa en Parménides una diferencia más profunda que se despliega en el intermedio entre palabra y cosa. Esa diferencia por la que todo difiere, la tomamos por nuestra cuenta inscribiéndola en la diferencia entre ser y pensar. Porque antes que el ser y englobando la totalidad de lo divergente se abre la diferencia sin unidad ser-pensar. La diferencia que es apertura a la no-reducción, lo i-reducible, lo i-limitado en el decir, limitado por el ser, es ese intermedio en que todo sentido se cuela, el esto-aquello reunidos-separados, en el intermedio que reúne y separa. Aquel que orientado por un saber más sabio, ritmado por el ritmo se divide en el espacio en blanco de una y otra cosa, avizora que en lugar de una distinción se trata de una apertura que incluye y denuncia cualquier dualismo:

“Así pues, bajo la soberanía de la misteriosa diferencia, cosas y nombres están en estado de incesante reciprocidad. A veces la cosa representa el movimiento hacia la dispersión, y el nombre dice la unidad. A veces el nombre pone en plural la cosa única, y el lenguaje, lejos de reunir, dispersa.”¹⁰

13. ¿Y qué otra cosa es para Parménides esta diferencia original sino moira? ¿Y ésta, articulada a ananque, salida de la indiferencia inicial a partir de caos, establecimiento de un orden para decir, para ser, una experiencia del ritmo, vivida aquí como necesidad, en nosotros como destino?

“La diferencia misma, misteriosa, permanece diferente de la que la expresa y porque no hay nada que la diga y se refiera a ella diciendo, pero también todo está hablando a causa de ella, que permanece indecible. Esta diferencia, que hace que, hablando dejemos de hablar, los griegos más antiguos presintieron que era la dura, la admirable necesidad en virtud de la cual todo se ordenaba, a condición de que la indiferencia inicial, la diversidad sin dirección ni forma ni medida, fuese primero reducida a una primera diferencia, horizontal, nivelación del pro y el contra.”¹¹

9 Op. cit. p. 155.

10 Op. cit. p. 156.

11 Op. cit. p. 156-157.

14. “Es el paso de la ambigüedad centelleante a la dura contrariedad que opone término a término. Uno puede vivir indiferente y sonámbulo entre día y noche, pero en cuanto la severa diferencia día-noche se hace presente empieza la elección trágica: escoger la vigilia contra el sueño, escoger a los dioses claros a expensas de las potencias nocturnas, elección siempre trágica, porque el pro y el contra se igualan.”¹²

Para que la diferencia quede resguardada de la contrariedad la palabra habla. ¿Qué es eso que calla cuando hablamos? ¿Qué ritmo, más hondo que la hondura, más alto que la altura al nivel de la tierra habla en nosotros las palabras del poema en que desvío y orden, errancia y camino, silencio y palabra se responden recreando y manteniendo al abrigo de la intemperie su alto sino que resuena?

“Lenguaje que habla en virtud del enigma, la enigmática diferencia, pero sin complacerse en ella ni apaciguarla, al contrario haciendo que hable e incluso antes de que sea habla, denunciándola ya, como logos, esta palabra altamente singular en la que retiene el origen no hablante de lo que incita al habla y que, a su nivel más alto, no habla ni oculta, sino que hace señales.”¹³

15. La diferencia es el ritmo penetrante en la unidad, el logos incisivo. Emanación, lo que llamamos ser deviene esa medida expansiva, esa multiplicación genética que anuda y desanuda en la forma de una medida que da límite pero que en lugar de preservar el reposo de una forma inmóvil deambula en el cambio haciendo la permanencia, inundando a ésta de naturaleza móvil. El ser es límite en el devenir: su potencia unitiva, transitiva, perdida en los meandros de las apariciones evanescentes.

Para Parménides, sólo quien sabe hundir la mirada en lo huidizo y somete la palabra a esa mutación incesante, a ese tumultuoso estado en que se apareja el devenir en ausencia-presencia, sabe percibir la música de los acoplos. Ninguna entidad separada, ninguna superesencia estelar, el ser es ese acople concertado en que el todo se dispone como orden, incierto, fugaz, frágil, unitivo, permanente, relación en la que se inventa el flujo y el reflujo del oleaje. A esa red de conexiones entre lo que aparece perdiéndose, y desaparece hallándose, Parménides asigna el nombre modesto, la designación sencilla y enigmática de ser.

Ser: vivir humanamente la muerte; morir humanamente la vida.

“Más radical que el movimiento es la permanencia de las medidas que no cesan de regirlo. Pero esta idea de la permanencia no interviene para procurarnos, en el seno del cambio, un islote de calma donde podríamos hallar refugio. Pues una tal perma-

12 Op. cit. p. 161.

13 Op. cit. p. 158.

nencia, si asigna al cambio sus límites, no lo detiene sin embargo en ninguno de sus puntos en que cada cosa es a la vez lo mismo y otro en el seno de una unidad donde la diferencia no cesa de penetrar.”¹⁴

¿Será que el ser es la grieta en que el sentido se hace, en que el sentido se abisma?

¿Podríamos pensar que en la fisura en que se hace la diferencia el ser mora como el afuera del sentido, afuera en que es posible la apertura al sentido? Todo parecería dar vueltas, como si expropiáramos las formas corrientes de concebir el asunto, como si espoleáramos un lugar en función de desterrar un adentro que parecería pertenecernos porque se nos niega. El ser deja de ser una ley de lo que es adentro inaccesible, altura, morada; la diferencia lo lanza afuera, en la juntura de las cosas que juegan el juego de la vida y de la muerte y en ese juego da medida y armoniza las diferencias. Percibir esa diferencia es tan difícil porque más que cuestión de comprensión intelectual es asunto de humor. Des-solemnizar la filosofía y sus pretendidos inaccesibles, hurtar el tesoro, lanzarlo afuera, expropiar al ser de las manos piadosas, he ahí el deleite de leer a Parménides.

16. Pensar al ser como ritmo es iluminarlo como centro viviente que anima toda oposición. Es de él de lo que el todo toma su medida. En tanto tal elemento de intercambio no hay que pensarlo sin embargo en el frío estado de lo definitivo, el hielo de lo simple sin conmoción. Todas las asignaciones hechas por Parménides le confieren al ser la potencia inmóvil –suprema movilidad– del contraste originario. En tanto no es lo separado ingresa en lo móvil-inmóvil, imagen difícil de pensar que es la que le conviene. Como medida de toda movilidad su esencia es en la forma del fuego lo contrastado. Ese ardor que Parménides describe en forma tan intensa se retrae a la mirada. En verdad ese retrarse constituye su perenne eclosión, móvil-inmóvil, arde en su fijeza retraída, huye de la fugacidad activándola, penetrándola, articulando la juntura del todo evadiéndose en su movilidad intensiva. Poder de huida y de retramiento en lo profundo de la fisura, es mal entendida por la mirada miope que, incapaz de percibir la invisibilidad de lo intensivo inventa una forma inmóvil, estrato fotográfico que crea la ilusión de una sustancia disecada.

El ser: intensidad móvil-inmóvil, diferencia imperceptible que desde lo hondo socava y anima y mesura la superficie. A esa intensidad inasible los griegos la convocan como aletheia.

La invitación de Parménides en lo que se llama tradicionalmente la tercera vía del poema es a introducir el pensamiento en esa alternancia en la simultaneidad, a perseguir

14 Beaufret, Jean. Dialogue avec Heidegger. Les éditions de Minuit coll. “Arguments” No. 56. p. 39.

ese doble juego de apariciones y desapariciones, a ver cómo en la presencia se pliega la ausencia, ésta en aquella, poder de la mirada que devela lo inasible de ese pliegue, su malicia, su movilidad, como le conviene al ser que bendice una mutación tan sutil, y en el pliegue, el poder esclarecedor del lenguaje.

Tópica de los pliegues, el pensamiento no descalifica la vía de los entes en función de una vía que le sería como superpuesta en tanto inversión del error en la verdad; la vía de lo plegado exige del pensamiento capacidad para penetrar el pliegue, discernir en él lo fugaz de ese movimiento, inasible para la mirada, plegarse él mismo en la diferencia que anima la juntura de lo así plegado y desplegarlo en una ley inasible en que hay que mantener abierto el pensamiento al poder exteriorizante de la diferencia. El pliegue hace del ser la potencia del afuera. Plegado, desplegado en la apertura de lo presente-ausente, insertado en el espacio en blanco de lo abierto, el ser es lo no-dicho del pliegue, su suspensión, anudamiento a partir del cual todo dicho encuentra su campo de posibilidad, el espacio de su divergencia.

"La meditación del poema de Parménides nos introduce en el corazón de una dificultad que, ya a los antiguos, parecía inextricable. La palabra que nos ha revelado sin equívoco la verdad del ser, hela ahí afrontando el equívoco y pareciendo complacerse con él. Ese ir y venir desconcertante de la palabra de verdad, ¿qué nos da pues a entender? ¿No tendría sino la función de hacer aparecer en detalle, en las cosas de ese mundo, la invalidez radical del equívoco en el que el ser mismo se pierde en el desvanecimiento del sentido? Si fuera sólo eso, habría poca diferencia entre el poema de Parménides y la filosofía posterior de Platón quien no vacila en ningún caso derivar la ilusión del equívoco, con lo que puede éste sufrir hallándose por ello mismo radicalmente separado de la participación del ser. ¿Pero es en verdad a una tal separación a la que nos invita la estructura contrastada de un poema en el que la unidad de tono no es rota sin embargo en ningún lugar? ¿La palabra de verdad, cuando decide recorrer en su doble sentido la oposición de los contrarios, no nos enseñaría a abandonar el equívoco, sin, no obstante, invalidar el mundo, denunciando en el equívoco y no en las cosas de ese mundo aquello a lo que se ha invitado al pensamiento a superar?"¹⁵

La doxa es un espacio de correspondencia en que mirada y fisis se articulan como la forma dual de ofrecerse la diferencia. No pensamiento equivocado, reino de la ilusión sino manera de ser el pensamiento que de la diferencia no puede percibir sino un espacio dividido.

"La doxa no puede en efecto ceder a la ilusión sino en el seno de una claridad no ilusoria, pues es ahí solamente y en ninguna otra parte que se nos descubre, esplen-

15 Op. cit. p. 47.

dor universal, la participación en la adversidad a la que pertenecemos y a la que es necesario hacer frente.”¹⁶

17. “Si por un momento el horizonte se abriese para darnos a ver la presencia y la ausencia que lejos de oponerse la una a la otra como dos figuras separadas no pudieran desplegar su contraste sino en la unidad inaparente de una pertenencia recíproca, entonces la errancia sería superada, la contradicción resuelta, el equívoco despejado en ese espacio de coherencia plena que es el dominio del ser.”¹⁷

Recordar es plegarse al designio de lo neutro, romper con la dualidad olvido-memoria, ruptura por la que el ser entra en un olvido más originario del que la dualidad no sería sino uno de sus modos. Como neutro el ser precede al olvido recuperado en la fecundidad del acuerdo con el recuerdo, es el olvido del olvido. El olvido del olvido es el espacio sin memoria de lo mismo.

“Un tal centelleo, podemos en efecto llegar a comprenderlo en su fondo luminoso único y fijo, si percibimos con un verdadero saber los ausentes-presentes a partir de la singularidad del ser cuyas palabras divinas pueden decir el esplendor. Pues si presencia y ausencia son cualidades que no cesan de alternar en el siendo, eso no puede ser así sino bajo el horizonte inmutable del ser. El ser no es nunca un siendo sino la medida a partir de la cual todo ente puede entrar en la presencia que es a la vez un ausentarse y un desaparecer.”¹⁸

Lo inmutable es ese modo neutro de la medida que regula el acople de plegarse y desplegarse de todo aparecer en un movimiento sin memoria, rechazo al recuerdo platónico según el cual aparecer es recordar, desaparecer olvidar.

“Más original que la presencia-ausencia del ente es la universalidad del ser, que inmune a participar de una vicisitud tal, la contiene sin embargo sin reducirse a ella, concerniéndonos de un modo más inquietante. Pero, si ello es así, los decires que van y vienen que, desde el final del frag. 8, rompen en apariencia la unidad del poema, es de la palabra del ser de donde provienen, es el pensar del ser quien los anima y se prolonga en ello. Decires en espiral, yendo y viniendo sin detenerse en ninguno de los dos extremos que son la presencia y la ausencia. Pero ese dar vueltas lejos de perderse y perdernos en los meandros sin fin de su laberinto son

16 Op. cit. p. 78.

17 Op. cit. p. 81.

18 Op. cit. p. 54.

la desenvoltura que las libera en nosotros, dándonos a conocer, en la ausencia como en la presencia, el esplendor único del ser.”¹⁹

El ser recoge en su neutralidad presencia y ausencia. Sólo el pensamiento posterior, con Platón, establecerá la distinción por la que el ser se identificará con la figura sin doblez de la presencia. Como si el pliegue parmenídeo al que conviene el ser como género neutro deviniese la figura sin doblez de un ente en la radiante presencia de un polo extraño de la diferencia, despliegue mutilado en que ausencia coincide con ilusión.

Si Parménides prohíbe el camino del no ser es en la medida en que no funda ninguna diferencia y no puede ser fecundo, a saber: abismo. Es al ser a quien corresponde ser el abismo de lo separado, abismo en que todo pliegue deviene despliegue de sentido.

Es platónico pensar el no ser como abismo del ser. El no-ser no es abismo porque no es ni profundidad ni superficie. El ser es por el contrario profundidad que se pliega en superficie, superficie que se despliega en profundidad, abismo.

Dicho lo anterior, ¿queda aún posibilidad de pensar como enseña la tradición a Heráclito opuesto a Parménides para facilitar el acceso a los griegos en la figura de tan tranquila duplicitad?:

“Si Parménides es el pensador del ser, comprendemos que este pensamiento no ensombrece la idea del cambio así como el pensamiento del cambio tal como lo concibe Heráclito no rechaza una permanencia fundamental. El movimiento no aparecería a Heráclito sino sobre el fondo de la permanencia, así como Parménides piensa al ser como horizonte inmutable de la presencia-ausencia que es la esencia de todo cambio. Quizá están ambos a la escucha del mismo logos... Quizá no hay tanto inmovilismo en la palabra de Parménides como no hay tanto movilismo en la de Heráclito, permanencia y cambio son quizás sólo dos aspectos de lo mismo.”²⁰

¿Tendrá sentido aún pensar a Parménides como el adversario del cambio?

¿Podremos pensar aún el poema como la apología del inmovilismo, del ser separado e inaccesible?

19 Op. cit. p. 64.

20 Op. cit. p. 41.

¿Habrá argumentos para justificar un misticismo del ser separado, un dualismo de los mundos que más pareciera un deseo sospechoso de desterrar del pensamiento la superficie en función del humo evanescente de un intramundo?

Leer a Parménides platónicamente es mucho más que una mera falsificación teórica: además de delatar una dificultad profunda inherente a la naturaleza del lenguaje, señala al mismo tiempo una actitud punitiva que está en el origen mismo de la filosofía: la de cercenar la diferencia, la de reducir el afuera a un adentro estrecho, prisión del ser, guarida del pensar. Y el humano es entre los seres vivos el más extranjero en las guardas. ¿Cómo imaginar leyendo a Parménides a un aprendiz de filósofo, a un joven iniciado que devenga animal de guardas? Pues a una virtud de topo invita la filosofía cuando se trata de rehacer la diferencia, de volver al pliegue que restituya el afuera y permita allende los conceptos hacer de la experiencia del ser una fiesta.

18. El mundo de las ilusiones no es una ilusión de mundo. Sin pecado original. Mundo serpenteante. Ver serpenteante las apariciones es lo más difícil así como aliar el pensamiento a esa disyunción que exige duplicar en un solo gesto la mirada. La falla de la mirada, aquello que está allí en la forma de lo que se hurta los griegos lo denominan olvido. La propia experiencia de aletheia contiene en su fondo la experiencia del olvido, lo neutro del ser está allí anudando y desanudando lo real bien que la palabra lo tome en ese tránsito, bien que derive a partir de él borrando su huella. En ese sentido el olvido no es carencia, ni ausencia de memoria, ni ausencia de ser sino el signo invisible que se hace presente sin que sea necesaria la intervención de la mirada. Es lo que Beaufret denomina en el lenguaje de Heidegger, retraimiento. Sólo que tal expresión tiene a nuestro entender una apariencia demasiado luminosa, depende en demasía de metáforas ópticas. Preferimos hablar del olvido como presencia virtual de lo neutro, divergencia plural del ser en las apariencias, medida que no se deja tomar por las visibilidades sino que las constituye, el ser es la intensidad que deambula, el nudo en la red de lo múltiple, aquello que generalmente no vemos porque no pertenece al orden de lo que se ve ni de lo que escapa al percibir. Hacedor de visibilidades, el ser es lo que exige una manera de pensar que no es visión, ni éxtasis ni intelección sino una capacidad para ir al sesgo, para recorrer la serie en sentido oblicuo, aquello que se piensa sin la intervención mediadora de la luz. Un efecto en la superficie dirían los estoicos y es que quisiéramos insinuar la posibilidad de pensar estoicamente a Parménides. A pesar de toda su carga lumínica, a pesar de la incidencia que tienen en el poema las metáforas ópticas. Quizá no sea lo correcto asimilar el poema al estoicismo, pero no deja de ser tentador promover un desvío que esquive la luz, una abstracción que permita esquivar a su turno los dualismos que Parménides avizora como trampa insalvable del pensamiento. Quizá sea una aventura pero tenemos la intuición que por fuera del dilema luz-oscuridad se nos dé “bajo otra luz” la experiencia del ser que expresa Parménides sin pasar por la prueba de las aporías lumínicas.

El olvido que está expresado veladamente en aletheia deserta del dilema luz-oscuridad, lleva a la experiencia a desertar de lo que aparece a la luz y se vela en las sombras, el olvido es lo inexpresado del pensamiento, aquello por lo que todo se expresa, aquello por lo que todo se acopla como ritmo, aquello por lo que toda palabra se acerca a lo real, para lo que no hay palabra sino una disyunción originaria. El olvido está en el borde mismo de lo inexpresado, no como inminencia de palabra sino como el espacio en blanco para la palabra, el vacío que tensiona la oposición de cosa y palabra.

Por ello no podemos reducir como hace Beaufret el olvido al camino del no ser. Al contrario, el olvido es el imposible punto de arranque en que se bifurcan los caminos. Porque el no-ser, los griegos lo sabían como ninguno, es también un camino y quien tiene la experiencia del olvido originario, de lo que por necesidad no puede ser expresado, sabe cuán urgente es cerrar el ingreso al riesgo de ese camino. No hay intención más ardua en el poema que ese llamado a la clausura por el que el pensamiento ingresa a su posibilidad. No sólo se trata de invitar al devenir del pensar en el ser, hay que apartar la mirada del rumor que socava al pensamiento en lo hondo. El olvido es el espacio en que pensar y ser mutuamente se pertenecen. Olvido que no es lo contrario de aletheia sino su necesario fondo, desvío de lo otro en el seno de lo mismo.

Es como decir: en la diferencia que dice el olvido sin decirlo se hace la identidad que una palabra de aletheia convierte en prenda de verdad.

La identidad no pertenece al ser como una cualidad de género. El ser en lo neutro surge de una identidad cocida en el seno de la diferencia. La diferencia difiere en la forma de la identidad, pertenencia de uno a otro de los términos que la forman:

“lejos de que sea la identidad la que pertenece originalmente al ser, en el sentido en que Aristóteles enunciará como trazo fundamental del ser el principio de identidad, es el ser mismo quien pertenece a una identidad más alta que él, y que es su identidad con el pensar.”²¹

¿Sobrará decir que la relación de identidad precede lógicamente los términos que la forman?

¿Habrá que repetir que la relación no se reduce a una igualdad, que en el seno de lo idéntico repta lo originariamente otro, afuera de la diferencia que se constituye como olvido del olvido en el adentro del pensamiento que somos?

Lo más difícil es experimentar lo neutro en lo inclemente del afuera.

21 Op. cit. p. 50.

La interiorización es un recurso por el que el olvido es simple vacío de memoria. Ahí estarán los preceptores del ser para cominar al pensamiento a rememorar y reconstruir el inexpresable afuera con las trickeyuelas de la interioridad, para poner muros que mesuren la diferencia. Ejemplo: el Parménides de la tradición.

Y Beaufret agrega:

“¿Cómo entender una tal identidad a la vez única y dual donde lo uno y lo otro, pensar y ser, son el uno por el otro, sin que ninguno de los dos sea aventajado por el otro, disociándose de él para imponerse prioritariamente a él? Parménides nos deja aquí delante del enigma. La filosofía podrá apenas mantenerse en esa cima inaugural, aunque bajo todas las formas que le será dado revestir, el pensamiento no cesa de llamar al ser, que de su lado no cesa de responder al llamado del pensar de un extremo al otro de una historia rica en metamorfosis cuyos episodios no serán nunca sino las perifrasis de la palabra más matinal de la identidad, tal como ella nos hace señales en el poema de Parménides.”²²

En las señales que nos hace la identidad ser-pensar se filtran las señales irónicas que en la apertura de lo idéntico nos hace la diferencia. O en otras palabras la identidad ser-pensar es un diferencial sustraído al olvido, identidad de la diferencia, mismidad de lo otro, adentro del afuera.

Pensar es idéntico a ser: pensar es un desvío por el camino de ser, un desvío que rodea lo lejano en lo cercano, perdida que es reencuentro, olvido que reúne separando lo que reuniéndose en la forma de ser eternamente diverge.

19. Decir el ser, pensar, no es otra cosa que dejarse decir por la diferencia, ingresar en su ley de desvío. Como para el pintor, para el poeta, decir el mar y su oleaje que es flujo y reflujo, es dejarse decir por el mar, ingresar en el lugar, no-lugar, de su divergencia: “el eco responde al eco, todo se repercute”, decía el pintor al filósofo. En esa fórmula tan extraña quizá esté dicho todo, al menos esto, a saber: que la identidad ser-pensar es un eco que responde a otro eco, perdida como está en el olvido que la funda la identidad de una voz idéntica respondiendo a la igualdad consigo de otra voz en la otra orilla. La fórmula dice menos que eso, algo más modesto, difícil de oír con sencillez: que no hay voz tras el eco que garantice la veracidad de la relación, sino un vacío de la voz, algo tan delgado como un eco. Y pensar con Parménides, abrirse al extraño llamado que propone se reduce a eso, a seguir la estela de ese eco a quien nada acuña como legítimo, eco de nadie, neutro y anónimo, un eco que en lo abierto de la noche, entre los dioses y los hombres, busca la intimidad de la reunión con otro eco igualmente despojado. Un eco que responde a otro eco cuando no hay voz ni metáforas acústicas como no hay luz ni

22 Op. cit. p. 82.

metáfora óptica, cuando pensar es de nadie, ni persona ni dios: ¿Acaso no dieron los griegos el más alto nombre para la más elevada experiencia, acaso no denominaron diálogo lo que se abre en la ausencia de rostro, el eco de lo neutro respondiendo al eco de una palabra de nadie, acaso no lo bendijeron bajo el amparo desamparado de lo sagrado y más cotidiano que al hombre convoca y de lo que los griegos dieron prueba de insidiosa fidelidad; acaso no podríamos llamarlo con ellos: amistad?

La amistad es la identidad de dos ecos, que mantienen la dignidad en el abismo de la distancia.

La amistad es lo anónimo del rostro, ser, neutro sin rostro porque no es persona y por ende máscara; pensar que no es de nadie sino de la divergencia de ser que preserva la diferencia. Amistad sin medida común es la identidad de pensar y ser, ni espacio, ni mansión sino el signo de una apertura cuya única medida la elige la necesidad y la bendice el destino.

“Pero entonces el ser no es ningún ente-siendo, pues ningún siendo-ente está del todo presente si su relación con el ser es tanto ausencia como presencia... No es a alguna parte en el siendo sino transitivamente a él que podemos decir el ente-siendo en contraste con la nada que nos hurta la palabra... El ser no es pues lo divino sino la dimensión donde lo divino mismo está tanto ausente como presente, y en lo más profundo de la ausencia sólidamente presente como le conviene a la armonía del ser... El ser nombra la singularidad única del conjunto de donde transitivamente al ente-siendo adviene a toda la medida que mantiene todo dentro de sus límites.”²³

20. Aprender a ver es colocar la mirada por fuera de las metáforas ópticas. Entrar en el recinto del cambio del que el ser es la medida supone despojarse del sentido receptivo de la percepción y actuar reuniendo en un solo gesto la duplicidad que contiene el don: ente, ser ente. Y en la duplicidad, abrir la palabra a la dimensión desdoblada, uno que deviene dos. Como si dos siluetas se amasanen en la simplicidad de una única figura, como si el uno fuese lo que se dona a la apertura escindida del dos. Y bien que esta teoría del don, entregar sin contrapartida, constituye el corazón de la experiencia del ser en los antiguos griegos tal y como es avizorada por Heidegger. Dar sin contrapartida es lo propio de la relación que envuelve y despliega ser y pensar. En una identidad que podríamos llamar desequilibrada o cuyo equilibrio se establece por la donación recíproca en que se incluyen, exuberancia de ser por exuberancia de pensar. El culmen de esa donación podemos atestiguarlo en la sencillez de la fórmula más simple: el se da.

En ella experimentamos lo que al ofrecerse se preserva, lo que se entrega en su sustracción pero no como el gesto de negar lo que se promete a última hora sino en el

23 Op. cit. p. 83.

sentido en que donarse es al mismo tiempo preservarse en la donación, no guardar intacta una sustancia sino mantener en el lujo de la donación activo y rico el flujo de la fuente.

El se da, señala esa cualidad emanativa, no un emanar de alguien sino un emanar que es nadie, ninguna persona que emana es su acepción neutra. El se da consiste en esa no pertenencia, lo que se da no es de nadie ni es nadie, no es una cualidad sino el flujo incesante de una intensidad, de una energía sin forma, pura potencialidad insuflando las formas de pensar. ¿Se me dirá que me desplazo? ¿Diré acaso que confundo los términos? Y sin embargo creo que hay pruebas que justifican una lectura del ser de Parménides como esa inserción en la exuberancia, que, el sustraerse del ser que no es el retirarse de una sustancia puede ser experimentado como un darse que no exige réplica ni equivalencia sino un responder en la desigualdad, un plegarse a esa virtud del don por la cual pensar y ser son articulados en una relación signada por la abundancia.

Se da en primer término que uno se convierte en dos. Que es impensable día sin noche, que,

"quien se limita a decir, es de día, no comprende nada de la naturaleza del día, que según una palabra de Blanchot, no es día sino por la noche en él sobreentendida."²⁴

El se da llama a morar en la relación de intercambio desigual. En verdad es un llamado que no preexiste a los términos así como el eco no tiene como requisito la pureza de la voz. Sólo en la desigualdad de lo que da sin igualdad puede ser la voz una emisión en lo abierto. Velarse no es otra cosa que acumular, preservarse para incrementar la intensidad. El equilibrio del intercambio ser pensar no es sino una imagen fugaz de los tránsitos desiguales. Así como el equilibrio de la balanza sostenida por Zeus, la que hace justicia y mantiene la medida entre los hombres no es sino la imagen de un desequilibrio fundador que apunta no sólo a la desigualdad dioses-hombres sino a la más originaria entre cosa y palabra. Sabemos de qué exuberancia y de qué saqueos y de qué dominaciones proviene el origen del lenguaje. Por ello intuimos que el se da que acuna ser y pensar no alude a una relación pacificadora sino a una sobreabundancia en que lo que se da en el se da es también el devenir sinuoso de un poder. Para Heráclito esta armonía que recoge la relación en el dominio de lo posible viene de polemos y su verdadero destino como el del cosmos animado por el fuego que por todo se cambia es el combate.

El don está en la raíz de una relación desigual pero real en la desigualdad, toda igualdad no es sino la imagen falsificada de la identidad.

Corresponderse en el ser es para ser y pensar, responderse uno a otro en la desigualdad, en la diferencia de las fuerzas y hacer de ese diferencial el término común

24 Op. cit. p. 83.

donde nada hay común sino un darse abierto al hurto, del ser que saquea al pensar, del pensar que recoge el doble gesto, histrionismo del ser, de ofrecerse y velarse.

Entiéndase cómo el velo no es sustrato que guarda y recela el ocultarse, no es un mero pasar de lo visible a lo invisible. Para que el don sea exuberante aquello que dona no puede agotarse en el donar porque ello sería signo de debilidad. La riqueza que se acrecienta donándose, he ahí la extrañeza de la relación de don que recoge ser y pensar. El velo es el tránsito por el que hay que pasar, poder de mímesis que tiene por función evitar caer en la desnudez de un don sin imagen, lo que va de ser a pensar en la forma del don es un flujo de imágenes. Ser y pensar, ocultamiento-desocultamiento, presentarse-sustraerse designan virtudes teatrales esenciales en relaciones de equilibrio y desequilibrio, toda una teoría de las máscaras a la que los griegos eran sumamente sensibles. En lugar de entender la relación ser pensar bajo el dominio de la óptica hay que reivindicar el devenir mimético de la intensidad que va como un cortejo de máscaras entre el ser abierto y donador y el pensar como exuberante emisión de acontecimientos de sentido.

21. El devenir múltiple de las máscaras por el que se acopla el todo con lo Uno no es una cacería de brujas. Ni tampoco de dioses. Potencia infinitiva, el ser que se abre en la duplicidad ser-ente no se deja capturar en la figura inmóvil y plena de un sustantivo. Ello equivaldría a la fijación de una máscara, a devenir estereotipo. Cuando ello sucede, la máscara que designa originariamente la ausencia de rostro se hace rostro o aquello tras lo cual, ilusión de la metafísica, el rostro en su transparencia reposa. Todo entonces queda enrarecido, la máscara deviene ilusión de verdad, apariencia. Me oculto el rostro para engañar, para no aparecer, para tomar el aire de otro. Tras la máscara las verdaderas intenciones hacen guiños, como hace muecas el ser en la apariencia. En verdad todo ello es lamentable y hace alusión a una pérdida de inocencia. Y de la alegría que se muta en mala conciencia.

Los dioses aman las máscaras. Y no para ocultarse sino para aparecer. Porque la máscara es una potencia verbal y no sustantiva. Porque se es la máscara que se porta, porque ser es aparecer y decir ser es bendecir la apariencia. Y aparecer no es otra cosa que máscara. Así como para los griegos persona es máscara y no como en nuestra tradición, aquello que se esconde tras ella. Ningún ocultarse sino aparecer, y desaparecer tras otra máscara, porque en el juego de la aparición, la desaparición designa sólo el mutarse de las máscaras, la fusión, el intercambio, la yuxtaposición.

Tal vez sería en ese deambular de las máscaras que nada de originario preservan donde podamos entender la duplicidad presentarse-ausentarse sin un trasfondo metafísico, al que también en cierto momento estaría tentada a llevarnos sin casi saberlo la terminología heideggeriana: ¿Aparecer, presentarse, asistir, ocultarse, no serían todas ellas figuras de la máscara, ella que es un modo de ser y no un ser, ella que esquiva la preeminencia de un único verbo, que recorre los verbos como máscaras de sí?

¿Y es que no podríamos osar a partir de aquí además de una noción del don y del ser una idea del lenguaje en que las palabras serían máscaras más que etiquetas, en lugar del nominalismo del que se acusa a Parménides una recusación de la palabra como huella, la palabra como una huella en el agua? O ¿el zarpazo de un tigre?

BIBLIOGRAFIA

Heidegger, Martin: Qué significa pensar. Ed. Nova. Buenos Aires, 1958.

----- Introducción a la metafísica. Ed. Nova. Buenos Aires, 1972.

----- La Moira en el poema de Parménides. En: Conferences.

----- De camino al habla. Ed. Del Serval Guitard, 1987.

Beaufret, Jean: Dialogue avec Heidegger. Les Editions de Minuit.

Ramnoux, Clemence: L'Homme entre les choses et les mots. Les Belles Lettres. París.

----- Etudes Presocratiques. Paris. Ed. Klicksieck, 1970.

Nietzsche, F.: La filosofía en la época clásica de los griegos. Ed. Aguilar.

----- Estudios preparatorios al nacimiento de la Tragedia. Ed. Aguilar.

Blanchot, Maurice: L'Entretien Infini. En: El diálogo inconcluso. Ed. Monteávila.

Bataille, Georges: Le masque. En: Obras completas T. II. Galimard, 1971.

EL DON: LA MASCARA

Por: Carlos Vásquez

***BLANCHOT, M. *PARMENIDES
*SER *PENSAR *LENGUAJE *APARIENCIA**

RESUMEN

El artículo es una propuesta de lectura del poema de Parménides. Contra la exégesis que de él han hecho las interpretaciones tradicionales estrechándolo en el inmovilismo, el autor enfatiza una idea de habla que permite acoger la diferencia irreducible entre cosa y palabra, cuyas consecuencias son fundamentales para el pensamiento: en lugar del modo dialéctico, la relación presencia-ausencia se lleva a cabo en una escritura que concibe el ser como donación (de sentido) y el pensamiento como máscara.

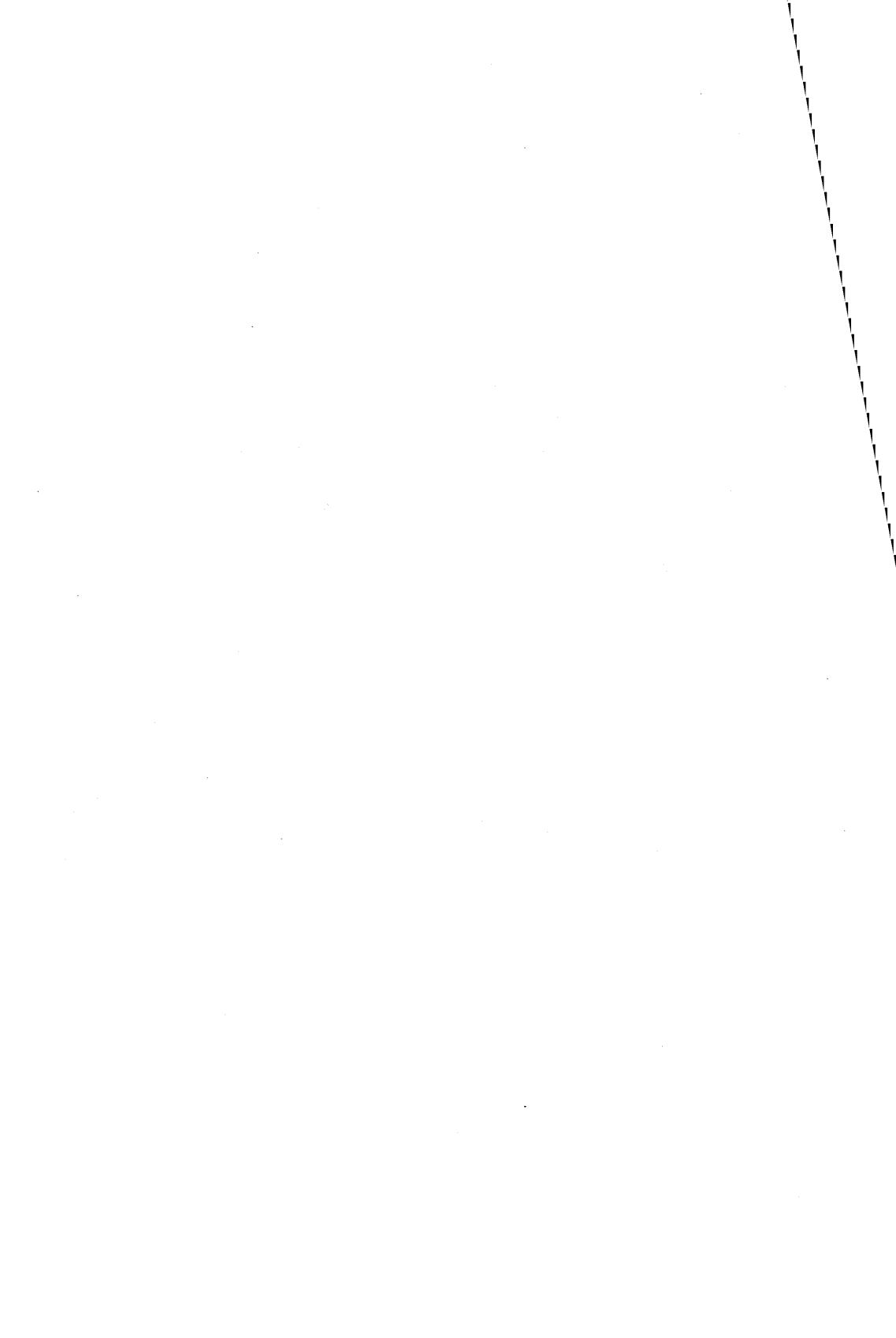
THE DONATION: THE MASK

by Carlos Vásquez

***BLANCHOT, M. *PARMENIDES
*BEING *THOUGHT *SPEECH
*APPEARANCE**

SUMMARY

The article consists in a proposal for reading Parmenides' Poem. In opposition to the exegesis made by traditional interpretations reducing it to immobilism, the author emphasizes an idea of speech that allows the acceptance of an irreducible difference between thing and word, the consequences of which are fundamental for thought: instead of the dialectic mode, the relation presence-absence is developed in a writing conceiving being as a donation (of meaning) and thought as a mask.



MOTIVOS DEL PENSAMIENTO POSTMETAFISICO

Por: Jürgen Habermas¹
Traductor: Jorge Montoya P.

También la situación del filosofar actual se ha vuelto poco clara. No quiero decir la disputa de las escuelas filosóficas, que fue siempre el medio a través del cual se movió el filosofar. Pienso en la disputa alrededor de una premisa en la cual, después de Hegel, se habían apoyado inicialmente todos los partidos. Poco clara se ha vuelto hoy la posición respecto a la metafísica.

Inequívoca fue por mucho tiempo la posición del positivismo y sus sucesores; había desenmascarado como faltos de sentido los modos de plantear cuestiones [propias] de la metafísica –podían ser dejados a un lado como carentes de objeto–. En este furor antimetafísico se delataba desde luego el motivo científico no aclarado de elevar por sí mismo a absoluto el pensamiento de las ciencias experimentales. Ambiguos fueron desde un principio los esfuerzos de Nietzsche para superar la metafísica. La destrucción de la historia de la metafísica por Heidegger² y de la crítica ideológica de Adorno a las formas disfrazadas de la moderna filosofía de los orígenes³ tenía como objetivo una metafísica negativa, el deslizamiento de aquello que la metafísica siempre había pensado y siempre había errado. De las cenizas del negativismo se levanta hoy incluso la chispa de una renovación de la metafísica –ya sea de una metafísica que se afirma después de Kant o que intrépidamente se apresura a volver detrás de la dialéctica trascendental de éste⁴–. Estos movimientos del pensamiento, que hay que tomar más seriamente, oscilan por lo demás en medio de un círculo surrealista de imágenes cerradas del mundo que, malamente especulativas, están compuestas de trozos de teorías científicas; satisfacen de una manera irónica –con la autoridad abstractamente invocada de un sistema científico que se vuelve cada vez más opaco– la necesidad del uno y todo [Einen und Ganzen] perdido.

1 Motive nachmetaphysischen Denkens, manuscrito original redactado en Francfort del Meno en 1987, en el cual se basa nuestra traducción, publicada con permiso del autor. Con ligeras modificaciones, este ensayo apareció luego en: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988, base de la traducción al español que apareció, cuando la nuestra estaba en prensa, en: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.

2 Heidegger, M. *Nietzsche*. Bd. 1 und 1, Pfullingen, 1961.

3 Adorno, T.W. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Stuttgart, 1956.

4 Henrich, D. *Fluchlinien*. Frankfurt a.M., 1982; Späemann, R. *Philosophische Essays*. Stuttgart, 1983.

Pero imágenes cerradas del mundo pueden estabilizarse en el mar de una comprensión descentrada del mundo únicamente en islas subculturales protegidas.

A pesar de esta nueva falta de claridad, presumo que nuestra situación inicial no se diferencia esencialmente de aquella de la primera generación de discípulos de Hegel. En ese momento cambió el estado de agregación del filosofar; desde entonces no tenemos ninguna alternativa para el pensamiento postmetafísico⁵. Pero ¿qué significa esto? Me gustaría recordar en primer lugar algunos aspectos del pensamiento metafísico, para traer luego cuatro motivos de inquietud con los que éste se ve confrontado –motivos que han problematizado la metafísica como forma de pensar y que finalmente la han desvalorizado. “Metafísico” llamo, en ruda simplificación, al pensamiento, de un idealismo filosófico que se remonta a Platón y a Aristóteles, que a través de Plotino y el neoplatonismo, Agustín y Tomás, el Cusano y Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel. El materialismo antiguo y el escepticismo, el nominalismo de la tardía Edad Media y el empirismo de la Edad Moderna son movimientos contrarios, antimetafísicos, que, sin embargo, permanecen dentro del horizonte de posibilidades del pensar de la metafísica. La multiplicidad de planteamientos del pensar metafísico la puedo reducir a un único título, porque para mí se trata, desde la impuesta distancia, únicamente de tres aspectos. Me adentraré en el motivo unitario de la filosofía de los orígenes, en la equiparación del ser y el pensar [Sein und Denken] y en el significado de salvación [Heilsbedeutung] del modo de vivir teórico, en resumen: en el pensamiento de identidad, la doctrina de las ideas y el concepto fuerte de teoría. De todas maneras estos tres factores experimentan un singular fraccionamiento en el paso al subjetivismo de la Edad Moderna.

I. Aspectos del pensamiento metafísico

Pensamiento de identidad. La filosofía antigua hereda del mito la mirada al todo [das Ganze]; pero se diferencia de éste por el nivel conceptual en el cual refiere todo [Alles] a uno [Eines]. Los orígenes ya no son representados [vergegenwärtigt] en evidencia narrativa como escena original y principio de la cadena de generaciones, como principios en el mundo; estos comienzos son más bien liberados de las dimensiones de espacio y tiempo y abstractos en un primero [Ersten], que como infinito [das Unendliche] está frente al mundo de lo finito [des Endlichen] o subyace a él. Sea concebido como dios creador trascendente al mundo, como fundamento esencial a la naturaleza o, por último, más abstractamente como el ser [das Sein] –en todos los casos surge una perspectiva desde la cual pueden ser puestos a distancia las cosas y acontecimientos intramundanos [innerweltlichen] en su variedad y a la vez ser concebidos como partes de un todo [Ganze] único-. En el mito se establecía la unidad del mundo de otra manera, como continuo contacto de lo particular, como correspondencia de lo semejante y de lo desemejante, como

5 Estas premisas las fundamento en: Habermas, J. *Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M., 1985.

reflexiones [Spiegelungen] de luz [Schein] y reflejo [Widerschein], como concreto encadenamiento, recubrimiento y entrelazamiento; con el concretismo de esta visión del mundo rompe el pensamiento filosófico de la unidad [Einheitsdenken]. Lo uno [das Eine] y lo múltiple [das Viele], abstractamente concebidos como la relación de identidad y diferencia, son la relación fundamental, que el pensamiento metafísico entiende a la vez como una [relación] lógica y ontológica: lo uno [das Eine] es ambas cosas –principio [Grundsatz] y fundamento esencial [Wesensgrund], principio [Prinzip] y origen [Ursprung]–. De ello se deriva lo múltiple [das Viele] –en el sentido de fundamentación y de surgimiento, y gracias a este origen se reproduce como una diversidad ordenada⁶–.

Idealismo. Lo uno [das Eine] y el todo [das Ganze] resultan de un esfuerzo heroico del pensamiento [Gedankens]; el concepto del ser [Seins] surge con el paso del nivel conceptual de la narración a la explicación deductiva según el modelo de la geometría. Por eso se establece desde Parménides una relación interna entre el pensamiento que abstrae y su producto, el ser [Sein]; y Platón saca de allí la consecuencia de que el orden unificador, que subyace a la variedad de los fenómenos como esencia [Wesen], es él mismo de naturaleza conceptual. Las especies y géneros, por los cuales ordenamos los fenómenos, siguen el orden ideal de las cosas mismas. La idea platónica no es, por supuesto, ni puro concepto ni pura imagen, sino lo típico, que da forma, resultado de la diversidad intuitiva. Las ideas imaginadas en lo material llevan consigo la promesa de la unidad universal [All-Einheit] porque confluyen en el vértice de la pirámide de conceptos organizada jerárquicamente y remiten internamente a éste: a la idea del bien, que abarca a todas las demás. De la naturaleza conceptual de lo ideal toma el ser también los atributos adicionales de lo general, necesario y supratemporal.

De la tensión puesta en la doctrina de las ideas entre dos formas de conocimiento, el discurso, apoyado en empiria, y el anamnésico, que aspira a la contemplación intelectual, recibe la historia de la metafísica su dinámica interna, lo mismo que de la paradójica contraposición de idea y apariencia, forma y materia. El idealismo se había engañado precisamente desde un principio sobre aquello que las ideas o *formae rerum* de hecho contienen siempre en sí y simplemente duplican aquello que deberían haber dejado a un lado como lo material y simplemente no-ser [Nicht-Seinde] –justamente el contenido material de aquellas cosas empíricas individuales de las que sin embargo las ideas son recogidas, por primera vez, en abstracción comparativa⁷–.

6 Beierwaltes, W. *Denken des Einen*, Frankfurt a.M., 1985.

7 Adorno, T. Op. cit. p. 29: “la filosofía de los orígenes, que desde su propia consecuencia, la huida frente a lo condicionado, se vuelve hacia el sujeto, la pura identidad, teme a la vez perderse en la condicionalidad de lo puramente subjetivo, que como momento aislado sin embargo justamente nunca alcanza la pura identidad y conserva tan bien su mácula como quien está en frente suyo; de esta antinomia no se ha salvado nunca la gran filosofía”.

Prima philosophia como filosofía de la conciencia. Nominalismo y empirismo tienen el mérito de haber descubierto las contradicciones del planteamiento metafísico y de haber sacado de allí consecuencias radicales. El pensamiento nominalista degrada las *formae rerum* a los *signa rerum* agregados meramente a las cosas por el sujeto cognosciente –a nombres que fijamos a las cosas–. Hume disuelve además las cosas individuales desubstancializadas, dejadas como residuo por el nominalismo, en aquellas impresiones de los sentidos de las cuales el sujeto sensible construye inicialmente su representación de los objetos. En dirección contraria la filosofía idealista renueva ambas cosas, el pensamiento de identidad y la doctrina de las ideas, sobre el nuevo fundamento de la subjetividad abierto a través del cambio de paradigma de la ontología al mentalismo. La autoconciencia, la relación del sujeto cognosciente consigo mismo, ofrece desde Descartes la clave para la esfera, interior y absolutamente segura, de las representaciones que tenemos de los objetos. El pensamiento metafísico toma en el Idealismo Alemán la forma de teorías de la subjetividad. La autoconciencia es llevada, como fuente espontánea de rendimiento trascendental, a una posición fundamental, o elevada, como espíritu mismo, a lo absoluto. Las esencialidades ideales se transforman en las determinaciones categoriales de una razón productiva, de tal manera que ahora todo es referido, en un peculiar giro reflexivo, a lo uno de la subjetividad creativa. Ya sea la razón planteada fundamentalmente como una subjetividad posibilitadora del mundo en su totalidad, o ya sea concebida dialécticamente como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia procesa y se adelanta a sí misma –en ambas variantes aparece la razón como una reflexión a la vez totalizante y autorreferente–. Esta acepta la herencia de la metafísica en cuanto que asegura la primacía de la identidad sobre la diferencia y la de la idea sobre la materia. Incluso la lógica de Hegel, que debía mediar simétricamente lo uno con lo múltiple, lo infinito con lo finito, lo general con lo temporal, lo necesario con lo accidental, no puede menos que confirmar el predominio idealista de lo uno, general y necesario, porque en el concepto mismo de mediación se imponen a la vez las operaciones totalizantes y autorreferentes⁸.

El concepto fuerte de teoría. Cada una de las grandes religiones del mundo destaca un camino privilegiado y particularmente exigente para la obtención de la bienaventuranza individual –por ejemplo, el camino de salvación del monje budista errante o el del eremita cristiano–. La filosofía recomienda, como su camino de salvación, la vida dedicada a la contemplación –el *bios theoretikos* está en la cúspide de las antiguas formas de vida, sobre la *vita activa* del hombre de estado, del pedagogo o del médico–. La teoría es afectada ahora por la manera de su inclusión en una forma de vida ejemplar. Ella abre a pocos un acceso privilegiado a la verdad, mientras que para la mayoría permanece cerrado el camino al conocimiento teórico. La teoría exige alejamiento del enfoque natural del mundo y promete el contacto con lo extracotidiano. La representación [Vergegenwärtigung] contemplativa de las proporciones de las órbitas de los astros, de los movimientos

8 Cfr. Henrich, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M., 1971, 35ff.

circulares cósmicos en general, conserva algo de los orígenes sagrados de la teoría –“theoros” se llamaba al representante que las ciudades griegas enviaban a los festivales públicos⁹–.

Este vínculo con los sucesos sagrados lo pierde el concepto de teoría en la Edad Moderna, lo mismo que el carácter originalmente elitista, que se atenúa en privilegio social. Lo que se mantiene es la interpretación idealista del distanciamiento del contexto cotidiano de la experiencia y de los intereses; el enfoque metódico, que debe proteger al científico contra los prejuicios locales, es exagerado, en la tradición universitaria alemana que incluye aún a Husserl, hasta la primacía, internamente fundamentada, de la teoría sobre la práctica. En el desprecio por el materialismo y por el pragmatismo sobrevive algo de la comprensión absolutista de una teoría que no solamente se eleva sobre la empiria y las ciencias individuales, sino que [además] es “pura” en el sentido de la supresión catártica de todas las huellas de su contexto original mundano. Con ello se cierra el círculo de un pensamiento de identidad que se incluye a sí mismo en la totalidad que concibe y por eso quiere satisfacer la exigencia de fundamentar todas las premisas a partir de sí mismo. La independencia de la forma de vivir teórica se sublima, en la moderna filosofía de la conciencia, en una teoría que se fundamenta a sí misma absolutamente¹⁰.

Al pensamiento metafísico que estuvo en vigencia hasta Hegel lo he caracterizado a través de la transformación efectuada por la filosofía de la conciencia del pensamiento de identidad, de la doctrina de las ideas y del concepto fuerte de teoría. Ahora bien, fueron desarrollos históricos que llegan a la metafísica desde fuera, en última instancia condicionados socialmente, los que problematizaron esta forma de pensar:

–El pensamiento totalizante dirigido a lo uno y todo [das Eine und Ganze] es cuestionado por el nuevo tipo de racionalidad procedural que se impone desde el siglo XVII con el método científico-experimental de las ciencias naturales y desde el siglo XVIII con el formalismo, tanto en la teoría moral y del derecho, como también en las instituciones del estado constitucional. Filosofía y derecho naturales se ven confrontados con un nuevo tipo de exigencias de fundamentación. Estas sacuden el privilegio filosófico del conocimiento.

–En el siglo XIX surgen las ciencias histórico-hermenéuticas, las cuales reflejan las nuevas experiencias temporales y contingentes en una sociedad económica moderna que se vuelve cada vez más compleja. A través de la irrupción de la conciencia histórica las

9 Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955, 401ff.

10 Para la idea de Fichte de la fundamentación última cfr. V. Hösle, *Hegels System*, Bd. 1, Hamburg, 1987, 22ff.

dimensiones de la finitud adquieren poder de convicción frente a una razón puesta idealmente en el cielo y no-situada. A través de esto se pone en movimiento una destrascendentalización de los conceptos fundamentales tradicionales.

—Durante el siglo XIX se extiende luego la crítica a la cosificación [Verdinglichung] y funcionalización de las formas de relación y de vida, lo mismo que a la auto-comprensión objetivista de la ciencia y la técnica. Estos motivos fomentan también la crítica a los fundamentos de una filosofía que comprime todo en relaciones sujeto-objeto. En este contexto está el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la del lenguaje.

—Finalmente, tampoco la primacía clásica de la teoría sobre la práctica resiste las interdependencias que aparecen cada vez más claras. La inclusión de rendimientos teóricos en sus contextos prácticos de origen y aplicación despierta la conciencia para la relevancia de los contextos cotidianos de la acción y de la comunicación. Estos adquieren, por ejemplo, con el concepto de trasfondo del mundo vital [lebensweltlichen Hintergrundes], rango filosófico.

Me gustaría adentrarme en seguida en estos aspectos del sacudimiento de la forma metafísica de pensar y mostrar con ello que el paso al pensamiento postmetafísico nos ha puesto frente a nuevos problemas. Cómo se puede reaccionar frente a estos problemas, originados después de la metafísica, es a lo que quiero al menos aludir desde la perspectiva de una teoría de la acción comunicativa.

II. Racionalidad procedimental

La filosofía permanece fiel a sus comienzos metafísicos mientras pueda partir de que la razón cognosciente se reencuentra a sí misma en el mundo racionalmente estructurado o de que ella misma concede a la naturaleza y a la historia una estructura racional —ya sea en forma de una fundamentación trascendental o por el camino de una penetración dialéctica del mundo—. Una totalidad en sí racional, ya sea del mundo o de la subjetividad formadora del mundo, asegura a sus miembros o momentos individuales la participación en la razón. La racionalidad es pensada como una racionalidad material, como una racionalidad que organiza los contenidos del mundo y además descifrable en estos mismos. La razón es una razón del todo y sus partes.

Frente a esto, las modernas ciencias experimentales y una moral que se ha vuelto autónoma confían ahora únicamente en la racionalidad de su propio obrar y de su proceder —es decir, en el método del conocimiento científico o en el punto de vista abstracto bajo el cual son posibles intelecciones morales—. La racionalidad [Rationalität] se contrae en [racionalidad] formal cuando la racionalidad [Vernünftigkeit] de los contenidos se volatiza en la validez [Gültigkeit] de los resultados, ya que ésta solamente depende de la racionalidad [Vernünftigkeit] de los procedimientos según los cuales se trata de resolver

problemas –problemas empíricos y teóricos en la comunidad de los investigadores y en el ejercicio organizado de la ciencia, práctico-morales en la comunidad de los ciudadanos de un estado democrático y en el sistema de derecho–. Como racional [vernünftig] ya no vale más el orden de las cosas encontrado en el mundo mismo o diseñado por el sujeto o desarrollado en el proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que se nos plantean en las relaciones, ajustadas a un procedimiento, con la realidad. La racionalidad procedural no puede garantizar más una unidad *previa* en la diversidad de los fenómenos.

Con la anticipación a la totalidad de lo existente [Seienden] caduca también la perspectiva desde la cual la metafísica ha diferenciado esencia [Wesen] de apariencia [Erscheinung]. Las estructuras subyacentes, a las cuales pueden ser reducidos científicamente los fenómenos [Phänomene], corresponden al alcance de las teorías explicativas. Pero estas estructuras ya no están en el contexto referencial de una totalidad. Ya no arrojan ninguna luz sobre la posición del individuo en el cosmos, sobre su lugar en la arquitectónica de la razón o en el sistema. Al conocimiento natural se le escapan las esencialidades de la misma manera que al derecho natural. Con la separación metodológica de ciencias naturales y del espíritu se configura en lugar de ello una diferencia de perspectiva entre exterior e interior que substituye la diferencia de esencia [Wesen] y apariencia [Erscheinung].

Para las ciencias experimentales ofrece aún perspectivas únicamente un acceso objetivante a la naturaleza, basado solamente en observación, mientras que las ciencias hermenéuticas encuentran acceso al mundo histórico-cultural sólo a través de la actitud performativa de un participante en la comunicación. Al hecho de privilegiar la perspectiva del observador en las ciencias naturales y de la perspectiva del participante en las ciencias del espíritu corresponde un desdoblamiento de los dominios de los objetos. Mientras que la naturaleza se opone a una intervención comprensiva-reconstructiva desde dentro y únicamente se somete al saber de las leyes, guiado por la observación, contraintuitivo, el conjunto de las producciones sociales y culturales se abre, en cierto modo desde adentro, a un procedimiento de interpretación que se conecta con el saber intuitivo de los participantes. Un conocimiento esencial que explique relaciones de sentido rebota en una naturaleza objetivada; y el substituto hermenéutico para ello se ofrece ya únicamente en aquella esfera de lo no-existente [Nicht-Seienden], en la que sin embargo, según la concepción metafísica, las esencialidades ideales no deberían en absoluto poder asentar pie.

Finalmente, el saber de las ciencias modernas, creado metódicamente, pierde también su peculiar autarquía. El pensamiento, operando a la vez totalizadora y autorreferencialmente, debía, al concebir el todo de naturaleza e historia, probarse a sí mismo como conocimiento filosófico y fundamentarse a sí mismo –ya sea a través de argumentos de fundamentación última o a través de la autoexplicación, en forma de espiral, del concepto comprensivo–. Aquellas premisas, por el contrario, de las cuales parten teorías científicas

cas, cuentan como hipótesis y tienen que ser fundamentadas a partir de las consecuencias –ya sea a través de confirmación empírica o a través de la coherencia con otros enunciados ya aceptados–. El falibilismo de las teorías científicas es incompatible con el tipo de saber en el que confiaba la *prima philosophia*. Todo sistema de enunciados comprensivo, cerrado y definitivo, tendría que ser formulado en un lenguaje que no exija ningún comentario y que no permita más ninguna interpretación distante, ninguna mejora, ninguna innovación; tendría que detener su historia de repercusión. Este carácter concluyente es incompatible con la apertura no prejuiciada del progreso científico del conocimiento.

Por este motivo el pensamiento metafísico tenía que ser puesto en apuros por el cambio del saber de la racionalidad material a la procedural. La autoridad de las ciencias experimentales obligó a la filosofía, desde la mitad del siglo XIX, a la asimilación¹¹. Desde entonces el retorno a la metafísica, proclamado siempre una vez más, lleva la mancha de lo reaccionario. Pero la igualación de la filosofía a las ciencias naturales o a las del espíritu o a la lógica y matemática creó únicamente nuevos problemas.

Ahora bien, cuando el materialismo vulgar de Molleschott y Büchner o el positivismo desde Mach quería construir una imagen del mundo de acuerdo con las ciencias naturales, cuando Dilthey y el historicismo deshacían la filosofía en historia de la filosofía y tipología de las concepciones del mundo, o cuando el Círculo de Viena ponía la filosofía en la estrecha huella de la metodología y la teoría de la ciencia, con todas estas reacciones el pensamiento filosófico parecía abandonar lo específicamente suyo –esto es, el conocimiento enfático del todo [Ganzen], sin poder empero competir seriamente con las ciencias erigidas respectivamente como modelo–.

Como alternativa se ofrecía una división del trabajo que debería asegurar a la filosofía, con un método propio, un dominio de objetos propio. Como es sabido, este camino lo han tomado, de una manera distinta cada una, la fenomenología y la filosofía analítica. Pero la antropología, la psicología y la sociología no han respetado particularmente tales reservas; las ciencias humanas han traspasado las líneas de demarcación de abstracción idealizante y análisis, y han irrumpido en los santuarios filosóficos.

Como última escapatoria quedaba el viraje a lo irracional. En esta forma debería asegurar la filosofía, al precio de la renuncia al conocimiento capaz de competencia, su propiedad y su referencia a la totalidad. Apareció como iluminación de la existencia y fe filosófica (Jaspers), como un mito que completa las ciencias (Kolakowski), como un pensar místico del ser (Heidegger), como tratamiento terapéutico del lenguaje (Wittgenstein), actividad desconstructora (Derrida) o Dialética Negativa (Adorno). El anticientífismo de estos deslindes permite entonces decir únicamente todavía lo que la filosofía no es y no quiere ser; pero como una no-ciencia la filosofía tiene que dejar indeterminado su

11 Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M., 1983, 120ff.

propio estatus. Las determinaciones positivas se han vuelto imposibles porque los rendimientos del conocimiento únicamente se dejan probar ya a través de una racionalidad procedural –a base de procedimientos, en última instancia, aquellos de la argumentación–.

Estos apuros exigen hoy una nueva determinación de la relación de filosofía y ciencia. Después de haber abandonado su pretensión de ser Ciencia Primera o Enciclopedia, la filosofía no puede afirmar su estatus en el sistema de la ciencia a través de una asimilación a ciencias ejemplares particulares, como tampoco a través de un distanciamiento excluyente de la ciencia en general. Tiene que aceptar la autocomprensión falibilista y la racionalidad procedural de las ciencias experimentales; no puede pretender un acceso privilegiado a la verdad, ni un método propio, ni un dominio de objetos propio ni tampoco un estilo propio de intuición. Solamente entonces puede aportar lo mejor de ella en una división del trabajo no excluyente¹², esto es, sus modos universalistas de cuestionar, tenazmente mantenidos, y un procedimineto de reconstrucción [Nachkonstruktion] racional que se enlaza al saber intuitivo, preteórico, de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente, pero con lo cual se quita a la anámnesis platónica precisamente el carácter de lo no-discursivo. Esta dote recomienda a la filosofía como participante, por lo pronto insustituible, en la cooperación de aquellos que se esfuerzan por una teoría de la racionalidad.

Si la filosofía anida entonces de tal manera en el sistema de la ciencia, de ninguna manera tiene que abandonar completamente por eso la referencia al todo [Ganze] que había distinguido a la metafísica. No tiene mucho sentido la defensa de esta referencia a la totalidad sin pretensión definible de conocimiento. Pero para todos nosotros está intuitivamente siempre ya presente, de manera no problemática, el mundo vital [Lebenswelt] como una totalidad no-objetiva, preteórica –como esfera de los sobreentendidos [Selbstverständlichkeitkeiten] cotidianos, del common-sense-. Con éste estaba la filosofía siempre ya hermanada de una manera complicada. Como él, la filosofía se mueve en el ámbito del mundo vital [Lebenswelt]; está en una relación semejante con la totalidad de este horizonte refluente de saber cotidiano como el common-sense. Y sin embargo está completamente contrapuesta al sentido común a través del poder subversivo de la reflexión, del análisis dilucidante, crítico, que descompone. En virtud de esta relación íntima, y sin embargo rota, con el mundo vital [Lebenswelt], la filosofía es también apropiada para un papel fuera del sistema de la ciencia –para el papel de un intérprete que media entre las culturas de expertos de ciencia y técnica, derecho y moral, por un lado, y la práctica comunicativa cotidiana, por el otro, (y ciertamente de una manera semejante a

12 Habermas, J. "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", in: ders., **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln**, Frankfurt a.M. 1983, 9ff. [J. Habermas, "La filosofía como vigilante e intérprete", en: del mismo, **Conciencia moral y acción comunicativa**, Ediciones Península, Barcelona, 1985, 9ss.].

como la crítica literaria y artística media entre arte y vida)¹³-. Claro que no hay que confundir el mundo vital [Lebenswelt], con el cual mantiene la filosofía un contacto de tipo no-objetivante, con aquella totalidad de lo uno universal [All-Eine], de la cual quería dar la metafísica una imagen, precisamente una imagen del mundo. El pensamiento posmetafísico opera con otro concepto de mundo.

III. Situación de la razón

El pensamiento postmetafísico estaba ante todo completamente bajo el signo de una crítica al idealismo de cuño hegeliano. La primera generación de discípulos de Hegel criticó en la obra del maestro la encubierta preponderancia de lo general, supratemporal y necesario sobre lo particular, variable y casual, por tanto la concepción idealista del concepto de razón. Feuerbach acentúa la primacía de lo objetivo, la inclusión de la subjetividad en una naturaleza interna y su confrontación con la externa. Marx ve el espíritu arraigado en la producción material y tomando cuerpo en el conjunto de las relaciones sociales. Kierkegaard contrapone finalmente a una razón quimérica en la historia la facticidad de la propia existencia y la interioridad del radical querer ser uno mismo [Selbstseinwollens]. Todos estos argumentos reclaman, contra el pensamiento autorreferencial-totalizador de la dialéctica, la finitud del espíritu –Marx hablaba de un proceso de descomposición del espíritu absoluto–. Claro que todos los hegelianos jóvenes estaban en peligro de hipostasiar nuevamente en un en-sí [An-sich] la prioridad [Prius] de la naturaleza, la sociedad y la historia y de recaer así en el nivel de un pensamiento precrítico no confesado¹⁴. Los hegelianos jóvenes eran lo suficientemente fuertes para otorgarle poder de convicción, en nombre de la objetividad, la finitud y la facticidad, al desiderátum de una razón producida en la historia natural, corporalmente encarnada, socialmente situada e históricamente contextualizada; pero en el nivel trazado por Kant y Hegel no podían hacer efectivo el desideratum. Se abrieron así las esclusas para la crítica de la razón, más radical y a su vez volcándose en totalizante, de Nietzsche.

Un concepto adecuado de razón situada no se impuso en esta línea, sino como consecuencia de otra crítica dirigida contra la variante fundamentalista del pensamiento de la filosofía de la subjetividad. En esta discusión enlazada con Kant son estremecidos los conceptos fundamentales de la filosofía trascendental, aunque no fueron superados paradigmáticamente.

La posición trasmundana de la subjetividad trascendental, a la que habían pasado los atributos metafísicos de generalidad, supratemporalidad y necesidad, chocaba ante

13 Cfr. mi digresión a Derrida en: J. Habermas (1985) 219ff.

14 Ni el mismo Marx examinó detenidamente la relación entre naturaleza en sí, naturaleza para nosotros y sociedad. La dialéctica de la naturaleza de Engels, la ampliación del Materialismo Histórico en Dialéctico, hizo luego evidente la recaída en el pensamiento precrítico.

todo con las premisas de las nuevas ciencias del espíritu. Estas encuentran (en sus dominios de objetos) formaciones que ya están preestructuradas simbólicamente y, por así decirlo, poseen la dignidad de producciones trascendentales; sin embargo, deben ser sometidas a un análisis puramente empírico. Foucault ha descrito cómo las ciencias humanas avanzan hasta las condiciones empíricas bajo las cuales los sujetos trascendentales multiplicados y aislados producen mundos, sistemas simbólicos, formas de vida e instituciones. Con ello aquellas se enredan impotentes en una doble perspectiva empírico-trascendental poco clara¹⁵. De esta manera se ve Dilthey retado a una crítica de la razón histórica. Quiere reconstruir los conceptos fundamentales de la filosofía trascendental de tal manera que todos los rendimientos sintéticos sin origen, exonerantes de toda contingencia y necesidad natural, puedan encontrar un lugar en el mundo sin tener que renunciar a su vínculo interno con el proceso de la constitución del mundo.

El historicismo y la filosofía de la vida han atribuido a la mediación de la tradición, a la experiencia estética, a la existencia corporal, social e histórica del individuo una significación teórico-cognitiva que tenía que hacer explotar el concepto clásico de sujeto trascendental. En el lugar de la síntesis trascendental se colocó la productividad aparentemente concreta, pero sin estructura, de la "vida". Por otra parte, Husserl no vaciló en equiparar el *ego* trascendental, al que se aferra, a la conciencia fáctica del respectivo fenomenólogo. Ambas líneas de argumentación corren juntas en "Ser y Tiempo" de Heidegger. Bajo el título "ser-ahí" ["Dasein"] la subjetividad creadora es finalmente bajada del reino de lo inteligible –aunque ya no a este lado de la historia, sin embargo sí a las dimensiones de la historicidad y de la individualidad–. Se vuelve decisiva la figura del pensamiento, referida a la preocupación por mi respectiva existencia, del proyectar arrojado [des geworfenen Entwerfens].

Esta historización y aislamiento del sujeto trascendental fuerza un cambio en la arquitectónica de los conceptos fundamentales. Aquél pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre mucho [Eins gegenüber Allem und Eins unter Vielem]. El sujeto de Kant había estado ciertamente, como conciencia trascendental, frente al mundo como la totalidad de objetos experimentales; a la vez había aparecido, como conciencia empírica en el mundo, como una entidad al lado de muchas. Heidegger, por el contrario, quiere concebir la subjetividad misma, que proyecta el mundo, como ser-en-el-mundo [In-der-Welt-Sein], como ser-ahí [Dasein] individual, que se encuentra ya en la facticidad de un medio histórico, pero que sin embargo no puede perder su espontaneidad trascendental. La conciencia trascendental debe ser sometida, sin perjuicio de su originalidad fundadora del mundo, a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana. Claro que estas condiciones mismas no deben ser pensadas como algo óntico, algo que se halla en el mundo. Más bien, restringen en cierto modo desde adentro, los rendimientos de la creación del sujeto que es en el mundo, limitan en su fuente la

15 Cfr. el capítulo final de: M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M., 1969.

espontaneidad que proyecta el mundo. En el lugar de la diferenciación trascendental entre **constituens** y **constitutum** se coloca ahora otra: la diferencia ontológica entre el proyecto del mundo, que abre el horizonte para posibles encuentros en el mundo, y aquello que de hecho se encuentra allí.

De todas maneras se plantea luego la pregunta si la apertura del mundo [Welterschließung], el dejar ser de lo que es [das mSeinlassen des Seienden], después de todo puede ser concebida como actividad y atribuida a un sujeto ejecutante. En "Ser y Tiempo" favorece Heidegger todavía esta versión. El ser-ahí [Dasein] individual mantiene, a pesar de su arraigamiento existencial en el mundo, la autoría para el proyecto soberano del mundo –la potencia formadora del mundo sin la correspondiente posición transmundana-. Pero con esta decisión se hace Heidegger a un problema consecuente, al que se entrega Husserl inútilmente en la Quinta Meditación Cartesiana y para el cual tampoco encontrará Sartre ninguna solución en la tercera parte de "L'être et le Néant". Tan pronto como precisamente la conciencia en general se desintegra en el pluralismo de móndadas individuales fundadoras del mundo, se plantea el problema de cómo puede ser constituido eventualmente desde una perspectiva un mundo intersubjetivo, en el cual una subjetividad podría encontrar a la otra, no solamente como poder contrario objetivizante, sino [también] en su espontaneidad general que proyecta el mundo. Este problema de la intersubjetividad se vuelve sin embargo insoluble bajo las premisas aceptadas de un ser-ahí [Dasein] que únicamente en soledad se puede proyectar auténticamente conforme a sus posibilidades¹⁶.

En su filosofía tardía, Heidegger desarrolla una alternativa. Aquí no atribuye más el proceso de apertura del mundo al ser-ahí [Dasein] individual; de ninguna manera concibe ya la constitución del mundo como rendimiento, sino como el avasalladoramente anónimo acontecer de un poder original temporalizado. El cambio de las ontologías se efectúa en el medio del lenguaje como acontecer más allá de la historia óntica. El problema de la intersubjetividad se convirtió de esta manera en algo sin objeto. Pero ahora impera en el cambio gramatical de las imágenes lingüísticas del mundo, de una manera imprevisible, el ser mismo vuelto soberano. El Heidegger tardío eleva la potencia creadora de sentido del lenguaje al rango de lo absoluto. Pero de allí resulta otro problema. La fuerza prejuzgadora de la apertura lingüística del mundo desvaloriza precisamente todos los procesos de aprendizaje intramundanos. El previo entendimiento ontológico respectivamente dominante configura en el mundo un marco fijo para la práctica de los individuos socializados. El encuentro con lo intramundano se mueve fatalmente por las sendas previamente reguladas de contextos de sentido, de tal manera que éstos, por su parte, no pueden ser afectados por soluciones exitosas de problemas, por el saber acumulado, por la situación cambiada de las fuerzas productivas y de las intelecciones morales. Con esto se hace

16 Theunissen, M. *Der Andere*. Berlin, 1965.

inexplicable el juego dialéctico entre el desplazamiento de los horizontes de sentido y aquello en lo que éstos tienen que acreditarse fácticamente.

Todos estos intentos para destrascendentalizar la razón se enredan todavía en las decisiones conceptuales previas de la filosofía trascendental, de las cuales siguen presos. Las falsas alternativas son improcedentes apenas con el paso a un nuevo paradigma, el del entendimiento. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que ante el trasfondo de un mundo vital común se entienden unos con otros sobre algo en el mundo, se comportan con respecto al medio de su lengua tanto autónoma como dependientemente: pueden servirse de los sistemas de reglas gramaticales, que justamente hacen posible su práctica, también para sus propios fines. Ambos momentos son del mismo origen¹⁷. Por un lado se encuentran los sujetos siempre ya en un mundo estructurado y abierto lingüísticamente y se alimentan de los contextos de sentido anticipados gramaticalmente. En eso se hace valer la lengua, frente a los sujetos hablantes, como algo precedente y objetivo, como la estructura acuñadora de condiciones posibilitantes. Por el otro, el mundo vital, abierto y estructurado lingüísticamente, encuentra su sostén únicamente en la práctica de entendimiento de una comunidad lingüística. Con ello la formación lingüística del consenso, a través de la cual se entrelazan interacciones en espacio y tiempo, sigue dependiendo de las tomas-de-posición-sí/no autónomas de los participantes de la comunicación con respecto a pretensiones de validez criticables.

Las lenguas naturales no sólo abren los horizontes de un respectivo mundo específico correspondiente en el cual se encuentran ya los individuos socializados; a la vez obligan a los sujetos a rendimientos propios –precisamente a una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez, la cual somete el anticipado sentido que abre al mundo a una continua prueba de verificación–. Entre el mundo vital como recurso, del cual se nutre la acción comunicativa, y el mundo vital como producto de esta acción se establece un proceso circular en el cual el desaparecido sujeto trascendental no deja ningún vacío tras de sí. Claro que sólo el giro lingüístico en la filosofía ha puesto a disposición los medios conceptuales con los cuales se deja analizar la razón materializada en la acción comunicativa.

IV. Giro lingüístico

En la sección precedente mostré cómo el pensamiento posthegeliano se desliga de los conceptos metafísicos de razón que se presentan en forma de filosofía de la conciencia. Antes de tratar (después del pensamiento de identidad y el idealismo) la relación de teoría y práctica, me gustaría adentrarme en la crítica a la filosofía de la conciencia, la cual le ha allanado el camino al pensamiento postmetafísico. El paso de la filosofía de la

17 Cfr. mi respuesta a Taylor en: A. Honneth, H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., 1968, 328ff.

conciencia a la del lenguaje trae precisamente no sólo ventajas metodológicas, sino también de contenido. Conduce fuera del círculo de un ir y venir sin salida entre pensamiento metafísico y antimetafísico, es decir, entre idealismo y materialismo, y ofrece además la posibilidad de abordar un problema insoluble desde los conceptos fundamentales de la metafísica: el de la individualidad. En la crítica a la filosofía de la conciencia se unen, por lo demás, motivos completamente distintos. Me gustaría al menos nombrar los más importantes.

a) Quien con la autorreferencia del sujeto cognosciente elegía la autoconciencia como punto de partida de su análisis tenía que vérselas desde Fichte con la objeción de que la autoconciencia de ninguna manera puede ser un fenómeno original, pues la espontaneidad de la vida consciente se sustrae justamente a aquella forma objetiva, bajo la cual tiene que ser subsumida, tan pronto como el sujeto cognosciente se vuelve sobre él mismo para apoderarse de sí como objeto¹⁸.

Esta compulsión, conceptualmente fundamental, a la objetivación y auto-objetivación sirve desde Nietzsche también como blanco para una crítica, que alcanza las modernas condiciones de vida en su totalidad, al pensamiento que pone algo a disposición o a la razón instrumental.

b) Desde Frege la lógica y la semántica le han dado un golpe a aquella concepción de teoría de los objetos que resulta de la estrategia conceptual de la filosofía de la conciencia. Son siempre únicamente objetos, en palabras de Husserl: objetos intencionales a los cuales pueden dirigirse los actos del sujeto que juzga, actúa y vivencia. Este concepto de objeto representado no corresponde empero a la estructura proposicional de los estados de cosas [Sachverhalte] pensados y enunciados¹⁹.

c) Además el naturalismo duda si después de todo es posible plantear la conciencia como base, como algo incondicionado y original: Kant tendría que ser conciliado con Darwin. Más tarde se ofrecían con las teorías de Freud, Piaget y Saussure "terceras" categorías que escapaban al dualismo, conceptualmente fundamental, de la filosofía de la conciencia. Sobre las categorías del cuerpo capaz de expresión, de la conducta, de la acción y de la lengua se pueden introducir referencias al mundo en las cuales el organismo socializado del sujeto capaz de lenguaje y de acción está ya insertado antes de que éste se refiera objetivadoramente a algo en el mundo²⁰.

18 M. Frank trata las teorías no egológicas de la conciencia que buscan una salida de esta aporia.

19 Tugendhat, E. *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a.M., 1976.

20 La temática de la antropología filosófica de H. Plessner y A. Gehlen ha sido retomada en la fenomenología antropológica de Merleau-Ponty, cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983.

d) Claro que apenas con el giro lingüístico han encontrado tales consideraciones un terreno metódico firme. Aquél se debe al alejamiento, marcado ya a través de Humboldt, de la concepción tradicional según la cual la lengua es representada de acuerdo con el modelo de la asignación de nombres a objetos y concebida como instrumento de comunicación que permanece externo al contenido ideacional. La nueva concepción de la lengua, acuñada trascendentalmente, adquiere relevancia paradigmática, ante todo a través de la ventaja metódica frente a una filosofía del sujeto, la cual tiene que recurrir al acceso introspectivo a las cosas de la conciencia. La descripción de entidades que surgen en el interior del espacio representacional o de la corriente vivencial sigue afectada por la mácula de lo puramente subjetivo, poco importa que se quiera apoyar ahora en la experiencia interior, en la intuición intelectual o en la evidencia inmediata. De la validez intersubjetiva de observaciones puede uno cerciorarse a través de la práctica experimental, por lo tanto a través de una transformación regulada de percepciones en datos. Una objetivación semejante parece lograrse si se emprende el análisis de representaciones e ideas a partir de las formaciones gramaticales con cuya ayuda son expresadas. Las expresiones gramaticales son algo públicamente accesible, en ellas se pueden leer estructuras sin tener que hacer referencia a algo puramente subjetivo. El modelo de matemática y lógica hizo más de lo necesario para remitir la filosofía en general al ámbito objetal público de expresiones gramaticales. Frege y Pierce marcan el punto de viraje²¹.

Claro que el giro lingüístico fue efectuado primeramente en los límites del semantismo, precisamente a costa de abstracciones que impedían que el potencial para la solución de problemas del nuevo paradigma fuera agotado. El análisis semántico sigue siendo en lo esencial un análisis de las formas de las oraciones, ante todo de las formas de las oraciones aseverativas; prescinde de la situación de habla, de la aplicación de la lengua y sus contextos, de las pretensiones, los papeles en el diálogo y las tomas de posición del hablante, en una palabra: de la pragmática del lenguaje, que la semántica formal debía dejar a otro tipo de consideración, precisamente a una consideración empírica. La teoría de la ciencia aísلا de la misma manera la lógica de la investigación de las cuestiones de la dinámica de la investigación, que debería seguir reservada para los psicólogos, historiadores y sociólogos.

La abstracción semanticista recorta la lengua en un formato que hace irreconocible su carácter particularmente autorreferencial²². Para eso baste un ejemplo: en el caso de acciones no lingüísticas no hay que inferir la intención del actor de su comportamiento manifiesto; se puede averiguar si acaso indirectamente. Por el contrario, un acto de habla da a entender de por sí al oyente la intención del hablante. Las expresiones lingüísticas se

21 Cfr. los escritos de Ch. S. Peirce del período intermedio: *Schriften zum Pragmatismus*, K. O. Apel (Hg.), Frankfurt a.M. 1976, 141ff.

22 Apel, K.-O. *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt a.M. 1973, Zweiter Teil: S. 155ff. [K.-O. Apel, *Transformación de la filosofía II*, Taurus Ediciones, Madrid, 1985, Segunda Parte: p. 147ss.].

identifican a sí mismas, pues están estructuradas autorreferencialmente y comentan el sentido de uso del contenido expresado en ellas.

El descubrimiento de esta doble estructura performativa-proposicional, en conexión con Wittgenstein y Austin²³, fue el primer paso en el camino para una inclusión de componentes pragmáticos en un análisis formal. Apenas con este paso a una pragmática formal recupera el análisis del lenguaje las dimensiones y modos de plantear preguntas, inicialmente dados por perdidos, de la filosofía del sujeto. El siguiente paso es el análisis de las presuposiciones generales que tienen que ser satisfechas para que los participantes en la comunicación puedan entenderse sobre algo en el mundo. Estas presuposiciones pragmáticas de la formación de consenso muestran la particularidad de contener fuertes idealizaciones. Inevitable, pero a menudo contrafáctica, es, por ejemplo, la presuposición de que todos los participantes en la conversación utilizan con significación idéntica las mismas expresiones lingüísticas. Con idealizaciones semejantes están ligadas también las pretensiones de validez que eleva un hablante para el contenido de sus oraciones aseverativas, normativas y expresivas: lo que un hablante aquí y ahora, en un contexto dado, afirma como válido, trasciende su pretensión por todos los estándares de validez contextualmente dependientes, puramente locales. Con el contenido normativo de tales presuposiciones de la comunicación, idealizantes y sin embargo inevitables, de una práctica ejercitada fácticamente, encuentra entrada en la esfera de los fenómenos mismos la tensión entre lo inteligible y lo empírico. Las presuposiciones contrafácticas se vuelven hechos sociales –esta espina crítica está metida en la carne de una realidad social que se tiene que reproducir a través de la acción orientada hacia el entendimiento–.

El giro lingüístico se efectuó no sólo a través de la semántica de oraciones, sino también a través de la semiótica –así en Saussure–. Pero el estructuralismo cae de una manera completamente semejante en la trampa de conclusiones abstraccionistas equivocadas. Al elevar a rango trascendental las formas anónimas de la lengua, degrada los sujetos y su hablar a algo puramente accidental. Cómo hablan los sujetos y qué hacen ellos debe poderse explicar de los subyacentes sistemas de reglas. Individualidad y creatividad del sujeto capaz de lenguaje y de acción, en general todo lo que era atribuido a la subjetividad como propiedad, configuran únicamente todavía fenómenos residuales que son desconocidos o desvalorizados como síntomas narcisistas (Lacan). Quien sin embargo quisiera todavía hacerles justicia bajo premisas estructuralistas tiene que trasladar todo lo individual e innovativo a una esfera, accesible todavía sólo intuitivamente, de lo pre-lingüístico²⁴.

23 Searle, J. *Sprechakte*. Frankfurt a.M., 1971.

24 Frank, M. *Was ist Neostrukturalismus*. Frankfurt a.M., 1983, 23. Vorlesung, S. 455ff.

Apenas el giro pragmático conduce también fuera de la abstracción estructuralista. Los rendimientos trascendentales no se habían retirado de ninguna manera a los sistemas de reglas gramaticales como tales; la síntesis lingüística es más bien el resultado de rendimientos constructivos de entendimiento que se ejecutan en las formas de una inter-subjetividad hecha pedazos. Ciento, las reglas gramaticales garantizan la identidad de significación de las expresiones lingüísticas; pero a la vez tienen que dejar espacio para un uso, individualmente matizado e innovadoramente imprevisible, de estas expresiones sólo supuestas como de significación idéntica. El hecho de que las intenciones del hablante se aparten también siempre de las significaciones estándares de las expresiones empleadas explica aquel asomo de diferencia que descansa sobre todo acuerdo logrado lingüísticamente: "Todo entender es por lo tanto siempre a la vez un no-entender, toda coincidencia en ideas y sentimientos a la vez discrepancia" (W. v. Humboldt). Porque la intersubjetividad del entendimiento lingüístico es originalmente porosa, y porque el consenso logrado lingüísticamente no elimina en la coincidencia las diferencias de las perspectivas de los hablantes, sino que las presupone como insuperables, la acción orientada hacia el entendimiento es también apropiada para el medio de los procesos de formación que posibilitan ambas cosas en una: socialización e individuación. El papel gramatical de los pronombres personales fuerza al hablante y al oyente a una actitud performativa en la cual el uno encuentra al otro como alter ego –únicamente en la conciencia de su absoluta diferencia e insustituibilidad puede reconocerse el uno al otro-. Así sigue accesible en la práctica comunicativa cotidiana, de una manera trivial, aquel no-idéntico vulnerable, objetivadoramente una y otra vez desfigurado, que siempre se escurría a través de la red de los conceptos metafísicos fundamentales²⁵. El alcance de esta salvación profana de lo no-idéntico de todas maneras apenas se vuelve reconocible cuando abandonamos la clásica primacía de la teoría y superamos con ello a la vez el estrechamiento logocéntrico de la razón.

V. Deflación de lo extracotidiano

En la medida en que la filosofía se retiró al sistema científico y se estableció como una especialidad académica al lado de otras especialidades, tenía que renunciar al acceso privilegiado a la verdad y al significado de salvación de la teoría. La filosofía es todavía hoy una cosa de pocos únicamente en el sentido discreto de un saber especial reservado a los expertos. Claro que ella mantiene todavía, a diferencia de otras disciplinas científicas, también una cierta relación con el saber preteórico y con la totalidad no objetiva del mundo vital. Desde allí puede volverse entonces el pensamiento filosófico a la ciencia en su totalidad e impulsar una autorreflexión de las ciencias que alcance más allá de los límites de la metodología y la teoría de la ciencia y –en dirección contraria a la fundamentación metafísica última del saber en general– deje al descubierto, la práctica pre-científica, los fundamentos de sentido de la formación científica de la teoría. El pragma-

25 Cfr. K. H. Haag, op. cit., 50ss.

tismo de Pierce a Quine, la hermenéutica filosófica de Dilthey a Gadamer, también la sociología del saber de Scheler, el análisis del mundo vital de Husserl, la antropología del conocimiento de Marleau-Ponty a Apel y la teoría postempirista de la ciencia desde Kuhn han descubierto tales nexos internos entre génesis y validez. Aun los rudimentos esotéricos del conocimiento tienen raíces en la práctica del trato precientífico con cosas y personas. Con ello queda estremecida la clásica primacía de la teoría sobre la práctica.

Este tipo de intelecciones se ha convertido de todas maneras en fuente de in tranquilidad para la filosofía; de esta fuente se alimenta ciertamente en particular la forma moderna de escepticismo. Después de que las culturas de los expertos no necesitaron ya ninguna justificación y atrajeron hacia sí el poder de definición sobre los respectivos criterios de validez, la filosofía no dispone más de otros criterios propios que pudieran permanecer no afectados por la intelección de una primacía de principio de la práctica sobre la teoría.

De esta manera se imponen siempre de nuevo consecuencias que le disputan a una razón situada la pretensión universalista. Hoy domina en muchas áreas un contextualismo que limita todas las pretensiones de verdad al alcance de juegos locales del lenguaje y reglas del discurso impuestas fácticamente, que asimila todos los estándares de racionalidad a costumbres, a convenciones válidas localmente²⁶.

No puedo adentrarme aquí en esta discusión y tengo que contentarme con una contratesis. La intelección de la primacía de principio, también relevante para la validez, de la práctica sobre la teoría conduce únicamente entonces a un radical escepticismo frente a la razón si la mirada filosófica es *restringida* a la dimensión de las cuestiones de verdad elaborables científicamente. Irónicamente, la filosofía misma ha favorecido un tal acortamiento cognitivista y fijado la razón, primero ontológicamente, más tarde teórico-cognitivamente, luego incluso analítico-lingüísticamente, a sólo una de sus dimensiones –al *logos*, inherente a lo existente [Seienden] en su totalidad, a la capacidad de representarse objetos y de actuar o al hablar verificador de hechos, que está especializado en la validez de verdad de oraciones aseverativas– la exaltación occidental del *logos* reduce la razón a aquello que la lengua rinde en una de sus funciones, en la representación de estados de cosas. Finalmente sólo vale todavía como racional la elaboración metódica de cuestiones de verdad –cuestiones de justicia y cuestiones de sentido estético, también cuestiones de la autorrepresentación veraz son excluidas de la esfera de lo racional–. Como irracional aparece entonces *per se* lo que rodea y delimita a la cultura científica especializada en cuestiones de verdad –todos los contextos en los que está inmersa y en los cuales está arraigada–. El contextualismo es únicamente el reverso de un logocentrismo.

26 Rorty, R. "Solidarity or Objectivity?" in: J. Rajchmann, C. West (Eds.), *Post-Analytic Philosophy*. New York, 1985, 3ff.

Pero una filosofía que no es absorbida por la autorreflexión de las ciencias, que retira su mirada de la fijación al sistema científico, que invierte esta perspectiva y mira retrospectivamente sobre la espesura del mundo vital se libera del logocentrismo. Descubre una razón operante ya en la misma práctica comunicativa cotidiana²⁷. Aquí se entrecruzan ciertamente las pretensiones de verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad subjetiva dentro de un horizonte concreto, abierto lingüísticamente, del mundo; pero como pretensiones criticables trascienden a la vez los contextos en los cuales son respectivamente formuladas y hechas válidas. En el espectro de validez de la práctica cotidiana de entendimiento se manifiesta una racionalidad comunicativa irradiada en varias dimensiones. Esta ofrece a la vez una medida para las comunicaciones desfiguradas sistemáticamente y las deformaciones de las formas de vida, que están marcadas por el agotamiento selectivo de un potencial racional vuelto accesible con el paso de la modernidad.

En su papel de intérprete, en el cual media entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientación, la filosofía puede hacer uso de este saber y contribuir para traer a la conciencia tales deformaciones del mundo vital. Pero esto únicamente como instancia crítica, pues ya no está más en posesión de una teoría afirmativa de la vida recta. Después de la metafísica, el todo no objetivo de un mundo vital concreto, todavía presente únicamente como trasfondo, se sustrae a todo acceso teórico. Las palabras de Marx sobre la realización de la filosofía se pueden entender también así: que todavía únicamente en el contexto experiencial de la práctica del mundo vital se une –y se puede también aplomar– lo que con el desmoronamiento de imágenes metafísicas y religiosas del mundo se separó en el plano de los sistemas culturales de interpretación bajo aspectos de validez diferentes.

Después de la metafísica la teoría filosófica ha perdido su estatus extracotidiano. Los explosivos contenidos experienciales de lo extracotidiano han emigrado al arte, vuelto autónomo. Claro que tampoco después de esta deflación de ninguna manera se ha vuelto inmune la cotidianidad completamente profanada contra la irrupción, estremecedora y subversiva, de acontecimientos extracotidianos. La religión, despojada ampliamente de sus funciones de imagen del mundo, es como siempre, considerada desde afuera, irremplazable en el trato normalizador con lo extracotidiano en la cotidianidad. Por eso el pensamiento postmetafísico coexiste también todavía con la práctica religiosa. Y esto no en el sentido de la simultaneidad de lo no simultáneo. La coexistencia persistente aclara incluso una curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Mientras el lenguaje religioso traiga consigo contenidos semánticos inspiradores, ciertamente inabandonables, que se sustraen previamente a la fuerza expresiva de un lenguaje filosófico y esperan todavía la traducción a discursos fundamentadores, no podrá la filosofía, tampoco en su forma postmetafísica, ni sustituir ni suprimir la religión.

27 Matthiesen, U. *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. München 1985.

“LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS” REVISITADA

Por: Karl R. Popper
Traductor: Jorge Antonio Mejía¹

Mi teoría de la democracia es muy simple y fácil de comprender para todos. Pero su problema fundamental es tan diferente del de la antigua teoría de la democracia, que todos dan por supuesta, que parece que esta diferencia no ha sido aprehendida, sólo por su simplicidad. Ella evita rimbombantes palabras abstractas como “regla” (rule), “libertad” y “razón”. Creo en la libertad y la razón, pero no creo que uno pueda construir una teoría simple, práctica y provechosa en estos términos. Ellos son demasiado abstractos y bastante aptos para ser usados mal, y, ciertamente, no se gana absolutamente nada definiéndolos.

Este artículo está dividido en tres partes principales. La primera expone, brevemente, lo que puede llamarse la teoría clásica de la democracia: la teoría del gobierno del pueblo. La segunda es un breve esbozo de mi teoría, más realista. La tercera es, en lo fundamental, un esbozo de algunas aplicaciones prácticas de mi teoría, en respuesta a la pregunta: “¿Qué diferencia práctica introduce esta nueva teoría?”.

La teoría clásica

La teoría clásica dice, en resumen, que la democracia es el gobierno (rule) del pueblo y que el pueblo tiene derecho a gobernar. Se han dado muchas razones, y variadas, para justificar que el pueblo tiene este derecho; sin embargo, aquí no me será necesario entrar en estas razones. En vez de ello, examinaré brevemente parte del trasfondo histórico de la teoría, y de la terminología.

Platón fue el primer teórico en establecer un esquema basado en las diferencias entre las que él consideraba las principales formas de la ciudad-estado. De acuerdo al número de gobernantes, él distinguía entre: (1) monarquía, el gobierno de un (uno sólo) hombre bueno, y tiranía, la forma distorsionada de la monarquía; (2) aristocracia, el gobierno de unos pocos hombres buenos, y oligarquía, su forma distorsionada; (3) democracia, el gobierno de muchos, de todo el pueblo. La democracia no tenía dos formas.

¹ El primer libro en inglés del profesor Sir Karl Popper fue aceptado para su publicación en Londres mientras caían las bombas de Hitler, y fue publicado en 1945 bajo el título “La sociedad abierta y sus enemigos”. El libro fue bien recibido, pero en este artículo Sir Karl se pregunta si su teoría central de la democracia (que él no caracteriza como “el gobierno del pueblo”) ha sido comprendida.

Porque los muchos siempre formaron una masa, y así la democracia resultaba en sí misma una deformación. Si uno mira más cuidadosamente esta clasificación, y se pregunta qué problema estaba en el fondo de la idea de Platón, entonces encuentra que lo que va a seguir subyace no sólo a la clasificación y la teoría de Platón, sino también a la de cualquier otro. Desde Platón hasta Karl Marx, y aun después, el problema fundamental ha sido siempre: ¿quién debe gobernar (rule) el estado? (Uno de mis puntos principales será que este problema debe ser remplazado por otro totalmente distinto). La respuesta de Platón era simple e ingenua: "El mejor" debía gobernar. Si fuera posible, solamente "el mejor de todos". La siguiente opción: los mejores, los aristócratas. Pero ciertamente no *los muchos*, la masa, el demos.

La práctica ateniense había sido, aun antes del nacimiento de Platón, precisamente la opuesta: el pueblo, el demos, debía gobernar (rule). Todas las decisiones políticas importantes –tales como la guerra y la paz– eran tomadas por la asamblea universal de los que eran plenamente ciudadanos. Esto es llamado ahora "democracia directa"; pero nunca debemos olvidar que los ciudadanos formaban una minoría de los habitantes –incluso de los nativos–. Desde el punto de vista adoptado aquí lo importante es que, en la práctica, los demócratas atenienses miraban su democracia como la alternativa a la tiranía –al gobierno arbitrario–: de hecho, ellos sabían bien que un líder del pueblo podía ser investido con poderes tiránicos por un voto popular.

Así sabían que un voto popular puede estar equivocado, aun en los asuntos más importantes. (La institución del ostracismo reconocía esto: el que sufría ostracismo era separado solamente por precaución; ni era tratado ni considerado como culpable). Los atenienses estaban en lo correcto: las decisiones a las cuales se llegaba democráticamente, y hasta los poderes conferidos a un gobierno por un voto democrático, pueden ser una equivocación. Es difícil, sino imposible, construir una constitución que proteja contra los errores. Esta es una de las razones más fuertes para fundar la idea de democracia sobre el principio práctico de evitar la tiranía, en vez de fundarla bajo una legitimidad divina o moral del derecho del pueblo a gobernar.

El (en mi opinión vicioso) principio de legitimidad juega un papel importante en la historia europea. Mientras las legiones romanas fueron poderosas, los césares basaron su poder en el principio siguiente: el ejército legitima al gobierno (por aclamación). Pero con el declinar del imperio, el problema de la legitimidad llegó a ser definitivo. Esto lo sintió fuertemente Diocleciano, que trató de cimentar ideológicamente la nueva estructura del poder (*imperium*) de los césares-dioses, con distinciones tradicionales y religiosas, y con la correspondiente atribución de títulos diferentes: César, Augusto, Hercúleo y Jovio (o sea relativo a Júpiter).

Sin embargo, parece que había necesidad de una legitimación que tuviera mayor autoridad y mayor profundidad religiosa. En la generación siguiente, el monoteísmo, bajo la forma del cristianismo (el más ampliamente extendido de los diversos monoteísmos) le

pareció a Constantino la solución del problema. De ahí en adelante, el gobernante (ruler) gobernó (ruled) por la gracia de Dios –del Dios único y del único universal–. El completo éxito de esta nueva ideología de la legitimidad explica tanto los lazos como las tensiones entre los poderes espiritual y mundial que así llegaron a ser mutuamente dependientes, y por tanto rivales, a lo largo de la Edad Media.

Así, en la Edad Media, la respuesta a la pregunta “¿Quién debe gobernar (rule)?” se convirtió en el principio: Dios es el gobernante, y gobierna por medio de sus representantes humanos legítimos. Este principio de legitimidad fue primero desafiado seriamente por la Reforma protestante y posteriormente por la revolución inglesa de 1648-1649 que proclamó el derecho divino del pueblo a gobernar. Pero en esta revolución, el derecho divino del pueblo fue usado inmediatamente para establecer la dictadura de Oliver Cromwell.

Después de la muerte del dictador, se volvió a la vieja forma de legitimidad, y esto significó la violación de la legitimidad protestante por Jacobo II, el monarca legítimo mismo, lo que condujo a la “Revolución gloriosa” de 1688, y al desarrollo de la democracia británica a través de un refuerzo gradual del poder del parlamento, que había legitimado a Guillermo y María. Lo característico de este desarrollo se debió, precisamente, a la experiencia de que las disputas teológicas e ideológicas fundamentales sobre quién debía gobernar conducen sólo a la catástrofe. La legitimidad real no fue de ahí en adelante un principio confiable; tampoco lo era el gobierno del pueblo. En la práctica había una monarquía con legitimidad un tanto dudosa, creada por la voluntad del parlamento, y un incremento ligeramente estable del poder parlamentario. La Gran Bretaña comenzó a desconfiar de los principios abstractos, y el problema platónico “¿Quién debe gobernar?” no se planteó seriamente en Gran Bretaña hasta nuestros días.

Karl Marx, que no fue un político británico, estaba dominado aún por el viejo problema platónico que él planteó como “¿Quién debe gobernar, el bueno o el malo? –¿los obreros o los capitalistas?”. Y ni quienes rechazaban completamente el estado, a nombre de la libertad, pudieron liberarse de las cadenas de un viejo problema mal planteado. Porque se llamaron a sí mismos anarquistas –es decir, oponentes de todas las formas de gobierno–. Uno puede simpatizar con su fracasado intento de salirse del viejo problema “¿Quién debe gobernar?”.

Una teoría más realista

En “La sociedad abierta y sus enemigos” planteé que podría identificarse un problema enteramente nuevo como el problema fundamental de la teoría política racional. El nuevo problema, en cuanto distinto del antiguo “¿Quién debe gobernar?”, puede ser formulado como sigue: ¿cómo tiene que estar constituido el estado para que los malos gobernantes puedan ser derrocados sin derramamiento de sangre, sin violencia?

Este, en contraste con la vieja pregunta, es un problema completamente práctico, casi técnico. Y las hoy llamadas democracias son todas buenos ejemplos de soluciones prácticas a este problema, aun a pesar de que no fueron diseñadas conscientemente pensando en este problema. Porque todas ellas adoptan la solución más simple para el nuevo problema —es decir, el principio de que el gobierno puede ser despedido por un voto de la mayoría—.

En teoría, sin embargo, estas democracias modernas están basadas todavía en el viejo problema; y en la ideología, completamente impracticable, de que el pueblo, la totalidad de la población adulta, es o debe ser, por derecho, el único, último y real legitimador de los gobernantes. Pero, ciertamente, en ningún lado gobierna en realidad el pueblo. Son los gobiernos los que gobiernan (y, desgraciadamente, también los burócratas, nuestros siervos civiles —o nuestros bárbaros amos, como los llamó Winston Churchill— a quienes es difícil, sino imposible, responsabilizar de sus acciones).

¿Cuáles son las consecuencias de esta teoría de gobierno simple y práctica? Mi modo de plantear el problema y mi solución simple no chocan, ciertamente, con la práctica de las democracias occidentales, como la constitución no escrita de Gran Bretaña, y las muchas constituciones escritas que tomaron al parlamento británico como su modelo aproximado. Es esta práctica (y no sus teorías) la que trata de describir mi teoría (mi problema y su solución). Y por esta razón creo que puedo llamarla una teoría de la “democracia”, aunque claramente no sea una teoría del “gobierno del pueblo”, sino mejor el gobierno de la ley que postula el incruento despido del gobierno por medio de un voto mayoritario.

Mi teoría evita fácilmente las paradojas y dificultades de la vieja teoría —por ejemplo, un problema como “¿qué se debe hacer si el pueblo vota alguna vez para establecer una dictadura?” Claro, no es probable que esto suceda si el voto es libre. Pero ha sucedido. Y ¿qué hacer si sucede? La mayoría de las constituciones requieren, de hecho, mucho más que un voto de la mayoría para enmendar o cambiar las condiciones de la constitución, y así podría exigir tal vez una mayoría de las dos terceras o aun unas tres cuartas partes (“mayoría cualificada”) para un voto contra la democracia. Pero esta exigencia muestra que ellas previeron [la posibilidad de] un cambio tal, y que al mismo tiempo ellas no se adecúan al principio de que la voluntad de la mayoría (“no cualificada”) es la fuente última de poder —que el pueblo, a través de un voto mayoritario, tiene el derecho de gobernar—.

Todas estas dificultades teóricas se evitan si uno abandona la pregunta “¿Quién debe gobernar?” y la remplaza por el problema nuevo y práctico: ¿Cómo podemos evitar mejor situaciones en las cuales un mal gobernante causa demasiado daño? Cuando decimos que la mejor solución que conocemos es una constitución que permita un voto mayoritario para despedir al gobierno, no queremos decir que el voto de la mayoría siempre será correcto. Ni siquiera decimos que casi siempre será correcto. Decimos,

solamente, que este procedimiento muy imperfecto es el mejor que se ha inventado hasta ahora. Winston Churchill dijo alguna vez, bromeando, que la democracia es la peor forma de gobierno –exceptuando todas las demás formas conocidas–.

Y éste es el punto: cualquiera que haya vivido alguna vez bajo otra forma de gobierno –es decir, bajo una dictadura que no puede ser removida sin derramamiento de sangre– sabe que una democracia, aunque imperfecta, es digna de ser defendida y, creo, digna de que uno muera por ella. Esto, sin embargo, es solamente mi convicción personal. Consideraría un error tratar de persuadir a otros de ello.

Podríamos basar toda nuestra teoría en que conocemos sólo dos alternativas: o la dictadura o alguna forma de democracia. Y no basamos nuestra escogencia en la bondad de la democracia, que puede ser dudosa, sino solamente en la maldad de una dictadura, que es evidente. No sólo porque el dictador sea propenso a hacer un mal uso de su poder, sino porque un dictador, aunque fuera benévolos, arrebataría a todos los demás su responsabilidad y por ende sus derechos y obligaciones humanas. Esta es una base suficiente para decidirse a favor de la democracia –esto es, una norma (rule) legal que nos faculta para deshacernos del gobierno–. Ninguna mayoría, no importa cuan grande sea, debería estar cualificada para abandonar esta norma legal (rule).

Representación proporcional

Tales son las diferencias teóricas entre las viejas y las nuevas teorías. Como un ejemplo de la diferencia práctica entre ellas propongo examinar el asunto de la representación proporcional.

La vieja teoría, y la creencia de que el gobierno del pueblo, por el pueblo, y para el pueblo, constituye un derecho natural, o un derecho divino, forma el trasfondo del argumento usual a favor de la representación proporcional. Porque si el pueblo gobierna a través de sus representantes, y por votos mayoritarios, entonces es esencial que la distribución numérica de la opinión entre los representantes refleje lo más fielmente posible la que prevalece entre quienes son la fuente real del poder legal: el pueblo mismo. Todo lo demás será, no sólo evidentemente inequitativo, sino que irá contra todos los principios de justicia.

Este argumento desaparece si la vieja teoría es abandonada, de modo que uno pueda mirar más desapasionadamente, y tal vez sin muchos prejuicios, las inevitables (y posiblemente no deseadas) consecuencias prácticas de la representación proporcional. Y éstas son devastadoras.

Ante todo, la representación proporcional confiere, aunque sólo sea indirectamente, un estatus constitucional a partidos políticos que de otro modo no lo tendrían. Porque ya no puedo escoger a una persona en la que confío para que me represente: sólo puedo

escoger un partido. Y la gente que está en capacidad de representar al partido es escogida sólo por el partido. Y aunque la gente y sus opiniones siempre merecen el mayor respeto, las opiniones adoptadas por los partidos (que son instrumentos típicos del avance personal y de poder, con todas las posibilidades de intriga que esto implica) no deben ser identificadas con las opiniones humanas ordinarias: son ideologías.

En una constitución que no contempla la representación proporcional, no se hace necesario mencionar para nada los partidos. No necesitan tener estatus oficial. El electorado de cada circunscripción envía su representante personal a la cámara. Si permanece solo o si se coaliga con algunos otros para formar un partido se le deja a él. Es un asunto que él puede tener que explicar y defender ante su electorado.

Su deber es representar, con lo mejor de sus capacidades, los intereses de todos aquellos a quienes representa . Estos intereses serán en la mayoría de los casos idénticos a los de todos los ciudadanos del país, de la nación. Estos son los intereses que él debe perseguir según su leal saber y entender. El es personalmente responsable ante las personas.

Este es el único deber y la única responsabilidad del representante que deben ser reconocidos por la constitución. Si él considera que tiene también un deber para con el partido político, tiene que ser porque cree que sólo a través de su conexión con ese partido puede cumplir su deber fundamental mejor que sin el partido. En consecuencia, es su deber abandonar el partido cuando considere que puede cumplir mejor su deber fundamental sin él, o tal vez, con un partido diverso.

Todo esto es abolido si la constitución del estado incorpora la representación proporcional. Porque bajo la representación proporcional el candidato aspira a la elección sólo como representante de un partido, sea cual sea la redacción de la constitución. Si es elegido, lo es principalmente, sino solamente, porque pertenece y representa a algún partido. Así, su lealtad principal debe ser al partido, y a la ideología del partido. No a la gente (exceptuando, tal vez, los líderes del partido).

Por lo tanto nunca puede ser su deber votar contra su partido. Por el contrario, está atado moralmente al partido por el cual fue elegido como representante al parlamento. Y, en caso de que no pudiera aceptarlo en su conciencia por más tiempo, debería, en mi opinión, ser su deber moral renunciar no sólo a su partido, sino también al parlamento, aunque la constitución del país no le impusiera tal obligación.

De hecho, el sistema bajo el cual fue elegido le roba la responsabilidad personal y lo convierte en una máquina de votar, no en una persona pensante y sensible. En mi opinión, éste es por sí mismo un argumento suficiente contra la representación proporcional. Porque en política necesitamos individuos que puedan juzgar por sí mismos y que estén preparados para asumir responsabilidades personales.

Es difícil encontrar individuos tales bajo cualquier sistema de partidos, aun sin la representación proporcional –y debe admitirse que aún no hemos encontrado un modo de arreglárnoslas sin partidos–. Pero si tenemos que tener partidos, es mejor no aumentar deliberadamente, por constitución, la esclavitud de nuestros representantes a la maquinaria y la ideología del partido con la introducción de la representación proporcional.

La consecuencia inmediata de la representación proporcional es que tiende a aumentar el número de partidos. Esto puede parecer deseable a primera vista: que haya más partidos significa más opciones, más oportunidades, menos rigidez, más crítica. También significa una mayor distribución de la influencia y el poder.

Sin embargo, esta primera impresión es totalmente errónea. La existencia de muchos partidos significa, esencialmente, que un gobierno de coalición llega a ser inevitable. Esto implica dificultades para la formación de un gobierno nuevo y para mantener unido un gobierno durante algún tiempo.

Gobierno de la minoría

Mientras la representación proporcional se basa en la idea de que la influencia de un partido debe ser proporcional a su poder de voto, un gobierno de coalición quiere decir, de ordinario, que los partidos pequeños pueden ejercer una influencia desproporcionadamente grande –y a menudo decisiva–, tanto en la formación de un gobierno como en su dimisión y por ende en todas sus decisiones. Y lo que es más importante, esto significa el deterioro de la responsabilidad. Porque en un gobierno de coalición hay responsabilidad reducida de todos los socios de la coalición.

La representación proporcional –y el mayor número de partidos como resultado de ella– puede, por tanto, tener un efecto negativo en el asunto decisivo de cómo deshacerse de un gobierno botándolo (con votos) fuera del despacho, por ejemplo en una elección parlamentaria. A los votantes se les induce a esperar que tal vez ninguno de los partidos obtendrá una mayoría absoluta. Con esta expectativa en mente, el pueblo difícilmente votará contra alguno de los partidos. Como resultado, en el día de elecciones ninguno de los partidos es despedido, ninguno es acusado. En consecuencia, nadie mira el día de elecciones como un Día del Juicio, como un día en que un gobierno comparece ante el pueblo para rendir cuentas de sus acciones y omisiones, de sus éxitos y fracasos, y una oposición responsable critica este informe y explica qué pasos debió haber seguido el gobierno y por qué.

La pérdida del 5% o del 10% de los votos por uno u otro de los partidos no es vista por los votantes como un veredicto de “culpable”. Ellos la miran como una fluctuación temporal de la popularidad. Más adelante, el pueblo llega a acostumbrarse a la idea de que realmente no puede responsabilizarse a ninguno de los partidos políticos o a sus

líderes por sus decisiones, que pueden haberles sido impuestas por la necesidad de formar una coalición.

Desde el punto de vista de la nueva teoría, el día de elecciones debe ser un Día del Juicio, como dijo Pericles de Atenas hacia el 430 a. c., "aunque solamente unos pocos pueden originar una política, todos nosotros somos capaces de juzgarla". Ciertamente podemos juzgarla mal, de hecho lo hacemos a menudo. Pero si hemos vivido el período de un partido en el poder, y hemos sentido sus repercusiones, tenemos al menos alguna calificación para el juicio.

Esto presupone que el partido en el poder y su líderes eran enteramente responsables de lo que estaban haciendo, lo que, a su vez, presupone un gobierno de mayoría. Pero con la representación proporcional, aun en el caso de un solo partido con mayoría absoluta y cuyo gobierno fuera despedido por una mayoría de ciudadanos desencantados, el partido podría no ser botado del despacho. Podría buscar al más pequeño de los partidos, suficientemente fuerte para seguir gobernando con su ayuda.

De aquí que el líder censurado del partido más grande podría todavía continuar conduciendo el gobierno –en oposición directa al voto de la mayoría y sobre la base de la ayuda recibida de uno de los partidos más pequeños, cuyas políticas, en teoría pueden estar bastante lejos de "representar la voluntad del pueblo"–. Ciertamente, el partido pequeño puede no estar representado con fuerza en el nuevo gobierno. Pero su poder será muy grande puesto que puede hacer caer el gobierno en cualquier momento. Todo esto viola en gran medida la idea que está en la raíz de la representación proporcional: que la influencia ejercida por cualquier partido debe corresponder al número de votos que pueda reunir.

El sistema bipartidista

Para hacer factible un gobierno de la mayoría, necesitamos algo que se aproxime a un sistema bipartidista, como en Gran Bretaña y en los Estados Unidos. Puesto que la existencia de la práctica de la representación proporcional hace difícil el logro de una tal posibilidad, sugiero que, en aras de la responsabilidad parlamentaria, debemos resistir la tal vez tentadora idea de que la democracia exige la representación proporcional. En cambio, debemos esforzarnos por lograr un sistema bipartidista, o al menos una aproximación a él, porque tal sistema estimula un proceso continuo de crítica mutua entre los dos partidos.

Tal punto de vista provocará, sin embargo, las consabidas y frecuentes objeciones al sistema bipartidista, que merecen un examen: "Un sistema bipartidista represa la formación de otros partidos". Esto es correcto. Pero se han podido ver cambios considerables al interior de los dos partidos mayores tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos. Así la represión no tiene que ser necesariamente una negación de la flexibilidad.

El asunto es que en un sistema bipartidista el partido derrotado está obligado a tomar seriamente una derrota electoral. Así puede buscar una reforma interna de sus objetivos, lo que constituye una reforma ideológica. Si el partido es derrotado por segunda vez inmediatamente, o hasta tres veces, la búsqueda de nuevas ideas puede llegar a ser frenética, lo cual es, obviamente, una evolución saludable. Es probable que suceda esto, aunque la pérdida de votos no fuera muy grande.

Bajo un sistema con muchos partidos, y con coaliciones, no es probable que suceda esto. Especialmente cuando la pérdida de votos es pequeña, tanto los caciques del partido como el electorado se inclinan a tomar el cambio con tranquilidad. Ellos lo miran como parte del juego —pues ninguno de los partidos tenía responsabilidades claras—. Una democracia necesita partidos que sean más sensibles y, si es posible, que estén constantemente en alerta. Sólo de este modo pueden ser inducidos a ser autocriticos. Tal como son las cosas, la inclinación hacia la autocritica después de una derrota electoral es mucho más pronunciada en países con un sistema bipartidista que en aquellos donde hay varios partidos. En la práctica, entonces, es probable que un sistema bipartidista sea más flexible que un sistema multipartidista, en forma contraria a las primeras impresiones.

Se dice: "La representación proporcional da a un partido nuevo la posibilidad de ascender. Sin ella, la posibilidad disminuye mucho. Y la mera existencia de un tercer partido puede mejorar en gran medida el desempeño de los dos grandes partidos". Esto puede ser cierto. Pero, ¿y si surgen cinco o seis partidos nuevos? Como hemos visto, aun un partido pequeño puede manejar un poder bastante desproporcionado si está en la posición de decidir a cuál de los dos partidos grandes se unirá para formar un gobierno de coalición.

También se dice: "Un sistema bipartidista es incompatible con la idea de una sociedad abierta —con la apertura para ideas nuevas— y con la idea del pluralismo". Respuesta: tanto Gran Bretaña como los Estados Unidos están muy abiertos a las nuevas ideas. La apertura total puede ser, ciertamente, autodestructiva, como podría serlo la libertad absoluta. También la apertura cultural y la apertura política son dos cosas diferentes. Y más importante aún que la apertura cada vez mayor del debate político puede ser tener una actitud adecuada hacia el Día del Juicio político.

EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD FILOSOFICA EN NUESTRO MEDIO

Por: Freddy Salazar

1. Delimitacion del problema

La pregunta por el sentido de la actividad filosófica en nuestro medio supone que la filosofía tiene una perspectiva histórica que se determina por su relación con la sociedad. Ella no implica, por lo demás, que esta sea la única perspectiva posible de la actividad filosófica, porque no es posible afirmar, sin desconocer la historiografía de la disciplina filosófica, que el único objeto o problema dado a su reflexión sea el presente del acontecer histórico. La historia de la filosofía lleva a reconocer, en efecto, la inexistencia de un objeto único de la filosofía y la experiencia en cambio, de problemas de muy diversa índole que pueden considerarse como “genuinamente filosóficos.”¹

La pregunta supone, en otros términos, que la reflexión filosófica no es ajena al proceso social y al manejo de la sociedad. Dicho supuesto remite a un problema general tan viejo como la filosofía misma, ya que no cabe señalar alguna época o exponente de la filosofía que carezca de dicha significación. El filósofo y su disciplina se ocupan, entre otros, de los problemas de la ciudad. Ninguno de los grandes sistemas representativos de la filosofía es cabalmente comprensible sin las circunstancias históricas que sustentaron su reflexión. La interacción de filosofía y realidad ha quedado consignada, a veces, en la suerte corrida por los filósofos (recuérdese a Sócrates, por ejemplo) y en obras teóricas que se recogen y proponen la reflexión bajo los títulos de Filosofía Poltica y Filosofía de la Historia.

La pregunta por la actividad filosófica en nuestro medio concreta el problema general antes mencionado, porque la reflexión tematiza necesariamente (es el objeto de la pregunta) la realidad nacional². Por ello, la respuesta no puede encontrarse haciendo referencia exclusivamente a la tradición filosófica sobre el sentido, la utilidad, el porqué o para qué de la filosofía sino que tiene que orientarse mediante la referencia a la

1 La expresión es de K. Popper.

2 Francois Chatelet, a propósito de la pregunta afirma la significación histórica y política del trabajo filosófico; significación que de no encontrar su fundamento en un conocimiento profundo de las circunstancias y en la aplicación rigurosa y sistemática de la reflexión a las prácticas transformadoras de la época, se reduce a propaganda, según él, o a la imposición de puntos de vista, posiciones ambas que repugnan a la filosofía. Chatelet, F. Idée d'une philosophie populaire. En: Critique, fevrier 1978, No. 369. p. 134-135.

realidad³ Ello no quiere decir, sin embargo, que la filosofía deba adoptar una actitud pragmática que aparezca como su justificación⁴, como tampoco el que abandone el carácter analítico de su método, el aspecto crítico de su reflexión y las pretensiones fundamentadoras y universalizadoras de su saber racional. Por el contrario, la referencia a la realidad nacional se propone sólo como la ocasión del proceder teórico que es propio de la filosofía, en donde aquella ha de encontrar fundamentos y explicación.

Podría proponerse el recuento histórico del filosofar en Colombia como camino para llegar a la respuesta de la pregunta inicial; también podría acudirse a él para apoyar los argumentos con los cuales se construye la respuesta; se sugiere, sin embargo, avanzar respuestas que funcionen hipotéticamente como hilos conductores de la reflexión.

2. Universalización de la filosofía europea

Las premisas expuestas para definir los contornos del problema propuesto, chocan con un aspecto de la tradición filosófica que podría llamarse la universalización de la filosofía europea. Esta se presenta como un obstáculo teórico que actúa, consciente o inconscientemente, sobre el reconocimiento, por parte de los filósofos, de la validez de una reflexión que se amolde a la perspectiva particular que se propone para la pregunta sobre el sentido de la filosofía. Por ello, es necesario tematizar el obstáculo dicho para tratar de superarlo.

El problema podría formularse así: en la tradición filosófica se afirma el carácter europeo u occidental de la filosofía. Esta afirmación responde a la constatación del origen griego de la filosofía occidental, carácter indiscutible, por lo demás, y condicionante de la tradición filosófica, que da pie, empero, para afirmar la universalidad de la filosofía europea. Universalidad que responde a una concepción de la filosofía que la sitúa, aparentemente, en un plano puramente especulativo y ahistorical, en donde la pregunta por el sentido de la actividad filosófica en nuestro medio, o bien no tiene razón de ser, o bien se responde reduciendo el trabajo filosófico que pueda realizarse en el país a la actividad de análisis, interpretación, y quizás, crítica de los clásicos de la filosofía o de sus exponentes extranjeros. En otros términos, la historiografía filosófica, la traducción y la filología comprenderían dentro de sus límites el sentido del quehacer filosófico en nuestro medio. La actividad filosófica en Colombia encontraría su significación y validez exclusivamente en el retorno reflexivo sobre la producción filosófica europea. Hegel y Heidegger podrían servir para apuntalar dicha concepción.

3 Este ensayo conserva conscientemente una ambigüedad al referirse a la realidad: se tiene en mente la situación nacional y la latinoamericana.

4 Sobre la reducción impropia de la filosofía al rol político e histórico de la misma (la tiranía del *Zeitgeist* y de la actualidad) cf. J. Bouveresse, *Pourquoi pas de philosophes?* Critique, fevrier 1978, No. 369, p. II8.

En las lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, Hegel trata de establecer la relación de la filosofía con la historia, dos disciplinas cuyos objetos, la razón y los acontecimientos, respectivamente, se oponen mutuamente⁵. La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se desarrolla por sí misma⁶. Es el dominio de la necesidad y de lo absoluto. Los acontecimientos, en cambio, pasados o presentes, de los cuales se ocupa la historia, son contingentes y se explican por causas externas. Hegel resuelve la oposición, empero, al definir la naturaleza de la Filosofía de la Historia Universal: esta es la consideración pensante de la historia⁷ y ello quiere decir, en palabras de Hegel, que la filosofía va con ciertos pensamientos a la historia y considera ésta según esos pensamientos⁸.

La filosofía, entonces, se presenta para la historia como un a priori con base en el cual se ordenan los hechos y se construye la misma historia⁹. Por arte de dicha definición, Hegel propone la razón, objeto de la filosofía, como el objeto mismo de la historia y elimina, por contera, la consideración de los fenómenos¹⁰. La razón como objeto de la historia universal filosófica (universal porque su objeto, la razón, es universal) no pertenece al fenómeno que es contingente. Por el contrario, en ella deben entenderse todas las particularidades, porque en ella se da el espíritu de todos los acontecimientos:

“Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos.”¹¹.

Ahora bien, el espíritu que hace surgir la historia universal y que es representado por ella, tiene fundamentos geográficos en el momento de su concreción:

“el espíritu que se capta a sí mismo tiene conciencia de ser el espíritu de un pueblo. El grado bajo el cual se capta, queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere

5. Hegel, G.W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 42.

6 Ibid. p. 44.

7 Ibid. p. 41.

8 Ibid. p. 43.

9 Ibid. p. 41.

10 “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente; la contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son sólo circunstancias externas...” Ibid. p. 44.

11 Ibid. p. 161.

las características de la existencia natural... Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico.”¹²

Con estas premisas Hegel propone a Europa como el lugar donde la razón se ha podido desarrollar ejemplarmente. Por ello, después de dar una mirada al Nuevo y al Viejo mundo, Hegel descubre en este último “el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal”¹³. Los países mediterráneos se presentan como el epicentro del mundo, como la sede natural de la razón. Del Nuevo mundo dice, en cambio, que las culturas allí existentes fueron aniquiladas y desplazadas por los europeos y lo que en él acontece no es más que el eco y reflejos del Viejo mundo¹⁴.

La filosofía, entonces, según Hegel, es asunto de la razón y Europa es el lugar de su manifestación. Ciento veinticinco años más tarde, Martin Heidegger continúa la universalización de la razón europea ya propuesta por Hegel, no sin haber cuestionado antes la consideración tradicional de la filosofía no sólo como algo racional sino como “la verdadera administradora de la razón”:

“todos dan por cierta la proposición según la cual la filosofía es cosa de la ratio. Sin embargo, quizás esta afirmación es una respuesta apresurada y atropellada a la pregunta, ¿qué es eso de la filosofía? pues a esta respuesta debemos oponer en seguida nuevas preguntas. ¿Qué es eso de ratio, razón (Vernunft)? ¿Dónde y quién ha decidido qué es la ratio? ¿La ratio misma se hizo dueña de la filosofía? Si “sí”, ¿con qué derecho? si “no”, ¿de dónde recibe su misión y su papel? Si lo que pasa por ratio fue establecido única y exclusivamente por la filosofía y dentro de la marcha de su historia (Geschichte), entonces, no es buen recurso dar por sentado de antemano que la filosofía es de la ratio.”¹⁵

El cuestionamiento anterior se presenta, sin embargo, sólo como la manera de introducir un camino diferente para responder a la pregunta, ¿qué es eso de filosofía?¹⁶ Heidegger remite a un aspecto indiscutible de la tradición filosófica: la palabra *Φιλοσοφία* nos coloca en conversación con un origen que es y será único. La filosofía es griega según su procedencia, como también lo es el modo de preguntar hoy¹⁷.

12 Ibid. p. 177.

13 Ibid. p. 172.

14 “Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del Viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.” Ibid. p. 177.

15 HEIDEGGER, M. *¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires, Editorial Sur, 1960, p. 11-12.

16 Ibid. p. 14.

“La palabra griega es, en tanto palabra griega, un camino”¹⁸. El filósofo está obligado a entrar en diálogo con ese origen, en donde, interpretando a Heidegger, se encontraría con los fundamentos de su actividad. Heidegger saca no obstante, otra conclusión cuyo contenido es equívoco: porque la filosofía es griega en su esencia entonces la filosofía es europeo-occidental.

“La palabra Φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, primeramente, determina la existencia de la helenidad (Grichentum). No sólo eso, la filosofía determina también el rasgo fundamental más íntimo de nuestra historia (Geschichte) europeo occidental. La expresión “filosofía europeo occidental”, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la filosofía es griega en su esencia...”¹⁹.

Se dice que la segunda conclusión antes señalada es equívoca porque además de significar el origen griego de la filosofía europea –este parece ser el sentido que le da Heidegger– puede entenderse también, fuera de su contexto (como de hecho ha sucedido) como la exclusión o la minusvalorización de la actividad filosófica que se realiza en otras latitudes o como la reducción de la actividad filosófica a la consideración de los clásicos europeos. En otros términos, la afirmación “la filosofía es europeo occidental” ha recibido una connotación geográfica que se ha universalizado, en detrimento de una concepción de la misma como un fenómeno histórico con significaciones espacio temporales necesariamente diversas.

Ahora bien, la filosofía europea tiene una significación histórica y política que le son propias; ella responde a una concepción del mundo desde donde los acontecimientos históricos ajenos a dicho espacio adquieren la significación que surge de la perspectiva europea. Las preguntas que formularon los europeos sobre la naturaleza humana de los negros africanos o sobre la existencia de un alma en los indios americanos, por ejemplo, están cargadas de un sentido no sólo filosófico sino histórico y político que no puede explicarse independientemente del desarrollo del pensar europeo. Evidentemente, el color, las costumbres, las lenguas, las concepciones de la realidad de aquellos pueblos eran un problema para la racionalidad europea. Era necesario abarcálos bajo su mirada.

El resultado histórico fue la absolutización del modelo del pensar de los países desarrollados, absolutización que sirvió como un mecanismo cultural para asegurar la dependencia política y económica de los pueblos del tercer mundo. Por ello, hacer filosofía en ese contexto implica, además de la referencia ciertamente necesaria a la tradición filosófica, la adopción de los modelos o formas del filosofar europeo. Sucede, entonces,

17 Ibid. p. 14.

18 Ibid. p. 15-16.

19 Ibid.

en filosofía lo que en las ciencias: en éstas, según lo han demostrado la historia de las ciencias y la epistemología contemporáneas, los criterios de validez no se determinan sólo por argumentos internos a las ciencias mismas. Es necesario, además, someterse a las exigencias y tener la admisión de las sociedades, escuelas y grupos de científicos consolidados en los países desarrollados.

Es imposible establecer hasta qué punto se ha aceptado y se ha dejado determinar el quehacer filosófico en nuestro medio por la anterior manera de pensar. Es frecuente escuchar posiciones negativas sobre dicho quehacer, porque detrás de él no aparece un nombre extranjero. A menudo se descubren discursos filosóficos en nuestro medio que sitúan toda su validez y fuerza demostrativa, no en la argumentación interna, sino en la cita del autor de renombre²⁰.

En Europa, por lo demás, se desconoce con frecuencia el trabajo filosófico que se realiza en nuestro medio. Las razones de tal desconocimiento se fundan, no sólo en las ideas expuestas, sino en el carácter incipiente de dicho trabajo. Este no tiene, ciertamente, el desarrollo sistemático ni la longevidad que honran la filosofía europea. Se presenta, en cambio, como una actividad que apenas está en camino de formularse con características propias. Para la vieja Europa éste es un comienzo que llega tarde, quizás. Para América Latina es un despuntar a buena hora porque se trata de uno de los aspectos de la cultura de pueblos jóvenes que apenas comienzan a tener memoria. Casi todos los pueblos de América Latina, en efecto, no cuentan más de seis o siete generaciones, si se considera, por una parte, que la llamada colonización europea fue realmente una invación que aniquiló culturas indígenas milenarias y, por la otra, que la independencia política relativa de dichos pueblos data de comienzos o de mediados del siglo pasado.

Tal situación sugiere uno de los posibles sentidos de la actividad filosófica en nuestro medio: crear las condiciones para el desarrollo de una filosofía con características que reflejen el pensar y el ser colombianos y latinoamericanos. No se trataría, de ninguna manera, de pensar en una filosofía totalmente nueva que desconozca toda filiación con respecto a los orígenes y al desarrollo histórico de la disciplina. No se pretende inventar otros fundamentos. Se buscaría, en cambio, afirmar y defender la capacidad de pensar filosóficamente de nuestros pueblos, en consonancia con su propia realidad. Aquí radica el problema fundamental: en el reconocimiento de una diferencia histórica esencial, que se manifiesta en realidades económicas, sociales, políticas y culturales que, necesaria-

20 J. Bouveresse, reaccionando contra la absolutización del punto de vista histórico en filosofía afirma: "yo no veo razón para aceptar como evidencias las concepciones y las definiciones particularmente restrictivas de la filosofía que algunos proponen hoy; y no habiendo tenido nunca la oportunidad de contemplar la esencia pura de la filosofía en el cielo de las ideas, yo no creo que sea muy útil pasar el tiempo preguntándose si las cosas tan diversas que hacemos bajo el nombre de "filosofía" se parecen suficientemente a lo que hacían Platón, Descartes, Kant o Husserl, para poder entonces ser llamado con el mismo nombre o para lamentar la época en que fueron posibles las grandes síntesis o los grandes sistemas". Op. Cit. p. 16.

mente, lleva a una concepción del mundo diferente de la de otros pueblos. La concepción será necesariamente diferente, siempre y cuando se rompa con el esquema de la dependencia que en el plano cultural, ha llevado a afirmar lo extranjero como lo único o como lo mejor, frente a lo cual sólo queda la posibilidad de reproducir.

En suma, la búsqueda de una impronta latinoamericana del filosofar no se propone como ruptura con los fundamentos históricos de la filosofía occidental, sino como la construcción de los esquemas conceptuales que corresponden a nuestra realidad. Se trataría de avanzar conscientemente en dicha construcción.

Esta propuesta, cabe notarlo, resalta y acoge una práctica de hacer filosofía que prosperó desde los primeros filósofos griegos. W. Jaeger la destaca, por ejemplo, al explicar como Parménides en su poema, toma las formas religiosas de su época y las transpone a la filosofía, dando forma con ello al mundo intelectual propio de la filosofía y diferente del mito:

“A lo largo de la historia del pensamiento griego advertiremos una y otra vez cómo el espíritu filosófico construye su propio cosmos y bios con conceptos y formas tomados a la vida religiosa y política de la comunidad y refundidos hasta que se han vuelto de un carácter auténticamente filosófico.”²¹

Necesidad de una nueva organización conceptual

La necesidad de construir nuestro propio cosmos y bios, como se afirma en el texto citado, surge con claridad del planteamiento de los problemas filosóficos que subyacen a las formas que adopta nuestra propia realidad. Es de su consideración desde donde se afirma la necesidad de formular una nueva organización conceptual. Basten tres ejemplos, entre muchos posibles, para ilustrar esta afirmación.

El primero, se refiere a la racionalidad o al concepto de razón, que, ciertamente, se descubre en los fundamentos mismos de la filosofía. La razón no es un ente, una cosa o un objeto; no es una facultad del hombre en el sentido que lo afirma la filosofía escolástica; no es, tampoco, una palabra sin contenido, o un concepto sin correlato real. Ella designa una realidad compleja del hombre que manifiesta su presencia en estilos de vida, formas de comportamiento, organizaciones sociales y, sobre todo, en la autoconciencia, en el lenguaje y en diferentes niveles de conocimiento que dicen la realidad distintamente, la explican y la transforman. Por la razón, los hombres trazan objetivos, planean, actúan, organizan y producen. La ciencia, la técnica, las organizaciones sociales políticas

21 Jaeger, W. “El misterio del ser según Parménides” en: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, F.C.E., 1952, p. 100. Veáse también: Vernant J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Editorial Ariel, 1983, p. 334.

y económicas son el resultado de su ejercicio. Consecuentemente, el concepto de razón o de racionalidad no agota su contenido en las determinaciones teóricas que lo han acompañado desde sus primeras manifestaciones en el ámbito de la filosofía. No se reduce ni a sus manifestaciones abstractas, ni se encierra dentro de los límites de la conciencia subjetiva. Su determinación es también histórica y, por lo tanto, referente a un tiempo y espacio determinados.

Por ello, es legítimo preguntarse por la racionalidad que corresponde a nuestra propia realidad. La búsqueda, por ejemplo, de un nuevo orden económico internacional por parte de los países latinoamericanos podría tomarse como una de sus manifestaciones, no necesariamente acorde con las manifestaciones de la racionalidad europea. Pues, sucede que el orden económico internacional, pensado e impuesto por los países desarrollados, resulta ser un desorden para los pueblos latinoamericanos, por las consecuencias negativas que trae para su desarrollo. En esta perspectiva, podría decirse que la racionalidad de aquéllos, resulta siendo irracional para otros pueblos. A su vez, los esfuerzos realizados en América Latina (y en general en el tercer mundo), por organizarse y agenciar su desarrollo pueden aparecer como irracionales para los países desarrollados. Su racionalidad, entonces no es nuestra racionalidad, su orden no es nuestro orden y de no interponer la comunicación y el diálogo (precisamente como exigencia de la racionalidad) habría que concluir que para nosotros la racionalidad se manifestaría en el desorden de su orden, o simplemente, en la subversión.

El segundo ejemplo, se refiere al concepto de estado. La crisis política y la situación de guerra civil que vive el país, apremian la pregunta por sus fundamentos teóricos. Las diferencias esenciales existentes entre el estado colombiano con los modelos estatales europeos, obligan a cuestionar aún los llamados fundamentos históricos de nuestra organización política, e impiden todo intento de aproximación con las explicaciones teóricas que países más afortunados que el nuestro, dan de su aparato estatal.

En Colombia existe una ruptura total entre el Estado como institución responsable del orden jurídico y social del país y el pueblo mismo. El Estado, en efecto, no representa, ni siquiera formalmente, los intereses de la sociedad civil. No los representa ni siquiera formalmente, porque los que detentan el poder no se cuidan, como otrora, de guardar las apariencias de dicha representación. El estado se ha convertido, para los políticos, en una entidad que hay que explotar al máximo en beneficio particular y, para el pueblo, en un aparato que consume irracionalmente el presupuesto nacional. La llamada república parlamentaria ha perdido toda significación social. La constitución ha dejado de ser, de hecho, la carta que expone los principios fundadores de las instituciones del país. Las corporaciones públicas por las cuales se ejercen los clásicos poderes: legislativo, ejecutivo y judicial, perdieron toda credibilidad. Se duda que el poder del estado colombiano resida en el mismo Estado y en sus representaciones oficiales. La función del voto, como instrumento que recoge la voluntad popular, ha sido desvirtuada por una práctica política violenta, intolerante e inmoral.

Pese a todas estas circunstancias, el régimen político colombiano continúa calificándose con términos como “Estado de derecho” y “República democrática”. Indudablemente tales conceptos han perdido su contenido.

El tercer ejemplo se refiere al concepto de Universidad. Este constituye otro desafío para la actividad filosófica en nuestro medio, no sólo porque esta actividad se desarrolla casi únicamente en el ámbito universitario, sino porque la universidad está estrechamente ligada al pensamiento que cada sociedad tiene de sí misma. El progreso, la independencia, el bienestar, los valores sociales, el saber, la técnica y la cultura, están abrazados a la universidad. Por ello, la concepción de la universidad involucra una idea de la historia en donde se define el papel del conocimiento en la transformación social; implica, además, una concepción política en donde se determina la articulación del conocimiento con el poder y una concepción ética que determina la responsabilidad social de la universidad frente a la nación y frente al estado.

En consecuencia, el concepto de universidad no puede ser genérico: exige concreciones y diferencias específicas que surgen del ámbito social que la sustenta. Concreciones, por lo demás, que no pueden ser ajena a la definición de los objetivos de la universidad.

Ahora bien, el análisis prolífico que se ha hecho de la universidad colombiana la descubre como centro primordialmente de docencia, tímido frente a la investigación y las proyección social. Consecuentemente es una institución que conserva y transmite un saber a su vez recibido y cuya estructura organizativa está cerrada a las posibilidades que brinda la investigación, de crear condiciones conducentes a la transformación de las relaciones de poder y las formas de organización social. La conciencia de esta realidad exige la construcción de conceptos y modelos de universidad, acordes con su significación social.

La pregunta por el sentido de la actividad filosófica en nuestro medio ha conducido a relievlar la competencia de la filosofía en la construcción de nuevos esquemas conceptuales, que permitan el acercamiento teórico, con propiedad, a diferentes manifestaciones de la realidad nacional. Con ello se ha reconocido la particularidad histórica de la filosofía. Y aunque nada podría justificar la absolutización de este punto de vista, es necesario, empero, señalar su urgencia, apoyándose en razones que invocan la responsabilidad social de los filósofos frente a las circunstancias.

PRACTICAS POPULARES, FICCIONES NARRATIVAS Y REFLEXION FILOSOFICA EN AMERICA LATINA

Por: Jaime Rubio Angulo

Filosofía Latinoamericana: Estilo reflexivo

Filosofía latinoamericana es para mí una expresión que describe un estilo de reflexión, esto es, la manera como el filósofo responde a las exigencias de su situación con los elementos que tiene ‘a la mano’ comprendiendo, es decir, creando proyectos. Permítanme aclarar lo que entiendo por estilo.

El estilo, las “maneras de hacer”, constituyen un repertorio colectivo que podemos localizar en las formas de “utilizar” el lenguaje, “escribir” textos, “demarcar” y “administrar” los espacios, etc. Estos procedimientos de muy diverso origen pueden cruzarse en campos de actividades individuales como “los actores anónimos que cruzan la escena que lleva el nombre de un supuesto autor”¹.

Estas prácticas, especificadas por los estilos, son más estables que sus campos de aplicación; no se pueden identificar con el lugar donde se ejercen; las prácticas no son totalizantes, no hacen parte de sistemas coherentes. Es posible identificar los estilos de las operaciones intelectuales unidas a las formas de ejercicio del poder.

Podemos “identificar el estilo táctico del procedimiento jurídico que transforma lo episódico en escena de la ley, el estilo estratégico de la enunciación profesoral o clerical que transforma lo particular en caso de una ideología general; el estilo escrito de la manipulación textual que hace de la distancia un principio de autoridad”². Nosotros mismos constituimos un campo de experimentación y elucidación de las prácticas de poder que funcionan como prácticas de intelectuales; pensamos que al denunciarlas podemos inventar formas de pensar diferentes.

Entendemos la reflexión como el acto de reappropriación de sí, que el sujeto realiza, mediante la interpretación de las obras en las cuales expresa su deseo de ser y su esfuerzo por existir. ¿Por qué llamar a este proceso una reappropriación? Porque el “yo” del “yo pienso” no se comprende a sí mismo como sujeto de las operaciones de

1 Michel de Certeau. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard, 1987, p. 64.

2 Ibidem, p. 65.

conocimiento, volición, estimación, etc. O para decirlo más radicalmente, no hay coincidencia entre ser y conocer; el sujeto primero se produce y luego se conoce; en consecuencia, no hay comprensión de sí que no esté mediatisada por los signos, los símbolos y los textos. La comprensión de sí coincide con la interpretación de los términos mediadores.

Este estilo reflexivo no escapa a una cierta paradoja: se trata de la paradoja de ‘la distancia de la proximidad y la proximidad de la distancia’. Percibimos la diversidad cada vez más cerca... La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre lo ‘propio’ y ‘lo extraño’ forma parte de la interpretación a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta, en este caso, de la tradición filosófica.

Esta tensión entre lo propio y lo extraño no implica ninguna visión englobante, ningún ‘sobrevuelo’; por el contrario, este esfuerzo por comprender es un esfuerzo situado y es esa comprensión de nuestra situación la que anima el estilo reflexivo que podemos llamar ‘filosofía latinoamericana’. Pienso que la ‘filosofía latinoamericana’ es un momento hermenéutico de la apropiación-aplicación de la tradición. “Aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primera en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual”.

Quiero ahora enfrentar el problema de la ‘configuración cultural’ de nuestros pueblos desde el punto de vista de la reflexión hermenéutica. En efecto, como dice Paul Ricoeur “un continente en trabajo, como América Latina, es el testigo privilegiado de eso que se puede llamar el trabajo del símbolo”.

Culturas Populares: culturas excluidas

A partir del renacimiento se da un proceso de reflexión-exclusión de la cultura popular (ordinaria) que se había ido gestando durante la Edad Media. ¿Cuál es el interés histórico que anima esta represión, cómo se realiza y qué justifica?

Sin duda, el proceso fundamental es el proceso de centralización política sobre el que se superpone otro, más antiguo, el de la homogenización religiosa. Muchembled ha señalado, para el caso de Francia, cómo el Estado-Nación es incompatible con una sociedad polisegmentaria cuyas relaciones y equilibrios internos están regidos por complejos rituales religiosos y festivos. Las viejas relaciones sociales son reemplazadas por nuevas formas masivas de un modelo de racionalidad, de una nueva forma de civilización que lentamente disciplina las culturas populares. Esta nueva civilización se ha de abrogar el derecho de destrucción de las culturas ordinarias.

Un lento proceso que tiene como finalidad minar las fronteras interiores de esas culturas: sus dialectos, sus fiestas, sus ritmos y sus tiempos, va a producir la cultura nacional³. Paradójicamente las culturas ordinarias se convierten en objeto de estudio justo cuando se les niega el derecho a vivir. Como dice Michel de Certeau: “Es cuando el pueblo ya no puede hablar, cuando los estudiosos se interesan por su idioma”.

A las culturas ordinarias les ocurre lo mismo que a las brujas o a los endemoniados: los elementos de su lenguaje son los que la sociedad les impone y sólo esos; su acto de elocución consiste en viajar por el código social. Buena parte de los análisis que la cultura “oficial” hace de la cultura ordinaria o popular se reducen a ideologizar ciertos lugares y grupos, afirmando que allí la marginalidad se encuentra bien, integrando así, un lugar previamente identificado dentro de un orden social que no cambia. Los procedimientos y la multiplicidad de mecanismos presentes en estos procesos de exclusión-represión van desde la desinstitucionalización de sus relaciones sociales hasta el control de la sexualidad; desde la desvalorización del cuerpo hasta la inoculación de un sentimiento de inferioridad⁴.

A mediados del siglo XVIII, la cultura popular va a sufrir una aventura singular: se la va a considerar a la vez como tradicional y como rebelde. Observada desde el prejuicio ilustrado, la cultura popular va a ser vista como el ámbito de lo mítico; de la ignorancia y de la superstición. En una palabra, es el ámbito del “prejuicio”. Ciertamente, como dice Gadamer, hay un prejuicio sobre el prejuicio y, por esta razón, la mentalidad ilustrada es incapaz de comprender el contenido y la intencionalidad histórica de la economía moral de la multitud⁵, que se irá desmoronando lentamente y será reemplazada por la economía política de mercado libre.

La cultura popular, la cultura ordinaria, apunta entonces hacia una cultura de clase: para el caso mexicano a comienzos del siglo XX. C. Monsivais encuentra en el teatro de la revolución, en el music-hall y en el albur, en el lenguaje obsceno y en la grosería mimética –“las malas palabras son gramática esencial de clase”– la presencia de esa cultura a partir de la cual “el pueblo se solidariza consigo mismo (...) y va configurando su nombre para acceder a una visibilidad que le confiere un espacio social”.

3 MARTIN B., Jesús. *De los medios a las mediaciones*. México, Ed. Gustavo Gili, 1989.

4 Cfr. CERTEAU, Michel de: *L'Écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975.

5 Cfr. THOMPSON, E.P.: *Tradición, revuelta y conciencia de clases*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 62-135. “El motín de subsistencias en la Inglaterra del siglo XVIII fue una forma muy compleja de acción popular directa, disciplinada y con claros objetivos. [...] Estaba basado en una idea tradicional de las normas y obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad que, tomadas en conjunto, puede decirse que constituyan la economía ‘moral’ de los pobres”, p. 66.

Una nueva complicación se añadirá a todas las anteriores: la cultura popular comienza a ser llamada cultura de masas. “Es decir, en el momento histórico en el cual la cultura popular apunta a su constitución como cultura de clase, esa misma cultura va a ser minada desde dentro, hecha imposible y transformada en cultura de masa”, en singular. La cultura de masa no aparece de golpe; por el contrario, es resultado de un método que tiene como finalidad buscar el consenso que racionaliza, que cubre-oculta las diferencias entre las clases. Según R. Hoggart, cuando la aceptación del orden social por parte de las clases populares se apoya sobre “valores de tolerancia, de solidaridad y gusto por la vida que hace cincuenta años expresaban la voluntad de las clases populares por transformar sus condiciones de vida y conquistar su dignidad (el libro de Hoggart es de 1957), entonces lo popular se identifica con lo masivo”⁶.

Pero dentro de este espacio delimitado estratégicamente y a pesar de la represión secular se siguen dando las tácticas de la cultura popular. Entendemos estrategia como “el cálculo de las relaciones de fuerza que llegan a ser posibles a partir del momento en que un sujeto de querer o de poder es aislable de “un medio ambiente”. Postula un lugar susceptible de ser circunscrito como propio, y sirve como base para la gestión de sus relaciones con una exterioridad distinta”. La modernidad se ha constituido sobre este modelo estratégico⁷.

Por el contrario la táctica es un “cálculo” que no se puede hacer sobre un lugar propio, ni sobre una frontera. La táctica tiene como lugar el “lugar del otro”. Se insinúa fragmentariamente, sin totalizarla ni tenerla a distancia, es una victoria del tiempo sobre el espacio. La táctica depende del tiempo para “coger al vuelo” las oportunidades. Lo que “gana” no se capitaliza. Es un juego constante con los acontecimientos para crear las “ocasiones”. Su síntesis intelectual no tiene como forma un discurso sino la decisión, la acción y la forma de “agarrar la ocasión”.

Al denominar tácticas a las prácticas de la cultura popular queremos recuperar lo originario en el plano de la espontaneidad vital; “volver al mundo de la vida” es volver a lo sensible que no deja de alimentar nuestra reflexión, a la Naturaleza, (como diría Spinoza) que experimentamos y de la cual sacamos a la vez la fuerza y la lucidez para las empresas humanas. Las tácticas de la cultura popular no expresan otra cosa que el deseo de justicia que es al mismo tiempo deseo de que se haga justicia⁸.

6 Citado por Jesús Martín B. en *Cultura popular y comunicación de masas*, Lima, 1984.

7 CERTEAU, Michel de. *Pratiques quotidiennes*, en G. Poujo y P. Labourie. *Les cultures populaires*. INEP, Toulouse, E. Privta, Editeur, 1979, p. 23-30.

8 DUFRENNE, Mikel. *Subversión. Perversión*. Madrid, Ruedo Ibérico, 1980.

El relato como teoría de las prácticas

Quiero recuperar una tesis de Michel de Certeau que encuentro especialmente fértil para pensar el problema que nos ocupa. La “literatura –dice de Certeau– es el discurso teórico de los procesos históricos. Ella crea el no-lugar en donde las operaciones efectivas de una sociedad acceden a una formalización [...] será necesario verla como lo que durante mucho tiempo ha sido la matemática para las ciencias exactas: un discurso lógico de la historia, la ficción que la hace pensable”⁹. Una teoría del relato es indispensable de cualquier teoría de las prácticas.

Encontramos un magnífico ejemplo de esta teoría de las prácticas en *Don Quijote*. En efecto, *Don Quijote* es a comienzos del siglo XVII para la hidalgüía española “la figura que organiza las prácticas de una sociedad pero se convierte en la escena donde se produce su inversión crítica. No es más que el lugar de su otro, una máscara”¹⁰. Se trata de la literatura como ejercicio del deseo conforme con la tradición de la *lectio*.

Creo que debemos reconocer la legitimidad teórica del relato. No podemos seguir considerándolo como un “residuo” que no podemos evacuar, sino como una forma necesaria de la teoría de las prácticas.

Recientemente Paul Ricoeur en su gran trabajo “Temps et Récit”¹¹ ha mostrado las relaciones entre los procesos de configuración narrativa y la redescipción de la temporalidad y la acción humana. Ricoeur compone su teoría de la Triple Mimesis como una mediación entre el análisis fenomenológico del tiempo y la composición narrativa. El filósofo se aplica al análisis de las variaciones imaginativas, de las figuras de la experiencia temporal, que sólo la ficción puede explotar entre el tiempo mortal y el tiempo monumental. Su estudio está jalonado por las obras de Virginia Woolf, Thomas Mann y Marcel Proust.

Por mi parte he intentado aplicar el modelo hermenéutico de Ricoeur a *Cien Años de Soledad*. No se trata ahora de repetir el análisis, por lo demás exigente, sólo quiero llamar la atención sobre algunos puntos especialmente interesantes. Frente a todos los críticos que han canonizado la idea de un “tiempo circular” como negación de la historia

9 CERTEAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard, 1987, p. 119.

10 *Ibidem*, p. 131.

11 RICOEUR, Paul. *Temps et Récit. I-III*. Paris, Du Seuil, 1983-1985. Trad. al castellano de A. Neira, Tomos I-II. Madrid, Cristiandad, 1987.

opongo la idea del presente como tiempo absoluto del “esto está sucediendo”. El “instante” es el protagonista temporal de la novela pero no será un instante medido por el reloj (¡en Macondo no hay relojes!). Es el instante como “decir ahora”, como “hacer presente”. Con razón había escrito Carlos Fuentes que Macondo es la “sede del tiempo, consagración del tiempo, lugar de cita de la memoria y el deseo, presente donde todo puede recomenzar”¹².

El “presente” se duplica en el instante de lectura dentro de la novela. “Cien Años” como el escenario de la subversión, como realización del deseo, como *lectio*. Aureliano el “lector”, última de las transformaciones simbólicas en la novela es una figura ética en un sentido muy cercano a la concepción de J. Lacan¹³. Etica del deseo, deseo de ética doblemente cifrado en el “instante de la lectura”, “instante paradójico”: decisivo e indeciso. Es como el umbral donde se superponen lo que nos es dado conocer y lo desconocido de las decisiones por tomar: las opciones de la libertad. “Momento de lectura” en que somos alterados con todo lo que esta palabra significa, instante que nos envía a nosotros mismos, instante que está como suspendido, “instante que dura cien años” hasta que nosotros comprometamos nuestra propia temporalidad en una verdadera existencia concreta. En esta “ficción” el tiempo es cualificado de otra manera. No es solamente el tiempo de la presencia; es también el tiempo de la posibilidad.

La reflexión anterior nos obliga a introducir una categoría de Nietzsche en la que encontramos el equivalente a la metáfora narrativa de García Márquez: se trata de la “fuerza del presente”. Lo que Nietzsche ha logrado ver es la “interrupción” que opera el presente frente a la fascinación de la historiografía monumental frente a la abstracción del pasado.

Nietzsche en su Segunda consideración intempestiva consagra la que podemos llamar la “virtud” del presente: “Es en virtud solamente de la fuerza suprema del presente como usted tiene derecho a interpretar el pasado”: sólo la grandeza del hoy es lo que permite refigurar el tiempo. La verdadera historia, dice Nietzsche, es la que permite transformar en una verdad completamente nueva lo que es conocido por todos, y de expresarlo con tanta simplicidad y profundidad que la profundidad haga olvidar la simplicidad y la simplicidad la profundidad¹⁴.

12 FUENTES, Carlos. *Macondo, Sede del Tiempo* en *Recopilación de Textos sobre G. García Márquez*. La Habana, Cuba, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, 1969, p. 118-122.

13 Cfr. J. Lacan. *La ética del psicoanálisis. El seminario libro 7*. Buenos Aires -México - Barcelona, Ed. Paidós, 1988.

14 NIETZSCHE, F. *Considérations inactuelles*. Paris, Aubier, 1964, t. I, p. 205. ☷

Para terminar quiero mostrar algunas posibilidades para la reflexión filosófica que se dejan instruir a partir de las “ficciones narrativas”. En primer lugar el problema de la identidad. No es éste un problema extraño a la filosofía latinoamericana. Considero que la “ficción narrativa” nos ofrece instrumentos para repensar este problema. Frente a la identidad como “mismidad” (“Idem”-“Same”), el relato construye una especie de identidad dinámica correspondiente a la intriga, una identidad que Ricoeur ha llamado Identidad narrativa y que corresponde al “Ipse” latino, al “Self” inglés, al “Selbst” alemán. Esta Identidad narrativa del personaje sería correlativa a la historia narrada. Instruidos por esta noción de Identidad narrativa podemos repensar el problema de la configuración de nuestros pueblos. La configuración cultural no sería otra cosa que su “ipseidad”, su “sí-mismo” instruido por las obras de la cultura que ella se aplica a sí misma; la comunidad construye su carácter recibiendo relatos que llegan a ser su historia efectiva.

No hay comunidad sin un proyecto durable y es función de la política hacer duradera la comunidad. ¿Cómo podría una comunidad tener un proyecto si no se apoya sobre la acumulación de historias narradas, es decir, sin una memoria? Pero debemos ser conscientes de las limitaciones de la Identidad narrativa. Esta es sólo uno de los hilos de este complejo entramado.

La configuración cultural no se puede separar de las dimensiones normativas, evaluativas y prescriptivas que el texto vehicula, y de las que nos apropiamos o rechazamos por medio del acto de lectura. Leer es aceptar o rechazar una visión del mundo que jamás es éticamente neutra sino que induce implícita o explícitamente a una nueva evaluación del mundo y del lector.

La ética es otro de los temas nucleares de la reflexión filosófica latinoamericana. Pienso que nuestros relatos nos ofrecen suficientes figuras éticas para construir esa “femenología” del deseo de justicia que es al mismo tiempo deseo de que se haga justicia.

Hay que justificar este nombre que damos al deseo: no se trata tan sólo de recuperar las ideas de justicia moral o jurídica. Lo que está en juego es un nuevo imaginario social. El deseo de justicia se despierta por la experiencia cotidiana de injusticia, y esta experiencia de injusticia sufrida en carne propia no está conceptualizada, como tampoco lo está la justicia; no está conceptualizada pero sí está-siendo narrada.

Aparece otro problema: en este contexto ¿cuál es el lugar de el Otro?

Según la función narrativa, el Otro tiene dos papeles: es aquel que cuenta y enseña, o es aquel que escucha lo que se cuenta para apropiarse de la historia y expresarse por ella. Pero podemos preguntarnos: ¿contar una historia no es una nueva forma de imponer al otro un orden que aliena, no es someter al otro a los esquemas de comprensión del narrador? Tal vez la pregunta que se impone es si este lenguaje narrativo no es el que se necesita para poder expresarse lo totalmente Otro.

El relato vive, se adapta a las circunstancias en donde la historia es contada. El contar lo reconstruye a su manera, y el oyente lo escucha según su propia experiencia y su propia “escucha”; el relato sólo puede vivir bajo la forma de una narración escuchada, de una re-narración. Sólo el relato vivo restituye la intriga, pero la hace revivir de manera tal que el sentido se desplaza para adaptarse a cada individuo, a la experiencia propia de su vida.

El orden del relato narrado siempre tiene en cuenta la pluralidad de los hombres. La ética exige una narración para hacerse entender: sin una narración viva el interés por el Otro tiende a volverse un misticismo mudo. Practicar la ética política es vivir en analogía con las figuras de una historia, más que conformarse a las normas que no son más que abstracciones que expresan esas prácticas. Vivir en analogía con una figura narrada no es ni calco ni identificación. Es la trasposición de una o de muchas figuras ejemplares a la situación en donde uno se encuentra.

La lucha por la identidad narrativa de un pueblo puede amenazar el orden social, mientras que el establecimiento del orden puede amenazar o reprimir el ejercicio de la identidad. Aquí la hermenéutica puede ayudar porque no existe orden social sin relatos ni historias que cuenten cómo se estableció o como se establecerá y cómo los hombres participarán en esta construcción. No seremos justos con los deseos de nuestros pueblos si no conocemos su identidad narrativa; a su vez los hombres sólo pueden comprenderse aplicándose a sí mismos los mitos e historias de su propia sociedad. Así mismo, no diremos nada de una sociedad mejor y diferente sin presentar su forma narrativa. El relato de acontecimientos posibles que permita pasar de una sociedad a otra se hace indispensable, como también es indispensable el recurso a relatos antiguos para exponer ‘la buena vida’ a la cual uno aspira.

Una palabra final para exponer mi reconocimiento al maestro Leopoldo Zea. Siempre me había intrigado el uso que el maestro Zea hacía de la “Tempestad” de W. Shakespeare. Esa subversión que se configura en el Teatro es a mi gusto refigurada por el Dr. Zea en el Discurso de clausura del XVII Congreso Mundial de Filosofía¹⁵. “Es obvio que este preguntar y este responder sobre nuestra identidad, sobre nuestro ser, sobre nuestra humanidad, ha de ser hecho a partir de nuestra lengua, en la que nos hemos formado y a través de la cual adquiere sentido el mundo, nuestro mundo”. La subversión que supone reconocer que podemos hacer filosofía en español es comparable a lo que describe Carlos Fuentes en “Terra Nostra” como el “Teatro de la Memoria” en donde los papeles se invierten: “Imágenes que integran las posibilidades del pasado, pero también representan todas las oportunidades del futuro, pues sabiendo lo que no fue, sabremos lo que clama por ser”¹⁶.

15 *Philosophy and Culture. Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy*. Montreal, Ed. Du Beffroi, Ed. Montmorency, 1986, p. 397-401.

16 FUENTES, Carlos. *Terra Nostra*. Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 565.

DE LA COMUNICACION FILOSOFICA

Por: Francisco Sierra Gutiérrez

Una rápida ojeada a los repertorios bibliográficos de Daniel Herrera R.: *La Filosofía en Colombia, Bibliografía 1627-1973*, Cali, Universidad del Valle, 1975, 248 p.; a la publicación de la USTA: *La Filosofía en Colombia, Bibliografía del S. XX*, Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 2, USTA, Bogotá, 1985, 229 p., o al *Análisis Bibliográfico* de las publicaciones periódicas en revistas de habla hispana que viene apareciendo en la Revista *Universitas Philosophica*, de la Facultad de Filosofía de la U. Javeriana de Bogotá, a partir del No. 6 al No. 11/12 (1986-1989), entre otros repertorios bibliográficos, nos ofrece una apretada imagen de la producción filosófica escrita en Colombia. Se inscriben allí los autores más destacados, sus libros, artículos aparecidos en revistas y periódicos nacionales y extranjeros, colaboraciones, traducciones, reseñas, entrevistas y ensayos críticos sobre los mismos. Esta dispendiosa labor ha tenido que dejar por fuera desde luego, a otros autores, y a los escritos filosóficos que, como los trabajos de grado y las tesis, no siempre se publican, así mismo otras intervenciones filosóficas que no han dejado huella impresa.

En casi la totalidad de los autores presentados en estos repertorios, el tema de la filosofía en Colombia, su función y su aporte se explicita bien con libros o con algún artículo. Todos ellos se constituyen en mediadores de uno o varios autores, en críticos, intérpretes, o presentadores de la tradición filosófica occidental y, evidentemente, se nos presentan como filósofos mismos con sus ensayos y reflexiones creativas propias. Las relaciones entre la filosofía y las ciencias, la pedagogía de la filosofía, la educación, la historia concreta de nuestra evolución filosófica, la incidencia de la reflexión filosófica en nuestro país y en nuestro continente, los temas consagrados de la lógica, la antropología, la epistemología, la filosofía de la religión, la estética, la ética, la política, la metafísica, la filosofía de la historia, han sido abordados por los filósofos colombianos con textos originales, ensayos críticos o en forma de textos para el bachillerato, constituyendo un volumen que sobrepasa desde luego las tres mil entradas bibliográficas en los repertorios mencionados.

Una reflexión sobre dicha producción, sus aciertos y sus debilidades, sus temas recurrentes y su posible efectividad histórica ha sido exitosamente emprendida por Jaime Jaramillo Uribe, Rubén Sierra Mejía, Jaime Vélez Correa, S. J., entre otros, y de ella no alcanzamos a ofrecer ahora una apreciación valorativa clara y atinada, dada su Enriquecida complejidad. No obstante, conviene decirlo de una vez, no es usual todavía entre nosotros, hacer uso obligado de esos repertorios bibliográficos en la producción de nuestros ensayos, o para dirigirnos la palabras unos a otros en diálogo filosófico.

Este testimonio de la práctica filosófica en el país, de su vitalidad, de su “ fusión de horizontes” –en la enriquecida expresión que nos ha dejado Gadamer como parte de su herencia– es, sin duda, motivo de orgullo para la comunidad filosófica nacional. A dicha tradición y capital llega ahora la contribución ESTUDIOS DE FILOSOFIA del Departamento de Filosofía de la Universidad de Antioquia, cuyo nacimiento aplaudimos hoy con regocijo. El cuerpo de filósofos y realizadores de esta publicación son garantía suficiente para augurarle una existencia prolongadamente fecunda, alimentando con mayor profundidad el diálogo razonable entre los hombres.

Mi intervención, junto con este sencillo pero cálido homenaje, atiende a tres puntos de reflexión en torno a la función comunicativa de la Filosofía, sin desconocer la validez, la distinción e integración que ésta guarda con las funciones cognitiva, efectiva y constitutiva¹. El primero relaciona Filosofía y Comunicación como posibilidades y opciones frente a la violencia y la incomunicación; el segundo se ocupa del diálogo como lógica de la comunidad y camino necesario en la constitución de la filosofía; el tercero, considera algunos rasgos de la escritura filosófica, como uno, entre otros medios posibles para que ésta comparta su sentido que, a nuestro entender, no ha de ser otro que el de la comunicación de los hombres que optan por vivir razonablemente.

1. Filosofía y comunicación

Filosofía y comunicación se encuentran emparentadas desde los propios comienzos: Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles, Agustín. De un modo más explícito con el giro filosófico hacia el lenguaje en la filosofía analítica, el pragmatismo, La hermenéutica, la teoría crítica de la sociedad. No es este el momento para exponer tal parentesco de modo más completo. Con Eric Weil sostendemos que la filosofía es el hombre que habla y que hablando da cuenta ante sí de sus posibilidades y realizaciones². Sin embargo, la filosofía no es necesaria; es el resultado de una opción, como libertad en una situación frente a su absolutamente otro, la violencia. Es por esto que nadie puede impedir que el filósofo se calle, o que opte por el silencio tras haber encontrado su contento, o en protesta por la falta de su interlocutor, o que pueda pasar a otra forma de comunicación en los refugios de la especialización y la doxografía en tiempos de crisis.

De la misma manera, comunicación e incomunicación se encuentran en una misma cuerda en tensión como fuerzas opuestas. Desde la incomunicación y la violencia que ésta conlleva aparece la fuerte exigencia de una comunicación razonable; sólo desde la comunicación se identifica la violencia de su contrario, se comprende su enseñanza negativa y se reafirma en su opción por compartir sentido de modo razonable³. La comunica-

1 Lonergan, B.J.F. *Método en Teología*, Salamanca, Sigüeme, 1988, p. 71-90.

2 “*Virtu du Dialogue*” en: *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 280.

ción aparece como un milagro a propósito del discurso y tiene un éxito extremadamente precario porque resulta de la lucha por trasgredir la incomunicabilidad monádica, la soledad de la vida, lo psíquico, que es propiamente lo incomunicable.

La pretensión filosófica de construir un discurso razonable, una vez ha optado por la no-violencia, pasa necesariamente por la discusión, el diálogo, en una experiencia comunicativa que permite constituir sus horizontes ontológico, moral y político. A su vez, la intención de lograr un acuerdo en el discurso, mediante la experiencia comunicativa de compartir el sentido para lograr experiencias comunes, formas de entendimiento, afirmación y decisiones compartidas, es una tarea que pasa por las exigencias filosóficas de coherencia en torno al ser, la verdad, la libertad⁴.

Entonces, al hablar, el filósofo recuperará la tradición que lo ha antecedido y tratará de probar su existencia así otros no admitan de primera su forma de prueba. El filósofo ha escogido establecer la coherencia, comprendiendo toda comprensión humana y la suya propia en medio de sus condiciones. En esta opción, el filósofo reconoce que se nutre del temor a la violencia para romper con el silencio y la incomunicación que éste establece. La última razón de su opción es la violencia. Contra ella, frente a ella, clarifica su interés de hablar, su resistencia a creer que todo camino de diálogo se encuentra definitivamente cancelado. Así, “el pensamiento debe ser muy avanzado para que cualquiera pueda declarar que arroja su revólver al suelo tan pronto comprende la palabra civilización”⁵.

Ahora bien, el filósofo considera que el habla es una ocupación sensata pues no conduce necesariamente a la violencia; sin embargo, es sorprendente, no todos los filósofos han confiado absolutamente en la virtud del diálogo. Hemos dicho que el filósofo puede callar, pero su monólogo o su silencio nació siempre tras el diálogo, ni se ha entregado a ellos sin conocimiento de causa.

El interés del filósofo es que el diálogo sea ocupación de todos, que la comunidad descubra su lógica en él. Con todo, en su interés se guardará de defender la ideología de la paz a todo precio, o la del conflicto a todo dar, pues considerará los conflictos, las contradicciones como signos de unidad, como luchas significativas que brindan a la

3 Sierra G., Francisco, ‘Filosofía de la comunicación, en torno a los medios’ en: Revista *Signos y Pensamiento*, Fac. Comunicación Social, P.U.J., Bogotá, No. 13, Vol. 7, Año 7, 1988, p. 137-144. También: ‘La teoría de la acción comunicativa en discusión’ en: *Universitas Philosophica*, Fac. Filosofía, P.U.J., Bogotá, Ns. 11/12, Dic. 1988 Junio 1989, p. 131-146.

4 Weil, E. *Logique de la Philosophie*, Paris, J. Vrin, 1973, Introduction, p. 3-86.

5 Ibid. p. 60.

razón humana nuevas posibilidades para afianzar la existencia de la comunidad. Hablando y escribiendo articulará pues, el filósofo, su acción histórica⁶.

2. El diálogo

La invitación al diálogo que el filósofo hace para contrarrestar la violencia no es una medida de excepción en la filosofía ni una labor orientada hacia afuera por una vana filantropía. En el diálogo, la comunidad descubre su propia sacrailidad, mientras que la filosofía misma se descubre y se consolida en el espacio comunicativo. ¿Cómo asegurarse de la razonabilidad de su discurso si no pasa por la prueba de la confrontación? ¿Cómo ganará la invulnerabilidad razonable de sus planteamientos sin el cuestionamiento ulterior de la comunidad competente de sujetos interesados en ellos? La búsqueda del discurso y acción propias de la filosofía ha de cancelar su boleto en el retén del debate pluralista de razones. La filosofía no puede presentarse como una certeza más entre otras pues con ello no haría más que favorecer su propia destrucción. Su invitación al diálogo tiene como una de sus primeras tareas la labor educativa que coopera en trasformar las certezas en discursos, promoviendo interlocutores competentes en la comunidad; de otro modo, las certezas no afirmarán sus contenidos frente a otras más que por su destrucción violenta⁷.

Los ámbitos de emergencia de certezas en nuestra circunstancia son innumerables; la irracionalidad ha permeado nuestras relaciones con la naturaleza, pero, no menos, todo el delicado tejido de nuestras relaciones sociales y nuestra intersubjetividad espontánea. No basta con sentir, percibir y describir su crudeza, sino que es preciso elevar dichas certezas al nivel del discurso, para de allí emplazar éstos a un diálogo para conocer sus condicionamientos y conflictos y optar transformarlos razonablemente. La realidad vital de nuestras matrices culturales implica toda una historia en busca de narrador⁸, de críticos que diluciden qué texto escribimos históricamente; de filosofía como autocomprensión de la vida, con la socrática sentencia de que una vida sin comprensión no vale la pena vivirse.

¿Cómo hacer para que la empresa del diálogo en nuestra comunidad sea empresa razonable? ¿Cómo advertir en ella su raigambre filosófica más allá de las manipulaciones ideológicas de turno? E. Weil ha señalado para el diálogo un aspecto formal y un contenido. La lógica de la comunidad en su aspecto formal apunta a la no contradicción, a la

6 Ricoeur, Paul. "El conflicto como signo de unidad y de contradicción" en: *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, p. 135-154.

7 Weil, E. *Logique...* "La Discussion", p. 121-138.

8 Ricoeur, Paul. "La Vida: un Relato en busca de Narrador" en: *Educación y Política*, Buenos Aires, Docencia, 1984, p. 45-58.

obligación mutua de preguntar y responder, a la búsqueda del mutuo acuerdo en la tolerancia. Esta dimensión, desde luego se enriquece con las aportaciones de la Teoría de la argumentación (Perelman-O. Tytheca) y con las exigencias de validez de los actos de habla orientados al entendimiento mutuo, como el espacio lógico de la interlocución (Apel-Habermas). El contenido, centrado en la pregunta ¿cómo debemos vivir? se desdobra hacia un horizonte ontológico que permita sacar a la luz las condiciones reales de la existencia de nuestra comunidad. Las ciencias empírico-analíticas, las histórico-hermenéuticas y las crítico-sociales han de tener allí todo su concurso; con ellas la filosofía no trata de arreglar desde fuera el móvil entrabado de las relaciones sociales, sin reconocer ella misma su *mea culpa*, sino que habrá de cooperar en la búsqueda comunitaria de un movimiento más razonable de sí y de su entorno. De este modo, la filosofía ha de considerarse como automeditación del hombre⁹ entre las matrices culturales de la comunidad y el significado y el valor que en dichas matrices se asigne a la preocupación irrestricta por la verdad y el discurso coherente en su historia.

Un reconocimiento fundado de nuestras condiciones no tiene sentido más que para voluntades libres que decidan transformarlas. Mediante la discusión de los ideales y las costumbres de la comunidad, el diálogo habrá de centrarse ahora en el segundo componente referido a la autorreflexión de los individuos. Estos, al buscar establecer la coherencia consigo mismos en cuanto individuos, habrán de abrirse a la experiencia moral de no poder hacerlo razonablemente sin que medie una consideración del bienestar de la especie. Habrán de descubrir que sin mediaciones filosóficas y científicas, no se gana libertad y que, a su turno, una ciencia, una filosofía, una transformación de las condiciones, sin libertad, son del todo irrazonables. Habrán de experimentar la violencia en sí mismos con la descentración de su individualidad, con la ruptura de sus certezas sobre la construcción de sus discursos, con la resolución de abandonar una moral de buenas intenciones y concretar acciones en el corazón de la comunidad.

Las acciones de los hombres entre sí en la comunidad, fundan entonces el tercer contenido del diálogo, la esfera de lo político. Allí, la comunidad busca la coherencia consigo misma a la luz de los consensos razonables. La comunidad, organizada en el procedimiento de un estado, toma decisiones propias sobre su economía, su capital, su educación y su futuro. Es un ámbito de la filosofía política mediado en las discusiones que regulan la acción de los hombres en común. Nuestra tradición filosófica, iniciada también con la filosofía del derecho, ha de mostrarse pertinentemente renovada hoy día en nuestra encrucijada histórica. Señalamos aquí su urgente importancia, sin entrar a su intrincada deliberación.

9 Matustik, J. M., *Mediation of Deconstruction: B. Lonergan's Method in Philosophy*, Washington, University Press of America, 1988, p. 199.

3. Escribir

La labor de automediación que hemos enunciado se realiza en la escritura como una de las modalidades más relevantes de la interacción comunicativa. Las condiciones de comunicabilidad de los mensajes, la recreación del lenguaje, la configuración del estilo, el conocimiento de las diferenciaciones de la conciencia de sus posibles destinatarios¹⁰, el concurso inteligente de editoriales y distribuidores, han de ser puestas ahora también en discusión.

Como la fijación del significado en la escritura el sentido se conserva; supera los límites espacio-temporales del acontecimiento original revelando otros tiempos y espacios en su lectura posterior. Pero la función de la escritura va más allá y afecta nuclearmente al discurso. Orador y escritor tienen distintos destinatarios. La escritura es más autónoma que la palabra. La pareja escribir/leer sustituye a la pareja hablar/escuchar en que se funda la relación cara a cara dialogal. Al escribir, se establece un hiato entre las intenciones subjetivas y la significación objetiva del escrito. El texto adquiere autonomía, valor por sí mismo y sus significados deben obtenerse a partir de él sin remitirlo a supuestas intenciones del autor no presentes en el texto. En el discurso escrito las referencias no se acaban ya que la dimensión simbólica del lenguaje nos lanza a infinitos mundos posibles liberando la referencia del discurso de sus compromisos ostensivos. La escritura se abre a toda una audiencia, a cualquiera que sepa leer. La obra escrita es irreducible al diálogo existencial. Sin embargo la escritura hace las veces de un diálogo más reposado; salva las dificultades de la comunicación cara a cara ofreciendo más tiempo a la reflexión y a la respuesta entre interlocutores. Es más, la escritura mantiene el diálogo abierto a nuevos interlocutores futuros¹¹.

La escritura preserva el sentido del acontecimiento. Si la palabra sólo fuera acontecimiento sería incomunicable. La comunicabilidad del discurso se hace posible por la comprensión y por la posibilidad de la inscripción; con ellos se realiza el milagro de pasar de una serie hasta entonces monádica a la otra. "Aún en el discurso más primitivo y más mal hecho, aparece esta especie de victoria sobre la soledad, sobre la impenetrabilidad mutua de los seres" dice Ricoeur¹². Pero, ¿en qué consiste la comunicabilidad?, ¿qué es lo comunicable? Lo comunicable es un acontecimiento que se sublima en un sentido. Esta sublimación es lo fundamental del discurso, en ese sentido, lo que se habla o lo que se escribe. El sentido se hace identificable en la escritura y posibilita reconstruir un mismo 'sentido' tras una serie de acontecimientos múltiples. De esta forma, el discurso

10 Lonergan, B. Op. cit. p. 265-69.

11 Sierra G., Francisco. "La Producción Cultural del Sentido" en: *Signo y Pensamiento*, Fac. Comunicación Social, P.U.J., Bogotá, Vol. 7, Año 7, No. 12, p. 45-47.

12 "Cours sur l'hermenéutique", Syllabus, Louvain, 1980, p. 33.

adquiere mayor envergadura. La diferencia entre palabras y escritura no se salva ni se reduce, sólo se justifica como vocación del discurso en tanto discurso¹³.

Pero, con mucha mayor razón la escritura filosófica muestra que en ella nada vale sin decirlo, a diferencia del sentido común que encuentra allí la fuerza de sus creencias y de su dogmatismo. Por ello, la preocupación del filósofo por el lenguaje, mientras reconoce que sólo sabe que nada sabe, no es más que la preocupación de cómo hablar coherentemente, de cómo abrimos a la discusión en la ciudad. Al escribir, el filósofo se muestra como garante de intelecciones que se han podido pensar en la historia y que lograrán compartir realmente su sentido mediante el cumplimiento en el lector de acciones, significados, reflexiones a que se vea movido por los textos, por qué no, a entrar en discusión.

Con todo, nos recuerda K. Axelos, el oficio del filósofo no es el mismo que el del escritor, que el del profesor, o el del científico, o el del intelectual. Hay más radicalidad en su misión de pensar una totalidad, integrando y diferenciando, uniendo y disolviendo, abriendo espacios para el acuerdo mutuo, pero también para la disensión¹⁴. Es por ello que el filósofo dudará también de la escritura; en ella no se logra revelar todo el dinamismo de su eterno cuestionar, no logrará hacer presente, empatar y encajar por completo el dinamismo de su operatoriedad consciente en la expresión y, razón tendrá también Derrida para tachar sobre lo escrito¹⁵, siempre y cuando entienda con ello la unidad de identidad y no-identidad que guardan sentido y expresión. Tras las marcas concretas el filósofo ha de pensar qué pensamiento hay aún en los otros y ha de esperar a que éstos reconozcan pensamientos posibles todavía, pero dicha espera nunca es prontamente satisfecha, más aún en una comunidad que ha apabullado casi por completo al pensamiento. Así, entre Escila y Caribdis, entre la razón comunicativa y el diálogo del alma consigo misma, entre la lucha y el amor, el filósofo tendrá posibilidad de repetirse y repetir: ¡razón! ¡razón!

Como escritor, el filósofo no será un profesional pagado desde afuera para realizar una tarea; su escritura será consecuencia de su opción por compartir el sentido, por ganar una nueva verdad a partir de los discursos y acciones desde el interior de una comunidad que se ha prohibido al acceso a la violencia. Será, de este modo, testimonio de la posibilidad de entrever libremente otros caminos razonables, en medio de otras opciones igualmente libres en que los hombres hayan decidido vivir razonablemente. Por ello, lo que más da qué pensar y escribir, en nuestro tiempo que aún da qué pensar y escribir, es que no pensemos ni escribamos más¹⁶.

13 Sierra G., Francisco, *Ibid.*, p. 47.

14 Axelos, K. "Le Métier de Penseur" en: *La Communication*, Montreal, Ed. Montmorency, 1973, 2, p. 181ss.

15 Matustik, J.M., Op. cit. p. 29-42.

16 Axelos, K. Art. cit. p. 189.

VIDA DEL DEPARTAMENTO

Posgrados en Filosofía

La Universidad de Antioquia aprobó recientemente, a través de sus Consejos Académico y Superior, los posgrados en Filosofía, tanto a nivel de Maestría como de Doctorado.

El programa de Maestría se desarrollará sobre la base de "Líneas de Investigación". Se entiende por éstas el trabajo investigativo que sobre un tema específico realizan un grupo de profesores del Departamento de Filosofía.

Para las admisiones de cada promoción, que se efectuarán una vez al año, se ofrecerán una o dos de estas "Líneas de Investigación", debiendo los aspirantes decidirse previamente por una de ellas.

La Maestría tendrá una duración de cuatro semestres: la parte académico-presencial se cumplirá bajo la modalidad de Seminarios Superiores cuya característica es la necesaria participación dialogal de todos aquellos que en ellos intervengan. La Tesis constituye la parte más importante de la Maestría y se realiza sobre una temática o autor específico.

El programa de Doctorado tendrá una duración de cuatro semestres que serán enteramente dedicados a la elaboración de la Tesis. Una vez terminada ésta, el estudiante deberá defenderla públicamente ante un jurado compuesto por tres profesores, uno de los cuales deberá pertenecer a una Universidad distinta de la Universidad de Antioquia.

Cabe destacar, en lo que concierne al Doctorado, que es el primero con que cuenta la Universidad de Antioquia; es también el primero a nivel regional.

Lanzamiento del Primer Número de la Revista "Estudios de Filosofía"

Durante los días 29 y 30 de marzo se llevaron a cabo diversos actos académicos con motivo de la aparición del primer número de esta Revista.

Fueron invitados los profesores Adolfo León Gómez, Director de la Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle, quien disertó sobre "Verdad y argumentación", y el profesor Francisco Sierra, de la Universidad Javeriana de Bogotá, quien presentó la conferencia intitulada "Sobre la comunicación en filosofía", y cuyo texto se transcribe en el presente número.

También disertó el profesor Javier Domínguez sobre “La filosofía alemana contemporánea”, y el profesor Freddy Salazar sobre “¿Saber o hacer filosofía?”, profesores ambos del Departamento de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

“Lecciones de Noviembre”

El próximo mes de noviembre se llevará a cabo el quinto ciclo de “Lecciones de Noviembre”. Serán conferencistas, entre otros, los profesores Carlos Másmela, Javier Domínguez, José O. Suárez y Alfonso Monsalve.

Próximamente saldrán los textos con las memorias de las Lecciones de 1988 y 1989.

COLABORADORES

ALFONSO MONSALVE SOLORIZANO. Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

CARLOS VASQUEZ. Doctor en Filosofía. Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

EUFRASIO GUZMAN. Licenciado en Filosofía y Letras. Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

JORGE ANTONIO MEJIA E. Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

JORGE MONTOYA P. Doctor en Filosofía. Universidad de Viena.

FREDDY SALAZAR P. Doctor en Filosofía. Universidad Católica de Lovaina.

JAIME RUBIO. Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana.

FRANCISCO SIERRA. Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana.

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 1

La prueba formal de la legitimidad de las categorías en la deducción trascendental
Carlos Másmela Arroyave

Alexandre Koyré, crítico del positivismo en la Historia de las Ciencias
Gustavo Valencia Restrepo

Nietzsche y la interpretación genealógica
Jorge Mario Mejía

El "instante" en Platón
Carlos Alberto Carvajal Correa

Frege, Crítico de Kant *Jacques Bouveresse*
José Olimpo Suárez - Traductor

Anotaciones sobre una traducción: la cuarta parte de Remarks on the Foundations of Mathematics de Ludwig Wittgenstein en versión de Isidoro Reguera
Alfonso Monsalve

Ludwig Wittgenstein: Remarks on the Foundations of Mathematics. 1942-1944. Parte IV
Alfonso Monsalve

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 3

Platón y los poetas
Hans-Georg Gadamer

Anotaciones al capítulo: “Señorío y servidumbre” en la Fenomenología del Espíritu, de Hegel
Karen Gloy

La Fenomenología de Heidegger –De Husserl a Heidegger–
Jaime Hoyos Vásquez

El sentido de la obra de Fleck para la historiografía del Positivismo Lógico
Jorge Antonio Mejía

Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche y de la moda Nietzsche
Gilvan Vogel



**Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la
Imprenta de la Universidad de Antioquia
en el mes de diciembre de 1990**