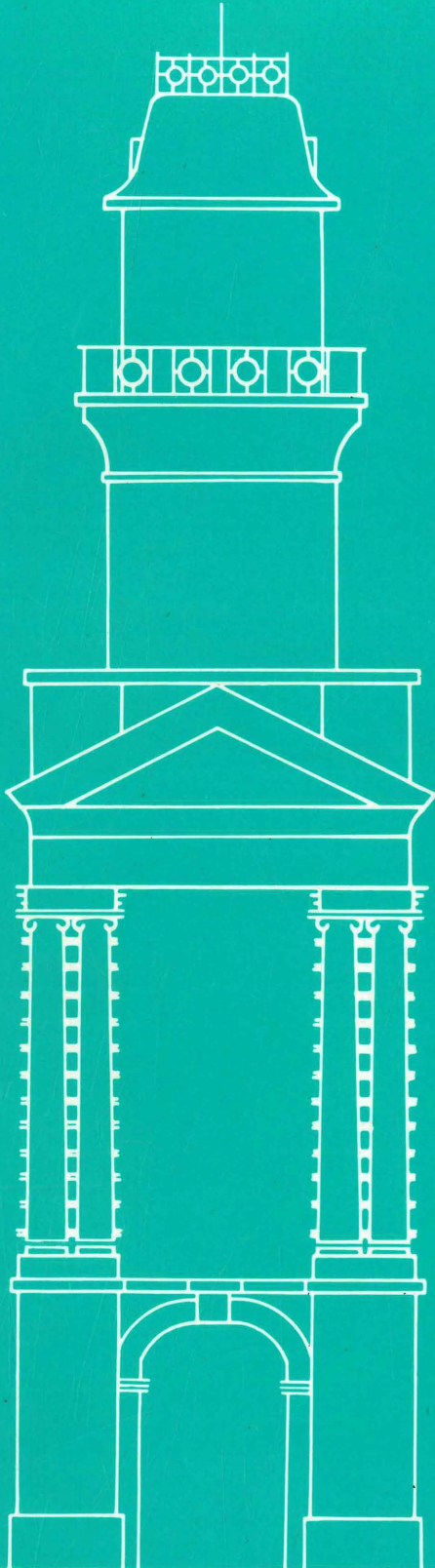


ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

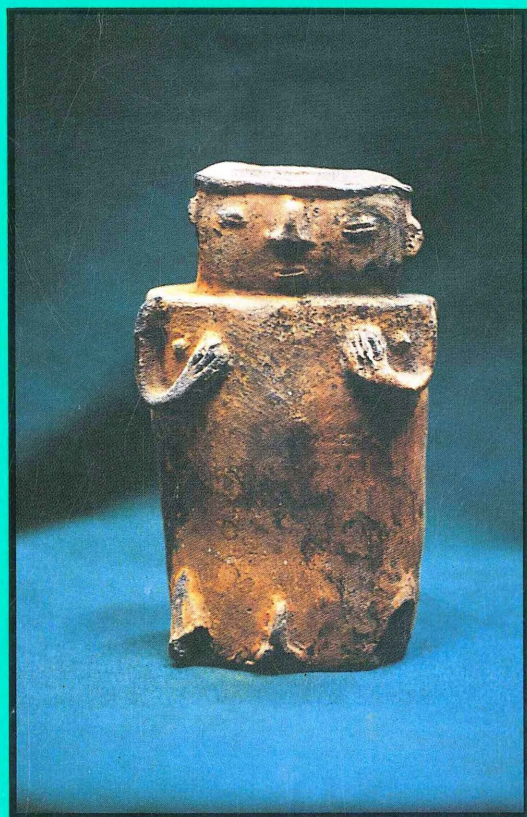
Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Febrero-agosto de 1998



- **Del genio a la conciencia infeliz. Schlegel frente a Kant y el idealismo.**
Luis Xavier López Farjeat
- **El arte como horizonte. Del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea.** *Adolfo León Grisales Vargas*
- **Qué significa hacer una experiencia hermenéutica con el arte.** *Beatriz Bernal Rivera*
- **¿Dialoga Aristóteles con Parménides?** *Luz Gloria Cárdenas Mejía*
- **Las Harmonías del alma del mundo de Platón.** *Luis Alberto Fallas López*
- **Crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política.**
Klaus Held
- **Λόγος y οὐσία en el Sofista de Platón.**
Jairo Escobar Moncada
- **Lógica dialéctica de la tragedia: revolución y guerra mundial.**
Félix Duque Pajuelo
- **Tiempos extraños. La pluralidad humana como diversidad temporal.**
Daniel Innerarity
- **Posmodernidad y educación. ¿Qué está en juego?**
José Olimpo Suárez Molano
- **El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una epojé kairótica.**
Rubén Soto Rivera
- **Vida del Instituto**
- **Reseñas**

178



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

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández
Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar
Jairo Alarcón Arteaga
Luz Gloria Cárdenas Mejía
Lucy Carrillo Castillo
Francisco Cortés Rodas
Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima
José María González. C.S.I.C. Madrid
Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York
Axel Honneth. U. de Frankfurt
Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

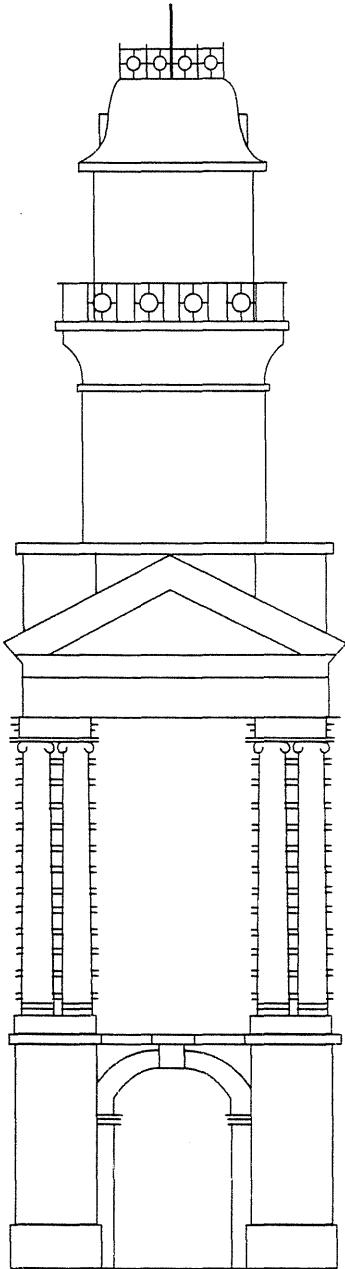
Director de Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Fax (574) 263 82 82
Teléfono 210 56 80
E-mail: estufilo@nutabe.udea.edu.co
Medellín - Colombia

Canje

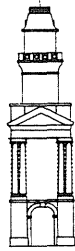
Biblioteca Central
Universidad de Antioquia
Apartado 1226
Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones
Calle 24 13-15 Piso 3
Teléfono 243 16 54 Apartado 30969
Santafé de Bogotá - Colombia



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



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Febrero - Agosto de 1998

CONTENIDO

Del genio a la conciencia infeliz. Schlegel frente a Kant y el idealismo. <i>Luis Xavier López Farjeat</i>	9
El arte como horizonte. Del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea. <i>Adolfo León Grisales Vargas</i>	29
Qué significa hacer una experiencia hermenéutica con el arte. <i>Beatriz Bernal Rivera</i>	45
¿Dialoga Aristóteles con Parménides? <i>Luz Gloria Cárdenas Mejía</i>	59
Las Harmonías del alma del mundo de Platón. <i>Luis Alberto Fallas López</i>	73
Crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política. <i>Klaus Held</i>	95
Λόγος y οὐσία en el Sofista de Platón. <i>Jairo Escobar Moncada</i>	109
Lógica dialéctica de la tragedia: revolución y guerra mundial. <i>Félix Duque Pajuelo</i>	123
Tiempos extraños. La pluralidad humana como diversidad temporal. <i>Daniel Innerarity</i>	145
Posmodernidad y educación. ¿Qué está en juego? <i>José Olimpo Suárez Molano</i>	159
El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una epojé kairótica. <i>Rubén Soto Rivera</i>	169
Vida del Instituto	181
Reseñas	187

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
ISSN 0121-3628

Diseño Cubierta: Héctor López
Diagramación: Instituto de Filosofía. Imprenta Universidad de Antioquia.

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

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

PRESENTACIÓN

Tres núcleos temáticos conforman la presente entrega de *Estudios de Filosofía*: la estética y el arte, la filosofía griega, y la ética. En el primero de ellos se abordan los dos aspectos que tensan la modernidad filosófica de lo estético, que desde el siglo XVIII hasta hoy sigue sin aplacarse: la estética, en la disposición de lo subjetivo, renuente a aceptar que la historia es algo que se produce, que cambia al sujeto; y el arte, cuyo carácter de obra demanda representación, ejecución, lectura, en resumen, exige una mediación, y en ello, una apropiación interpretativa de saberes que redundan en nuestro modo de ser y de hacernos, y no en nuestras concepciones científicas, agnósticas desde el punto de vista de las inquietudes humanas existenciales. La tensión entre estética y arte se debe a que sin la autonomía de aquélla, este no tiene práctica libre, pero al mismo tiempo, el cuño subjetivo de la estética genera a veces ilusiones que neutralizan la verdadera experiencia del arte. Ésta siempre es un acontecimiento, una irrupción de historias, de tiempos, de orígenes, de destinos, de reconocimientos. La estética, en cambio, es una anticipación de la percepción, y si bien ésta no puede realizarse sin pre-juicios, estos tienen el peligro de no dejarse afectar, de anteponerse pertinazmente a la obra que los contradice, los desenmascara o meramente contraviene su gusto. El arte político, el religioso, el popular, el primitivo, han padecido bajo la anticipación de estéticas prejuiciadas.

El núcleo de artículos sobre filosofía griega se concentra en Platón y Aristóteles, pero irradia referencias a Parménides y a la actualidad. La obra de Platón sigue proporcionando consideraciones sorprendentes, pues no se deja sujetar a la ahistoricidad de las ideas que cultivó la tradición del platonismo, con las consecuentes desfiguraciones que han hecho de Platón un indeseable para la visión de la filosofía ilustrada. Los artículos de la presente entrega logran exponer un Platón profunda y positivamente interesado en lo sensible, en el ritmo, en la imagen, en el aparecer, y contrarrestan en buena parte el Platón del *logos* inmutable y de la República inflexible. Aparece asimismo más cercanía entre Platón y Aristóteles en el campo de la filosofía práctica, donde teoría y praxis sólo pueden mediar por el juicio reflexionante y ponderador, y no por el juicio lógico, calculadamente analítico y aseverativo. La retórica y la dialéctica los hermanan de nuevo, pues sus lenguajes son los del mundo de la vida, los lenguajes de la conversación, donde las tesis sólo son los parajes de la lógica de pregunta y respuesta.

El tercer núcleo temático en torno a la ética, reúne artículos de indole muy diversa, pero preocupados por el *ethos* fundamental, no por la ética como disciplina. La filosofía de la historia aparece en esta perspectiva en el horizonte de la filosofía práctica, tanto más cuanto en la comprensión de la historia lo que está en juego son los ideales que jalonan o frenan la praxis humana. La modernidad se esfuerza en aislar lo político y lo ético, lo legal y lo moral. Esto facilita el papel del Estado, pero no siempre satisface las aspiraciones de los ciudadanos de carne y hueso, de arraigo comunitario y tradiciones conscientes de autorreconocimiento; facilita también el universalismo de la norma, pero congela las virtudes

en abstracciones que nada tienen que ver con las excelencias de los individuos vivos, partícipes y solidarios en la gestión de lo común. La educación gana un perfil ético fundamental en este contexto, y por ello hay razón en criticar la concepción de su función como destreza metodológica, cuya inspiración yace en el centralismo epistemológico y pragmatista de la filosofía europea moderna. En contraste con este espíritu de ilustración moderno, la inquietud por lo ético se aborda en el artículo final en el tema del suicidio y la muerte. El escepticismo antiguo ha sido considerado por muchos como un rasgo de pensamiento cosmopolita y secularizado. ¿Es comparable el concepto actual de la muerte como un asunto técnico de aplicación a discreción, con el del suicidio antiguo como la muerte en el momento oportuno?

Las consideraciones precedentes quieren motivar a nuestros lectores a ser interlocutores de los artículos que les entregamos. Producto de la investigación juiciosa y documentada, y de la exposición en foros de trabajo en el Instituto de Filosofía, su aspiración es ampliar el ámbito académico e intervenir en la dinámica de la comunidad filosófica investigativa y productiva.

La Redacción.

Del genio a la conciencia infeliz Schlegel frente a Kant y el idealismo

Luis Xavier López-Farjeat
Universidad Panamericana - México

“Ninguna actividad es tan humana
como la de completar, unir y fomentar”.

F. Schlegel

Es bien sabido que el modelo de formación espiritual en el romanticismo es el *Wilhelm Meister* de Goethe. Friedrich Schlegel no está tan lejos de engendrar en carne propia ese mismo ímpetu por alcanzar la armonía, en sentido helénico; cuyo intento primordial es incorporar los contrastes de la modernidad. Así, de la misma manera que Wilhelm escapa de su hogar burgués para lanzarse al mundo bohemio, a una vida de bandoleros y cómicos de legua, Schlegel es un cínico despreciable que escribe un elogio a la pereza y que adquiere una enorme corpulencia gracias al alcoholismo y la glotonería. Pero así como Wilhelm se vuelve cirujano al despertar de aquél sueño que le hacía creerse el verdadero creador del teatro alemán, y se percata de que no era a él a quien estaba reservada semejante empresa, de modo similar, Schlegel, pasa de ser inmoral y desvergonzado a un católico reverente y piadoso.¹

Este giro biográfico lo mismo de Wilhelm que de Schlegel, es símbolo de que las ideas del primer romanticismo y de la filosofía idealista han madurado. A través del concepto de *Witz*, o espíritu combinatorio, Friedrich Schlegel intenta unir formas aparentemente irreconciliables: la armonía mítica de los helénicos con el sublime caos de la poesía romántica. El arte clásico, sostiene el propio Hegel, brota solamente de la libertad de espíritu y es ésta misma la que, bajo cualquier forma que aparezca, lleva consigo la supresión de la naturaleza:

1 F. Schlegel, escribe Maurice Blanchot, es el símbolo de las muchas vicisitudes del romanticismo alemán: “cuando joven, es ateo, radical, individualista, y la libertad de espíritu que demuestra, su riqueza y su fantasía intelectuales le hacen inventar cada día nuevos conceptos (...). Pasan algunos años. El mismo Schlegel convertido al catolicismo, diplomático y periodista al servicio de Metternich, rodeado de monjes piadosos mundanos, no es más que un filisteo gordo, con el habla suntuosa, goloso, perezoso y hueco, incapaz de recordar al joven que escribiera: “Una sola ley absoluta: el espíritu libre triunfa siempre de la naturaleza.” ¿Quién es el verdadero?” (*El diálogo inconcluso*, traducción de Pierre de Place, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1974, p.544).

el espíritu se eleva por encima de ella y se vuelve su propia libertad. Sin embargo, dirá Hegel, “el griego se admira ante el curso natural de la naturaleza considerada no como masa ingente en la que él mismo se encuentra, sino como un objeto que es, en primer término, extraño al espíritu, algo no espiritual, pero que a la vez inspira confianza y la general creencia de que contiene algo benévolo para el hombre, algo respecto de lo cual puede el hombre conducirse afirmativamente.”²

Así es como el espíritu libre de los helénicos concilia el contenido y la forma. Los dioses griegos, como se puede leer en la *Teogonía* de Hesíodo, se generan y se constituyen a sí mismos, se oponen a la finitud de la naturaleza, pero en su corporeidad conservan los elementos de aquella. Por eso mismo, Hegel llama al espíritu griego “artista plástico”, porque “convierte lo natural en expresión del espíritu, es decir, hace de la piedra una estatua y no presenta la piedra como piedra, y al espíritu como algo heterogéneo, sino que infunde a la piedra el espíritu y representa al espíritu en la piedra.”³ Schlegel, pues, cree también que el arte helénico encierra lo natural en lo espiritual y, gracias a ello, es armónico. El *Witz* debe conservar la armonía del ideal clásico pero, a la vez, hacerla compatible con la poesía romántica, con el sentimiento, con el ánimo, porque sólo de esa manera el espíritu tiene su existencia en sí mismo y goza entonces de infinitud y libertad.

El *Witz* shlegeliano es el único capaz de componer elementos heterogéneos y separados para que alcancen unidad y plenitud. El *Witz* es el ingenio, la facultad de la inteligencia para unir. Así las cosas, el *Witz* no solamente compone, sino que también une. Es *Übergang*, tránsito de lo diverso hacia lo no diverso.

A mi parecer, la noción de *Witz* tiene su origen en Shaftesbury⁴ y, posteriormente, en Kant y en Fichte. El genio es el puente de unión entre la aparente contradicción de la naturaleza con la libertad y, gracias a esta importante función, es el único que logra conciliar la armonía helénica con la desarmonía romántica. Desde este planteamiento intentaré mostrar: primero, la configuración del genio desde las nociones de naturaleza y libertad; segundo, la posible conciliación efectuada por el genio entre el espíritu helénico y el espíritu romántico, que no es otra cosa que la esencia de la poesía moderna; tercero, una conciliación aparente que culmina, más bien, con la frustración y el desengaño del genio, que se vuelve, según la terminología hegeliana, “conciencia infeliz”.

2 HEGEL. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Traducción de José Gaos, Madrid: Alianza Universidad, 1985, p. 422.

3 *Ibidem*, p. 432.

4 Y en efecto, si la estética será para Kant mediación entre razón pura y razón pura práctica, Shaftesbury ya había notado que por nuestra naturaleza precaria y limitada no alcanzamos a conocer la estructura íntima del universo con puros conceptos, sino que sólo se podía comprender y revivir intuitivamente en la experiencia de lo bello. En ella, dice Cassirer, “desaparece la barrera entre el mundo interior y el mundo exterior, y se nos muestra que es una misma ley omnicomprendiva la que abarca los dos y la que cada uno de ellos a su manera, expresa” (CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 384).

El genio kantiano: síntesis de naturaleza y libertad

Aunque la teoría kantiana acerca del genio se encuentra en la *Crítica del Juicio*, el conflicto entre la naturaleza y la libertad está planteado ya, aunque de un modo teorético, desde la primera de las críticas. Es bien conocida la explicación que hace Kant en la *Análítica trascendental* acerca del juicio como la posición de la realidad, o, en otras palabras, si la realidad consiste en ser sujeto de juicio, entonces la función intelectual de formular juicios será al mismo tiempo la función intelectual de construir realidades. En otras palabras, decimos que una cosa es real tan pronto consideramos esa cosa como sujeto de muchos juicios posibles. La función del juicio será entonces la misma que la función ontológica, a saber, establecer una realidad. Cuando la función lógica se identifica con la ontológica podemos deducir del juicio todas las verdades de toda realidad posible. En efecto, las variedades de todo juicio posible contienen en sí las variedades de toda realidad posible, puesto que el juicio lógico es el acto de poner la realidad.

También en la *Análítica trascendental*, en la sección IV dedicada a los postulados del pensamiento empírico en general, Kant explica que las categorías de la modalidad tienen de particular que no aumentan nada, como determinación del objeto, al concepto al que se unen como predicado, sino que solamente expresan la relación con la facultad de conocer. En la triada de juicios asertóricos, problemáticos y apodícticos, Kant deduce las categorías correspondientes a la luz de tres postulados:

1° Lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos) es **posible**:

2° Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es **real**:

3° Aquello en que la conexión con lo real está determinado según las condiciones generales de la experiencia es **necesario** (existe necesariamente).

Cuando el concepto de una cosa es ya completo, podemos aún preguntar si esta cosa es simplemente posible, o si es real, y en este último caso si además es también necesaria. Además, en cuanto a la necesidad, Kant distingue la necesidad material en la existencia, que consiste en la conexión causal de la necesidad formal y lógica en la conexión de los conceptos, y de estas dos especies de necesidad, distingue también la necesidad moral como obligación que es el deber. Esto último es muy claro en la *Crítica de la razón práctica*.⁵ Ahí, Kant explica que lo esencial de todo valor moral de las acciones está en que la ley moral determina inmediatamente a la voluntad. Si la voluntad de la determinación ocurre en “conformidad” con la ley moral, pero sólo mediante un sentimiento de cualquier

⁵ Se lee en *KrP* vol I, I, § 3 que “todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o la felicidad propia. El placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, se funda en la “receptibilidad” del sujeto, porque “depende” de la existencia de un objeto; por consiguiente, ese placer pertenece al

clase que sea (que hay que presuponer para que ese sentimiento venga a ser fundamento de determinación suficiente de la voluntad y, por tanto, no por la ley misma) entonces la acción encerrará ciertamente “legalidad”, pero no moralidad. De modo que para proporcionar influjo sobre la voluntad a la ley moral no hay que buscar ningún motor extraño que pudiera dispensar del de la ley moral, pues todo eso produciría solamente hipocresía sin consistencia. Así pues, cómo una ley por sí e inmediatamente pueda ser fundamento de determinación de la voluntad (lo cual para Kant es lo esencial de toda moralidad) es un problema insoluble para la razón humana, y es idéntico con este otro: ¿cómo será posible una voluntad libre?

Si la voluntad libre se determina por la ley necesaria la propia posibilidad de que haya libertad está en entredicho. El problema está planteado ya en la tercera antinomia de la razón pura en donde la tesis es: la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que derivan todos los fenómenos del mundo, hay otra causalidad por libertad. Antítesis: no hay libertad, todo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza. Sin embargo, hasta aquí Kant se refiere únicamente a la libertad trascendental, es decir, a la libertad divina como causa de la naturaleza y que, en última instancia, es el fundamento de la libertad humana.⁶ Por ello, en la *Crítica de la razón práctica*, el asunto vuelve a plantearse, pero esta vez desde el ámbito práctico. En efecto, la antinomia de la razón práctica plantea la determinación de la voluntad “libre” por las leyes. Incluso en la *Crítica del juicio* reaparece el conflicto: la tesis es que toda producción de las cosas materiales es posible según leyes puramente mecánicas; la antítesis es que algunos productos de la naturaleza no son posibles según leyes puramente mecánicas.

En la primera crítica, que versa sobre el dominio teórico, Kant estudia la causalidad necesaria (naturaleza); en la segunda crítica se encarga del dominio práctico, es decir, la

sentido (sentimiento), y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con un “objeto”, según conceptos, pero no con el sujeto según sentimientos. El placer es, por consiguiente, práctico sólo en cuanto la sensación del agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto determina la facultad de desear. Ahora bien, la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la “felicidad” y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación de albedrío, es el principio del amor a sí mismo. Así, pues, todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o dolor que se ha de sentir por la realidad de algún objeto, son completamente de “una misma clase”, en tanto en cuanto ellos todos pertenecen al principio del amor a sí mismo o la propia felicidad” (de la edición castellana de E. Miñaña y Villagrasa y Manuel García Morente, Salamanca: Ed. Sígueme, 1995, p. 38).

6 HENRY E. Allison en *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (traducción de Dulce María Granja Castro, Barcelona: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 1992), hace un buen análisis de la tercera antinomia. Allison distingue entre la libertad trascendental en el contexto cosmológico de la razón pura y la libertad práctica en el contexto de la razón práctica. Así entendida la libertad, la disputa antinómica ha de entenderse desde la causalidad mecanicista del mundo. Es decir, la antinomia plantea si, además de la causalidad mecanicista, es posible apelar a otro tipo de causa, en este caso, la libertad trascendental, a fin de concebir un primer comienzo del mundo. Esta es, pues, una cuestión distinta de la realidad de la libertad humana, pero el asunto principal es la posibilidad de entender un primer principio trascendental y no mecánico.

causalidad libre; en la tercera crítica el objetivo es encontrar una facultad que dé unidad a ambas operaciones del sujeto, es decir, la razón teórica y la razón práctica. En otras palabras, Kant busca una facultad intermediadora entre la facultad de conocer y la facultad de desear. Esta será la facultad del sentimiento de placer.

La facultad de juzgar es la propiedad de pensar lo particular contenido en lo universal. Y aquí aparece la famosa distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante: si lo dado es lo universal y el juicio subsume en él lo particular hablamos de un juicio *determinante*; si lo dado es lo particular y debe encontrarse lo universal, hablamos de un juicio *reflexionante*. El juicio determinante coincide con la función sintética del entendimiento que trata Kant en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, en el caso del juicio *reflexionante* habría que encontrar una idea a priori que nos permitiera hallar lo universal en lo particular. No queda otro principio director de la acción que el principio de finalidad.

Este principio de finalidad está justificado tanto en la razón teórica como en la práctica. Me explico: la razón práctica ha descubierto en nosotros un fin último (bien supremo) que hemos de realizar por la conformidad de nuestra acción empírica a la ley de la libertad. Como la libertad no trabaja en el vacío sino sobre los materiales que le ofrece la naturaleza, el hombre que realiza su libertad en la naturaleza ha de suponer que la misma naturaleza es conforme a la libertad. Esto es: el hombre moral ha de concebir necesariamente la naturaleza como obra de una inteligencia suprema ordenadora, que habría adaptado la constitución de las cosas a las exigencias activas de la razón práctica.

En concreto, el juicio reflexionante se dirige a un fin explícito, a la vez teórico y práctico y, como la obtención de un fin va acompañado de un sentimiento de placer, la actividad de la facultad de juzgar se desarrolla en dos modos: por el juicio estético y por el juicio teleológico. Nos interesa, sobre todo, el primer tipo de juicio, pues ahí aparece la noción de genio.

Si entendemos la finalidad como un principio regulador estamos en condiciones de resolver la antinomia que aparece en la *Crítica del juicio*, la misma que aparece en la *Crítica de la razón pura*: la aparente irreconciliación entre la naturaleza y la libertad. Según Kant la contradicción se desvanece si consideramos el mundo material como un simple fenómeno y, dentro de él, la causalidad como constitutiva y la finalidad como reguladora. Esto es en pocas palabras el fundamento del genio. El juicio estético no es fruto del conocimiento teórico y no se explica ni siquiera por las normas del orden práctico. En otros términos, las obras de arte no se explican por ninguno de estos dos modos de la razón, en cambio, sí por el genio que es, a la vez, naturaleza⁷ y libertad.

Son dos los términos que aparecen en la definición kantiana del genio: “genio es el

⁷ Naturaleza no en el sentido que se le da en la *Crítica de la razón pura*, es decir, como lo fenoménico, sino que aquí naturaleza se refiere a “lo natural”, es decir, al núcleo en donde subyacen o residen las facultades humanas.

talento (**don natural**), que le da **regla** al arte. Más aún, genio es la innata disposición del ánimo (*ingenium*) a través de la cual la **naturaleza** le da **regla** al arte.”⁸ Hay, pues, una limitación técnica que, sin embargo, resulta una manera de relacionarse con la naturaleza. De ahí que podamos leer en la *Critica del juicio* que el hombre, como único ser en la tierra que posee entendimiento y, además, una facultad para proponerse arbitrariamente fines a sí mismo, es, sin duda, señor titular de la naturaleza.⁹ José L. Villacañas destaca varios puntos de este mismo parágrafo 83, de los que me detengo solamente en dos:¹⁰

1° La comprensión teleológica de la naturaleza, y la proyección de categorías técnicas sobre ella, dice Villacañas, sólo surge desde un punto de vista estético (...);

2° (...) la mediación técnica de la naturaleza sería insaciable y ni siquiera podría permitir la aparición del momento estético. Lo que testimonia la aparición de este momento estético es que el hombre encuentra agrado y gozo en desvincularse de la lucha infernal por una felicidad siempre negada como fin final. Y que, por tanto, es consciente de que no encontrará su destino en la lucha incesante y estéril por una seguridad y un dominio agotadores de sí mismo y de la naturaleza.

En la primera observación hay una clara unión entre teleología y estética. Ambas juegan un papel mediador entre la razón y la experiencia. La mediación estética contribuye, además, a la “comprensión” de la teleología, la hace más evidente. No es que la teleología sea posible gracias a lo estético, sino que es un momento que atestigua lo teleológico. Ahora bien, por ello puede entenderse que la comprensión teleológica de la naturaleza, y la proyección de categorías sobre ella surge, en la *Critica del juicio*, de un punto de vista estético. Pero puesto que un juicio estético no es un juicio de conocimiento y la belleza no es una cualidad de los objetos en sí considerados, entonces cómo entender que es la naturaleza la que da regla al arte en el sujeto y a través del temple de las facultades de éste. Pues bien, en efecto, la mediación técnica de la naturaleza podría ser lo que testimonia la aparición de lo estético, en cuanto que es la misma naturaleza la que ha dotado al genio de un talento que le permite crear modelos ejemplares, siendo incapaz de describir o explicar científicamente cómo pone en pie su producto, pero sí a través de reglas que prescribe la naturaleza al arte y, gracias a ello, es arte bello. Esta asociación entre actividad del genio y arte bello hacen que la noción kantiana de “genio” sea muy cercana a otra noción, la de gusto. Aunque el genio armoniza y permanece ejemplarmente con el gusto, Kant entiende que podría percibirse en alguna obra de arte genio sin gusto y, en otra, gusto sin genio. De modo que la posibilidad de que el genio pueda rebasar el gusto no está descartada en la primera posibilidad, aspecto muy relevante para los románticos. En efecto, para éstos el genio no solamente puede rebasar el gusto (facultad enjuiciadora y no productiva), sino que debe hacerlo. En este caso, la armonía entre naturaleza y libertad que hay en el genio

8 *KrU I, II, B*, § 46. He utilizado la edición castellana de la *Critica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarún. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1991.

9 *Cfr. KrU II, II*. Apéndice, § 83.

10 *Cfr. VILLACAÑAS, José L. Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo*, en *Estudios sobre la “Critica del Juicio”*. Madrid: La balsa de Medusa/Visor, 1990.

romántico está cifrada precisamente, en su capacidad para sobreponerse libremente a la naturaleza desde la naturaleza misma.

Pero queda una cuestión más que zanjar: si es el don natural el que da la regla al arte como arte bello producto de un genio, ¿qué tipo de regla es ésta? No puede ser una fórmula específica porque entonces lo bello sería objeto de un juicio determinante y esto es justo lo que Kant no sostiene. Podemos aprender y entender todo lo que Newton sostiene gracias a la razón pura y al juicio determinante, pero para hacer poesía no basta con aprender reglas y preceptos, sino que se hacen necesarias las fuerzas del ánimo. De ahí la distinción entre arte mecánico y arte bello, el primero como simple aplicación del aprendizaje académico y el segundo como el arte del genio. El artista, el genio, trabaja con “reglas libres” que establecen sus propias facultades y su ánimo y, así, “la ley de la naturaleza, a través de la creatividad del genio, es la ley de la libertad.”¹¹ Por eso Kant piensa que para que una obra sea bella es necesario que tenga espíritu, entendido como “el principio vivificante del ánimo.”¹² Sólo de esta manera se alcanzan ideas estéticas, es decir, representaciones de la imaginación asociadas a un concepto dado, que están ligadas, a su vez, a multiplicidad de representaciones parciales de las que no se puede hallar ninguna expresión que designe un concepto determinado.

No solamente es el ánimo o espíritu (*Geist*) el que configura la genialidad, sino también las llamadas fuerzas del ánimo: imaginación (*Einbildungskraft*) y entendimiento (*Verstand*).¹³ Esta unión del espíritu libre, sus facultades y su disposición natural es la que da origen al genio. El fundamento de la creación artística es, pues, el genio. Genio es aquel

11 LABRADA, María Antonia. **La imagen del hombre en la teoría kantiana del genio**, en *Anuario Filosófico*. XXI/2. Pamplona. 1988, p. 145-154.

12 *KrU* I, II, B, § 49.

13 *Verstand* es la facultad de los conceptos, pero Kant nos ha dicho que justo en el terreno de lo bello, no hay concepto. Sobre esto hay dos posturas que María Antonia Labrada resume en “La imagen del hombre...” (*ed. cit.*) como los que afirman que el entendimiento no juega ningún papel en la producción de las ideas estéticas, y los que afirman que, por el contrario, sin el curso del entendimiento, la imaginación no puede producir ideas estéticas. La primera tesis la sostiene, por ejemplo, Pareyson, quien afirma que la relación se da entre la imaginación y la razón (*Vernunft*). A mi parecer, Schlegel y el romanticismo se instalan en esta postura y por eso para ellos *Vernunft* no es otra cosa que la intuición. La segunda tesis que sostiene que sin el entendimiento la imaginación no produce ideas estéticas la sostiene, por ejemplo, Daval, apoyado justamente en el texto que acabamos de enunciar arriba, a saber, que las fuerzas del espíritu son imaginación y entendimiento. Para María Antonia Labrada el problema radica en dilucidar cuál es el papel del entendimiento en la formación de esas ideas estéticas y ella se apoya en que en la imaginación sí está presente el concepto, pero no está determinando ni limitando la representación de la imaginación: la imaginación desborda el concepto pero para hacerlo necesita antes de él. Manuel Fontán en su libro *El significado de lo estético*. Navarra: EUNSA, 1994, p. 459s, expone una vez más el problema. Fontán explica que Pareyson tiene un cierto apoyo textual, puesto que Kant explica que la facultad de las ideas estéticas —la imaginación— es libre respecto del entendimiento porque no se encuentra, en lo estético, “sometida a la limitación de acomodarse a los conceptos del mismo” [*KrU*, 317 (223)]. Como en el libre juego no hay concepto determinante, es pensable que el entendimiento no juegue ningún papel en las ideas estéticas. Manuel Fontán encuentra un texto en el que ambas posturas parecen unificarse: “(...) es aquél en el que se apunta que la idea estética, producida por la imaginación “cuando bajo un concepto se pone una

que con plena libertad o arbitrariedad une en forma armónica la representación en que interviene la imaginación y el entendimiento con el sentimiento de agrado. Así las cosas, entender el genio como el don de la naturaleza que da la regla al arte es una manera de entender el genio desde una estética intuitiva. Me explico: el verdadero genio no sigue un proceso de conceptualización y, por lo mismo, no aplica juicios determinantes, sino que, al contrario, sigue un modelo interior, en el sentido de una necesidad y legalidad verdaderamente internas. Pero el genio no recibe esta ley desde fuera, sino que la saca originalmente de sí y, aunque esa ley no ha sido tomada de la naturaleza, está en perfecta armonía con ella. En otras palabras enunciadas por Cassirer a propósito de Shaftesbury: “el genio no necesita buscar a la naturaleza, a la verdad; la lleva en sí y está seguro de que, de mantenerse fiel a sí mismo, tropezará siempre con ella.”¹⁴ Hasta aquí, el primer objetivo del texto, a saber, la configuración del genio a partir de las nociones de naturaleza y libertad, está planteado.

El genio: síntesis de espíritu helénico y espíritu romántico

La concepción del genio en Kant puede reconocerse en el concepto del “yo absoluto”, tal y como lo entiende Fichte en su *Teoría de la Ciencia*. De hecho, el mismo Fichte explica que su método no es otro que el kantiano, por ello no discute los principios formales del kantismo. La filosofía trascendental es la filosofía verdadera, sin embargo Kant, al decir de Fichte, no fundamenta ni demuestra, no deduce, presupone la ciencia de Newton sin detectar sus errores.¹⁵ Pero a pesar de lo anterior, el Yo (*Ich*) sigue siendo el fundamento de todo. Es bien conocida la oposición que sostiene Fichte entre la filosofía idealista y la filosofía

representación que pertenece a la exposición de aquel concepto, pero que para sí misma ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto” [KrU, 315 (221)], es emparejada a ese concepto dado y lo “extiende estéticamente (...) de un modo ilimitado” [idem]. El texto da a entender que hay un concepto, bajo el que se pone la representación, aunque la representación ocasiona “mucho pensamiento”, tanto que no se puede recoger en un concepto “dado”. Y también da a entender, por otro lado, que la idea estética, emparejada al concepto, lo extiende estéticamente de un modo ilimitado.” En otras palabras, el arte siempre presupone una intención, esto es, un cierto concepto previo.

- 14 CASSIRER, E., *Op. cit.*, p.358. En efecto, es a Shaftesbury a quien tanto Kant como el romanticismo deben gran parte de sus ideas. Para él, el sentimiento de la belleza pertenece a la naturaleza humana. Pero además, poseemos un sentimiento de moralidad por el que rechazamos la maldad y nos sentimos satisfechos con el bien. Así las cosas, el hombre posee una naturaleza moral y estética cuyo órgano es el sentimiento. La importancia de Shaftesbury puede estudiarse además de en el texto citado de Cassirer, en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (BOZAL, Valeriano. Madrid: La balsa de Medusa/Visor, 1996) que dedica, a lo largo de su primer volumen, varios trabajos sobre la estética empirista y dieciochesca con importantes observaciones sobre Shaftesbury.
- 15 Al respecto hay un libro clásico y fundamental, al menos en México, para el estudio de Fichte. Me refiero a Navarro, Bernabé. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. En las páginas 62 a 66 de este trabajo, Navarro trata con detalle las insuficiencias que encuentra Fichte al sistema kantiano.

dogmática que aparece en la *Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia*. En la experiencia cognoscitiva están inseparablemente unidos la cosa y la inteligencia que la conoce. El sujeto cognoscente puede abstraer alguna de las dos: si abstrae la primera obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída y que se presenta en la experiencia; si abstrae la segunda, obtiene una inteligencia en sí abstraída de su relación con la experiencia. Este proceder se llama idealismo; el primero es el dogmatismo. Ninguno de estos dos sistemas puede refutar directamente al opuesto, pues “el dogmático niega totalmente la independencia del yo, sobre la cual construye el idealista, y hace de él simplemente un producto de las cosas, un accidente del universo.”¹⁶

La revolución francesa, la *Teoría de la Ciencia* y *Wilhelm Meister*, son las más grandes tendencias en la época de Schlegel. De ahí la admiración y fuerte adhesión hacia el pensamiento de Fichte y de Goethe. Según lo dicho, el principio es para Fichte el yo simple en el que está negado todo contenido y, por tanto, cualquier contenido que tenga validez para el yo sólo existe como opuesto y reconocido por él. Sencillamente se trata de un “fíjate en ti mismo”: “desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior (...) No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo.”¹⁷ De este modo, incluso el No-yo es puesto por el Yo como su propio límite, contraposición que debe ser superada hasta que el No-yo aparezca como la manifestación concreta de la subjetividad absoluta que, a mi parecer, deja ver una ley interna que conserva un eco kantiano a pesar de las divergencias que pueda haber entre ambos.¹⁸

Walter Benjamin sostiene que “cuanto más completamente se contraponen el yo fichteano al no-yo, a la naturaleza, tanto más significa, para Schlegel y Novalis, una forma inferior entre las mismas infinitas formas de la mismidad. Desde el punto de vista de absoluto no se da, para los románticos, ningún no-yo, ninguna naturaleza o esencia que no devenga sí misma.”¹⁹ Friedrich Schlegel, desde la posición fichteana en la que el Yo pone y disuelve todo desde sí, propone, además de la ley interna,²⁰ un nuevo elemento en la actividad

16 FICHTE, Johann Gottlieb. *Primera Introducción a la teoría de la ciencia*. Traducción de José Gaos, Madrid: Sarpe, 1984.

17 *Ibidem*, p. 29-31.

18 Las divergencias entre Kant y Fichte se reproducen, sobre todo, en el sentido atribuido a la actividad categorial. Mientras que para Kant la función de las categorías es unificar lo múltiple, para Fichte dicha función consiste en multiplicar lo único, el Yo, de manera que el Yo absoluto se reconoce a sí mismo en las determinaciones de su experiencia concreta. Javier Hernández Pacheco trata con suma claridad el asunto en su libro *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos, 1985.

19 BENJAMIN, Walter. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Barcelona: Península, 1995, p. 86.

20 Quiero hacer notar que si, en efecto, incluso el No-yo es un producto del Yo que tarde o temprano deviene el propio Yo, es verdad que el fenómeno que regula lo mismo el sistema fichteano que el pensamiento romántico es lo que he venido llamando “ley interna”. Más aún, si el Yo independiente es fundamento de todo, incluso de la propia libertad y la naturaleza, no tendría que suscitarse conflicto alguno. Me detengo en este asunto en la parte final del trabajo.

artística: la ironía. El propio Hegel traduce la vida irónico-artística en cierta genialidad divina. El genio divino “mira a los demás hombres desde arriba, y éstos se presentan a él como limitados y vulgares, por cuanto el derecho, la moralidad, etc., siguen siendo para ellos fijos, obligatorios y esencialmente válidos.”²¹ En otras palabras, el individuo que vive como artista, ciertamente se relaciona con los demás, tiene amigos, personas amadas, etc., sin embargo, por su condición de genio tiene por nula esta relación y se comporta irónicamente frente a ello considerando únicamente su ley interna.

Schlegel encuentra dos elementos en la interioridad del artista: genialidad e ironía. “El ingenio es expresión de un espíritu convencional; la ironía es una conciencia clara de la agilidad eterna, del caos infinitamente lleno.”²² La ironía pone a los hombres por encima de sus conocimientos, llevándoles a superar el conflicto entre lo finito y lo infinito, entre naturaleza y libertad. Por eso Schlegel afirma: “Si piensas a un ser finito formándose en el interior de lo infinito, piensas entonces en el hombre.”²³ El hombre aspira al infinito y el *Witz*, el ingenio del poeta romántico, no se agota en ser poeta o prosista, sino que para cristalizar sus deseos por lo infinito y universal, además de tener como misión la restitución de todos los géneros poéticos, también debe ser creador de una poética universal, a saber, la poesía romántica o moderna.

La poesía romántica, a diferencia de la ciencia, no se agota en preceptos y teorías porque no es ni siquiera un producto acabado. Justamente el poetizar romántico siempre está en camino, siempre está formándose, lo mismo que el *Witz*, lo mismo que el Absoluto hegeliano. Y si lo natural al hombre es poseer una naturaleza finita e inacabada que a cada momento se esfuerza por alcanzar lo infinito, una poética ideal es precisamente la romántica, la única poesía infinita y libre que reconoce como única “ley” que el genio “no se somete a ninguna ley.” La poesía romántica es poesía idealista, lo mismo que la filosofía idealista es filosofía romántica. Por eso Schlegel propone una poética de la síntesis, una poética que una sin dejar nada suelto. Y esta unión se refiere a una empresa verdaderamente elevada: la poética romántica sintetiza no solamente la naturaleza y la libertad —la misma misión que Kant, como se ha visto, le ha otorgado— con su noción de genio, sino también la finitud con la infinitud, pero, para cumplir con semejante misión, primero ha de sustraer, para unirlos, dos espíritus que en realidad, aunque aparecen como dos mitades sueltas y distintas, se corresponden entre sí: espíritu helénico y espíritu romántico.²⁴

21 HEGEL, G. *Estética*. Traducción de Raúl Gabas. Barcelona: Península, tomo I, p. 63.

22 SCHLEGEL, F. *Fragmentos, Invitación al romanticismo alemán*. Traducción de Emilio Uranga. México: UNAM, 1958, p. 58-59. Los fragmentos acerca de la poesía pertenecen a la época de Jena en 1797.

23 *Ibidem*, p. 69.

24 En el *Diálogo sobre la poesía (Poesía y Filosofía)*, traducción de Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó. Madrid: Alianza Universidad, 1994) de 1800, Schlegel anota que la alta ciencia de una auténtica crítica poética ha de enseñar al hombre a “formarse a sí mismo en sí mismo y, ante todo, ha de enseñarle a captar también todas las demás formas autónomas de la poesía en su fuerza y plenitud

El meollo, el núcleo que da vida a la poesía, se encuentra en la mitología griega. “En Grecia la belleza creció sin cuidados artificiales y en cierto modo de forma salvaje. Bajo aquel afortunado cielo, el arte representativo no era una habilidad aprendida, sino naturaleza originaria. Su formación no fue otra que la más libre evolución de la predisposición más propicia.”²⁵ Es esencial a todo arte vincularse a lo ya dotado en forma y, para la poesía romántica moderna, la fuente se encuentra en la Hélade que, a su vez, posee una enorme riqueza de representantes y que arranca con Homero: “en la floración de la poesía homérica vemos en cierto modo el nacimiento de toda la poesía (...).”²⁶

Schlegel, al igual que Hegel, encuentra en el modelo helénico la más feliz proporción y el equilibrio perfecto de la naturaleza humana. Los griegos asocian amigablemente los extremos ilimitados que guarda la naturaleza humana: la precisión, la serenidad, la paz interior, el propio equilibrio que proporcionan el vigor y la gracia, aparecen a un lado de la ira, el dolor, la frialdad. Por ejemplo, Aquiles, tan terrible en la ira como un león, conoce también el tierno dolor y las lágrimas apoyado en el pecho de su madre. Por ello Schlegel escribe que sólo el griego puede “conjuguar y fundir esa inflamable excitabilidad, esa terrible elasticidad como la de un joven león con tanto espíritu, moral y ánimo. Incluso [Aquiles] es más amable en la batalla, en el momento en que, arrastrado de tal manera por la ira, impasible ante las súplicas del joven, le atraviesa el pecho al enemigo vencido, sigue siendo humano; y nos aplaca con una meditación deliciosamente emotiva.”²⁷ Homero, pues, posee un talento especial que le permite representar todo tipo de desarmonías en sus personajes. Éstas después aparecen resueltas y provocan unidad y equilibrio: la desarmonía permanece, pero a la vez se hunde y se asoma como armonía.

Así pues, el conjunto de cantos de Homero es un hervidero de fuerzas y desgarramientos que se mezclan con la gloria. Y este es, para Schlegel, el origen de toda la poesía: un caos encantadoramente formado. Pero la producción literaria de la Hélade no se reduce a la forma épica de los cantos homéricos. Las obras mélicas, corales, trágicas y

clásicas, de modo que la flor y el fruto de espíritus ajenos se convierta en alimento y semilla de su propia fantasía” (p. 95). Salta a la vista la misma metáfora que utilizará Hegel, quien no simpatizara en nada con Schlegel, en el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu* (traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 8): “El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por esta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.” Hegel y Schlegel, ambos opuestos y, sin embargo, comparten una misma inquietud: la unidad de los elementos contrarios los cuales se reconcilian en la infinitud de lo Absoluto.

25 SCHLEGEL, F. *Sobre el estudio de la poesía griega*. Traducción de Berta Raposo, Madrid: Akal, 1996, p. 97. Schlegel publicó entero este trabajo por primera vez a finales de enero de 1797.

26 SCHLEGEL, F. *Diálogo sobre la poesía*, ed. cit., p. 102.

27 SCHLEGEL, F. *Sobre el estudio de.... ed. cit.*, p. 99.

cómicas de los dorios, eolios y atenienses desde Alemán hasta Safo, incluyendo a Aristófanes y a los tres grandes trágicos, constituyen el amplio cuadro de la literatura helénica. Pero es la tragedia, sobre todo, un estilo que encuentra en los sucesos y actitudes cotidianas de la vida helénica, una exaltación del carácter pasional de los individuos que a la vez reposa sobre un modelo armónico. Así, piensa Schlegel, el entusiasmo por la república lo encontramos en Esquilo, el modelo de la bella familia lo encontramos en Sócrates, pero en cambio, Eurípides muestra ya una insondable lasitud que enseña a un artista decadente. Y es que, en efecto, como sostiene Schlegel en sus estudios sobre poesía griega, en el ánimo de Sófocles están fundidos uniformemente la divina ebriedad de Dionisio, el profundo talento de Atena y la leve circunspección de Apolo,²⁸ frente a un Eurípides crítico, carente de personajes divinos a cambio de simples humanos envueltos en un destino dramático inevitable, un Eurípides acusado de misántropo por Aristófanes.

La transición que marcha de la genialidad homérica —pasando por la sensualidad de Safo, el ritmo y plenitud de Esquilo y Sófocles—, y que culmina con la crítica de Eurípides y la burla de Aristófanes, revela los grandes momentos que esbozan la originalidad de la cultura griega. Ésta alcanza una cumbre por simple evolución interna y se hunde de nuevo en sí misma formando un ciclo completo. Los romanos, en cambio, según Schlegel, tuvieron únicamente un arrebató de poesía que en el fondo siempre les fue antinatural. Desde Roma el vigor de la poesía se extinguió porque ahí quien tenía talento para la oratoria se dedicaba mejor a los asuntos legales y no a la poesía.

La historia de la poesía no se detiene ni en Grecia ni en Roma, con los germanos fluyó un manantial de poesía heroica. Pero en realidad, un verdadero y grande poeta lo es Dante, el padre de la poesía moderna. El *Dolce Stil Nuovo* reaccionó contra la monotonía poética: Petrarca, piensa Schlegel, confirió perfección y belleza a la canción, Boccaccio fue grandioso y elevó la lengua narrativa de la conversación a la sólida base de la prosa novelística, la originalidad y alegría de Dante es inigualable.²⁹ Estos tres son los maestros del estilo antiguo del arte moderno.

Este espíritu antiguo romántico de la Italia del *Dolce Stil Nuovo* no deja de tener cierta familiaridad con españoles e ingleses, cuya sensibilidad para lo romántico es grande y se compendia en dos importantes figuras: Cervantes y Shakespeare. Cervantes toma la pluma en vez de la espada y le domina el ingenio fantástico para lograr una riqueza de audaces invenciones. Lo mismo habría que decir de la luminosa fantasía de Shakespeare, de sus grandes obras llenas de inteligencia.

Este recorrido literario va configurando la poesía moderna. A las puertas del siglo XIX y durante su primera mitad una, verdadera poética descansa solamente en la nación alemana. Es la sangre germánica, según Schlegel, la que intenta volver a los modelos antiguos

28 Cfr. *Ibidem.*, p. 112.

29 Cfr. SCHLEGEL, F. *Diálogo sobre la poesía*, en *Épocas del arte poético*, ed. cit., p. 107s.

para recoger y a la vez superar aquél pasado tan rico. Winckelmann enseñó a considerar la antigüedad como una totalidad. Goethe también investigó y dio un leve reflejo de la poesía de todas las naciones a través de esbozos, ensayos y fragmentos, que ascienden la poesía hasta su origen y la revitalizan. Goethe es Homero, Eurípides y Aristófanes al mismo tiempo. Pero hace falta un paso más: recoger una nueva mitología distinta a la helénica, una mitología que ofrezca actualidad al poeta romántico, una mitología que sirva como base firme a la obra germánica: un suelo materno, un aire, un cielo vivificante.

“Yo mantengo —escribe Schlegel— que a nuestra poesía (*Poesie*) le falta un centro como era la mitología para la de los antiguos, y todo lo esencial por lo que la poesía (*Dichtkunst*) moderna queda por detrás de la antigua se puede resumir en estas palabras: nosotros no tenemos ninguna mitología.”³⁰ Sin embargo, Schlegel añade que hay un intento de mitología que se forma desde lo más hondo del espíritu, es una mitología que engloba todas las formas de arte y a la vez es la más alta, es la mitología que se encuentra en el caos y el desorden del romanticismo en espera del contacto del amor para desplegarse en un mundo armónico. Mitología y poesía son un todo armónico, y una mitología moderna que pudiese nacer de lo más hondo del espíritu la encontramos en el idealismo. Schlegel entiende que el idealismo en toda forma debe, de una manera u otra, salir fuera de sí para volver a sí y permanecer en lo que es.

La antigua mitología fue un producto de la fantasía; la nueva mitología tiene su raíz en la autoconciencia que tanto defienden los idealistas. El destino del viejo Goethe es ya muy claro: en su elevado conocimiento sobre la cultura antigua habrá un momento en que deba regresar a sí mismo, a su romanticismo, a su propia autoconciencia, para crear la poesía moderna. El resultado final que anhela Schlegel debe dejar atrás el propio idealismo con el que inicia, para dar cabida a un nuevo realismo: la poética moderna, la misma que descansará sobre la armonía de lo ideal y lo real. Y esta pretensión es idéntica a la que obsesiona a Fichte en su *Doctrina de la Ciencia*, a saber, la búsqueda de una forma perfecta, un esquema universal para toda ciencia, para toda realidad, no dogmática, no idealista, sino la armonía de ambos. He aquí la semejanza con ese gran ingenio (*Witz*) que hemos intentado dibujar a lo largo de este trabajo: la construcción en conjunto de la poesía moderna que asuma el desorden de lo sublime de manera artísticamente ordenada, que haga simétricas las contradicciones. Posiblemente el ejemplo cumbre de esta universalidad idealista la hallamos en la obra de Goethe. El propio *Wilhelm Meister* se nos muestra como la síntesis más comprensiva de los diversos momentos de la literatura. Schlegel piensa que el espíritu moderno ha logrado incorporar estilos y pasiones muy diversas.

No sólo eso, *Wilhelm Meister* es un edificio articulado de pequeñas piezas que conforman un todo. En otras palabras, el *Wilhelm* es la unión de varias masas singulares que conforman una novela en sí. Por eso la novela puede ser una summa de todo lo poético y,

30 SCHLEGEL, F. *Diálogo sobre la poesía*, en *Discurso sobre la mitología*, ed. cit., p. 118.

por consiguiente, de la poesía moderna o, en términos idealistas, una denominación del absoluto poético. Tal vez Benjamin tenga razón cuando parafrasea a Schlegel: «una filosofía de la novela... sería la piedra angular» [hasta aquí Schlegel] de una filosofía de la poesía en general.³¹

Poco a poco hemos logrado configurar la esencia de la poesía moderna como un *continuum*. El genio romántico construye una mitología sobre la base de la filosofía idealista que apunta a la unidad absoluta. El artista moderno es el único que posee la suficiente conciencia histórica para entender la antigüedad desde un punto de vista trascendental y, por tanto, encontrar en su genialidad la unidad anhelada desde una visión del mundo romantizado y cristianizado. Esto quiere decir que el moderno se percató de dos cosas: primero, de que el pasado ya era romántico desde la Antigüedad, Shakespeare, Dante, Cervantes, etc., porque en todos ellos ya hay ciertos rasgos que se plantean, aunque en distinto grado, cierta trascendencia; por ello, hay que entenderlos como momentos conformadores del espíritu romántico. En segundo lugar, se ha percatado de que el arte romántico o moderno todavía es devenir, e incluso su esencia propia es inalcanzable, no agota nunca ninguna teoría. El arte romántico es ser infinito.

En este sentido, el genio jamás alcanza la función inicial que Kant le había asignado, a saber, la de unir la naturaleza y la libertad a través del arte como actividad que abre a la entera libertad por un don natural, gracias a que su propia genialidad nunca se agota. Sin embargo, si el arte es sinónimo de continuidad, de infinitud, de totalidad, el genio romántico, en cambio, no lo es. La alegre eternidad de la actividad artística no muestra otra cosa que la finitud del propio artista moderno al que no le resta ser más que conciencia infeliz. Al erigir el mundo en poesía, al concebir todo poéticamente, se ha perdido todo. Por ello, Hegel se atreve a anunciar dos cosas que vienen al caso en este estudio: los errores de Schlegel y el lamentable fin del arte. En Hegel, en efecto, se encuentran las críticas más mordaces al espíritu romántico. A pesar de su cercanía e incluso de su amistad juvenil con aquél espíritu, Hegel es mucho más ilustrado que romántico.³²

La conciencia infeliz y el fin del mundo poético

Si la poesía alcanzara la totalidad sin percatarse de que no es más que continuo devenir, en otras palabras, si el genio, en efecto, fuese quien une y recoge opuestos como la naturaleza y la libertad o el arte helénico y el romántico, entonces necesariamente habría un momento en el que dejaría de haber alteridad. Y entonces, como sucede con Hegel, sin alteridad, el arte moriría.

31 BENJAMIN, Walter. *El concepto de crítica de arte...*, ed. cit., p. 143.

32 A mi parecer, la filosofía hegeliana oscila entre estos dos extremos, lo ilustrado y lo romántico. Hegel no es ni uno ni otro, pero sí una ambigua combinación entre los dos.

Hegel entiende que el artista, el genio, vive concentrado en su propio yo, en su propia felicidad y disfrute. Pero si existe algún yo con tal postura, todo se presenta para él como nulo y vano, salvo su propia subjetividad, que no tardará en hacerse ella misma hueca y fatua. De manera que la armonía del yo fichteano, que se conservaba gracias a su ley interna y su nulo contacto con el exterior, constituye retraimiento y soledad: no puede tocar nada para no renunciar a su armonía interior. Schlegel no lo había considerado así. Por eso, según Hegel, la genialidad no puede reducirse a la interioridad sin sentido, sino que el genio configura el exterior con sus propias acciones que brotan en la poesía, síntesis de finitud e infinitud.

Lo que Schlegel hizo fue inventar una nueva mediación entre los contrarios, a saber, la ironía. Una mediación que, en rigor, no alcanza identidad alguna y, en cambio, permanece en una eterna oscilación entre entusiasmo y decepción. Hegel explica desde las primeras páginas de la *Estética* cómo la raíz de la ironía se encuentra en el trascendentalismo fichteano mal entendido: el yo que se autopone como no-yo sale de sí y vuelve a sí en la forma de reflexión.³³ Sin embargo, para continuar en este proceso irá encontrando sus propias deficiencias en un proceso infinito que no le permitirá llegar jamás a nada. La poesía romántica es puro devenir. El poeta no acaba jamás de autocrearse. Lo paradójico es que para seguirse autocreando deberá autoaniquilarse a cada momento. He aquí ese movimiento entre el entusiasmo y la decepción cuya colisión existencial solamente podría sobrellevarse con ironía. Se trata, pues, de un intento de sobreponerse a la originaria insuficiencia humana. Pero al sobreponerse permanece la insatisfacción generada por la incapacidad romántica por devenir algo mejor. La ironía en el fondo es insuficiencia y decepción.

La esterilidad de la ironía schlegeliana y la romántica en general radica en el retorno al sí mismo convertido en decepción. Para Hegel esto significa que un romántico nunca pudo obtener contenidos objetivos para su conciencia y que, todo lo contrario, hizo lo posible por aniquilarlos si llegaban a asomarse por algún momento. El arte romántico podía alcanzar validez si hubiese implicado un regreso a lo real y no a la subjetividad escéptica y decepcionada. La ironía no fue una alternativa para la conciencia romántica sino una clara muestra de su insuficiencia.³⁴

33 Cfr. HEGEL. *Estética*, ed. cit., tomo I, p. 61-65.

34 Alrededor de este asunto cabe cuestionar si Hegel entendió correctamente la ironía romántica. El enfrentamiento entre las dos posturas es un lugar común en el debate filosófico contemporáneo. Hay quienes se inclinan a pensar que la interpretación hegeliana no fue del todo correcta; hay también conocidas críticas al romanticismo alemán desde el espíritu hegeliano. Daniel Innerarity, por ejemplo, piensa que lo que Hegel no entendió es que si "(...) la ironía fragmenta las totalidades asfixiantes y solemnes no es para renunciar a lo infinito [y estancarse en lo mundano, como se ha dicho en este trabajo]; lo que ocurre —sigue Innerarity— es que sabe muy bien que a este plano no se accede por vía acumulativa, que una totalidad abierta sólo puede abordarse de forma alusiva". Como hace notar Innerarity, la poca disposición hegeliana al espíritu irónico-romántico se hace más evidente en la filosofía del arte (Cfr. *Hegel y el romanticismo*. Madrid: tecnos, 1993). En ese terreno Hegel muestra, desde sus primeras observaciones, una clara oposición al subjetivismo romántico porque lo que él busca es la objetividad de la belleza. En cambio, los románticos conciben una noción de belleza en constante

El genio de Schlegel y, de hecho, la genialidad romántica en general, están muy lejos de alcanzar la síntesis porque su propia actividad se desarrolla en lo mundano como una exigencia superior de la propia vida subjetiva. De ahí que, según Hegel, el artista romántico se abandona a tres sentimientos esencialmente mundanos y subjetivos, muestra de su finitud y de su insuficiencia para acceder a lo infinito: el amor, el honor y la fidelidad. En ellos se hace patente la infinita relación subjetiva del artista consigo.

1. El honor. El motivo del honor romántico es distinto al griego. En la *Iliada*, Aquiles se siente herido cuando Agamenón le despoja de su parte en el botín. Pero la ofensa desaparece cuando se le devuelve su parte. El honor romántico es de otro tipo: “en él la ofensa no se refiere al valor real objetivo, a la propiedad, al estamento, al deber, etc., sino a la personalidad como tal y a su representación acerca de sí misma, al valor que el sujeto se atribuye para sí mismo.”³⁵

El contenido del honor es muy variado, pues a él pertenece todo lo que el sujeto es, lo que hace, lo que otros le hacen. Por ello puede imputarse el honor a la patria, a la fidelidad a los príncipes, a la profesión, al matrimonio, al cumplimiento de los deberes, a la rectitud de la acción, etc. El honor entonces no aparece solamente en “mí mismo” sino también en el reconocimiento de otros. Esto significa que ningún hombre es susceptible de aislamiento para el honor que se atribuya a sí mismo, sino que depende del contenido que le den otros y, en este sentido, el honor es vulnerable: nadie puede a través de sus acciones conceder a alguien un derecho sobre él. El honor significa en el romanticismo el mantenerse firme en sí mismo y actuar desde sí, pero tal autonomía está unida a la representación de sí mismo, es decir al exterior.

El honor no se refiere a aquel virtuosismo de la Grecia antigua, sino que se vuelve un ideal confusamente delineado e inmerso por completo en la mundanidad. El honor implica autonomía absoluta, una autonomía que fracasa por la imposibilidad que tiene el hombre de aislarse.

2. El amor. En el amor ocurre lo contrario: “lo supremo [en el amor] es la entrega del sujeto a un individuo del otro sexo, la renuncia a su conciencia autónoma y de su aislado ser para sí, que se siente forzado a tener su propio saber de sí por primera vez en la conciencia

devenir. Pero la discusión no es solamente estética sino antropológica. La dialéctica hegeliana es una corrección de la negatividad del mundo, la misma que puede superarse por otra negación autorreferencial. La ironía romántica también intenta superar la misma negatividad. En este caso la conciencia vive insatisfecha y se sitúa en el umbral de la infinitud. El resultado es la “nostalgia del absoluto”. A mi parecer el resultado romántico tiene una doble cara: la nostalgia esperanzadora y la nostalgia nihilista. Hegel tenía en buena parte la razón porque en el arte moderno, el hijo inmediato del romanticismo, predominó la nostalgia nihilista. Creo, sin embargo, que la verdadera nostalgia y la verdadera ironía, fluctúan entre el nihilismo y la esperanza. ¿Cómo ser un nihilista con esperanza? La respuesta se encuentra en el entusiasmo artístico que, mientras siga creando, jamás conducirá a la nada absoluta.

35 HEGEL. *Estética*, ed. cit., tomo II, p. 129.

de otro.”³⁶ Honor y amor son opuestos; sin embargo, algo hay de honor en el amor, en cuanto éste exige el reconocimiento en otra persona, implica que un sujeto según su subjetividad entera, en todo lo que ella es y contiene, penetre en la conciencia de otro y constituya su auténtico querer y saber, su aspirar y poseer, depositando ambos mundos en unidad.

El amor no tiene su origen, como el honor, en el entendimiento sino en el sentimiento, y actúa en él la diferencia sexual y por tanto las relaciones espiritualizadas. Este sentimiento de amor es el contenido general del romanticismo y, tarde o temprano, se incluye en un círculo religioso.

En el amor, el sujeto se abre a una relación según su interior, pierde su propia conciencia en la conciencia de otro, lo que implica un desprendimiento de sí, un olvido de sí, pues encuentra en el otro las raíces de su propia existencia. Todo ello constituye la infinitud del amor. Ahora bien, el amor irradia especialmente de la mujer: “el carácter femenino congrega y difunde toda la vida espiritual y real en este sentimiento; sólo en él encuentra un soporte para la existencia; y si se precipita una desgracia sobre él, lo femenino desaparece a la manera de una luz que se apaga al primer soplo brusco.”³⁷

El amor romántico se distingue del amor clásico precisamente en esta intimidad subjetiva del sentimiento. El arte clásico no concede gran importancia al amor y si se habla de él, se le considera como un momento subordinado para la representación o bajo la dimensión del disfrute sensible. En efecto, Homero representa a Penélope en el círculo de lo doméstico, Andrómaca en la forma de relaciones morales, el romance de Paris y Helena es inmoral, Briseida está sometida a la voluntad de Aquiles, etc.

En la *Antígona* de Sófocles, ésta, destinada a ser esposa de Hemón, se suicida ante la impotencia de impedir tal unión. Eurípides trata el amor con un *pathos* distinto en *Fedra*, pues aquí aparece como una desviación criminal.

Dante es significativo por su amor a Beatriz, que se transfigura como un amor religioso. En las canciones del romanticismo alemán es lo suficientemente claro que el amor es una especie de religión mundana de los corazones. En esta concepción del amor, Hegel encuentra una serie de aspectos conflictivos que califica como “colisiones del amor”.

El primer conflicto se da entre el honor y el amor, pues el honor puede recibir un contenido capaz de entorpecer y obstaculizar el amor. En otras palabras, el deber del honor puede exigir el sacrificio del amor. Este entorpecimiento lleva a un segundo conflicto: la prohibición de la realización del amor por intereses del estado, el amor a la patria o los deberes familiares. En tercer lugar, pueden ser también obstáculos el curso normal de las

36 *Ibidem*, p. 133.

37 *Ibidem*, p. 134.

cosas, la prosa de la vida, las desgracias y sucesos de todo tipo que se oponen a la belleza del alma en el amor.

Ante estos tres aspectos, el amor posee una alta cualidad, en tanto que no sólo es inclinación sexual, sino que es un ánimo rico y bello, noble en sí, que se muestra vivo, activo y capaz del sacrificio. Hegel encuentra límites al amor de los románticos: su contenido carece de universalidad. En efecto, en el amor romántico, éste ama a ésta y viceversa; esto, precisamente por la particularidad subjetiva. Cada quien ve en su amada lo más hermoso y grandioso del mundo. Hay millones de mujeres hermosas, pero se le da preferencia a una de manera absoluta, y ello responde a un asunto privado del corazón subjetivo y de la extravagancia de cada sujeto. Aunque en esta posición está reconocida la libertad superior de la subjetividad y su elección absoluta, la voluntad particular aparece como un capricho y obstinación del individuo.

El común fracaso amoroso del romántico y los sufrimientos que ello conlleva es lo más particular y subjetivo: “este sufrimiento del amor, estas esperanzas que fracasan, este estar enamorado en general, estos dolores infinitos que experimenta un amante, esta bienaventuranza y felicidad infinita que él se representa no son intereses generales en sí mismos, sino algo que le afecta solamente a él (...) si él no consigue su fin aquí, en relación precisamente con esta muchacha, por ello no se produce ninguna injusticia. Pues no es necesario en sí que él se encapriche precisamente de esta muchacha, elección que nos fuerza a interesarnos por la suprema casualidad, por el capricho de la subjetividad, que no tiene ningún alcance ni universalidad.”³⁸

3. La fidelidad. Finalmente, por fidelidad no se entiende “el mantenimiento consecuente de las palabras de amor ni la firmeza de la amistad”, pues tales aspectos conservan un cariz de juventud, época en que los individuos viven aún en la indeterminación y por tanto sus relaciones son confusas y en ellas el uno se convierte en la empresa del otro. No puede decirse lo mismo de la amistad entre hombres adultos, pues en ellos la amistad lleva un camino más individualizado. En el adulto permanece la amistad en donde cada uno vela por sí mismo, cada decisión es mía, se convierte en “mi decisión” sin convertirse en asunto del otro como en la juventud.

La amistad y el amor, según Hegel, sólo se dan entre iguales. La fidelidad se refiere a una persona superior, a un señor. La fidelidad romántica, Hegel la encuentra en *Lear* de Shakespeare: “Lear pregunta a Kent que quiere servirle: “Me conoces, ¡hombre!”. “No, ¡señor! —replica Kent— pero tenéis algo en vuestra faz que quisiera calificar de señor.”³⁹ Este es el fiel vasallaje de la caballería en donde, a pesar de que un sujeto se entrega a las órdenes de algún superior, conserva su libre descansar en sí. Esta unión al “señor” está condicionada por el honor propio, por la opinión subjetiva. La fidelidad parece ser el máximo

38 *Ibidem*, p. 139.

39 *Ibidem*, p. 140.

esplendor en el mundo exterior, no es un deber, sino que depende del capricho de cada sujeto.

Sin embargo, también la fidelidad es víctima —como el amor— de algunas colisiones: la fidelidad y obediencia al señor puede entrar fácilmente en colisión con algunos otros sentimientos o casualidades interiores o exteriores. El ejemplo más claro y bello de tal colisión se encuentra, para Hegel, en el Cid: Él es fiel al rey, pero no menos a sí mismo. Si el rey actúa rectamente, le presta su brazo; pero cuando el príncipe comete injusticia o el Cid es ofendido, él le niega su fuerte ayuda.⁴⁰

Honor, amor y fidelidad tienen como sustrato la autonomía del sujeto en sí mismo. Pero aún cuando en el romanticismo hay un fuerte sentimiento hacia lo absoluto, incluso religioso en su origen, se encuentra aún plagado de lo mundano que puede presentarse con plena independencia de la penetración en fines y sentimientos religiosos. Así, aunque el genio romántico o moderno profundizó en la propia intimidad del espíritu, su intento por nulificar la realidad de la carne fue vano e imposible y le hizo percatarse de que no era sino una conciencia infeliz incapaz de acceder a lo absoluto. Según Hegel, la genialidad romántica no une absolutamente nada. Es una buena conciencia, un alma bella que con sus buenos sentimientos y su subjetividad pura cree haber encontrado la manera de reconciliar la libertad y el mundo natural pero, en realidad, su poética ha sido desgarradora, ha sido la vuelta a la mundanidad.

40 *Ibidem*, p. 141.

Resumen. *La noción de Witz tiene su origen en Shaftesbury y, posteriormente, en Kant y en Fichte. El genio es el puente de unión entre la aparente contradicción de la naturaleza con la libertad y, gracias a esta importante función, es el único que logra conciliar la armonía helénica con la desarmonía romántica. Desde este planteamiento el autor intenta mostrar: primero, la configuración del genio desde las nociones de naturaleza y libertad (Kant); segundo, la posible conciliación efectuada por el genio entre el espíritu helénico y el espíritu romántico, que no es otra cosa que la esencia de la poesía moderna (Schlegel, Goethe); tercero, una conciliación aparente que culmina, más bien, con la frustración y el desengaño del genio, que se vuelve, según la terminología hegeliana, "conciencia infeliz" (Hegel).*

Palabras Clave. *Genio, conciencia, naturaleza, libertad.*

Summary. *The notion of genius used by Witz was first defined by Shaftesbury and later used by Kant and Fichte. Genius is thought as a kind of link between Nature and Freedom as apparent poles. Hence, only but genius can connect Hellenic harmony and Romantic misharmony. Starting from this idea, the author first exposes the relationships between genius, nature and freedom (Kant). He then refers to this trial of conciliation, which is the core of modern poetry (Schlegel, Goethe...), and which ends in genius disappointment, in the Hegelian Unhappy Consciousness.*

Key Words. *Genius, consciousness, nature, freedom.*

EL ARTE COMO HORIZONTE

Del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea*

Adolfo León Grisales Vargas

Universidad de Caldas

El objetivo de esta investigación¹ es mostrar que entre arte y religión se da una relación ineludible, y esto aún hoy, a pesar de enfrentarnos a un mundo secularizado y plural, donde el arte se autocomprende de manera puramente estética.

Es un hecho que, a lo largo de la historia de Occidente, podemos referenciar una relación permanente entre estos dos conceptos. De hecho, nos dice Gadamer, ha sido por lo general de su relación con la religión de donde ha derivado el arte su legitimación. Y Vattimo señala, a su vez, que si con respecto a algo es hoy autónomo el arte es precisamente con relación a la religión. Tal vez por eso algunos autores suelen explicar la que podríamos llamar “crisis” del arte o pérdida de legitimidad, desde la perspectiva de la secularización del mundo. Así por ejemplo, pensadores como Westheim o Sedlemyr encuentran en el fenómeno de estetización del arte, valga decir, en su radical separación de lo religioso, la causa del desasosiego en el cual parece debatirse hoy el arte, y, en esa misma dirección, consideran que sólo podemos recuperar el arte a condición de, en cierto sentido, devolvernos. Otros pensadores, menos pesimistas tal vez, como por ejemplo Grassi, ven la cuestión de una manera más tranquila, y sencillamente afirman que el arte ha venido a ser un sucedáneo de la religión.

En fin que, con relación al tema de esta relación sólo pareciera válido plantearla en términos o bien de un regreso a un mundo religioso y unitario, o bien simplemente en términos de una suplantación, pero pareciera no tener mucho sentido pretender reivindicarla y, menos aún, reconciliarla con las condiciones del mundo actual.

Lo que se intenta demostrar entonces es que el absurdo aparente de querer vincular arte y religión sin negar ni la secularización ni la pluralidad, ni la autonomía de ambos conceptos, es posible resolverlo si estamos dispuestos a partir de un enfoque metódico que ponga el énfasis en la relación misma y no en la delimitación y precisión de los conceptos.

* Síntesis presentada en la defensa de la tesis para optar el título de Maestría en Filosofía el 19 de febrero de 1999.

¹ GRISALES VARGAS, Adolfo León. El arte como horizonte: del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea. Tesis de Maestría en Filosofía, presentada en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Ya que la contradicción surge al suponer que la disociación es inherente a la definición y naturaleza de cada concepto, cuando más bien la disociación se puede ver como el resultado de un cierto desarrollo en el contexto específico de la cultura occidental, uno de cuyos rasgos sobresalientes ha sido precisamente el de delimitar y separar arte, religión, filosofía y ciencia. Como señala Gadamer, en Oriente no podemos saber si Confucio era filósofo, poeta o profeta. Y es la radicalización de este rasgo, la disyunción, la que termina por hacernos incomprensibles ambos fenómenos, termina por hacer del arte una colección aleatoria de formas, colores o sonidos, y de la religión un ideal o aspiración completamente desligado del mundo.

En el primer capítulo² de la investigación se aborda la problemática de definir la religión, y en lugar de partir de alguna definición o de intentar demostrar alguna, el objetivo es más bien cuestionar la unilateralidad de los intentos por definir la religión aislándola ya sea de su objeto de estudio, de la comunidad de culto, de la cultura o incluso de la racionalidad o la verdad. Y en cambio se destaca el papel que juega la religión en la comprensión de lo real. Apoyado sobre todo en Mírcea Eliade es posible mostrar cómo en realidad supone un cambio inusitado mirar la religión al margen de lo verdadero y lo real, de hecho, nos dirá Eliade, en un mundo fundamentalmente religioso lo sagrado es lo real por excelencia, no es algo que esté al lado de lo real sino el corazón mismo de lo real. En seguida se pretende mostrar que el concepto de arte como algo autónomo, y el de estética como un campo específico de la filosofía, es relativamente reciente; y podemos remontarlo a Kant. Previo a esto el arte ocupaba un lugar en el mundo, al punto de no tener sentido, como nos dice Gombrich, diferenciar en alguien como Da Vinci al artista del científico. El panorama hoy, en cambio, es el de un arte que parece conformar un espacio completamente al margen de la realidad, incluso, como señala Sedlmayr, escindido en sí mismo, disperso, fragmentario. Un arte que sencillamente no parece encajar en el mundo, corresponder con él. Y así, será frecuente en este siglo, y sobre todo con relación a las vanguardias, referirse a la crisis del arte, a su mercantilización, su deshumanización, su intrascendencia, la pérdida de su comunidad y justificación, su inutilidad.

Y por último, en el primer capítulo³, se muestra que no sólo se trata de un cambio en los estilos del arte, o de un abandono de la religiosidad, o de que la relación entre arte y religión haya sido algo puramente coyuntural, propio de un cierto momento en la historia. Lo que ha cambiado es lo que podríamos denominar el “suelo común” o, como lo llama Gadamer, el mito cristiano humanista en el que se autocomprendía Occidente. Así, de la misma manera que en el pasado, la existencia de un suelo común propició el encuentro y la cercanía entre el arte y la religión, hoy se ve la disolución de ese suelo común como el principal obstáculo para pensar ambos conceptos como reconciliados. Y de allí que para muchos la posibilidad de recuperar el arte de ese desasosiego y de poder volverlo a vincular

2 GRISALES, *Op. cit.*

3 *Ibidem.*

a la tradición y a la religión reside sólo en el regreso a un suelo común, sin embargo, la tarea es precisamente la de pensar nuevamente esa unión sobre la base de la imposibilidad de cualquier suelo común. Y esto significa una aparente contradicción, pensar la construcción de un “Fundamento plural”.

Lo que queda claro entonces es que la imposibilidad de vincular ambos conceptos depende de seguir manteniendo una perspectiva disyuntiva, que se soporta sobre la base de pensar la fragmentación del suelo común como una pérdida de la unidad, y no en cambio como la exigencia de articular sobre un fundamento no metafísico la unidad de sentido y la diversidad. Como señala Gadamer, en la metafísica clásica se alcanza una adecuación de carácter teológico, “el espíritu infinito del Creador resuelve de ese modo lo que parece un enigma insoluble para el espíritu finito. El ser y la realidad de la creación consiste en esa conjunción de alma y cosa”⁴, es decir, los elementos de la disyunción se conjuntan en su condición creatural. Y la pregunta entonces es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia.

Apuntando ya en esa dirección, se hace necesario entonces ir a Hegel⁵. Hegel no sólo se planteó el tema de la necesidad de justificación del arte y de la estrecha relación entre el arte y la religión, sino que, además, constata el final de la tradición humanístico-cristiana, en la cual se había logrado construir una comunidad para el arte, cuyas formas y contenidos eran reconocibles por todos. Hegel está al inicio de una situación histórico-espiritual que se ha ido radicalizando al punto en el que nos encontramos hoy. En Hegel pues, encontramos una primera respuesta al problema de la disyunción desde la perspectiva de la pluralidad.

De acuerdo con Hegel, el hacer humano en general, y de manera específica el arte, se fundamenta en la necesidad de “hacer mundo”, de apropiarse de lo exterior y hacerlo familiar. Es decir, el mundo no es simplemente algo en sí, extraño al espíritu, el mundo sólo vale realmente como tal en tanto que mundo humano, en tanto que en él se pueda reflejar el espíritu. Sólo en un mundo en el cual el espíritu pueda reconocer su propia mismidad, el hombre podrá sentirse “como en casa”. Y la obra de arte es entonces una expresión concreta de la reconciliación del espíritu con la exterioridad. Y no se trata de una reconciliación pactada en la que alguna de las partes cede algo en beneficio de la mutua convivencia, se trata de un suceso real, se trata a la vez de la encarnación del espíritu así como de la idealización de lo exterior y sensible. En la obra de arte, dirá Hegel, el espíritu es por primera vez lo verdadero, el arte funda lo verdadero. Así entonces, lo que es, lo verdadero, no puede ser meramente exterior y tampoco lo meramente interior. La producción de obras de arte no es un mero hacer de la interioridad dada manipulando la exterioridad ya hecha, en ella el espíritu se está haciendo a sí mismo como autoconciencia.

Para Hegel, toda la historia, el arte y la religión suceden por esa búsqueda de sí

4 GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sigueme, 1992, p. 75

5 GRISALES. *Op. cit.*, capítulo 2.

mismo que emprende el espíritu; son los caminos que recorre el espíritu para llegar al saber pleno de sí, desde la indeterminación abstracta hasta la máxima determinación, hasta el espíritu absoluto, donde coinciden plenamente el saber y la sustancia del saber, la subjetividad y la objetividad, el concepto y la realidad.

Todo el trasegar del hombre a través del tiempo y en sus distintas realizaciones cobra sentido pues a la luz de un espíritu absoluto, de la máxima realización de sí mismo que vendría a ser el momento en el cual la máxima determinación y objetivación del espíritu adquiere la forma adecuada a su verdadera naturaleza subjetiva en el concepto, en la filosofía.

Sin embargo, la filosofía no es la única forma del espíritu absoluto, simplemente es la última, y no sólo en el sentido de la sucesión del despliegue, sino también en el de la definitiva. Hegel va a referirse entonces a las distintas *formas* que se dan en esta búsqueda: una primera forma es aquella en la cual el espíritu se aprehende a sí bajo el aspecto de la sensibilidad como lo objetivo mismo y en esa misma medida exterior. El espíritu, pues, alcanza conciencia de sí y determinación como realidad objetiva, pero todavía se trata de un saber imperfecto de sí, porque aún el espíritu no se alcanza bajo su forma verdadera que es la subjetividad. Es el ámbito del arte.

La segunda forma es aquella en la cual al espíritu se le revela su verdadera naturaleza como subjetividad, pero aún no consigue aprehenderse a sí mismo como tal sino bajo la forma de la representación; si bien la objetividad está reconciliada con la subjetividad, la subjetividad no se encuentra reconciliada consigo misma, todavía, por lo tanto, el saber del espíritu lo ve como un saber alejado de sí. Es el ámbito de la religión.

Y la última es aquella en la cual el espíritu se aprehende bajo su verdadera forma, y vienen a coincidir su sí mismo con el saber de sí mismo en el concepto. Es el ámbito de la filosofía. Y más allá de él no hay nada que lo desborde, nada que limite al espíritu o que se le contraponga como afuera, ni una objetividad ni una subjetividad ni un saber de sí que lo supere.

Puede decirse que con Hegel la pluralidad ha ganado el estatuto de verdadera, ha dejado de ser una contradicción, una negación o un accidente. Y Hegel consigue esto sin disolver la historia en una sucesión inconexa de eventos, todos ellos valiosos por igual, y así mismo se legitima la diversidad de lo sensible sin someter al sujeto a la “tiranía del objeto”. Igualmente consigue hacerlo sin confinar el vínculo del arte con lo verdadero a un momento específico más allá del cual, bajo otra forma, se descubriría su falsedad y error, y una forma más verdadera habría de superarlo. No cabe, por lo tanto, a partir de Hegel, concluir, como lo hacen algunos refiriéndose a su concepto del carácter pretérito del arte, que hemos “perdido” el arte, más bien, hemos ganado el arte como horizonte y perspectiva de nuestro propio ser, con ello hemos ganado nuestra dimensión estética.

Y, específicamente del lado de la relación entre arte y religión, lo que nos queda de Hegel también es bien importante: no se trata de una relación casual o coyuntural ni se trata

tampoco de pensar que la religión tiene primacía sobre el arte ni de que el arte constituya, como por ejemplo lo afirma en algún momento Westheim, una negación de la religión. El arte, dice el propio Hegel, es una de las caras para la conciencia religiosa⁶, y también afirma que “el arte ha de tomar sobre todo lo divino como punto central de sus determinaciones”⁷. No hay pues forma de disociar en Hegel arte y religión. La historia del arte la cuenta Hegel en términos de la búsqueda de lo divino, el encuentro con él, y finalmente su superación por lo divino. De manera que, como dice Gadamer, “la suprema posibilidad de sí mismo conviene al arte no como arte sino como religión”⁸, el vínculo del arte con lo divino es algo esencial a la verdadera experiencia del arte; y la autonomía del arte entendida en términos de su carácter meramente estético es un defecto resultante quizá de la distancia.

Otro argumento importante que nos aporta Hegel tiene que ver con la que denomina la forma simbólica del arte, en la cual queda claro que el vínculo entre arte y religión es de carácter fundacional, y en tal sentido la posibilidad de referirse aún hoy a tal vínculo deberá difundir y pluralizar la fundación a todo lo largo del despliegue, es decir, pensar la fundación no como un evento único definitivamente alejado del presente, sino como una exigencia permanente.

En definitiva, Hegel consigue resolver la vieja disyunción de Occidente sobre el supuesto de que ya la misma religión no es la necesidad suprema del espíritu, es decir, en un mundo secularizado, valga decir, plural; sin embargo, su planteamiento sólo puede sostenerse sobre la base de aceptar la voluntad de un espíritu infinito desplegado en la historia. Es como si para Hegel el problema fuera poder explicar cómo puede suceder y existir lo finito sin marginarlo como accidental; para él, el problema no es cómo puede ocurrir y existir lo infinito en un mundo radicalmente finito; en otras palabras, él da como supuesto lo infinito y como problemático lo diverso y finito; hoy, luego de lo que se llama la muerte de la metafísica, el supuesto es la finitud y lo problemático es cómo puede acontecer en ella lo infinito, valga decir, lo verdadero. Se trata pues, como dice Gadamer, de retener el punto de vista de la finitud. Para Gadamer, en cuanto la verdad del concepto se vuelve todopoderosa y supera en sí cualquier experiencia, la filosofía de Hegel vuelve a negar el camino de la verdad que había reconocido en la experiencia del arte⁹.

Habiendo ganado ya la perspectiva de Hegel, lo que nos queda entonces es pensar la posibilidad de la integración del arte y la religión pero desde la perspectiva de una radical finitud, para lo cual en esta investigación¹⁰ recurro fundamentalmente a Gadamer en el último capítulo.

6 Cfr., HEGEL, F.. *Estética*. Barcelona: Península, 1989, p. 95.

7 *Ibidem*, p. 157.

8 GADAMER, H. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1991, p. 666.

9 Cfr., *Ibidem*, p. 140.

10 GRISALES. *Op. cit.* capítulo 3.

Gadamer quiere ir un poco más allá que Hegel, y piensa que se distorsiona la reflexión sobre la experiencia del arte cuando la analizamos desde la perspectiva de ser ya un objeto del horizonte, es decir, cuando ya es arte y por lo tanto sólo puede ser experimentado como tal. Valga decir entonces que si hemos de ser consecuentes con la idea de la disolución de la metafísica, de un mundo plural y fragmentario, habrá que buscar la manera de acceder al conocimiento de la verdadera experiencia del arte antes de que se cristalice en un saber sobre sí misma, pero sin que ello suponga una vuelta imposible al pasado.

El problema que nos queda entonces, y que obliga a cuestionar la evidencia del concepto dominante de arte, es cómo referirse a la experiencia del arte cuando ya ésta se haya precedida por el saber del arte. Y esto no quiere decir, por supuesto, que Gadamer esté planteando algo así como la supresión de toda mediación y el olvido de todo saber, para así acceder a la experiencia originaria del arte; por el contrario, se trata más bien de reconciliar la mediación y la experiencia, se trata de plantear que la mediación no supone ni un obstáculo ni una disminución sino justamente la condición de posibilidad de la experiencia de la verdad en el arte.

Gadamer parte entonces del supuesto de que el arte de la tradición y el contemporáneo son igualmente arte, afirma que “tenemos que abarcar tanto al gran arte del pasado y de la tradición como el arte moderno, pues éste no sólo no se contrapone a aquel sino que ha extraído de él sus propias fuerzas y su impulso. Un primer presupuesto será que ambos son arte, que ambos han de ser considerados conjuntamente”¹¹. Y no se trata por lo tanto, de que uno de ellos sea una experiencia directa y el otro apenas un saber sobre dicha experiencia; si se quiere reivindicar la verdad del arte y legitimar su lugar en el mundo hoy es necesario replantear el tema del saber del arte sin disociarlo de la experiencia directa, y para esto no resulta adecuado el concepto dominante de arte por su carácter unilateral del lado del saber. A esta unilateralidad Gadamer la denomina **distinción** estética, por tanto, propone legitimar y abordar la explicación del fenómeno del arte a partir de experiencias humanas más fundamentales: el concepto de juego, el de símbolo y la fiesta.

En todo caso, para Gadamer el problema de los límites entre religión y arte tiene su origen en la manera como a partir de la conciencia estética hemos definido el arte en la modernidad; así, cuando Gadamer aborda la crítica de la conciencia estética, cuando la denuncia como una abstracción, está también considerando como abstracto el problema de los límites entre religión y arte.

De lo que se trata en últimas no es de justificar lo contingente en un contexto absoluto, más bien a la inversa, justificar qué significa que en un contexto contingente, en un mundo continuamente escurridizo, entre un montón de hilachas de formas, sonidos y colores, en un mundo que es sólo una pura representación vacía, haya algo que permanece. La exigencia radical de Gadamer, expresada en la paradoja anterior, supone dar un paso

11 GADAMER, H. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 41.

adelante de Hegel, pensar lo absoluto ya no como ideal sino como permanencia de lo fugaz. De lo que se trata entonces no es de alcanzar o de expresar la Idea, sino de retener lo que se nos escapa, muy acertadamente lo dice Gadamer: “lo que intentamos en nuestra relación con el mundo y en nuestros esfuerzos creativos —formando o coparticipando en el juego de las formas— es retener lo fugitivo”¹².

La identificación entre la representación y lo representado es algo más que una coincidencia misteriosa, o una adecuación afortunada que nos permite ver lo verdadero. La propuesta de Gadamer es que tal identificación es propiamente la fundación de lo representado y de lo verdadero, es, para decirlo con Hölderlin, la fundación de lo que permanece.

Para el propósito de esta investigación resulta definitivo ese planteamiento porque significa que la posibilidad de pensar como disociados arte y religión sólo es posterior a la consolidación de lo representado, pero que de hecho en la consolidación el vínculo entre arte y religión es indisoluble. Ahora que, a fin de no estancar nuevamente dicho vínculo en un pasado inabordable, la unicidad del evento fundacional no debe entenderse en términos de un pasado absoluto, frente al cual la historia no sería otra cosa que un alejamiento perpetuo del origen, y conocer sería recibir pasivamente el legado de los antepasados, sino como una **permanente** exigencia de lo que **permanece**.

Para ello entonces, como ya lo decía, Gadamer intenta pensar el arte desde lo que podríamos llamar sus fundamentos antropológicos: el juego, el símbolo y la fiesta. En primer lugar, Gadamer toma la experiencia del juego como hilo conductor para explicar el modo de ser propio de la obra de arte, para explicar lo que significa **verdad** cuando se refiere al arte.

Gadamer va a distinguir entre la noción de verdad propia de la ciencia moderna —verdad puramente proposicional y directamente dependiente del método— de la **verdad** como acontecimiento, como encuentro, como **experiencia**, que es la **verdad** propia del juego, de la experiencia del arte, así como de la experiencia religiosa. Gadamer, dice Vattimo, “piensa la verdad del arte como experiencia que transforma y que, precisamente en cuanto tal, es portadora de lo verdadero”¹³.

Gadamer inicia con una definición elemental de juego como repetición, vaivén, en donde no resulta válido pensar en los extremos como los sujetos del juego, sino en el juego mismo como sujeto del juego. Y es en este vaivén donde se consolida lo que es como lo que es, enfatizando que para apreciar el juego desde esta perspectiva —y con él el arte que, cómo dice Gadamer haciendo suya una idea de Schiller, es la “máxima expresión del juego humano”— tenemos que despojarnos de la idea del juego como una libre entrega de lo que es a su disolución; más bien sería a la inversa, lo que es sólo llega a serlo a partir de la

12 *Ibidem*. p. 112.

13 VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995. p. 106.

repetición. Es a partir de allí como lo mismo deviene en lo mismo; previo a su instauración por la repetición no habría propiamente un sí mismo que fuera reconocible o demandara identidad. Es por ello que Gadamer afirma que no es su carácter de cosa lo que determina la unidad y sentido de la obra, sino lo que él denomina “identidad hermenéutica”. En el mismo sentido dice Gadamer, “deberíamos, a fin de evitar toda falsa connotación, sustituir la palabra **obra** por otra, a saber, la palabra **conformación**”¹⁴, aludiendo con ello al hecho de que la consolidación de la obra escapa, o mejor, desborda la intencionalidad tanto del creador como del espectador, así como que la palabra obra no se agota ni se determina por su carácter cósmico.

El concepto de “obra” no se restringe pues al carácter de cosa, y es por ello, afirma Gadamer, que el apelativo de “obra” se reserva para los productos del arte y no para los de la técnica. La obra sólo se consolida como tal para aquel que “juega-con”, para quien permite que emerja. La obra no es una simple cosa que está ahí, sino que se le debe permitir que emerja, y su sentido es justamente su “emergencia”, y por lo mismo la obra no es lo que, en su carácter inmediato de cosa, está dado a la mirada, sino que está dada a la comprensión; la posibilidad de su emerger supone un cierto trabajo constructivo. Decir que la identidad de la obra es hermenéutica significa, dice Gadamer, “que su identidad consiste precisamente en que hay algo **qué entender**, en que pretende ser entendida como aquello a lo que se **refiere** o como lo que dice. Es este un desafío que sale de la obra y que espera ser correspondido. Exige una respuesta que sólo puede dar quien haya aceptado el desafío.”¹⁵

En cuanto al carácter simbólico de la obra de arte, dirá Gadamer que en la obra nos enfrentamos a la paradoja de conocer algo por primera vez, pero simultáneamente lo conocemos como lo que ya conocíamos, de forma que el encuentro con la obra sería más bien un re-conocer. Pero esa dimensión de lo ya-conocido no es previa a la obra sino que la proporciona la obra. Valga decir que lo “familiar” no es apenas algo-ahí, esperando un artista que lo pinte, sino que lo “familiar” sólo es tal en y por la obra, y sin embargo la obra no hace sino remitir a lo “familiar”, como dice Gadamer, “algo hay ahí dentro”¹⁶. En la obra, por primera vez, “lo-de-siempre” se yergue como tal. Aludir al carácter simbólico de la obra no es pues un simple remitir sino propiamente un fundar aquello a lo que se remite.

A propósito del juego, podemos establecer entonces que la obra de arte no es una simple cosa al lado de otras cosas, es la inauguración de lo que tiene identidad, de lo que es “algo”, y es, en ese sentido, la fundación de la “cosa”. Y a propósito del carácter simbólico puede establecerse que la obra de arte no es sólo un modo, entre otros, de referirse a un sentido que se ubica más allá de ella, sino que es la re-presentación del sentido y, por lo mismo, también podemos afirmar su fundación. Sin embargo, el sentido no es apenas una

14 GADAMER, H. *La actualidad de lo bello*. Op cit., p. 87.

15 *Ibidem*, p. 73.

16 GADAMER, H. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 299.

expresión individual, supone siempre una comunidad, de hecho, el sentido sólo es tal en tanto que es común. Podemos dar un paso más y afirmar de una vez que la obra de arte es igualmente la fundación de lo común. El sentido no es simplemente aquello en lo que puede o no encontrarse una comunidad establecida, más bien, allí donde algo se hace común nacen el sentido y la comunidad; la comunidad no es previa a su encuentro en un sentido compartido, dicho encuentro es lo que podríamos decir que la congrega.

Así, por ejemplo, suele darse por supuesto que la comunidad es algo frente a lo cual se ubica la obra, ya sea para buscar su aplauso o para rechazarlo. La idea de Gadamer es que precisamente la comunidad es un logro y no un supuesto, y en tal sentido referirse al carácter social del arte no es hacerlo a un cierto consenso, o a algún criterio ajeno al arte mismo, es referirse a una característica propia del arte. Esto supone, entre otras cosas, que la “incomprensibilidad” del arte contemporáneo y su extrañamiento con respecto a la sociedad no deben ser interpretados como meros recursos para escapar del ámbito social e inscribir el arte en una esfera particular, antes bien, se trata, otra vez, de una radicalización que nos pone delante del problema, en palabras de Gadamer: “ya no hay contenidos totalmente evidentes y obligatorios que puedan retenerse en la forma artística de modo que cualquiera los conozca como el vocabulario familiar con el que se hacen los nuevos enunciados. [...] el artista ya no pronuncia el lenguaje de la comunidad”¹⁷.

Es en ese aspecto de su relación con la comunidad que Gadamer se refiere a la relación del arte con la Fiesta, pero igualmente utiliza el concepto de Fiesta para referirse a la temporalidad de la obra de arte. Y, de la misma manera que la Fiesta la podemos definir no como una mera sustracción del tiempo ordinario sino como la experiencia del tiempo como tiempo, igual puede afirmarse, dirá Gadamer, que el carácter temporal extraordinario de la obra de arte no reside en que se ubique fuera del tiempo o en que dure tanto como él, por el contrario, se trata de que la obra de arte es tiempo auténtico, ofrece tiempo. La obra de arte no se instala “en” el tiempo, ni supone una ruptura o un alejamiento de la línea continua del tiempo. El tiempo no es una categoría que desde el exterior mida algo en la obra, el tiempo es una cualidad propia de la obra. La obra tiene su propio tiempo, al referirnos a la temporalidad de la obra o a su durabilidad no nos referimos a un criterio ajeno a la obra, sino a una cualidad intrínseca de ella.

En conclusión, si bien podría en cierto sentido afirmarse que el ámbito del arte es el de lo sensorial, el de lo material, y el ámbito de lo religioso sería el de lo inefable, esto de todos modos sería partir de una perspectiva equivocada, porque se parte del supuesto del mundo como algo ya consolidado acerca de cuya consolidación no se formula nada, y frente al cual el arte o la religión son actividades que desarrolla un sujeto también ya consolidado en un mundo ya hecho; así pues, la definición de cada ámbito, arte o religión sólo puede considerar las diferencias, ya que precisamente su punto de encuentro es lo que permanece silenciado, incuestionado, ambas se encuentran es justamente en el proceso,

17 GADAMER. H. *La actualidad de lo bello*. Op. cit., p. 99.

nunca concluido del todo, de consolidación del mundo y del sujeto.

La fundación del mundo, valga decir la apertura de su horizonte de sentido, no es entonces un evento que se ubica alejado de nosotros en la línea del tiempo, es una exigencia permanente; por eso, dice muy acertadamente Borges, Dios no puede descuidar ni un segundo su creación a fin de conservarla. Cabe entonces preguntar ¿pueden subsistir las “cosas”, la comunidad, el mismo tiempo, si se renuncia a su permanente fundación?

Y más allá de este punto de encuentro entre arte y religión en su carácter, digamos, fundacional, Gadamer refiere además que arte y religión son promesas de lo íntegro. De forma muy apretada podríamos sintetizar la evolución del arte como la de un paso de ser una representación del mundo sagrado, un mundo ordenado —donde no habría tenido sentido destacar su elevado rango ontológico ya que formaba parte del mundo de la vida y del orden sagrado, donde más bien sería el propio Cosmos, la creación divina, la que tendría el carácter elevado de obra de arte—, hasta llegar a ser él, directamente, la experiencia del orden como tal. Mientras en la Antigüedad y en la Edad Media el propio mundo era garantía de lo representado en la obra, y en tal sentido la obra era parte del mundo, coincidía con él, en nuestra época ya no se da esa coincidencia, y de allí tal vez deriva el carácter, digamos, excepcional que tiene para nosotros la obra: ella debe ser garantía de lo que representa. Y no porque antes no fuera también así, sino que antes no destacaba dicho rango en virtud de su coincidencia con el orden sagrado. En un mundo fragmentario y desarticulado, el arte, dice Gadamer, brilla y se destaca como “promesa de lo íntegro”¹⁸.

En cuanto a la religión, afirmar que también ella es una experiencia de orden, de mundo íntegro, no debe confundirnos. De un lado, no es apenas el señalamiento de esta coincidencia el que puede sustentar la tesis de la insolubilidad de su vínculo. Y de otro lado, dado el carácter fundamentalmente comunitario de la religión, podría pensarse, equivocadamente, que en un mundo disperso como el nuestro, la religión, como experiencia del orden, sería sólo una añoranza o una tarea de reconstrucción del mundo tal y como era antes de la dispersión. Ya desde el primer capítulo señalábamos los problemas que implica entender la religión desde la perspectiva limitada de una comunidad. Más bien, si hemos de señalar algún rasgo distintivo de la religión, éste sería la “esperanza”, o dicho de una forma menos cargada de connotaciones, la “anticipación”, “el horizonte”.

El soporte de la “esperanza”, para la Antigüedad y la Edad Media, es el efectivo cumplimiento de la promesa de redención. El Cosmos sagrado, como totalidad, es el ámbito de la “esperanza” y de su cumplimiento, es un orden cerrado, una unidad, de allí el carácter que tendría toda la creación como obra de arte. Hoy, sin embargo, la “esperanza”, valga decir el “horizonte”, se ve exigida de sostenerse sin el soporte del cumplimiento, como mera esperanza, y esto ha supuesto una polaridad inaceptable: afincarse de una manera

18 GADAMER, H. *Estética y hermenéutica*. *Op cit.*, p. 291.

decididamente ilusoria e irreal en la esperanza, o desterrarla por completo y entregarse al ámbito de las meras realizaciones.

La diferencia con el ayer es que la esperanza estaba acompañada y determinada por el cumplimiento; hoy, la esperanza se sostiene radicalmente como esperanza. Sin embargo, la esperanza vaciada de todo cumplimiento sólo sería un modo de escapismo o un absurdo; en este sentido el propio carácter de cumplimiento, o de absolutidad como lo llama Gadamer, de la obra de arte, mantiene la esperanza.

Somos humanos, no tenemos por qué renunciar a la esperanza, y es a su vez en esta actitud de no renuncia como podemos encontramos con el arte, y es a su vez el arte, tal vez, el único refugio que todavía le queda a la esperanza.

Hoy, como dice Vattimo, nos enfrentamos al hecho radical de que ya no hay un único horizonte compartido. Por eso hoy, que incluso las estrellas ya forman parte del más acá, del ámbito de las realizaciones, sólo queda el puente del arte como posibilidad de fundar, por su mediación, el horizonte.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. *Teoría estética*. Madrid: Taurus, 1980.
- ARGULLOL, Rafael. *Tres miradas sobre el arte*. Barcelona: Icaria, 1985.
- ARNALDO, Javier. *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Madrid: Tecnos, 1987.
- ARNHEIM, Rudolf. *Ensayos para rescatar el arte*. Madrid: Cátedra, 1992.
- BATTCKOCK, Gregory. *La idea como arte*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- BLANCHOT, Maurice. **La palabra sagrada de Hölderlin**. En: revista *Estudios de filosofía*. Universidad de Antioquia. No 9, febrero de 1994.
- CASSIRER, Ernst. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- _____. *Filosofía de la Ilustración*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- COOMARASWAMY, A. K. *Sobre la doctrina tradicional del arte*. Barcelona: Ediciones de la tradición unánime, 1983.
- DE TORRE, Guillermo. *Minorías y masas en la cultura y el arte contemporáneos*. Barcelona: E.D.H.A.S.A., 1963.

- DOMINGUEZ, Javier. **Intuición e imaginación estéticas.** En: *Estudios de filosofía.* Medellín: Universidad de Antioquia, N° 6, agosto de 1992.
- DORFLES, Gillo. *Símbolo, comunicación y consumo.* Barcelona: Lumen, 1975.
- DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica.* Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971.
- ECO, Umberto. *La definición del arte.* Barcelona: Martínez Roca, 1978.
- _____. *Semiótica y filosofía del lenguaje.* Barcelona: Lumen, 1990.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Labor, 1985.
- _____. *Mito y realidad.* Barcelona: Labor, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental.* Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *Mito y razón.* Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *La actualidad de lo bello.* Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. *El problema de la conciencia histórica.* Madrid: Tecnos, 1993.
- _____. **Historia de efectos y aplicación.** En: Warning, Rainer (ed.) *Estética de la recepción.* Madrid: La balsa de la Medusa, 1989.
- _____. *L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée Occidentale.*
- _____. *La dialéctica de Hegel.* Madrid: Cátedra, 1988.
- _____. *Estética y hermenéutica.* Madrid: Tecnos (Colección Metrópolis), 1996.
- _____. *La herencia de Europa.* Barcelona: Península, 1990.
- _____. **Las promesas del arte.** En: La balsa de la Medusa, 29, 1994. Madrid
- _____. *Poema y diálogo.* Barcelona: Gedisa ed., 1993.
- _____. **Platón y los poetas.** En: revista *Estudios de filosofía.* Medellín: Universidad de Antioquia, N° 3 Febrero de 1991, p. 87-108.
- _____. *Verdad y método.* Salamanca: Sígueme, 1991.
- _____. *Verdad y método II.* Salamanca: Sígueme, 1992.
- GIVONE, Sergio. *Historia de la estética.* Madrid: Tecnos, 1990.

- GOMBRICH, E. H. *Historia del arte*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1995.
- _____. *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- _____. *Lo que nos dice la imagen*. Bogotá: Norma, 1993.
- _____. **Los peligros de la abstracción**. En: Xavier Manent (Ed.) *Contra el arte Moderno*. Buenos Aires. Galerna. 1978.
- GOODMAN, Nelson. *Maneras de hacer mundos*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1990.
- GRASSI, Ernesto. *Arte y mito*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1968.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- HAUSER, Arnold. *Historia social de la literatura y del arte*. Madrid: Labor, 1978.
- HEGEL, F. G. W. *El concepto de religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa, 1973.
- _____. *Estética*. Barcelona: Península, 1989.
- _____. *Fenomenología del espíritu*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- _____. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- HEINS HOLZ, Hans. *De la obra de arte a la mercancía*. Barcelona: Gustavo Gili, 1979.
- KAHLER, Erich. **La desintegración de la forma**. En: Xavier Manent (Ed.) *Contra el arte Moderno*. Buenos Aires. Galerna. 1978.
- KANT, Emmanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila, 1991.
- LANCEROS, Patxi. **Lo moderno y lo eterno en el arte**. En: *Letras de Deusto*. N. 63, Vol. 24. Abril-Jun, 1994. Universidad de Deusto.
- LOBATO, Abelardo. *Ser y belleza*. Barcelona: Herder, 1965.
- LOMBA FUENTES, Joaquín. *Principios de filosofía del arte Griego*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *De Kant a Hölderlin*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1992.
- ORTEGA Y GASSET, José. **La deshumanización del arte**. En: Xavier Manent (Ed.) *Contra el arte Moderno*. Buenos Aires: Galerna, 1978.

- _____. *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- OSPINA, William. *Esos extraños prófugos de Occidente*. Bogotá: Norma, 1994.
- OTTO, Rudolf. *Lo Santo (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios)*. Madrid: Revista de Occidente, 1925.
- PAREYSON, Luigi. *Conversaciones de estética*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 1988.
- PLOTINO. *Eneada quinta*. Buenos Aires: Aguilar, 1967.
- QUENOT, Michel. *El Icono*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1990.
- REY, Robert. **Contra el arte abstracto**. En: Xavier Manent (Ed.) *Contra el arte moderno*. Buenos Aires: Galerna, 1978.
- RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI editores, 1970.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier. *La estética y sus herejías*. Barcelona: Anagrama, 1974.
- SALABERT, Pere. **El infinito en un instante**. En: *Revista de Ciencias Humanas* N° 17. Medellín: Universidad Nacional, 1993 .
- SEDLMAYR, Hans. *El arte descentrado*. Barcelona: Labor, 1958.
- _____. *La revolución del arte moderno*. Madrid: Mondadori, 1990.
- TORRES GARCÍA, Joaquín. **Arte y humanismo**. En: Xavier Manent (Ed.) *Contra el arte moderno*. Buenos Aires: Galerna, 1978.
- TRÍAS, Eugenio. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991.
- _____. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- VATTIMO, G. et. al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1983.
- WEIDLE, Vladimir. *Sobre el destino actual de las letras y las artes*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1943.
- WESTHEIM, Paul. *Arte, religión y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- WIND, Edgar. *La elocuencia de los símbolos*. Madrid: Alianza Forma, 1993.

El Arte como horizonte. Del vínculo entre Arte y Religión en la cultura occidental contemporánea

Art as Horizon. On the link between art and religion in contemporary western culture

Resumen. *En la investigación se pretende mostrar, apoyado sobre todo en Gadamer, que entre arte y religión se da un vínculo indisoluble, que dicha relación va más allá del encuentro coyuntural de ciertas épocas, y que para acceder a dicho vínculo es necesario replantear la manera como, desde una óptica fundamentalmente disyuntiva, se autocomprenden dichos conceptos. Esto supone, metodológicamente, el señalamiento de la imposibilidad de abordar dicho vínculo si se parte de la delimitación precisa de los conceptos, por lo que se hace necesario más bien partir de la relación misma. Y temáticamente, implica demostrar la artificialidad de los límites en los que se debate la cultura occidental.*

Summary. *It is aimed at showing here that art and religion keep a fasten link, no matter the awakening it experiences at particular epochs. In order to see such link it is completely necessary not to consider these concepts as disjunctive. In a methodological approach this view implies that it is impossible to analyse the link figuring each concept separately instead of considering the relationship itself as the core. Thematically, on the other hand, it demands to point how artificial the boundaries are in which Western culture is entangled.*

Palabras Clave. *Arte, religión.*

Key Words. *Art, religion.*

La noción de areté

Volumen de aniversario

Orígenes

Federico Camino, Nota sobre la tradición doxográfica de los términos "filósofo" y "filosofía" / *Óscar Adán*, Κατὰ τῆς γενέσεως ἀνεγκλήτων como eficacia del tránsito ontológico en Platón / *Raúl Gutiérrez*, La areté del filósofo o la estructura del *Parménides* de Platón / *Thomas Robinson*, Arete and Gender-Differentiation in Socrates/Plato and Aristotle - Sobre la areté y las diferencias de género en Sócrates/Platón y Aristóteles / *Klaus Held*, Doxa und Arete in der P-dagogik des Sokrates - Doxa y areté en la pedagogía de Sócrates / *Terence Irwin*, Some developments in Aristotle's Conception of Magnanimity - Algunas consideraciones sobre la concepción aristotélica de la magnanimidad / *Danielle Lories*, La phronésis du sage stoïcien - La phronésis del sabio estóico / *Evanghélou Mousopoulos*, La notion d'arété dans le Commentaire de Proclus sur le *Premier Alcibiade* de Platon - La noción de areté en el Comentario de Proclo sobre el *Primer Alcibiades* de Platón

Huellas

Cornelius Castoriadis, Fragments d'un séminaire sur la vertu et l'autonomie - Fragmentos de un seminario sobre la virtud y la autonomía / *Rüdiger Bubner*, Noch einmal Maximen - Una vez más, las máximas / *Julia V. Iribarne*, Areté como ejercicio de excelencia y como telos en la ética de Husserl / *Jacques Taminiaux*, Heidegger et l'arété - Heidegger y la areté / *Francis Guibal*, Le bonheur d'une excellence abandonnée. A partir de la *Philosophie morale* d'Eric Weil - La felicidad de la excelencia abandonada. A partir de la *Filosofía moral* de Eric Weil / *Angelika Krebs*, Nicht wie das Vieh, das auf derselben Wiese weidet. Freundschaft und Liebe bei Aristoteles und Hugh LaFollete - No como el ganado, por pastar en el mismo lugar. Amistad y amor en Aristóteles y Hugh LaFollete

Ecos

Martha Nussbaum, Virtue Ethics: The Misleading Category - La ética de la virtud: una categoría equivoca / *Alfonso Gómez-Lobo*, Ética antigua y ética contemporánea / *Miguel Giusti*, En busca de la felicidad perdida. Sobre el conflicto de paradigmas en la ética contemporánea / *Daniel Innerarity*, Valores de cambio. Sugerencias para una formación ética de la libertad personal / *Elisabeth Stryker*, Verantwortungsethik als Herausforderung der Philosophie in der modernen Welt - La ética de la responsabilidad como desafío de la filosofía en el mundo moderno / *Edgardo Albizu*, Crisis, filosofía y virtud. Sobre la vigencia actual de la areté / *Walter Redmond*, Lógica, deber, virtud / *Alberto Cordero*, Holly Ramona: La ciencia y el ideal contemporáneo de excelencia / *Pierre-Jean Labarrière*, Du devoir d'excellence - Sobre el deber de excelencia



Departamento de Humanidades
Pontificia Universidad Católica del Perú
Apartado 1761, Lima 100, Perú / Fax: 51-1-4635873 / E-mail: arete@pucc.edu.pe

¿QUÉ SIGNIFICA HACER UNA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA CON EL ARTE?

Beatriz Elena Bernal R.
Universidad de Antioquia

A Javier Domínguez H.

1. La experiencia hermenéutica del arte o la estructura temporal de la actualidad

Hacer valer la noción de experiencia en la reflexión hermenéutica comporta apartarse de la tradicional teoría de la experiencia que ha estado orientada a la ciencia, la cual en su pretensión de objetividad ha dejado en el olvido la historicidad interna de la experiencia. La confirmación de una experiencia, desde esta visión metodológica, implica la cancelación de su propia historia. Bacon y su método experimental se ha constituido en el prototipo de este modo de proceder inductivo que hace de la experiencia el primer momento de lo particular y cuya validez está cifrada en cuanto avanza hacia la generalidad, es decir, hacia la verdad científica. Naturalmente, en su obra *Verdad y Método*¹ Gadamer se levanta contra esta acepción de experiencia para concederle su verdadero lugar. La experiencia hermenéutica no es un experimento para poner a prueba una hipótesis sin que el sujeto cognoscente tenga algo que arriesgar, sino que es un acontecimiento que cambia al sujeto, haciendo parte de la esencia histórica del hombre y su destino.

La experiencia (*die Erfahrung*), en alemán, remite al avanzar en la andanza de un camino, es aquello que no puede serle ahorrado a nadie, anota Gadamer, no se aprende de las experiencias de los otros, ella es mediación de autoconocimiento. Pero no se trata aquí de un saber concluyente extraído de una experiencia, pues siempre una experiencia habrá de remitir a nuevas experiencias, cada experiencia se mantiene en la apertura de nuevas posibilidades. A su vez, Gadamer hace justicia al concepto de experiencia hermenéutica al pensarla como apertura del pasado. Es en este punto donde se hace visible la diferencia entre una conciencia de la historia efectual abierta al pasado para dejarse hablar por él, en la que la fusión de horizontes de pasado-presente tiene lugar como una experiencia renovadora y cada vez diferente, y la actitud asumida por la conciencia de la cultura científica historiográfica, la cual sólo se interesa por el pasado como lo acaecido en un tiempo cronológico no susceptible de ser cuestionado ni revisado desde el presente, permaneciendo

¹ GADAMER. Hans Georg. *Verdad y Método. El concepto de la experiencia y la esencia de la experiencia*. Salamanca: Ediciones Sigueme. 1988, p. 421-439.

así enteramente cerrada a él, o al menos objetiva y distante.

La conciencia de la historia efectual hace del encuentro con las obras de arte una experiencia de la actualidad (*Gegenwartigkeit*) intemporal, en el sentido de una superación de las condiciones históricas y sociales que dieron origen a una obra en particular. No significa esto que tales condiciones históricas no posean validez, sino que no cifra en este saber lo definitivo cuando se trata de hacer una experiencia con el arte. En la obra publicada bajo el título *Estética y Hermenéutica*² Gadamer realiza una elucidación del sentido que toma aquí la noción de actualidad. La inmediatez de la experiencia artística —inmediatez contraria a la sucesión lineal del tiempo—, la absoluta omnipresencia del arte, esto es, la actualidad de una obra, muestra que el encuentro con una configuración artística sucede como en una suerte de hechizo, cuyo efecto se adelanta al saber histórico, pues aún teniendo una especial formación histórica nunca veremos la obra con los ojos del historiador; ya no contemplamos por ejemplo de la misma forma las obras del arquitecto Brunelleschi, del pintor Masaccio o del escultor Donatello, que un hombre del renacimiento por más que nos hayamos dedicado a una investigación histórica acerca de las innovaciones renacentistas.

Sin menospreciar la formación espiritual que da la cultura, el hechizo acontece inexorablemente en el presente (*Gegenwart*), si se atiende según Gadamer a la literalidad de la palabra alemana *gegen*: “en contra de” o “frente a”; y *wart*: “espera”, aguardar. La actualidad intemporal sustentada por Gadamer señala una presencia (*Präsens*) abierta a un horizonte de futuro, que a su vez recoge un horizonte del pasado sólo para hacer posible la simultaneidad de la experiencia en el presente. Hay más inmediatez que memoria, más presencialidad que retrospección, se exige más un demorarse en la obra que disponer de un cúmulo de conocimientos históricos. Todo ocurre como en un acontecimiento donde los hechos no se predisponen, sino que se precipitan, análogo a como Kant³ explica el efecto vivificador de las ideas estéticas en el espíritu:

“... y bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible”.

Desde luego, la contemplación de una obra de arte no puede ser tenida como mera observación de un espectador pasivo que se sitúa frente a un objeto dado como si se tratase de algo cósmico, antes bien, se trata de hacer una experiencia con una configuración artística (*Gebilde*)⁴, con una construcción ofrecida a la intuición y no al juicio práctico, como sucede en los objetos donde la confección de los mismos para el uso adecuado es lo

2 GADAMER, H. *Estética y Hermenéutica. Palabra e Imagen*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992, p. 279.

3 KANT. *Crítica del Juicio*. Venezuela: Editorial Monte Avila, 1991, § 49, p. 222.

4 Es sabido por todos que Gadamer prefiere hablar de configuración (*Gebilde*) en vez de obra (*Werk*), por poner el acento más en el fenómeno de la recepción que en el de la producción, la obra es más una construcción dada a la intuición que un producto elaborado.

primordial. Hacer una experiencia no significa realizar propiamente una acción sino simplemente demorarse en una configuración y permanecer imbuido en ella. Pues una configuración artística sustenta un verdadero rango ontológico: la verdad del arte posee la doble naturaleza de lo que se sustrae y de lo que se muestra. Lo cierto, conviene Gadamer, es que hay algo que extrañamente emerge y sale a la luz dejándonos absortos:

“Así es una experiencia del arte.⁵ Tampoco ella es una mera recepción de algo. Más bien, es uno mismo el que es absorbido por él. Más que de un obrar, se trata de un demorarse que aguarda y se hace cargo: Que permite que la obra de arte emerja. Oigamos de nuevo el lenguaje: Lo que así emerge ‘le dice algo a uno’ como solemos decir, y el interpelado está como en un diálogo con lo que ahí emerge”.⁶

Si hubiese que señalar un modelo para representarse la temporalidad propia de la experiencia o el encuentro con la obra de arte, este habría de ser la estructura temporal de la fiesta: sucede en el tiempo lleno de la celebración y no tiene nada en común con el tiempo vacío del trabajo y del ajetreo donde se contabilizan uno a uno los minutos, y se desespera en la demora. En verdad Gadamer pone el énfasis en esta estructura temporal porque es sólo en ella donde acontece la emergencia del lenguaje o la comunicabilidad de la obra, su verdad. La experiencia del artista no es pues, de ningún modo, semejante a la del artesano que elabora un producto y al confeccionarlo le concede su fin en el uso de la vida práctica, el artista, por el contrario, experimenta ante sí el emerger de la obra con extrañamiento y se maravilla ante aquello que ha emanado desde dentro por su mediación; con igual regocijo el receptor experimenta el brotar de lo oculto del mismo modo como se ve brotar las flores en primavera. Es una metáfora, pero ello habla de lo entrañable y sagrado que guarda la obra en su seno y que de manera intempestiva se descubre; algo que no se había visto antes se revela ahora a alguien, y el que así lo experimenta ya no seguirá siendo el mismo.

La verdad de la obra, lo que ella oculta y desoculta, jamás tiene la forma de un enunciado y no obstante dice más; en la estructura temporal de lo acaecido “de una vez”, distinto, por lo tanto, a la sucesión lineal del tiempo cronológico, como lo hemos venido señalando, en una actualidad que se mantiene como presente, en actitud de apertura y espera del futuro, una configuración artística tampoco habla una vez y para siempre; su decir es de tal naturaleza que en encuentros reiterados de un espectador con la misma configuración ella hablará cada vez de diferentes maneras tanto en lo que retiene como en lo que brinda. Con la expresión “algo emerge” Gadamer logra poner de manifiesto la autopresentación de la obra y superar la subjetividad del opinar:

“Y así, cuando se trata de arte, resulta absurdo preguntar al creador qué es lo que quiere decir con su obra, como es asimismo absurdo preguntar al receptor qué es propiamente lo que la obra dice. Ambas cosas van más allá de la conciencia subjetiva del uno y del otro. Cuando decimos ‘eso está bien’, queda sobrepasado todo opinar, todo querer decir, y todo saber. En ambos casos, significa que ‘algo’ ha emergido. Así, la experiencia de la obra de arte no sólo es el develamiento de lo oculto, sino que, a la vez, está realmente ahí adentro”.⁷

5 El subrayado es mío, para resaltar una auténtica reflexión en torno a la experiencia del arte.

6 GADAMER, H. *Estética y hermenéutica*. Op. cit., p. 295.

7 *Ibidem*.

Ese “algo” que emerge tiene su proveniencia en el interior de la obra se encuentra guardado en ella sin adquirir una dependencia por parte del decir del artista o del receptor; tratándose de la misma obra, esta emerge cada vez en un nuevo encuentro. Quedarían así invalidadas las preguntas: ¿Qué quiso decir el pintor en su cuadro?; ¿Qué opina usted de este poema? Con todo, se trata de hacer una experiencia con la obra, de un recogerse ante su autopresentación y dejarse hablar por ella tanto en lo que pronuncia como en lo que calla. Los prejuicios han de quedar atrás. Escuchar el lenguaje de la obra significa por lo pronto entrar en una conversación con ella, participar en una experiencia dialogal de pregunta y respuesta que ahora se hace necesario examinar.

2. La experiencia de la conversación: Dialéctica de la pregunta y la respuesta

El lenguaje sólo existe en la conversación⁸. En realidad el fenómeno hermenéutico de la lingüisticidad debe valorarse desde el fenómeno hermenéutico de la conversación, lo cual vale para todo el reino de lo transmitido, bien sea un texto, una obra de arte, o incluso una huella, donde se abre la posibilidad de establecer una experiencia dialogal. Conviene tomar en consideración lo expresado por Gadamer en el aparte “La primacía hermenéutica de la pregunta” respecto del texto en general, dilucidar su aplicación en la comprensión de la obra de arte:

“El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta”.⁹

El diálogo ocurre con el encuentro, es el encuentro la percepción de su pregunta o el por qué de su presencia. Desde luego que esta pregunta que trata precisamente del encuentro de la obra de arte y de quien la recibe ha de tener un sentido, una dirección, su propio horizonte. “Una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío”.¹⁰ De ahí que la pregunta aunque sea apertura también posea su límite, es decir, su horizonte de sentido. Una pregunta sin sentido ha perdido precisamente su dirección, su orientación hacia lo preguntado. Por eso, cuando decimos que la obra ha lanzado una pregunta, estamos reconociendo que verdaderamente se la ha planteado. La pregunta planteada por una obra de arte deja pues al descubierto su cuestionabilidad: se presenta en un estado abierto a la diversidad de interpretaciones pero al mismo tiempo ha de mantener su orientación en un horizonte de

8 GADAMER, H. *Verdad y Método II. La incapacidad para el diálogo*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1992, p. 203.

9 GADAMER, H. *Verdad y Método. La lógica de pregunta y respuesta*. *Op cit.*, p. 447.

10 *Ibidem*, p. 441.

sentido para hacer posible una respuesta. En *La actualidad de lo bello* Gadamer habla de la pregunta que sale de la obra como la experiencia de un desafío y de la respuesta del intérprete a dicho desafío:

"Es este un desafío que sale de la 'obra' y que espera ser correspondido. Exige una respuesta que sólo puede dar quien haya aceptado el desafío. Y esta respuesta tiene que ser la suya propia, la que él mismo produce activamente. El cojugador forma parte del juego".¹¹

La experiencia dialogal implica una relación recíproca entre los interlocutores. Se dice que se da un diálogo con la obra cuando el interpelado corresponde al desafío que emana de ella con su interpretación. La respuesta que corresponde a la pregunta de la obra es la interpretación que surge con la participación y el recogimiento del intérprete o receptor en el juego que es la experiencia del arte. La interpretación nace de haber escuchado en primer lugar la pregunta que plantea la obra de arte: "comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar".¹² Así el interrogado por una configuración artística, a su vez, comienza a interrogar al pasado que le habla, pero ya no desde el horizonte histórico originario como lo ha venido haciendo la conciencia historiográfica, sino desde su propio horizonte de comprensión que le permitirá la recuperación de la pregunta, esto es, volverla a preguntar a partir del universo hermenéutico que le es propio y a buscar en la obra la respuesta a su nuevo preguntar, tal es el proceder que propone la conciencia de la historia efectual.

La pregunta historicista únicamente se interesa por investigar las condiciones históricas a fin de obtener ilustración sobre el origen de la obra. La pregunta de la historia efectual es, según se ha anotado, una pregunta que realiza la integración de pasado y presente, esperando que la obra de arte sea la respuesta buscada en este preguntar renovador:

"...este hacer hablar propio de la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la historia efectual".¹³

Decimos que ha sucedido una verdadera conversación con la obra cuando la respuesta que en ella subyace nos conduce al lugar "donde ya no se sigue siendo el que se era"¹⁴ cuando al ser interpelados y el interpelar han movido nuestro pensamiento, dejándonos completamente modificados, y si es preciso, transfigurados. Kant también entrevió en el concepto de espíritu como principio vivificante del ánimo aquél ímpetu "que pone en

11 GADAMER, H. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, p. 73.

12 GADAMER, H. *Verdad y método. La lógica de pregunta y respuesta*. p. 453.

13 *Ibidem*, p. 456.

14 *Ibidem*, p. 458.

oscilación a las fuerzas del ánimo, esto es, en un juego tal que por sí mismo se mantiene y aún intensifica las fuerzas para ello”.¹⁵ Las obras del genio son modélicas y ejemplares y por ello despiertan en los receptores las fuerzas del ánimo, de modo que tratándose de un discípulo con genio éste puede, asimismo, engendrar una obra de arte bello. Hay aquí evidentemente la manifestación de una experiencia dialogal, en este caso concreto de seguimiento la obra estimula la creatividad de otro.

La novedad de esta visión del arte como lenguaje, y en consecuencia, como una experiencia de conversación se comprende mejor si dirigimos nuestra mirada hacia lo que constituye el trasfondo de la filosofía hermenéutica como crítica a la conciencia estética. La conciencia estética representa aquella conciencia solidaria de la conciencia histórica que se ha hecho dominante especialmente en la segunda mitad del siglo XIX como expresión de la cultura burguesa y que aún hoy subsiste en muchas de nuestras consideraciones sobre el arte. Para ella, el fenómeno del arte nada tiene que ver con el hacer una experiencia dialogal con la obra de arte. La abstracción de la conciencia estética reside en su valoración de la obra de arte desde un punto de vista eminentemente formalista, es decir, en su tendencia generalizada a convertirlo todo en mero juego de formas para la retina o el oído, o en mera ocasión de vivencias eminentemente subjetivas, denominando extraestético a aquello que no le concierne: la función de sentido y el significado de contenido. Se anula toda referencia de la obra a la mediación de sentido que sustenta, a su universo hermenéutico sea religioso o profano, social, etc., haciendo valer únicamente eso que nombra como “calidad estética”, esto es, lo que queda después de despojar de su contenido a una obra y de alejarla de su más mínima significación. Las consideraciones estéticas acerca de las disposiciones del escenario o del reparto de los actores en el teatro, o bien del virtuosismo del intérprete en el de la música, o el de los movimientos geniales de la cámara en el caso del cine, o en torno a la voz de quien lee un poema, resultan meros comentarios secundarios frente a la pregunta por la verdad del arte propia de la reflexión hermenéutica: “la conciencia artística, la conciencia estética, es siempre una conciencia secundaria. Es secundaria frente a la pretensión de verdad inmediata que se desprende de la obra de arte”,¹⁶ pues los artistas no crean primeramente para los artistas o los conocedores de arte, sino para una comunidad real o potencial.

En los tiempos antiguos no se tenía una experiencia puramente estética de la obra de arte, las gentes podían muy bien disfrutar de ciertas obras profanas o religiosas, las cuales eran comprendidas por toda la comunidad sin necesidad de poseer “una conciencia estética” o de saber que se estaba frente al arte. El arte tiene su lugar en una comunidad real, en cambio el arte de la cultura burguesa moderna se propone justificar el sentido de un “arte por el arte” y defender la “obra de arte pura” como si fuera una realidad donde el arte es sólo

15 KANT, *Crítica del Juicio*. § 49, p. 222.

16 GADAMER, H. *Verdad y Método II. La universalidad del problema hermenéutico*. Op. cit., 1966, p. 214.

arte. En efecto, dicha conciencia realiza eso que Gadamer ha denominado “distinción estética” y que designa “la abstracción que sólo elige por referencia a la calidad como tal”.¹⁷ Dos son los modos fundamentales sobre los que se vierte la distinción estética: en primer lugar, distingue entre la obra de arte y su mundo, entre la calidad estética y el contenido de la obra, entre el dominio del arte y el de la verdad, mediante una concepción autónoma del arte donde en último término la obra de arte es diferenciada de la vida, el mundo y la historia; en segundo lugar, distingue entre la obra y su representación (*Darstellung*) o su ejecución (*Vollzug*)¹⁸ como dos momentos independientes: Diferencia la obra escrita de su representación dramática, una composición musical de su interpretación, un poema de la voz que lo pronuncia, un cuadro del acontecimiento medial de su exposición.

La experiencia del arte vista desde la dialéctica de pregunta y respuesta supone, por el contrario, la admisión de una “no-distinción estética” que elimina de entrada las abstracciones y distinciones que ha venido haciendo hasta hoy la conciencia estética. En el gran arte se expresa una verdad capaz de restituirnos a nuestro propio universo hermenéutico sin el cual no sería posible una comprensión de nuestro ser en el mundo. La separación de una obra de su lugar cultural o profano para la que estuvo destinada y su alojamiento en un museo o en una colección constituye para esta “no-distinción estética” en parte, solo en parte, una pérdida del aquí y el ahora en que fue configurada y de la tradición que ella guarda, pues la conciencia hermenéutica es capaz de tener presente su origen o su historia, y no la deja desaparecer a pesar de las condiciones presentes de conservación o exposición de la obra. En “Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética” de la obra *Estética y Hermenéutica* nos queda claro su inconformidad frente a este procedimiento de exclusión de la obra de su universo hermenéutico:

*“La abstracción estética, por su parte, tiene el carácter de una realidad histórica, en la medida en que desata las obras de su lugar histórico en el espacio y el tiempo, trasladándolas a la intemporalidad del museo. Devolverlas espiritualmente a aquel lugar es una de las tareas más importantes de la investigación de historia del arte. Pues de lo que se trata es de anular el falso carácter de cuadro que las obras han recibido con su aislamiento estético en la “colección”, y devolverles estéticamente su verdadero mundo”.*¹⁹

Hoy se contempla por ejemplo la Virgen Sixtina de Rafael en el museo de Dresde (Alemania), obra cuyo valor cultural consistía en acompañar el funeral del Papa Sixto desprovista de un valor exhibitivo en sí. Establecer una conversación con la obra de arte desde la reflexión hermenéutica implica comprenderla al devolverla espiritualmente a su

17 *Ibidem.* p. 125.

18 El Concepto de representación (*Darstellung*) en el sentido de representación teatral presente en *Verdad y Método* es modificado por el de ejecución (*Vollzug*) por convenir mejor al sentido de comprensión del arte. ello se aprecia por ejemplo en su obra *Estética y Hermenéutica*.

19 GADAMER, H. *Estética y Hermenéutica. Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética.* p.65-66.

propio mundo, escuchando el lenguaje de la tradición que nos habla y nos retiene, el t́mulo del papa ya no existe, pero no debe perderse de vista la funci3n y el encargo que est1n en su origen. Porque toda relaci3n del hombre con el mundo —en este caso con el mundo de la obra de arte— es lingüística, allí reside el car1cter universal de la filosofa hermenéutica.

Por otra parte, la dialéctica de pregunta y respuesta sólo puede estar dirigida al proceso óntico de la representaci3n: no existe en sí el ser de la obra, el ser de una configuraci3n se realiza en su representaci3n (*Darstellung*), en su ejecuci3n (*Vollzug*). “S3lo hay verdadero drama cuando se lo representa y desde luego la ḿsica tiene que sonar”,²⁰ y sólo hay verdadero di1logo cuando hay algo que es ejecutado y comprendido bajo la forma característica del g3nero del arte del caso, donde sucede el extrañamiento del decir y el dejarse decir, y donde esta experiencia deja una huella indeleble en nosotros.

3. Una experiencia de re-conocimiento y de sentido

El “reconocimiento” es un t3pico característico de la hermenéutica filos3fica. Ahora bien, reconocer no significa un mero volver sobre lo ya conocido, sino conocer “m1s” de lo que ya se conoce. Ello se expresa en la naturaleza del arte comprendido como s3mbolo. En sus orígenes griegos, el s3mbolo no pod3a ser limitado a la esfera del logos —como sí suced3a con la alegor3a—, debido a que su valor estaba fundado en su presencIALIZACI3N, en el hecho mismo de ser mostrado; ten3a el car1cter de documento o credencial de uso tradicional en las alianzas o como contraparte por la hospitalidad. Lo que hay que retener de este sentido originario del s3mbolo para el arte es su ser de manifestaci3n pura, es decir, que “en la obra de arte no sólo se remite a algo, sino que en ella est1 propiamente aquello a lo que se remite”.²¹ El s3mbolo no remite a un significado otro como si entre el s3mbolo y lo simbolizado existiese una distancia en el orden de la significatividad, y entonces se hablase de aquello que significa y aquello que es significado. Si en el s3mbolo hay una remisi3n, ella hace parte de su contenido mismo, no de su exterioridad. Lo simb3lico representa un significado y a su vez lo hace estar presente, en ese sentido es remisi3n de un algo que no puede buscarse fuera de sí mismo, sino que ese algo al que remite est1 acreditado en él, y ello, de un modo esencial. La otra característica primordial del s3mbolo reside en la indeterminaci3n de su significado, en la inagotabilidad de su sentido, en lo no clausurable de su acontecer. En efecto, ello concede a la experiencia del re-conocimiento la dimensi3n del “m1s”, pues cada nuevo encuentro del espectador con la obra de arte ser1 nuevo y diferente aunque espectador y obra continúen siendo los mismos. Ya Goethe nombraba este movimiento vivaz del s3mbolo:

20 GADAMER, H. *Verdad y Método. La transformaci3n del juego en construcci3n y mediaci3n total*. p.161.

21 GADAMER, H. *La actualidad de lo bello. El simbolismo en el arte*. *Op. cit.*

"El simbolismo transforma la manifestación en idea, la idea en imagen, y lo hace de modo que la idea siempre permanezca infinita y activa e inasequible; e incluso, pronunciada en todas las lenguas, seguirá siendo impronunciable".²²

Experiencia inagotable es esta infinita actividad del símbolo, este no poseer un sentido único y al mismo tiempo ser portador de sentidos reconocibles. El símbolo es actividad pura, y cuando el símbolo es arte no existe mejor medio de expresión que logre mostrar eso que sólo él sabe hacerlo. Porque en él de modo misterioso se realiza la coincidencia de lo sensible y lo divino, de lo visible y lo invisible, de lo habitual y lo inusual. O como lo nombrara el romántico Ferdinand Solger, es la manifestación pléyrica de la idea, "el símbolo no es imitación alguna, sino la vida real de la idea misma, y por tanto, algo maravilloso".²³

Con todo, ¿cuándo hay una experiencia de re-conocimiento con lo simbólico del arte? La respuesta pareciera muy simple, pero por eso mismo resulta la única posible, todo encuentro con lo simbólico del arte significa un encuentro con nosotros mismos. Y este encuentro ha de estar libre de las circunstancias anecdóticas del "visto ya" y del "haber vuelto a ver" porque lo que se re-conoce es aquello que permanece a pesar de todas las contingencias. Siendo el arte un crecimiento en el ser, la experiencia del re-conocimiento tiene la forma del evento (*Ereignis*), de lo que sucede "cada vez" como un presente que no se deja rebasar, y de un modo único e irreplicable como encuentro de ese fragmento de ser constituido por la obra de arte y ese otro fragmento de ser conformado por el receptor, ahora compenetrados y potenciando el uno al otro.

Cada uno promete completar al otro en tanto exista una correspondencia entre los dos. Semejante a la tablilla del recuerdo con que los hospitalarios griegos reconocían a sus huéspedes uniendo sus dos mitades, la juntura de esas dos mitades que son la obra de arte y el receptor conviene a la experiencia del re-conocer. Porque re-conocer es re-conocerse a sí mismo en la alteridad del otro que nos devuelve a nuestra más próxima verdad, "con ese re-conocimiento, se hace más profundo el conocimiento de sí, y con ello la familiaridad con el mundo".²⁴ Una configuración siempre deja un espacio abierto a la participación, ella promete completar al intérprete, pero sólo a cambio de ser a su vez reintegrada y completada por aquél en calidad de partícipe. Todo reconocimiento exige, pues, la participación activa del espectador, el estar imbuido completamente en el contenido, a fin de re-conocer lo verdadero o la unidad de sentido que guarda una configuración artística. El investigador de la historia del arte Ernst Gombrich manifiesta también, de un modo muy semejante, su idea sobre la comprensión de la obra de arte como re-conocimiento del sentido del símbolo, pues él advierte igualmente sobre la importancia que tiene aquí el escuchar el lenguaje de la tradición:

22 ARANDO, Javier. *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Madrid: Editorial Tecnos, p. 172-173.

23 *Ibidem*, p. 174.

24 GADAMER. H. *Estética y Hermenéutica*. Op. cit., p. 89.

“Creo que algunos de nosotros sólo comprendemos el contenido sensible de ciertos símbolos a través del arte, pues únicamente él permite la comprensión tanto de su sentido, como de su significado “traducible”. De todos modos, como historiador también sé que esta confianza no impide las interpretaciones erróneas. El sentido de las formas y los colores también se basa en el conjunto y en la tradición”.²⁵

Ciertamente, personalidades tan contrastantes como Gadamer y Gombrich atestiguan que la experiencia hermenéutica del arte es una experiencia de sentido. Con ello se está afirmando de nuevo la lingüisticidad de toda experiencia hermenéutica. Y conforme al carácter universal de la hermenéutica, según la cual “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”,²⁶ la experiencia del arte es fundamentalmente una experiencia de comprensión. Y si el lenguaje es enteramente humano desde sus inicios, esto quiere decir que el lenguaje y el arte han estado desde siempre en correspondencia con el modo humano de ser y estar en el mundo, y, por consiguiente, con la finitud de su ser. Una concepción del lenguaje comporta una experiencia del mundo, y aunque el lenguaje humano sea finito, de él se desprende un sentido que más podría caracterizarse por la infinitud de sus posibilidades. ¿De qué sentido se trata aquí en la experiencia del arte? La insistencia de la hermenéutica en el sentido para la comprensión, y en particular en el sentido de la obra de arte para la comprensión, le ha merecido críticas. Lamentablemente, tales críticas suponen un sentido que no es propiamente el que ella sostiene. Lo toman como un imaginario metafísico que preexiste y subyace al lenguaje, y en el caso del arte, al lenguaje del arte. La respuesta de Gadamer a estas críticas es la siguiente:

“... qué es el sentido? El sentido no es una totalidad disponible, sobre lo que siempre hemos estado de acuerdo, un mundo de sentido más allá de la realidad, el otro mundo platónico que, desde Nietzsche, ya no debería existir. El sentido es como la lengua nos enseña, dirección. Se mira en una dirección, al igual que las agujas del reloj se mueven en un sentido determinado. Así, todos, cuando se nos dice algo, tomamos la dirección de sentido”.²⁷

La noción de sentido lastrada hasta entonces por la historia de la metafísica occidental parece afirmar un mundo de sentido localizado más allá de toda posible experiencia humana, por su parte Gadamer al hablar de sentido pone el énfasis en la vinculación lingüística de la experiencia humana del mundo: si hay un lugar para el sentido, este sería la historicidad y la finitud de la existencia humana, y la percepción de ello en el mundo que abre el lenguaje en el que se comprenden los hombres como comunidad y como individuos. Lejos de todo presupuesto metafísico, la palabra sentido nombra la dirección que habrá de seguir una experiencia; en el caso de un poema, la unidad de sonoridad (*Klang*) y de sentido (*Bedeutung*) que posibilita la producción de sentido de la experiencia poética. La obra de arte es una unidad de sentido destinada a la identificación que ocurre en toda comprensión, esto es, en ella se reconoce “un algo”, una suerte de construcción o de conformación –aún

25 GOMBRICH, Ernst. *La Estética de Freud*. Barcelona: Barral Editores, 1971. p. 65.

26 GADAMER, H. *Verdad y Método. El aspecto universal de la hermenéutica*. Op.cit., p. 567.

27 GADAMER, H. *Poema y Diálogo*. España: Editorial Gedisa, 1993, p. 148-149.

en los casos de una improvisación irrepetible— y que de ningún modo es un objeto dado a un sujeto sino al acontecimiento de una mediación de sentido, en donde algo le dice algo a alguien. Esta idea la expresa Gadamer en los siguientes términos:

*"El carácter dialogal del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluida el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento o constante cambio, o más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien".*²⁸

La relación interna entre texto —en nuestro caso pensamos en la obra de arte— e interpretación muestra que un texto no fija lo dado anticipadamente a la interpretación, de ahí la disolución del objeto y del sujeto, sino que es la misma interpretación la que al sumergirse en el texto o en la obra de arte la crea y construye nuevamente en un procedimiento que tiene el carácter de lo dinámico, pero no se trata aquí de una comprobación positivista de sentido pues, esto significaría que la interpretación por fin ha logrado apresar “el” sentido de la obra. Por eso, Gadamer prefiere hablar de posición de sentido en cuanto comprende el sentido como dirección. Esta posición de sentido puede variar en el intérprete aún tratándose de la misma obra, pues su sentido nunca se puede agotar en el concepto. En el caso de una pintura figurativa, su comprensión no está determinada exclusivamente por la interpretación iconográfica, es decir, por la descripción de lo representado en la imagen, antes bien, la posición de sentido adviene, incluso en la no-comprensión de la historia expuesta, cuando al leer el cuadro se experimenta su decir de un modo que extrañamente nos concierne. El ejemplo de la pintura *La Tempestad* del veneciano Giorgione le ha servido a Gadamer para ilustrar esta idea: No sabemos qué es lo que allí se representa y, sin embargo, nos sentimos imbuidos en un misterio que no cesa de lanzarnos preguntas. La idea fundamental que quiere retener Gadamer aquí es que interpretar no es nada diferente a leer. Y este concepto de la lectura de una obra de arte, al modo en que se hace de un texto, sólo es posible en tanto ella se presenta como una figura de sentido. Si comprender es interpretar, e interpretar es leer, sólo leemos una configuración artística cuando hemos comprendido su sentido que puede orientarnos, aunque no lo objetivemos o lo agotemos. No es simplemente deletrear o capturar una imagen aislada y después otra. Comprender una obra es dejarse decir al oído, escuchar el lenguaje que nos sale al encuentro. Tratándose de una configuración arquitectónica no bastaría siquiera con contemplarla, hacer una lectura de ella requeriría entrar en ella, recorrer por todos sus espacios. Lo mismo sucedería con la lectura de una escultura o una pintura, la contemplación no es suficiente para la comprensión de su sentido, hay que dar vueltas a través de ella o aprender a demorarse en su cercanía. Para leer un poema no basta con saber leer, quien lee un poema en voz alta o incluso en voz baja, ha de saber articular el sentido y el sonido reunidos en el decir poético. Texto e interpretación, configuración y lectura, no pueden ser tomados como fenómenos aislados, suponen en cambio la imbricación del uno en el otro; la interpretación recrea el texto, la lectura completa

28 GADAMER, H. *Verdad y Método II. Texto e Interpretación. Op.cit.*, p. 324. El subrayado es mio.

la obra, porque en una experiencia de sentido no hay nada que sea dado, sino que es un acontecimiento en el cual todo es susceptible de ser vuelto a reintegrar como si se obedeciese al sabio consejo de Mefistófeles:

“Si no exponéis, algo se queda debajo”.²⁹

Si una obra de arte no se expone, se representa o se ejecuta en la forma particular que requiere, no pasa del ser cosa al ser obra, es decir, al acontecimiento de experiencia del cual siempre será la prenda que la resguarda.

29 Citado por Gadamer en *Estética y Hermenéutica. Sobre la lectura de edificios y de cuadros*. p. 255.

¿Qué significa hacer una experiencia hermenéutica con el arte?

What does It mean to do an hermeneutics experience with the art?

Resumen. *El ensayo procura explicar la noción de experiencia en el arte desde la filosofía hermenéutica. Para ello desarrolla los siguientes pasos:*

1. *Su temporalidad como una experiencia de la actualidad en el encuentro de los interlocutores, la obra de arte y el receptor.*
2. *La importancia de la conversación como modelo para el encuentro.*
3. *El reconocimiento y la apertura de un horizonte de sentido. Esta experiencia es un acontecimiento que lo cambia a uno mismo e implica por lo tanto, una atención especial a la representación, ejecución o realización de la obra de arte.*

Summary. *This essay tries to explain the experience notion on the art from the hermeneutics philosophy. For this purpose it develops the following steps:*

1. *Its temperality as an experience of the present time in founding the interlocutors, the work of art and the receiver.*
2. *The importance of conservation as a model for the meeting.*
3. *The recognition and the opening of a sense horizon. This experience is an event that makes oneself change and therefore involves an special attention to the performance, execution or realization of the work of art.*

Palabras Clave. *Experiencia del arte, hermenéutica del arte, concepto de obra.*

Key Words. *Art experience, art hermeneutics, work of art concept.*

DISCUSIONES FILOSÓFICAS

ISSN 0124-6127

Departamento de Filosofía

Universidad de Caldas

Año 1

No. 2

Segundo Semestre de 2000

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE CALDAS- Sede Palogrande

Cra 23 Nro. 58 -65 Ofc. 241. Manizales - Colombia

Fax: (96) 8851217 - AA 275

E-mail: maesfilosofia_ucaldas@latinmail.com

CONTENIDO

La proyección matemática en la ciencia moderna <i>Juan Manuel Jaramillo Uribe</i>	1
La teoría del sueño: complejos y sus elementos en el Teeteto de Platón <i>Carlos Emilio García Duque</i>	25
La epistemología evolucionista de Karl R. Popper <i>Rafael Macía Mejía</i>	40
Los avatares de Zenón de Elea <i>Oscar Iván Berrío y Pablo Rolando Arango G.</i>	56
El despliegue de lo verdadero (Hegel) <i>Carlos Enrique Restrepo B.</i>	85
De la relación entre poesía y filosofía <i>Adolfo León Grisales Vargas</i>	95
Sentido y alcance de la síntesis newtoniana <i>Alexandre Koyré</i>	116
Esquemas cognitivos y la verdad como Ideal. <i>Jack Metland</i>	139
¿1964 o 1974:Cuál es El Otro? A propósito de El otro de Jorge Luis Borges <i>Julie James</i>	144
Noticias de Europa	

¿Dialoga Aristóteles con Parménides?¹

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Universidad de Antioquia

La investigación por la posibilidad de un diálogo de Aristóteles con Parménides surge de la tesis propuesta por Hans George Gadamer en su libro *El inicio de la filosofía occidental*. En este texto afirma el pensador alemán: “Se trata de comprender que la filosofía presocrática es una “provocación” para las doctrinas aristotélicas, que los textos de la Física o de la Metafísica dedicados a ellos forman parte de un diálogo vivo entre los filósofos y sus predecesores”.² En el presente texto se indagará la relación que se establece entre ambos filósofos griegos a partir de la obra de Aristóteles, para comprender y determinar la exacta posibilidad de un diálogo.

La interpretación según la cual la forma en que Aristóteles se refiere a sus predecesores es un diálogo vivo, permite en una primera aproximación indagar por el uso que se da en tal interpretación a la palabra diálogo. Por supuesto tal pregunta sobreviene al confrontarla con una noción común que, al parecer, es la que utilizamos cuando nos referimos de manera cotidiana a realizar éste. Ciertamente calificamos algunas formas de discurso y las diferenciamos de otras como diálogos. A primera vista podemos decir que el diálogo lo entendemos como un discurso en el cual participan al menos dos personas. Igualmente extendemos tal característica de diálogo al que realizamos con nosotros mismos, pero solo en tanto nos es posible concebimos como si fuéramos a la vez dos interlocutores. Tanto en el diálogo con nosotros mismos como en el que se da entre dos o más personas, se pretende, se quiere y se busca, ampliar la comprensión, o tomar decisiones, o defenderse o acusar, o alabar o censurar.

Dichos procesos se realizan con el fin de considerar un asunto particular desde la presentación de pareceres y/u opiniones y desde criterios que permitan realizar una determinada evaluación de acuerdo a su pertinencia en relación con lo que se busca. Pero además en el mismo proceso de evaluación pueden ser aceptadas, rechazadas o reformuladas las opiniones, los pareceres o los criterios. Este procedimiento se ha instaurado como garantía de razonabilidad, de manera que se pueda lograr una mejor comprensión de un

1 Este texto fue leído en las “Lecciones de Noviembre” del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, el día miércoles 17 de noviembre de 1999.

2 Hans-Georg Gadamer. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona. Paidós, 1995. Pág 80.

determinado asunto, una adecuada toma de decisiones en relación con lo bueno o lo malo, la acertada estimación de la culpabilidad o la inocencia de acuerdo a la tipificación de determinadas conductas, o la valoración de una determinada actitud, la cual merece ser seguida o rechazada.

Así las cosas, cuando Gadamer se refiere al diálogo vivo de los filósofos, al parecer no habla entonces de este ejercicio de carácter práctico, el cual nos posibilita la vida en comunidad y adicionalmente, desde los acuerdos logrados y garantizados por el procedimiento antes descrito, ejecutar acciones específicas que tienen como finalidad intervenir, modificar o introducir cambios en el mundo.³ El diálogo que realiza el filósofo con sus predecesores y contemporáneos, más bien se caracteriza por hacer aparecer la verdad o por ir en su búsqueda. Esto permite afirmar que el diálogo filosófico se orienta a una configuración de una verdad siempre renovada por los múltiples filósofos intérpretes, que en su construcción o revelación participan. Por lo tanto no se da un asunto previo, sobre el que se realiza la evaluación, sino que el asunto va apareciendo. Por esto Gadamer caracteriza más bien el diálogo como una conversación. Cuando se conversa, se dejan llevar sus participantes por el asunto o asuntos que van apareciendo; en este sentido se realizan descubrimientos en la medida en que aparece aquello que para nosotros no existía previamente, gracias al libre juego que se desarrolla desde nuestras ocurrencias. Estas al ser confrontadas o entrar en conflicto con lo previamente establecido, hacen aparecer nuevas significaciones, desde donde es posible configurar nuevos conocimientos.

Si es un diálogo de tipo filosófico el que establece Aristóteles con Parménides, es preciso determinar que en tal diálogo no solo se trata, como puede parecer a primera vista, de un esfuerzo por parte de Aristóteles de justificar sus propias posiciones filosóficas a partir de las opiniones de los antiguos. Según esta apreciación, tal esfuerzo tiene lugar cuando Aristóteles muestra indicios de sus propias teorías en los textos de los antiguos. Esto lo haría al considerar el pensamiento, de los sabios que lo preceden, como supuestas respuestas a los interrogantes que él mismo se ha planteado y realizando desde este criterio, evaluaciones que le permitan mostrar su propio pensamiento como el más acertado. Esta forma de concebir la utilización que Aristóteles hace de las opiniones de los antiguos, es semejante a la noción común de diálogo que se ha descrito anteriormente. Si esto es así, la conclusión que se sigue es que tal presentación de opiniones responde a un interés de tipo práctico, el de persuadir sobre la validez y pertinencia de su respuesta. Tal forma de utilizar las opiniones, en la presentación de sus teorías, correspondería a lo que Aristóteles describe como discurso retórico, forma que previamente se ha descrito desde la concepción que se tiene de diálogo, en la vida cotidiana.

Estas dos formas de entender el diálogo, bien como búsqueda de acuerdos sobre comprensiones, decisiones, estimaciones, valoraciones, o bien como búsqueda y

3 A esta distinción entre acuerdos comunicativos y acciones estratégicas se refiere Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1989. Págs. 24-69.

descubrimiento de la verdad, serán tomadas, en el curso de nuestra indagación, como perspectivas de análisis para determinar el tipo de diálogo que realiza Aristóteles con Parménides. Al primero lo denominaremos diálogo retórico, al segundo diálogo filosófico.⁴

¿Por qué el diálogo con Parménides?

Nos encontramos en la época contemporánea con una renovación de las visiones tradicionales que nos ha proporcionado la historia de la filosofía sobre el inicio del pensamiento occidental. Las lecturas realizadas por Hans-George Gadamer, Giorgio Colli y las más recientes de Gianni Carchia y la de Ronco Ronchi, nos permiten tal como lo afirma Gadamer en su propia interpretación, mirar con nuevos ojos la tan discutida relación entre mito y λόγος. Esta supone siempre un comienzo (el mito) y un final (λόγος), una evolución por etapas o un movimiento de ascenso hacia el concepto. Nuestras lecturas hasta hace muy poco estaban en su mayoría guiadas por la interpretación que Hegel elabora, como proceso de ascenso al concepto, en sus Lecciones de Historia de la Filosofía. En la actualidad, las nuevas interpretaciones que sobre los griegos se proponen, parten de los estudios que sobre el lenguaje se realizan, en especial se vuelve sobre la idea propuesta por Benveniste, al llamar este la atención, sobre la forma en que estaba configurada la lengua griega, la cual, al parecer, fue la que permitió la aparición del concepto y con él la de la filosofía.⁵

Desde esta perspectiva, el Poema de Parménides se constituye en uno de los textos de referencia más importantes para la comprensión del pensamiento occidental. Para Gadamer, este es el primer texto original que conservamos de los Presocráticos. En él se encuentran ya inicios de conceptos filosóficos aunque en forma poética; esto presupone que para verlos como tales, es necesario mirarlos desde la elaboración conceptual que se realiza con posterioridad, es decir desde Platón y Aristóteles. El interés que orientará por lo tanto nuestra indagación, supone seguir la forma en que Gadamer reelabora la interpretación de la relación Parménides-Aristóteles, con el fin de proponer una nueva manera de valorar el posible tipo de diálogo que allí se establece.

Tradicionalmente en la llamada historia de la filosofía, tal como lo expone Gadamer, se nos ha afirmado que el poema hace parte de una discusión entre Heráclito y Parménides. Desde la nueva interpretación de Gadamer, la cual solo fue posible desde la nueva lectura

4 Las distinciones propuestas sobre el diálogo se hacen teniendo en cuenta los estudios realizados por: Chaïm Perelman y Lucie Olbrets Tyteca, *Tratado sobre la Argumentación*. Madrid, Gredos, 1989. Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método* I II. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977- 1981. Ricoeur Paul, *La Metáfora viva*.

5 Según la interpretación propuesta por Rocco Ronchi. *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid, Ediciones Akal. S.A. 1996.

propuesta de Heidegger sobre el poema,⁶ se afirma que no existe tal disputa, pues al ser un poema no es propiamente una discusión crítica, además de su forma poética, no existen claros indicios que uno y otro se conocieran. Los principios de identidad y de no-contradicción no se formulan como tales, en la primera parte del poema solo se presentan dos caminos de investigación, el que lleva al es y el otro al no es, el primero el camino de la verdad, el segundo sin esperanza, en el primero se da la correlación entre ser y pensar, el segundo es intransitable. En la segunda partes se expone las opiniones más verosímiles de los mortales sobre el cosmos No se realiza, cómo también se ha dicho, una distinción entre opinión –δόξα– y saber –ἐπιστήμη–, esta solo aparece posteriormente en Platón, pues allí no se utiliza la noción –δόξα– (la opinión), tal como lo comprende más adelante, sino el de –βροτῶν δόξαι– (las opiniones de los mortales). Esta parte tampoco es cómo corrientemente se ha interpretado un tercer camino, más bien se aconseja también transitarlo,

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι

ἡμὲν Ἰαληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ

ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης. (1, 28-30) [Es menester que averigües todo, tanto las entrañas serenas de la bien circular Verdad como las opiniones de los mortales, de las que no es posible una creencia cierta.]⁷

Gadamer al hacer, desde su interpretación del poema de Parménides, rectificaciones a la lectura tradicional realizada por los historiadores de la filosofía, interpreta, así mismo, de manera diferente el diálogo, que con Parménides, realiza Aristóteles en la Física y en la Metafísica. En este texto se volverá sobre la interpretación de este diálogo, con el fin de mostrar cómo, al utilizar Aristóteles la retórica y la dialéctica en la construcción de su pensamiento filosófico, este se convierte realmente un diálogo vivo, en el sentido propuesto por Gadamer.

Referencias a Parménides

En el libro Alpha de la Metafísica y en el libro Alpha de la Física Aristóteles se refiere a Parménides. En el Alpha de la Metafísica cuando expone su Teoría de las cuatro causas⁸

6 Cfr. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires. Nova. 1977. Heidegger, *Qué significa pensar*. Buenos Aires. Nova. 1978.

7 El texto griego está tomado de DK. Traducción de Luis A. Fallas L.

8 En un trabajo previo: "La lectura de Aristóteles de Platón en el libro Alpha de la Metafísica " se expuso con un mayor detenimiento la forma en que se da el trabajo de Aristóteles sobre las opiniones. En esta ocasión, sólo se mirarán las alusiones a Parménides.

y en el Alpha de la Física con respecto a los principios de su filosofía de la Naturaleza.⁹

Aristóteles afirma, en el primero de estos textos: “Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.”¹⁰

Vemos cómo el propósito enunciado tiene ante todo un interés orientado a la investigación filosófica, pues se trata, como él mismo lo dice, de una indagación y de un descubrimiento. Pero además de este interés por la investigación se busca lograr una mayor credibilidad, a partir de la revisión de las opiniones de sus predecesores, desde su teoría de las cuatro causas, lo cual indica un interés de tipo retórico. Es preciso aclarar que al parecer la forma en que se da la indagación de tipo filosófico, es dialéctica. Por esto en el curso de esta exposición se intentará mirar las formas en que se inter-relaciona lo filosófico con lo dialéctico y estos a su vez con lo retórico.

Una hipótesis de trabajo a verificar, entonces, es la subordinación que se da de su interés retórico a su investigación filosófica. Para esto se requiere: primero, diferenciar en cada una de las referencias a Parménides, estos dos tipos de intereses; segundo, mostrar la forma en la cual lo retórico se subordina a lo filosófico, al darse dos momentos en la reflexión: uno que muestra la existencia previa, en las opiniones de sus predecesores, de vestigios de su teoría y otro en el que paulatinamente se logra, a través de la exposición de estas opiniones y de su evaluación dialéctica, una mayor elaboración de tipo conceptual y un avance en el movimiento que lleva al descubrimiento de la verdad.¹¹

El libro Alpha de la Metafísica

En el libro Alpha de la Metafísica el asunto que ocupa el interés de Aristóteles es la pregunta por los primeros principios $\text{-}\phi\rho\chi\alpha\iota\text{-}$ y causas $\text{-}\alpha\lambda\tau\iota\alpha\text{-}$. Este texto se ha dividido tradicionalmente para su análisis en dos partes. En la primera se muestra cómo la investigación

9 La profesora Suzanne Mansion en su artículo “Le role de l'exposé et la critique des philosophies antérieures chez Aristote”, considera que mientras en el libro Alpha de la *Metafísica* el asunto a tratar es la teoría de las cuatro causas, en la Física será el número de los principios de la naturaleza.

10 *Metafísica* 983b 5. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1987.

11 En el artículo sobre “La lectura de Aristóteles de Platón en el libro Alpha de la *Metafísica*” se mostró como el primer momento está supeditado a uno segundo de elaboración de su teoría de las cuatro causas.

sobre principios y causas corresponde a la Sabiduría. En la segunda se presentan las opiniones de sus predecesores y contemporáneos en relación con su teoría de las cuatro causas.

En esta segunda parte Aristóteles hace tres alusiones a Parménides. La primera aparece cuando Aristóteles afirma que, ante el hecho de la presencia en el mundo natural de la generación y la corrupción, sus predecesores se vieron en la necesidad de preguntarse por el origen del movimiento, y de este no es posible dar cuenta, si no se admite la existencia de otro principio, diferente al principio material,¹² “pues el sujeto no se hace cambiar a sí mismo.”¹³ Frente a este hecho aquellos que sostuvieron que todo era uno, entre los cuales incluye a Parménides, se vieron obligados a afirmar que “lo Uno es inmóvil, y también la naturaleza toda, no solo en cuanto a la generación y a la corrupción (pues esto es antiguo y todos lo admitieron), sino en cuanto a los demás cambios; y ésta es doctrina peculiar suya. Así pues, entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir tal causa, a no ser, quizá, Parménides, y éste, en tanto en cuanto afirma que no solo un elemento, sino dos, en cierto modo son causas.”¹⁴

Para Aristóteles, desde su teoría de las cuatro causas, es fundamental el hecho del reconocimiento de, al menos, dos elementos explicativos en la conformación del cosmos por parte de Parménides. Dada la autoridad que a este se le concede por parte de los sabios griegos, su teoría se hace más convincente desde el punto de vista retórico. Pero a la vez en esta primera alusión aparece una distinción importante de orden filosófico, la posible diferencia y semejanza entre la noción de elemento –στοιχείον– y causa –αίτία–, al decir Aristóteles que los dos elementos de los que habla Parménides son en **cierto modo causas**.¹⁵ Al establecer una aproximación de tipo conceptual entre elementos y causas, le es posible, a su vez, hacer una evaluación general de las opiniones recogidas, las cuales caracteriza y agrupa en dos: las que afirman la pluralidad de elementos de la naturaleza y las que hablan del cosmos como si fuera una sola naturaleza.

En una segunda alusión a Parménides, Aristóteles lo incluye entre quienes consideraron que ni la causa material ni la eficiente bastaban para generar la naturaleza entera, y buscaron un tercer principio: “Puede sospechar alguien que fue Hesíodo el primero en buscar tal cosa, y con él, otros que quizá consideraron el Amor y el Deseo como principio

12 Esta referencia corresponde al parecer al fragmento 9: “Pero puesto que la luz y la noche designan todas las cosas, a unas y otras lo que son según sus potencialidades, el todo está lleno a la vez de luz y de invisible noche, ambas iguales, ya que nada hay entre la una y la otra”.

13 *Metafísica* 984 a 20.

14 *Metafísica*. 984 a 30 984 b.

15 Aristóteles en el libro D de la *Metafísica* enuncia los diferentes significados de las nociones de principio, elemento y causa. Elemento es lo que de algo está compuesto, lo primero que está en cada una. Cuando habla de las causas se puede afirmar que los elementos son causa en cuanto a los compuestos.

de los entes, como también Parménides.”¹⁶ El Eleata, al considerar como Hesíodo el amor y el deseo, en **cierto modo pensó en la causa final**,¹⁷ y se puede decir que solo a aquellos que perciben la naturaleza como un todo organizado a partir de algún tipo de principio le es posible concebir esta tercera causa. Desde un punto de vista filosófico, para Aristóteles, solo se explica el movimiento gracias a su inclusión en un todo que se organiza y configura a partir de la unidad producida por un principio, pues a pesar de la aparente dispersión que genera el movimiento, y por esto no susceptible de ser pensado, es posible percibir en todo ello una regularidad, un cierto orden.

Aunque las afirmaciones de Parménides, según lo dice Aristóteles, no interesan a la investigación de la naturaleza, pues no admite el movimiento, sin embargo reconoce que hay un punto que es necesario tener en cuenta de los que así opinan: “Parménides en efecto parece referirse al Uno según el concepto” y además: “Manifiesta en sus palabras una visión más profunda. Considerando en efecto, que, fuera del Ente, el No-ente no es nada, piensa que necesariamente existe una sola cosa, el Ente y ninguna otra (acerca de lo cual hemos hablado con más detalle en la Física). Pero, viéndose obligado a tener en cuenta los fenómenos, y al opinar que el Uno según el concepto es múltiple según los sentidos, también él afirma que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, como si dijera el Fuego y la Tierra; y pone lo Caliente en el orden del Ente, y lo otro en el orden del No-ente”.¹⁸ Esta referencia¹⁹ le permite destacar el hecho, desde el punto de vista de la credibilidad de su teoría, del reconocimiento por parte de Parménides de los fenómenos. Pero además precisar cómo al hablar Parménides de lo uno, lo está haciendo desde el plano del concepto y no desde los fenómenos. Con respecto a esto Gadamer afirma que la pretensión de Parménides en la segunda parte del poema y a la que se refiere Aristóteles, era exponer la opinión más plausible. De alguna manera como él mismo lo dice, “la estabilidad del ser que se anuncia en la relatividad del percibir.”²⁰ Desde las anteriores precisiones que la interpretación de Gadamer establece y que nos

16 *Metafísica* 984 b 25.

17 Esta segunda referencia corresponde al parecer a:

12. “ Así pues, los [anillos] más estrechos se colman del fuego puro. Los que están sobre éstos, de la noche, aunque intermedia se torna una parte de la llama. En medio de esos está la diosa, la que todo gobierna, pues todo lo comienza por el odioso parto y la mezcla, produciendo lo opuesto femenino mezclado con lo masculino, y, a la inversa, lo opuesto masculino con lo más femenino”.

13. Concibió primero a Eros que a todos los dioses.

18 *Metafísica*. 986b 25-30.

19 Se refiere al frag. 8 “Propusieron dar nombre con dos intelecciones a las formas; a una de las cuales no es factible hacer -en esto están equivocados-, las juzgaron contrarias por su figura y les pusieron signos separadamente unas de otras: a una, el etéreo fuego de una llama, uno afable, muy fino y sutil, que por todas partes con respecto a sí es el mismo, y que no es el mismo con respecto a otro; por otra parte, aquello que es respecto de sí mismo lo contrario, noche desconocida, espesa y pesada masa. Te manifiesto todo el aparente ordenamiento, de modo que nunca te extravié ningún argumento de los mortales.”

20 Gadamer, *op. cit.*, pág. 115.

permiten seguir con cuidado la interpretación de Aristóteles, se puede decir que esta referencia a Parménides no se hace solo con un interés retórico, sino que también mediante ella se quiere mostrar la diferencia y la relación, entre el concepto y los fenómenos.

El libro Alpha de la Física

La forma en que está estructurado el libro Alpha de la Física es notoriamente diferente a la manera en que se encuentra el libro Alpha de la Metafísica. En este libro se pregunta por los primeros principios a partir de los cuales es posible un saber sobre la naturaleza.

En los Analíticos Posteriores Aristóteles describe la forma en que debe ser construida una ciencia o *-ἐπιστήμη-*. La ciencia es un saber demostrativo, por ello para su elaboración, se requiere establecer con anterioridad los primeros principios a partir de los cuales se realizan las demostraciones, las cuales, como su nombre lo indica, pretenden dar razón de la cosa, a través de algo ya conocido. Estos primeros principios no pueden ser a su vez obtenidos por demostración, pues esto nos conduciría a una regresión infinita y nunca podríamos llegar a construir ningún tipo de saber.²¹

En el libro Gamma de la Metafísica Aristóteles afirma, con relación al establecimiento de los primeros principios de la ciencia *-ἐπιστήμη-*, que quien conoce realmente el objeto de investigación puede establecer sin más los principios a partir de los cuales se harán las demostraciones; pero al ignorante, por el contrario es preciso persuadirlo. Esto se logra mediante la refutación *-ἐλεγχος-*, en la que se le muestra la verdad de tales principios, al aparecer el absurdo de no admitirlos.

En este libro Alpha se mostrará a su vez cómo el interés retórico de persuadir mediante la refutación, permite reconocer por vía dialéctica los principios *-ἄρχή-*, las causas *-αἰτία-* y los elementos *-στοιχεῖον-* de la filosofía de la naturaleza, todos ellos necesarios para construir conocimiento y ciencia, “pues solo creemos poseer conocimiento de cada cosa precisamente cuando reconocemos las causas primeras y los principios primeros hasta llegar a los elementos”.²²

Se parte de la afirmación, la cual surge por medio de la inducción, de que: “las cosas naturales están en movimiento, ya sean todas o algunas.”²³ Es preciso llamar la atención

21 *Analíticos Posteriores* 71 b 20-25. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988.

22 *Física* 184 a 10-14. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1996.

23 *Física* 185 a 10.

sobre la forma en que Aristóteles a partir de un principio de orden general sobre el conocimiento, enunciado de la siguiente manera: “desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza”²⁴, procede, primero, a establecer el objeto de investigación, generalización de un hecho de observación por vía inductiva, y segundo, a la aclaración por vía de la refutación del camino dialéctico para acceder a los primeros principios, causas y elementos.

En el proceso de reconocimiento de los principios, causas y elementos de la filosofía de la naturaleza, Aristóteles alude de nuevo a Parménides al recoger las opiniones de los antiguos que, según él, hablaron del número de principios y del número de elementos. En cuanto al número de principios “tiene que ser necesariamente o uno o múltiple. Y si es uno, debe ser o bien inmóvil, como afirman Parménides y Meliso, o en movimiento como los Filósofos de la Naturaleza”²⁵, en cuanto al número de elementos, “también los que investigan cuántas cosas son las que son: están buscando primero si es uno o múltiple aquello de que constan las cosas que son; y si es múltiple se preguntan si es finito o infinito de tal manera que lo que andan indagando es si el principio o el elemento es uno o múltiple.”²⁶

En la primera afirmación que hace Aristóteles con respecto a Parménides lo coloca al lado de Meliso al considerar, que la forma de razonamiento en que los dos llegan a hacer afirmaciones es de carácter erístico, pues a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, prueban o parecen que prueban.²⁷ En la segunda afirmación se establece que aunque Parménides no hable propiamente de la naturaleza, si plantea problemas físicos. Establecidas las anteriores afirmaciones de carácter general, se procederá a mostrar los absurdos y dificultades que las opiniones de Parménides y Meliso tienen, mediante la refutación. Para de esta manera avanzar dialécticamente mediante su aclaración a la presentación de los principios, causas y elementos de la filosofía de la naturaleza.

La forma en la que se inicia el proceso de refutación es por medio de la aclaración de las formas de decir. “Puesto que “lo que es” se dice tal en muchos sentidos, el punto de partida más apropiado es preguntarse en qué sentido dicen que todas las cosas son una sola quienes lo afirman: si se parte de que todas las cosas son entidad o cantidad o cualidad.”²⁸ Según Aristóteles, lo que dice Parménides, en su poema, es: **todas las cosas son una sola** –εἶναι ἓν τὰ πάντα–, esto es tomado como una afirmación –τὶ κατὰ τινοῦς–, en la cual por lo tanto se puede distinguir el sujeto de quien se habla, **todas las cosas** –τὰ πάντα–, y su predicado, **son una sola** –ἓν–. La anterior diferenciación permite analizar dicho enunciado desde las diferentes categorías propuestas por Aristóteles. Solo esto le

24 *Física* 184 a 18.

25 *Física* 184 b 15.

26 *Física* 184 b 20.

27 Cfr. *Tópicos*. 100b- 101 a 4. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos. 1994.

28 *Física* 185 a 20.

permitirá preguntarse si todas las cosas son, o bien una entidad οὐσία-, o una cualidad – πόςον- o una cantidad –ποιόν-, se llegaría mediante el anterior enunciado a afirmar un absurdo, pues “si va a haber tanto entidad, como cualidad y cantidad, ya sea que estén separadas entre sí o no, las cosas que son serán muchas”. Si recordamos el Poema de Parménides, allí se habla más bien, de indicios, y no de categorías, de lo **que es** (ἐόν):

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ° ἐπὶ σήματ° ἔασι²⁹

y de ello se dice, entre otras cosas:

οὐδέ ποτ° ἦν οὐδ° ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἐν, συνεχές,³⁰

Estos indicios: todo, uno, y continuo, si se consideran como categorías, como lo hace Aristóteles, conduce, para él desde su perspectiva, a absurdos, pues existirían no una sola cosa sino muchas a partir de las diferencias establecidas. Se puede decir desde la anterior afirmación, mientras que Parménides habla de una sola naturaleza mediante indicios, Aristóteles habla de los seres de la naturaleza, por medio de categorías, como las de entidad, cantidad, o cualidad.

Pero a la vez, la unidad también se dice en muchos sentidos, lo que le permite a Aristóteles realizar de nuevo una refutación y conducir la afirmación de que si las cosas son una, no nos veríamos obligados a decir, por lo que de tal afirmación se desprende, que no son nada. “Pero las cosas-que-son son, ya sea en virtud de definición (por ejemplo es distinto el ser para “lo blanco” y para “lo culto” aunque una misma cosa pueda ser ambas, luego lo uno es muchas cosas), o en virtud de la división, como el todo y las partes. Pero en este punto ya estaban perplejos y admitían que lo uno es muchas cosas – como si no fuera posible que “una cosa” y “muchas cosas” sean lo mismo con tal que no se opongan. Y es que lo uno es tanto en potencia como en actualidad”.³¹ Es decir, es uno en acto –ἐντελέχεια- y muchos en potencia –δύναμις-, distinción conceptual que

29 “Solo una propuesta de camino queda: lo que es. En éste (este) son además definitivamente muchos los indicios”

30 “puesto que ahora mismo es todo, uno y continuo al mismo tiempo”

31 *Física* 185b 34 - 186 a3.

permite avanzar en la aclaración dialéctica por vía refutativa del camino para acceder a los principios. En el anterior argumento, se quiere mostrar cómo no es posible hablar de las cosas de la naturaleza como si todas ellas fueran lo mismo, pues no se podría pensar ni decir nada sobre ellas, pues dado que el pensarlas y decirlas supone el proceso de la diferencia y de la semejanza con lo otro. Pero a la vez establecer cómo se pueden decir muchas cosas sobre lo uno, entendido este uno como la entidad de la cual se habla.

Retórica, dialéctica y filosofía.

Presentadas las formas en que se realizaría el diálogo entre Aristóteles y Parménides, se pueden establecer las siguientes precisiones: Aristóteles, en el libro Alpha de la Metafísica, al persuadir sobre la verdad de su Teoría de las Cuatro Causas, procede dialécticamente cuando busca indicios de sus propios planteamientos en los antiguos y contemporáneos, con el fin de configurar mejor su pensamiento filosófico sobre la causalidad, así se aprecia de qué manera la mirada sobre Parménides le permite determinar mejor su concepción de cada una de las causas. En el libro Alpha de la Física al buscar persuadir al “ignorante” procede dialécticamente mediante refutación, con el fin de elucidar el camino que lleva al establecimiento de los principios, causas y elementos necesarios para configurar una filosofía de la Naturaleza, al determinar la forma en que ella debe ser comprendida.

En el análisis que precede sobre las alusiones que hace Aristóteles de Parménides, se muestra cómo el interés retórico de persuadir sobre la verdad de sus planteamientos se encuentra supeditado a su interés filosófico por acceder a la verdad, la cual aparece mediante diversos procedimientos dialécticos, puestos en ejecución. Pero no solamente en el análisis se ve la subordinación de un discurso a otro, sino a la vez se revela cómo en la construcción de un pensamiento filosófico se hace necesaria no solo la dialéctica, sino también la búsqueda de un pensamiento que sea significativo tanto para uno mismo como para los otros; es la retórica la que cumple un papel fundamental en la construcción de un discurso con sentido sobre las cosas.

Hasta ahora en los análisis que se habían propuesto de las formas mediante las cuales procede Aristóteles en su indagación filosófica, no se había reconocido suficientemente el papel de la retórica. Solamente con los aportes de los pensadores contemporáneos se hace posible a partir de la revalorización de la retórica, volver a recuperar su papel al lado de la dialéctica en la conformación de la filosofía. Giorgio Colli en su libro *El*

32 Giorgio Colli. (coma) *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets Editores, 1994. Pág 87-88

nacimiento de la filosofía,³² considera que al aparecer la refutación con Gorgias se da una vulgarización de la dialéctica como retórica. Esto permite decir que la dialéctica, tal como aparecía en Sócrates y en Platón, se transforma y enriquece con la retórica al ser introducida por Aristóteles en su pensamiento filosófico.

Dos de los textos, que conservamos del Estagirita, están dedicados al estudio cuidadoso de la dialéctica y de la retórica, los Tópicos y la Retórica. Algunos de los procedimientos discursivos que encontramos descritos en uno y otro texto suelen ser los mismos. Encontramos, por ejemplo, la refutación en uno y otro tratado, pero no así los fines buscados por una y otra. La dialéctica es útil para “tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía”.³³ La retórica busca persuadir. Para Colli la retórica es la dialéctica en el espacio público. Pero al avanzar un poco más en el estudio de la función de la retórica en el mundo griego Gianni Carchia, llega a considerar a la retórica como el discurso en situación.³⁴ En Aristóteles la filosofía se hace diálogo vivo con la retórica, se hace posible como dialéctica y se configura como pensamiento en su búsqueda de la verdad. La dialéctica tal como lo afirma Aristóteles es tentativa de lo que en la filosofía es cognoscitivo, pero la retórica al poner el discurso en situación, permite que la significación, en tanto es para él mismo y para otro, se configure y se ponga en juego con lo otro.

Se puede entonces afirmar, desde las anteriores precisiones, que la conversación que realiza el filósofo con sus predecesores y contemporáneos no es un diálogo solamente de tipo retórico que busca solo legitimar sus propias teorías, sino un diálogo filosófico en el cual el interés por persuadir, a un posible interlocutor imaginario, en este caso, se podría pensar en Parménides, o en Heráclito o Anaxágoras o en los sofistas Gorgias o Protágoras, o en un aprendiz, permite que los asuntos que aparecen en la conversación se descubran y en este proceso se perfilen y configuren como pensamiento filosófico. No es entonces posible pensar filosóficamente sino a través de su expresión en un discurso que va mostrando a los otros, los perfiles de su propio pensamiento. Los perfiles se expresan mediante figuras de pensamiento, que muestran el esfuerzo del conocimiento por hacerse significativo. Es sobre estas figuras sobre las que se retorna, con el fin de acceder a la verdad de la cosa, mediante la depuración que realiza la dialéctica y es por este camino, por el que el filósofo accede a la configuración conceptual de su propio pensamiento sobre la cosa.

33 Tópicos. 101 a 25.

34 Ver el estudio que realiza sobre los sofistas. Gianni Carchia. *Retórica de lo sublime*. Madrid, Editorial Tecnos. S.A., 1994. Págs. 39-61.

¿Dialoga Aristóteles con Parménides?

Does Aristotle dialogue with Parmenides?

Resumen. *En los estudios sobre la obra de Aristóteles, la pregunta por el lugar que ocupan en la construcción de su pensamiento filosófico sus continuas referencias a las opiniones de sus predecesores y contemporáneos ha adquirido una gran importancia en la discusión actual. En este texto se vuelve sobre la tesis, propuesta por Hans-Georg Gadamer, de que tales referencias son la expresión de un diálogo vivo entre el filósofo y sus predecesores, con el fin de mostrar cómo, cuando el filósofo dialoga con Parménides, la forma en que procede mediante la retórica y la dialéctica es lo que le permite hacer de la configuración de su pensamiento filosófico un diálogo vivo.*

Summary. *The question about the role of repeated references to the opinions of his predecessors and contemporaries has regained a great importance in nowadays Aristotelian studies. Based on Hans-Georg Gadamer's statement that such references mean a living dialogue between the philosopher and his predecessors, the author shows that in the case of the dialogue with Parmenides that living character is rooted in the rhetoric and dialectical procedures he employs.*

Palabras clave: *Diálogo, discurso presocrático, categorías.*

Key Words: *Dialogue, presocratic discourse, categories*

revista
UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

66 años generando y difundiendo cultura. 1935 - 2001

Si está interesado@ en alguna obra comuníquese con nosotros y de forma inmediata le enviaremos la información pertinente de cada título.

mercadeo@editorialudea.edu.co

Tel. (57-4) 2105010

Fax. (57-4) 2105012

Alejandro Uribe Tirado

Coordinador de Comunicaciones

LAS HARMONÍAS DEL ALMA DEL MUNDO DE PLATÓN

Luis Alberto Fallas López

Universidad de Costa Rica

Siempre que nos encontramos frente a un título, ese puede bien resultarnos un motivo de reacción, positiva o negativa, ante el texto subsiguiente. Este título enunciado debería llamar la atención por dos razones principales, una morfológica: la armonía, una ciencia rigurosa en la música y una comprensión bastante común en nuestro lenguaje, no suele escribirse con hache, aunque esta grafía es permitida por los lexicógrafos, siendo que es correspondiente con su origen griego, ἁρμονία.. Decidimos a favor de la hache sólo para distinguir, convencionalmente, la concepción que tienen de ella los pitagóricos, personajes clave en el recorrido que iniciamos. La segunda cuestión quizás curiosa que salta a la vista es el adjetivo “platónico”, pues una lógica de interpretación tendería a creer que no puede haber un mundo platónico, que ese debe ser el de las cosas en sí, lo que es siempre según lo mismo; a lo sumo debería ser el alma la platónica, en la medida en que sería la fuente de nuestra correlación con lo eidético. Pero intencionalmente queremos romper con un dualismo innecesario e inconveniente en la lectura del ateniense, a sabiendas de que, más que defenderlo, se preocupa por superarlo (aunque debe reconocerse que históricamente su filosofía llegó, por diversos motivos, a interpretarse de esta manera). El único texto, quizás, que podría llevarnos a pensar que Platón es dualista es precisamente el *Timeo*, nuestro principal objeto de estudio, donde las ideas, o paradigmas fundantes, tienen un lugar claramente ajeno a nuestro mundo inmediato.

Nuestro acercamiento al pensamiento platónico pretende revalorar el discurso de lo dado, a sabiendas de que la verosimilitud (ἐοικῶς λόγος) de este discurrir nos permite fiarnos de lo que vemos y entendemos, quehaceres gnoseológicos estos que se fundan sin duda en la sensibilidad, sea por una estética de la materialidad, o una αἴσθησις de lo superior, que no puede ser más que una θεωρία, una suerte de visión, aunque sea extática.

De esta manera, el mundo platónico no es el de las ideas, un presupuesto fervorosamente defendido a favor de perspectivas orientalizantes de la interpretación de las obras del “divino¹ maestro”², sino el que llegamos a captar desde nuestra sensibilidad.

El Alma del mundo, no obstante, representa en nuestra imaginación la plenitud de la

1 Este calificativo lleva una carga de sentido religioso que Platón no parece tener ni buscar.

2 El papel hermenéutico de Filón de Alejandria, en ese sentido, queremos olvidarlo.

constitución de lo posible, la más perfecta obra de ingeniería divina en el universo de los mundos posibles. La más bella obra alcanzable. Por eso su indagación parece tomar rasgos míticos, casi nos eleva a la categoría de teólogos. Aunque esto solamente nos aproxima a la mundanidad del mundo, cual representación humana o divina ideal, pero fundadora no de lo imaginable, sino de lo real, del ser en cuanto ente.

El Alma del mundo no es una razón en sí misma, es un resultado y un comienzo; por ello tenemos necesidad de establecer su lugar, primero al interior de la obra platónica, luego en el plano histórico-filosófico. La leemos, entonces, como un momento clave para la intelección del ser, quizás el del filósofo que en su vejez no puede olvidar su responsabilidad para con su realidad, para con lo que es, a sabiendas de que era posible olvidarnos fácilmente de ella.

Los interlocutores que perfeccionan nuestro pensar, acaso más bien los principales autores del discurso del ciudadano de Locres, parecen ser los llamados pitagóricos, un grupo que fuera digno de ser quemado en la conjura de Cilon. Políticos, taumaturgos, matemáticos (lo afirmamos a partir de la figura de Arquitas de Tarento, nada más), amantes del saber, místicos de la armonía. Un grupo cuya cohesión deja mucho que desear, pero cuya influencia sobre Platón produce la gran respuesta final: entre Heráclito y Parménides; volvemos con nuestro ateniense a la excentricidad y debilidad del viejo maestro de Samos, para nosotros intuido y revivido en las figuras de Filolao el crotoniata y Arquitas.

Mas nuestra lectura no pretende extasiarse en las maravillas de los números y la facilidad con que resuelven nuestro mundo. Más bien volvemos nuestros ojos, y más nuestros oídos, a la expectativa de una escala musical, y propendemos hacia una estética de lo sublime que exalta nuestra sensibilidad, irrumpiendo con una nueva racionalidad en ruptura contra la logicidad de las palabras. Aquí volvemos a los parámetros de enfrentamiento dialéctico, creativo y supremo, entre ἔρος y λόγος; la polémica que da sentido y unidad al pensamiento de nuestro Platón.

El problema de la belleza tiene su primera representación en el Hippias Mayor. Su propuesta fundamental está en la consideración de la posibilidad de lo bello superior —τὸ καλὸν—, aquello que supera nuestras comunes opiniones. Estas, a su vez, están ejemplificadas en el texto por un interlocutor un poco débil, pero de pensar común, como Hippias. Lo bello en y por sí no puede ser una bella virgen (παρθένος καλή), ni los materiales preciosos, ni lo que mejor nos convenga. Riqueza, fama y salud nos resultan siempre insuficientes frente a la idea que pretendemos, cuanto más si pensamos en lo placentero. Desde aquí creemos que si lo bello estuviese unido al bien, tal vez sí sería creíble y plausible, pero aún estas intuiciones son sueño y potencialidad. Sabemos que la expectativa de lo supremo guía nuestros pasos, pero falta más, nuestra ilusión nos puede jugar una mala pasada que nos hundiría en arenas movedizas.

Frente a esta inseguridad prometedora, la mano que ofrece el Banquete es salvadora: sí, podemos conjugar bien y belleza (καλοκἀγαθία), entre ellos el Ἔρος, ese hijo de Πέγνα

(la pobreza) y de Πόρος (el recurso) es el vínculo fundamental. El Amor, que es una tendencia a la posesión perpetua del bien, nos lleva a su vez a lo bello perfecto, en una manifestación sólo visible ante los ojos de un iniciado que trasciende desde la inmediatez. Trascender no significa otra cosa que postular la plenitud, aquella descrita hermosamente en el mito del cochero en el Fedro, la que se alcanza gracias a las alas que nos elevan en un éxtasis maniático que irrumpe con dolor y fascinación en nuestros singulares arrobamientos eróticos.

Allí, la belleza llega a ser la medida de lo absoluto, mas un metro que irrumpe en toda realidad:

(κάλλος) ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασιώτατον (250) [(A la belleza) le ha caído en suerte ser lo más manifiesto y lo más susceptible de despertar el amor]

Así, en nuestra aparentemente mísera realidad, en nuestra inmediatez, fluye el torrente de lo bello, abierto a los ojos del enamorado, aquel que asume la locura de la elevación en busca del bien.

Lo bello, una suerte de calificativo de lo que es, se convierte de esta manera, más que en un ideal por alcanzar, en una realidad por percibir, un singular por gozar.

Los sabedores de cosas bellas, los artistas, tienen un lugar muy particular en la obra platónica, para nuestro cometido ellos son un paso imprescindible en la medida en que abren espacios por medio de nuestra sensibilidad; de ahí su atractivo en una posición inmanentista como la que queremos desarrollar.

Diversos lugares de los diálogos platónicos señalan la preocupación por decir del ente poético, la creación (o recreación artística) más “metafísica” (no por eso se puede olvidar su intrínseca naturaleza pasional y sensible); de ellos vale destacar dos posiciones generales, una expresada en el Ión, donde la poesía no es sino una locura producida por las Musas, una revelación del arte divino que supone la pérdida de la individualidad del artista. En ese mismo sentido encontramos en la Apología (22c) y el Fedón (61b)³ al artista como un ser poseído, un notable que es llevado más allá de sí, que no tiene realmente técnica, pues su saber no concibe lo universal ni una cierta racionalidad. El poeta es un manifestador de mitos, no llega siquiera a poder desarrollar narraciones ni discursos, cuya expresión incluye una superación del momento extático.

La segunda lectura del papel del artista la vemos en la República (377d y sig.), donde se les ataca su trabajo como fundadores de una ineficaz conciencia ética y política. Los poetas resultan un grupo peligroso para la racionalidad y justificación de la polis. Mas aquí

3 Cfr. también Menón (99c-100^a) y Banquete (223d).

Platón sin duda está pensando en aquellos que ha conocido en su tradición poética, la que ha enlazado a la misma cultura helénica, aquella que ha producido un sistema decadente. Con todo, el espacio para el arte en la polis ideal no está cerrado, de hecho con la debida corrección, que significa subordinarlo a otros paradigmas, entra de manera fundamental a ser enseñado al grupo de los elegidos para la función pública. La paideia se completa con un estudio de la poesía y la música, en sus géneros y temperamentos⁴.

Esto nos obliga a determinar la naturaleza del fenómeno artístico. Estamos hablando de una suerte de imitación de las cosas sensibles o de los acontecimientos que en ellas se han suscitado. En ese sentido, no saltamos la barrera de las apariencias, de lo dado; mas, como lo veníamos diciendo atrás, el arte es una manifestación de las cosas que expresan la belleza, que signan de un modo extraordinario lo ordinario, de manera tal que su aclamación nos persuade en la búsqueda de lo eidético, fundamento último de lo existente. Así, resulta el arte la feliz proclamación sensible de las formas más puras captables por la vida racional. Es eso lo que explica Aristóteles al decir del pensar estético platónico:

τοῦ δὲ καλοῦ μέλιστα εἶδη τάξις καὶ τὸ ὠριόμενον, ἃ μέλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι. (Metafísica XIII, 3) [las principales especies de lo bello son el orden, la simetría y la delimitación que se enseñan sobre todo en las ciencias matemáticas]

En este contexto vale hablar de la música, el arte que nos acompañará en la comprensión de nuestro Platón. La música es una suerte de orden, tanto del movimiento, que se expresa en la rítmica que identifica su naturaleza, como de la voz; esto es, la entonación que se define por las relaciones entre lo grave y lo agudo, la que conforme la armonía, o correlación entre los intervalos. Ambos órdenes son los que se entrelazan en la poesía coral —χορεία⁵, aquel tipo de canto que congrega a la comunidad y estrecha los lazos que les unen, superando todas las inhibiciones causadas por las diferencias y temores. Platón incluso propone una organización lo más ordenada posible de estas actividades, de modo que todos los ciudadanos estén congregados activamente en el canto; para ello se habrá de distinguir tres clases de coros⁶ : el de niños, consagrado a la musas, el cual habrá de proclamar aquello que veníamos buscando desde el Hippias, la equivalencia entre lo bello y lo bueno. El segundo tipo de grupo coral es el de jóvenes, el que se consagrará a Apolo, el dador de fuerza divina, pero sobre todo testigo de la verdad, marco racional indispensable para la conformación de la comunidad social. El tercer grupo de canto es el de adultos, en honor a Dioniso, en este caso el medio esencial de concertación comunal es el vino, elixir que hace superar la inhibición, que descodifica nuestros prejuicios. Aquí se pertrecha nuestro filósofo de una moral fuerte, que debe ser respaldada por los modos musicales. Esta tesis no permite dar un salto que traslada a cotidianidad la expresión de la sublime belleza.

4 Cfr. libro III

5 Cfr. Las Leyes, libro II

6 Cfr. Las Leyes, 664e y sig.

La música es una digna manifestación de lo superior, se subordine o no ante presupuestos políticos, la sensibilidad que amerita no parece tangible, aunque golpee nuestros oídos o sintamos su cálida vibración, ella no se mira —no se teoriza (θεωρεῖν)— ella se vive, y en un trance que nos lleva a algo más allá.

El *Timeo*, un diálogo extraño, dada su presentación como un discurso, muy distinto al propio de la construcción “académica”, fue escrito para una época tardía de la obra de Platón, aproximadamente posterior al año 360 a. C, en el período de su vejez, quizás después de su tercer viaje a Sicilia, evento que termina de marcar su propia filosofía. Si esto es así,⁷ estamos en una época del pensamiento platónico que está reconstruyendo sus paradigmas y posibilidades, frente a la grave crisis de ideales que inicia en la *República* (a partir de la necesidad de plantear un mito justificador [libro X, 613e y sig.], tiene su apogeo en el *Parménides* y culmina en el bosquejo del *Político*, donde empieza a tener sentido de la división y la dialéctica que se habían postulado un poco antes. El *Timeo* resulta una nueva propuesta frente a la radicalidad del eleatismo y el heraclitismo que marcaron las pautas anteriores.

Nuestro diálogo surge, también, como una respuesta frente a las necesidades cognitivas pensadas y cuestionadas en el *Teeteto* y reestructuradas en el *Sofista*, una propuesta que asume la posibilidad de reinstaurar el pitagorismo, cuyos representantes se han hecho notorios en la vida del ateniense. Los pitagóricos que, si nos lo permiten los filósofos hiper críticos, nos han otorgado la gracia de poder ver por escrito las ocultas doctrinas de esa particular comunidad, llegan a ser ciertamente conocidos por Platón; hablamos de Filolao de Crotona, de quien compra en 40 o más minas de plata sus libros, y Arquitas de Tarento, todo un personaje tanto desde el punto de vista de la filosofía (acaso sean más seguros sus textos que los de Filolao⁸), cuanto desde la historia política de su patria, de la que fuera el estratega más conocido e importante. Arquitas parece haber sido quien salvó al ateniense de la bochornosa condición que llega a vivir en Siracusa con su “discípulo” Dioniso II, el candidato histórico a la condición de filósofo gobernante.

Según el diálogo, *Timeo de Locres*, un hombre de altos cargos y grandes dignidades en su patria, es el gran expositor de las verdades sobre la naturaleza, aunque llega a ser

7 Cantidad de especialista han tendido a colocarlo en una época cercana a la *República*, dada la referencia inicial a esta obra (*Timeo* 17b-19a). No obstante, desde nuestra perspectiva sus características filosóficas responden a otras condiciones que parecen tener lugar más bien en la fase final de la vida del ateniense.

La polémica en los años 50a entre G.E.L. Owen y H. Cherniss es una expresión fiel de la disputa a este respecto (se puede mirar una valoración de esto en Robinson, *Sobre la fecha de composición del Timeo* (en Platón: Los diálogos tardíos. Academia, 1986).

8 De ambos se recogen en Diels y Kranz (*Die Fragmente des Vorsokratiker*) fragmentos escritos en dialecto dórico.

posiblemente el producto de la exquisita imaginación literaria de Platón, representando más a un pitagórico embebido de la vivencia de la Academia.

¿Por qué un pitagórico? La respuesta no es simple, Platón parece querer dar un salto dialéctico que sugiere la antítesis eleática, quizás mostrar que existen principios que se cumplen para la realidad y la idealidad. El problema de lo Uno, la multiplicidad y nuestro discurrir filosófico necesitan un correlato dinámico, el que tanto tiempo atrás había descrito el viejo pitagorismo, un grupo que aún no quería morir; hablamos, por supuesto, de la armonía.

Pero al encuentro con esta propuesta de tanta tradición en Grecia, hay un cierto decreimiento. El discurso de Timeo no puede ser científico, la *ἐπιστήμη* está demasiado lejos de nuestras posibilidades, aunque es un esfuerzo frente a la pérdida de confianza en la racionalidad, es una instancia desde lo más creíble de nuestro pensar, un *εἰκὼς λόγος*, un discurso hermosamente válido frente a lo indiscernible. Por supuesto, el estrado epistemológico de lo que hoy llamaríamos *ciencia*, por causa de una suerte de “escepticismo mitigado”, queda subordinado a lo posible, de modo tal que se localizaría en medio de la verdad y la opinión, en medio de las obras de la Razón y el papel de la Necesidad, en un proporcional juego que mezcla inteligencia y materialidad. Y en efecto la estructura de este diálogo corresponde con este esquema.⁹

Más si hacemos una valoración general del discurso nos encontramos con una paradoja que bien vale destacar, hablamos del enfrentamiento entre una teoría de ciclos de generación y corrupción naturales y sociales (que se ha presentado claramente en el Político [269c y sig.] y en el relato de Critias al inicio de nuestro diálogo [21a sig]), y una tesis más bien fijista que supone que la naturaleza y el hombre mismo fueron constituidos con un modelo inmejorable, como resulta de la comprensión pitagórica. Tal vez habríamos de

9 Tres partes tiene el relato del Lócria:

I Obras de la Razón (27d-47e)

Creación de los seres vivientes eternos
Mundo: cuerpo, alma y su unión
Cuerpos celestes y dioses
Creación del Hombre: cuerpo y alma

II Papel de la Necesidad (47e-69c)

Los elementos y su estructura (Es un poco extraño que la descripción matemática, propia de una racionalidad fuerte, de los elementos materiales aparezca como algo propio de la *χώρα*, esto complica la explicación.)
Las cualidades sensibles

III La Mezcla de Inteligencia y Necesidad (69c-92c)

El hombre:

Las partes mortales del alma
El cuerpo: fisiología, patología y terapéutica
Los restantes animales

buscar un lugar intermedio: la tesis de las edades (oro, plata, bronce y quizás piedra) puede resultar de la historicidad que produce una naturaleza en dinámica, gracias a una armonía que tiene que hacerse realidad en una rítmica. En otras palabras, la dinámica natural que vemos manifestarse es un proceso pensado como tal. Se trataría así del lúdico encuentro entre lo mismo y lo otro, aquello que nos lleva a pensar en el par-impar.

El universo es, más que una esencia en sí, o aquello simplemente determinable como lo otro, la creación artística de un artesano que viene a conjugar, o más a componer (συνεστηκέναι), una hermosa canción. Una melodía que juega entre dos mundos primigeniamente ajenos, con una rítmica y una armonía inigualables.

El dios es ὁ δημιουργὸς que οὐρανὸν ἢ κόσμον συνέστηκεν, que engendra un cielo ordenado, un mundo de singulares condiciones: ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων, la expresión de la mayor belleza poetizable. Para ello, como ya lo podíamos imaginar había de hacer uso de los arquetipos, τὰ παραδείγματα, aquellos con los que habremos de encontrarnos en el reino de lo mismo, el “cielo” de nuestro griego, sueño y mito del viejo Sócrates, los modelos que superan nuestra propia racionalidad sensible, la que si acaso se asoma a la postulación de lo que ve como lo más constante y perfecto para referirlo a tales principios. Mas el trabajo del demiurgo tiene sentido a partir de que se viene de ensuciar con la materialidad, a partir de que con furor se aplica al trabajo de carpintero, αὐτὸν ἐτεκτίνατο,¹⁰ en busca de reelaborar esa madera —ὕλη— que es toda posibilidad, que es suave a la forma, a pesar de que le hayamos mirado como lo otro, la negación de la Verdad, la promotora del desajuste, la instigadora del mal.

El alcance de este trabajo impacta nuestros sentidos, tanto los que miran teorizando —los ojos del alma que nooûsin—, en cuanto los que se dejan encantar con la inmediatez. Pues se trata, como ya lo decíamos, de la más bella expresión perceptible, la que trataremos de concebir dentro de unos momentos en su expresión sonora.

Todavía alguno se preguntará por qué habremos de recurrir a dos mundos en la consideración de nuestra realidad. A decir verdad, se hace necesario hacer un esfuerzo analítico por dividir los problemas —cosa que habíamos aprendido metódicamente en *El sofista* y reafirmado en *El político*—; la explicación a partir de allí se hace posible, de otra manera no pasaríamos de la descripción fenoménica, lo cual no deja de ser una insuficiencia. Es esto mismo lo que nos obliga a distinguir dualmente el mismo universo:

Δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον... γενέσθαι (Timeo 30b) [es necesario decir que el cosmos llegó a ser un viviente que piensa y tiene alma]

¹⁰ Τεκταίνομαι se traduce por carpintear, ser ebanista, tramar, constructor, es el trabajo del τέκτων, un artista de la madera, uno al que ulteriormente le solemos achacar otras funciones, como para otorgarle mayor dignidad.

Alma y cuerpo son los elementos que concebimos en este paralelismo que se asume para con nuestro mismo ser. Así vemos trasladado el esquema de comprensión que en el libro IV de la República se postulaba para la ciudad ideal al universo mismo.

El mundo tiene un cuerpo que había de ser visible y tangible, que resulta de una proporción adecuada: la que corresponde a la media geométrica pitagórica, aquella dada entre los cuatro elementos, en donde fuego y tierra se vinculan a la perfección por agua y aire. Se trata de un cuerpo que tiene una forma perfecta, siendo una esfera perfectamente pulida, lisa e idéntica por todos sitios que es indestructible, que no se conecta con nada —pues nada hay más allá de ella—, que es completo en sí, que vive para sí y se autoabastece.¹¹ Características todas que Platón recoge del modelo de ser parmenídeo.

La singular belleza de este ser, sin embargo, no adquiere sentido ni plenitud sino bajo la potestad de un principio que le supera en magnificencia, precisamente el elemento que veníamos a tratar de explicar aquí: el alma del mundo.

Para quienes se acercan por primera vez al Timeo constituye una gran sorpresa, que por lo común produce una suerte de frustración, la explicación de este “elemento” cósmico. Las primeras afirmaciones son simples y hasta creíbles: el alma del mundo, como la muestra, es la señora y guía de esta corporeidad que vemos manifestada en el cosmos. Ella fue ligeramente anterior al cuerpo, en la medida en que sería lo primero pensado y constituido por el demiurgo, pero era una creación que no tenía un fin en sí misma, ella estaba dispuesta para conformar un σύνολον con el cuerpo completo, una relación perfecta que había de realizarse desde el centro hasta todos los extremos de lo que conocemos como el universo. Ella, que llegaría a cubrir el cuerpo completamente, alcanzaría un pleno conocimiento de todas y cada una de las partes en el mismo, sean sensibles o inteligibles.¹² Mas estas características sólo acreditan para ver la necesidad de intentar asumir la estructura que el demiurgo decidió incorporar en este, el más divino, elemento cósmico.

La sorpresa, acaso más bien admiración y extrañeza, que surge ante la descripción de la naturaleza anímica del cosmos estriba en la superación del discurso prosístico verbal y la introducción, o intromisión, de razones numéricas. Esto, quiérase o no, limita nuestra comprensibilidad, aunque en última instancia la facilita, dándonos razones contundentes y exactas, pese a que ello es una verdadera osadía de frente a la oscuridad del objeto de que hablamos. Parte del trabajo de la ciencia estriba en la debida presentación de su versosimilitud. La simplicidad y rigor de los números nos persuaden con la elegancia de un discurso, que sin duda es para iniciados, pero que conmueve y convence por su certeza y dificultad. La gracia que tributamos al tecnicismo persuade más que la verdad que tantos otros aspiran o dicen alcanzar.

11 Cfr. Timeo, 30c-34b

12 Cfr. 34b-c

El dios inició la estructuración del alma del mundo de esta manera:

en medio de lo indiviso (ἀμερίστου), existencia (οὐσία) que se da siempre según las mismas cosas, y de lo que llega a ser divisible por relación a los cuerpos, entremezcló (συνεκεράσατο) una tercera forma (εἶδος) de esencia entre ambos; y respecto a la naturaleza de lo mismo (ταύτου) y la de lo otro (ἑτέρου), las compuso (συνέστησεν) también según las mismas cosas, en medio de lo indivisible de las mismas y lo divisible según los cuerpos. Tomando los tres mismos seres (ὄντα) ligó a una forma (ιδέα) todos, adaptando por la fuerza (βίβη) la naturaleza de lo otro, que era inmezclable, a lo mismo. Mezclándolos con la existencia (οὐσία) y haciendo de tres uno, de nuevo con respecto a todo ese distribuyó las partes (μοίρα), cuantas permitía, siendo mezcladas cada una con lo mismo y lo otro y la existencia. (35a 1-b 3)

El ámbito de ser, aquí nombrado como οὐσία,¹³ que podríamos manejar con el eleatismo original, podría exigir, no sin reservas, que sólo lo que tiene plena identidad consigo mismo es precisamente lo que es. Parménides habría determinado la singularidad del ser bajo la consigna del principio, que luego Aristóteles destacará hasta la saciedad, de no-contradicción, rechazando de plano la existencia de lo otro, llámese no ser, nada o quizás, como lo entiende Meliso, vacío. Junto con ello había negado la posible pluralidad de principios, entidades o comprensiones, bajo la consigna de una necesidad justiciera y una veracidad que persuade. Algún tiempo después, los pluralistas, que de un modo u otro habrían pretendido responder desde esta racionalidad, aunque también contra ella, plantean la posibilidad de mirar la unidad en modos o entidades, pero sin llegar a proponer una disyunción radical, un otro que no se enmarcase en esta perspectiva. No sin dejar de parecer un poco temerarios, podríamos suponer que Parménides quizás no habría rechazado estas propuestas, como sí lo había hecho con algunos de sus antecedentes, a quienes nombraría *bicéfalos*. Los candidatos más fuertes a ser sancionados por la Verdad debían ser aquellos personajes que manejaban el doble (o triple) discurso sobre el ser, los pitagóricos.

Estos “filósofos” llegaban a confundir lo mismo con lo otro, suponiendo que se puede hablar de una suerte de movilidad entre los extremos relativos al ser, dado que se concibe el πέλειν¹⁴ como un modo de ser que fracturaría lo de ente que hay en el ente.¹⁵ La confusión procedería, lógicamente, de asumir la existencia de lo no existente, bajo la suposición de parámetros de comprensión desde la diversidad y el devenir.

13 Nos parece apropiada la traducción de Cornford (Timaeus. New York, Liberal Arts Press, 1959) de ousia como existencia, que es censurada por Francisco Lisi, en su versión del diálogo (Gredos, 1992). Lisi dice que tal traducción acerca el texto al Sofista, en donde se aplicaría al ámbito del Mundo de las Ideas. Como no vemos una radical inconsistencia entre el lenguaje de lo mismo y el de lo otro, cosa que muestra la misma consideración de los géneros en ese otro diálogo, no consentimos el reproche. Todavía se podría traducir como esencia, pero se hace menos inteligible el texto dado que usa la misma palabra en varios lugares casi con sentidos diversos, nótese, por ejemplo, que lo mismo y lo otro, que concebíamos como seres, esencias o existencias, se llegan a mezclar con la misma existencia, apareciendo como tres cosas distintas que llegan a ligarse.

14 Este verbo puede traducirse por ‘moverse’, ‘acercarse’, ‘venir’, ‘ser’, ‘encontrarse’, etc.

15 Cfr. Poema de Parménides frag. 6, 8..

Lo que llegamos a conocer del pitagorismo es fundamentalmente posterior al siglo V, pero las noticias nos ayudan a creer que la doctrina original, al menos desde su estructura básica, no se modificaría sustancialmente. El bicefalismo, que multiplica principios y los mezcla, en ellos se cumple sin problema. De lo contrario sería difícil entender alguna coherencia en la variedad de grupos de los llamados pitagóricos que cita Aristóteles en la Metafísica (1,5), uno de los textos más confiables sobre el estado de este movimiento filosófico en el siglo IV. Dice el Estagirita que habría al menos tres doctrinas que marcaban diferencias entre ellos mismos, a saber: unos sostenían que los números son los principios del cosmos de un modo formal, como en la escala musical, otros que hay dos elementos de comprensión de la materialidad, lo par (ἄρτιον) y lo impar (περισσόν), finalmente otro grupo establecía unas parejas de principios contrarios: *Límite e infinito, impar y par, uno y multiplicidad, derecha e izquierda, macho y hembra, en reposo y en movimiento, recto y curvado, luz y tiniebla, bueno y malo, cuadrado y oblongo* (986a 23-26). Varios elementos comunes veríamos entre estos, pero ninguno tan marcado como la propuesta de una suerte de dualismo para integrar una intelección de lo que es. Tal vez resulte incómodo a propósito de esto pensar en aquellos que se dirigían especialmente a la utilización de los números, pero para la interpretación de la superación de la unidad absoluta por la vía de la pluralidad numérica se exige, como luego veremos, esta consideración.

Este texto aristotélico da pie para confiar en la fuente pitagórica de los fragmentos de Filolao de Crotona,¹⁶ que resultan fundamentales para acercarnos a la intelección del fragmento del Timeo que intentamos explicar. Según el crotoniata.

ἂ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμαχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὄλοζ ὁ κζαμοζ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα. (DK 44B1) [La naturaleza en el cosmos está compuesta harmónicamente de cosas ilimitadas y de cosas limitantes, tanto el cosmos en su conjunto como todas las cosas que existen en él.]

El concepto de ilimitación —que un pitagórico de fines del siglo V comprendería bastante bien no sólo a la luz de la potencialidad de los números, sino también de los desarrollos de la filosofía, considerados Zenón de Elea y Anaxágoras de Clazómenas— permite hablar de un estado de indeterminación en lo real que subyace en todo intento de racionalización cósmica. Lo determinante o limitante, acaso la racionalidad misma, es la serie de intelecciones simples que podríamos llamar números (aunque bien podrían ser comprensiones) que vienen a posibilitar una lectura de la misma naturaleza. El número se asumiría como un lenguaje efectivo en medio de una inmensa plurisignificación. La ilimitación signa lo otro inasimilable, los límites son aquello que es siempre lo mismo, lo que conforma el pensar puro. En esta suerte de distinción debe existir una instancia de intermediación, que es la armonía, aquella que nos persuade de la superación del convencionalismo.

El estado intermedio conjuga la expresión de la simplicidad de la forma, que es

16 No es este el lugar para discutir la fiabilidad de estos fragmentos citados por Diels. A nosotros sólo nos interesan como parte del espacio de aprehensión del pitagorismo en general.

definitorio pero en la parcialidad, como el acto en el plano de una potencialidad abierta, con la negación de la significación, la esencia de la apertura anonadada de lo existente. Por ello, ser un intermedio entre absolutos es casi una osadía o una superposición irracional, un juego que irrumpe con un nuevo lenguaje que no pretende forzar un “tercer hombre”, como que cada armonía exija siempre otra. El lúdico entrelazamiento de lo mismo y lo otro, acaso la sustancia que tan gravemente discute Aristóteles,¹⁷ un poco ilusamente lo resuelve el pitagórico con una tercera determinación, una nueva representación. El lenguaje de los números peca de facilitar demasiado estas relaciones. Quizás la armonía resulta una construcción hermosa, tan dialéctica como improbable, aunque es un acercamiento que deja planteada la necesidad de la indagación.

La simplicidad del crotoniata llega a postular en los mismos primeros números el problema de que hablamos.

ὁ γὰρ μὲν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ’ ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἐδατέρω δὲ τῷ εἶδεος πολλάί μορφαί, ἅς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει. (DK 44 B5) [El número tiene dos clases particulares: impar y par, y una tercera derivada de ambas clases que se han mezclado, par-impar, y de una y de otra de las clases hay muchas formas, que cada cosa indica por sí misma.]

La intencionalidad platónica queda todavía más explícita. El impar representaría la noción de lo mismo, el par la contraparte y el par-impar evidentemente la armonía buscada. Aquí damos un paso filosófico fundamental, pues estos números se vuelven categorías ontológicas primordiales que signan toda realidad, aunque permitiendo una multiplicidad de formas o realizaciones. Ello querría decir que incluso lo mismo estaría vertido de posibilidad, cosa que ya era evidente en lo par y la interrelación.

Aristóteles ha dado una mano para entender que el pitagorismo no pretendía establecer una dualidad trascendencia-inmanencia, como describe Platón a partir de la deificación de lo mismo y la materialización de lo otro,¹⁸ con lo cual la lectura se nos simplifica un poco más: estos números signan “las discreciones” y “los continuos” a que nos vemos enfrentados en la cotidianidad, la armonía es el resultado de la conjugación entre aritmética y la geometría.

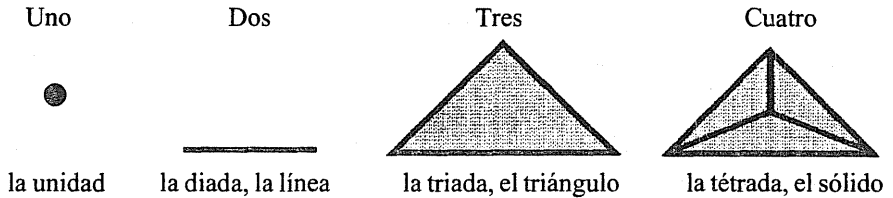
Aquí debemos volver nuestros ojos ante lo que maravillaba a los adeptos al pitagorismo:

τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς ματεῖον τετρακτύς· ὅπερ ἐστὶν ἡ ἄρμονία, ἐν ἧν αἱ Σειρήνες (DK 58 C 4 Iambl. V. P. 82) [¿Qué es el oráculo de Delfos? La tetractys, que es la armonía en la que participan las Sirenas.]

17 Cfr. Metafísica VII.

18 Cfr. Idem 15

Esta τετρακτύς debería ser sencillamente una intelección universalista de los cuatro primeros números naturales, pero por su carácter oracular exige una suerte de interpretación a manos de los “filósofos”, gentes sabedoras de muchas cosas que abrirían diversos ámbitos de comprensión de la realidad. La primera impresión es desde lo discreto: los números son cual piedrecillas en un ábaco, pero ello luego se debe trasladar al ámbito de lo geométrico o continuo:



Si volvemos a considerar el número par-impar tendríamos que referirlo al tres, en la medida en que es el primer plano, la primera dimensión, aunque hay que tener en cuenta que el problema de las relaciones entre estos elementos es muy compleja.

ἐπεὶ δὲ ταῖ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς καὶ αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ὤτινῶν ἅδε τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ὁμόφυλα ἰσοταγῆ. (DK 44 B6) [Puesto que los principios no son semejantes ni congéneres, les habría sido imposible ser ordenados cósmicamente, si no hubiese sobrevivido una armonía, cualquiera fuera la manera en que surgiera. No necesitan de armonía las cosas semejantes ni las congéneres sino las que son desemejantes, de distinto género y velocidad.] (frag. 6 de Filolao)

Este ordenamiento sería el que cantan las Musas,¹⁹ el que expresan las proporciones musicales, espacios de comprensión asumidos en una escucha pasional pero con rigor racional.

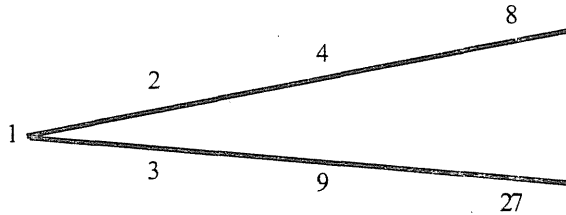
Es muy significativo el hecho de que Filolao no olvide aquí citar la diferenciación dinámica en la realidad, pues la armonía que esperamos alcanzar debe mantener un correlato constante con una rítmica, de manera que sea una suerte de movimiento el que se establezca como parangón real de lo pensado como harmónico.

El texto del Timeo, aclaradas las cuestiones iniciales, prosigue con la descripción de los trazos que ejecuta el demiurgo, primero señalando los elementos discretos:

¹⁹ Las sirenas aparecen en el conocido mito de Er en el libro X de la República de Platón. Su canto corresponde al movimiento de las esferas en el cosmos.

(Las partes las) llegó a dividir así: separó (ἀφείλεν) primero una parte (μοῖραν) de todo, y después de esa separaba una que duplicaba esa misma, además una tercera de uno y media (la proporción) de la segunda y tres veces la primera, luego una cuarta que doblaba la segunda, una quinta que era tres veces la tercera, una sexta que era ocho veces la primera y una séptima que era veintisiete veces la primera. (35 b4-c2)

Esto no tiene mayor complicación. Podemos esquematizarlo así:



Como podemos ver, se trata de intervalos dobles y triples que son casi cortados o quitados del todo original, el que estaría conformado por los tres elementos que hemos explicado un poco atrás. Evidentemente no se trata de una elaboración simplemente aplicada sobre la materialidad, como si el demiurgo adaptase sus ideas y actuase cual escultor o compositor. En estos cortes lo mismo, lo otro y el sínclo están siendo todos afectados, aunque ello parezca ser rechazado por nuestro entendimiento.

Después de esos completó los intervalos (διαστήματα) dobles y triples, aún dividiendo (ἀποτέμων) y colocando (τιθείς) partes en el medio de esos, de modo que en cada intervalo había dos medias (μεσότητας) (proporcionales): la que sobrepasa (ὑπερέχουσαν) y es sobrepasada en la misma parte de los extremos (ἄκρων) y la que sobrepasa en lo mismo (ἴσῳ) según el número (κατ' ἀριθμόν) y es sobrepasada en lo mismo. (35 c- 2-36 a 5)

Si ya la división primera suponía una suerte de entrelazamiento harmónico de lo diverso, aquí empieza a definirse con mayor especificidad la cuestión musical. Estas medias proporcionales son las que corresponden a algunos intervalos en la escala que todavía hoy sigue reinando en la música occidental. Aunque esto todavía exige alguna explicación.

Arquitas de Tarento, un maestro histórico ideal del pitagorismo por sus significativos aportes a la matemática,²⁰ a la ciencia empírica²¹ y su participación en la política,²² tiene un fragmento que explicita con un poco más de palabras estas mediaciones:

20 Es famosa su comprobación teórica de la duplicación del cubo (Cfr .DK 47 A14), así como sus trabajos en música (Cfr DK 47 A 16 y 17)

21 Se pueden valorar sus particulares observaciones sobre acústica en el fragmento primero que le atribuye Diels.

22 Fue un estrategia fundamental para su ciudad (Cfr. Fallas, La analogía pitagórica. Publicada en el n.º. 73, vol. XXX, 1992).

Las medias (μέσαι) en música son tres: la primera, la aritmética (ἀριθμητικῆ); la segunda, la geométrica (γεωμετρικῆ) y la tercera, la subcontraria (ὑπεναντία), que llaman harmónica (ἁρμονικῆν). Se presenta la aritmética, por una parte, cuando los términos (ὄροι) sean tres proporcionalmente (ἀνὰ λόγον) en un intervalo (ὑπεροχάν) tal que en lo que el primero supera (ὑπερέχει) al segundo, el segundo supera al tercero. En esa analogía (ἀναλογία) se encuentra que el intervalo de los términos mayores (μειζόνων) es menor (μείον) y el que de los menores es mayor. Por otra parte, se da la geometría cuando sean iguales (οἴοζ) (el intervalo) del primer término al segundo y el del segundo al tercero, de esos los más grandes y los más pequeños adoptan el intervalo de forma idéntica (ἴσον). Finalmente, se da la subcontraria, que llamamos harmónica, cuando sea tal que en la parte (μέρη) del mismo en que el primer término supera al segundo, en esa misma parte del tercero, el medio supera al tercero. Llega a ser mayor en esa misma analogía el intervalo de términos mayores, y, por su parte, menor el de términos menores (DK 47 B2)

Tal vez sobran muchas palabras para comprender lo que se está afirmando, especialmente cuando recurrimos a la sencillez de los números para explicitar estas relaciones:

-Tenemos una media aritmética en la relación entre números como 6:9::9:12. Se podrá observar que las distancias entre los extremos y el número medio son equivalentes por lo que respecta a la cuenta de números discretos.²³ Proporcionalmente es mayor el intervalo de números menores si lo miramos desde el problema de lo continuo.

-La media geométrica, que no cita el texto de Platón pero que viene a explicar los intervalos de duplicación que vimos en la primera división, es aquella que se puede mirar en esta relación 3:6::6:12. Aquí importa la equivalencia perfecta en la proporción, una especie de justicia que corresponde a una distribución según las condiciones que se tengan.²⁴

-Por último, la harmónica es una proporción que exige considerar los términos contrarios y desde ellos concebir partes, de modo que la media les resulte proporcional a ellos y no se establezca desde consideraciones externas. Se puede mirar en esta relación numérica: 6:8::8:12; aquí 6 es superado por 8 en un tercio de sí y 12 supera a 8 en un tercio de sí también.

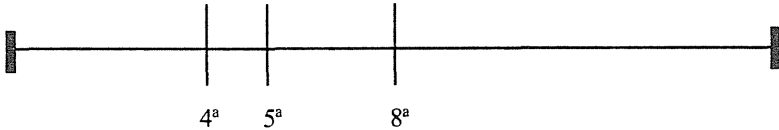
Estas medias se explican de manera especialmente clara en los intervalos que se pueden concebir entre los números primigenios.²⁵ Hemos antes considerado la excelencia

23 Cfr. Aristóteles, Ética Nicomaquea V, 3.

24 Cfr. Idem V, 3.

25 Como bien aclara Sexto Empírico: "El universo es gobernado harmónicamente y la armonía es un sistema de tres concordancias (sumfwniän), la cuarta (di tessVrwn), la quinta (di pXnte), y la octava (di pasän) y las proporciones de estas tres concordancias se encuentran e los cuatro números mencionados, en el uno, dos, tres y cuatro." (Adv. math. VII 95. Traducción tomada de Kirk y otros, Los filósofos presocráticos. Madrid, 1987, p. 338).

del uno y la perplejidad que significa el dos, ahora no necesitamos volver nuestros ojos sobre números mayores, sino sobre los resultantes intermedios de la armonía. Así, podemos hablar de distancias entre esos dos extremos que resultan de las medias aritmética y la armónica. Entre 1 y 2 la aritmética es $3/2$ y la armónica $4/3$, evidentemente el número dos ha surgido de la duplicación de la unidad que se concibe desde la media geométrica, $2/1$. Si esto lo aplicamos a un instrumento musical (incluso puede ser a otras realidades materiales, pero la gracia del sonido es superior en belleza), como el caso de uno tan simple como una cuerda tensada, veremos los intervalos consonánticos por excelencia:



Aquí se debe tañir la cuerda en la sección derecha de la misma para escuchar el intervalo resultante.

Estas proporciones se pueden considerar desde sonidos graves hacia agudos o viceversa, aunque en el ejemplo de la cuerda el sonido que resulta del cálculo será más agudo.

Aplicadas matemáticamente estas proporciones en los números que nos ha dado Platón, quedan los siguientes intervalos:

1 $4/3$ $3/2$ 2 $8/3$ 3 4 $16/3$ 6 8

En tanto que si lo aplicamos a los triples resultarían los siguientes números:

1 $3/2$ 2 3 $9/2$ 6 9 $27/2$ 18 27

La línea de intervalos por duplicación no produce ningún problema, pues se trata de tres octavas olvidadas con cuartas justas y quintas:

A musical staff with a bass clef on the left. The staff contains ten notes, each with a ratio written below it. From left to right, the notes and ratios are: a whole note (1), a quarter note ($4/3$), a quarter note ($3/2$), a half note (2), a quarter note ($8/3$), a quarter note (3), a half note (4), a quarter note ($16/3$), a quarter note (6), and a half note (8). The notes are positioned on the staff lines and spaces to represent these ratios.

Al concebir los intervallos triples no podemos usar una escala distinta y por ende debemos localizar las notas resultantes desde proporciones en correspondencia, lo cual daría este resultado:

1 3/2 2 3 9/2 6 9 27/2 18 27

Reunidas en una sola línea sería así:

1 4/3 3/2 2 8/3 3 4 9/2 16/3 6 8 9 27/2 18 27

Se podría hacer la distribución interválica de agudo a grave, de modo que se cumplan algunas correspondencias semánticas en el discurso que leemos:

1 4/3 3/2 2 8/3 3 4 9/2 16/3 6 8 9 27/2 18 27

En el griego agudo (ὀξύς) es sinónimo de sutil, elevado, brillante, etc., en tanto que grave (βαρύς) lo es de pesado, penoso, violento, etc. Aunque la relación con la velocidad es un poco complicada, pues entre más agudo la velocidad debería ser mayor,²⁶ lo cual haría que lo mismo tenga el movimiento mayor. Esto no parece corresponder a la idea de la existencia de estrellas fijas, en contraposición del devenir que constituye la naturaleza terráquea, a menos que se estime que los dos extremos en el cosmos están quietos, en tanto que los intermedios son los llamados a moverse. Todavía se podría estimar que no existen

26 Cfr. Fragmento 1 de Arquitas

en todo este orden lo mismo y lo otro, como realidades puras. Lo cierto es que por lo común, la agudeza de las notas se relaciona con la altura de las mismas. Los datos al respecto en Platón son insuficientes.

Centremos nuestra atención sobre algunos detalles de esta particular escala (¿acaso arpeggio o acorde?): las dos primeras octavas son equivalentes, sean las correspondientes de la que inicia en las notas graves o la que lo hace desde una nota aguda, los únicos intervalos presentes son los más consonánticos: octava, cuarta y quinta, aquellos que de forma más adecuada presentan las relaciones más perfectas. Podríamos considerar que allí está la plenitud de lo mismo.²⁷ En el inicio de la tercera octava, a pesar de que esta mantiene el mismo esquema, aparece una nota que modifica la consonancia: en nuestra notación, el re o el si bemol, que es un tono por encima (o debajo) de la tónica básica en que hemos iniciado. Esta nota perturba al oído, pues aunque ya teníamos tal intervalo entre las notas logradas como cuarta y quinta, aquí no corresponde sino como quinta (re o sib) de la quinta inicial (sol o fa). Esta ruptura parece quebrar la unidad básica que veníamos alcanzando. Sin duda es la irrupción más fuerte de *lo otro* en el plano demiúrgico. En la tercer octava se mantienen los intervalos que veníamos escuchando, mas en la cuarta desaparece del todo y vuelve a presentarse el re o sib, la nota que introdujo el “desorden”, ahora convertido en una nueva tónica que se acompaña de su quinta correspondiente, la o mib. Todavía estas notas vuelven a aparecer en la última octava. Los intervalos siguen siendo los mismos; como decíamos, la quinta es clave, pero asimismo la cuarta, distancia entre la y re o mib y sib. De modo que, aunque hemos llegado a la naturaleza de lo otro, este muestra una suerte de orden fundante, como si hubiese asimilado la fuerza paradigmática de lo mismo. Evidentemente hay una unidad plena en el constructo, y quizás ello señale la preferencia por lo mismo de parte de Platón, a pesar del respeto por la diferencia.²⁸ Lo otro se hace inteligible. La deidad ha logrado un singular plagado de una hermosa armonía.²⁹ Lo mejor y más bello que pudo haber hecho creador alguno.³⁰

La estructura del alma del mundo se completa así:

Llegando a ser intervalos de un entero y medio (ἡμιολίωv) (3/2), de una proporción de cuatro a tres (ἐπίτριτα) (4/3) y de una unidad más un octavo (ἐπογδόων) (9/8) en esas

27 Aunque lo mismo, para poder relacionarse con lo otro, ha tenido que desdoblarse. El demiurgo ha dividido su unidad.

28 Cfr. en paralelo la preferencia por lo inteligible, por sobre lo relativo a lo placentero y deveniente, en el Filebo (66a y siguiente), obra de la última época del ateniense.

29 Si constituye toda una experiencia estética el sólo escuchar estas mismas notas musicales en la interpretación de un piano, mucho mayor habría de ser en la captación de la armonía cósmica: lo que tantos han dicho en llamar “armonía de las esferas”.

30 Conociendo esta cosmovisión, cualquiera diría que la belleza y la gracia más que en la lejanía de un mundo de las ideas, que tanto parece haber alabado el mismo Platón, está precisamente aquí, en la manifestación de formas particularizadas materialmente, en la musicalidad de la inaprehensible singularidad.

ligaduras (δεσμῶν) de los intervalos de atrás, llenó plenamente (συνεπληροῦτο) con el intervalo de una unidad más un octavo todos los de proporción de cuatro a tres, habiendo dejado (λείπων) de los mismos una parte de cada uno, permaneciendo (λειφθείσης) el intervalo de la parte del mismo en un número sobre otro, quedando los términos en doscientos cincuenta y seis sobre doscientos cuarenta y tres. Y efectivamente se da lo mezclado (τὸ μίχθέν), por el que se desmenuzan (κατέτεμνεν) esas partes; así se consume (κατανηλώκει) ya todo. (35a1-36b6)

Del intervalo de una unidad más un octavo (9/8) se había hablado un poco atrás, se trata de un tono, la distancia entre la quinta y la cuarta, un divisor fundamental en los distintos intervalos. Para la división de las octavas Platón propone utilizar cuartas. Así, dos cuartas (por ejemplo, do3-fa3 y so13-do4) más un tono (fa3-so13) completan una octava. Las cuartas se dividirán diatónicamente en dos partes quedando un sobrante de medio tono, el que se nomina con 256/243 (una cuarta como la de do3-fa3 tendría dos tonos, do33-re3 y re3-mi3, y un semitono mi3-fa3).³¹ La escala, que hoy llamaríamos mayor, en la octava básica, quedaría numerada de esta manera:

1	9/8	81/64	4/3	3/2	27/16	243/128	2
---	-----	-------	-----	-----	-------	---------	---

Todavía, si utilizamos la nominación que Guido d' Arezzo tomó de un himno a San Juan,³² creo que ninguno de nosotros se sentirá extraño frente al texto platónico:

1	9/8	81/64	4/3	3/2	27/16	243/128	2
do	re	mi	fa	sol	la	si	do

31 Tenemos en el fragmento 6 de Filolao una explicación muy clara de esto. La extensión de la escala musical está formada por los intervalos de una cuarta y una quinta. La quinta es mayor que la cuarta en un todo entero... La cuarta es expresada por la relación de 3 a 4, la quinta por la relación de 2 a 3, la octava por la del doble. Así la escala musical abarca 5 tonos enteros y 2 semitonos menores, la quinta 3 tonos enteros y un semitono menor, la cuarta 2 tonos enteros y un semitono menor. (Traducción de Poratti y otros, Los filósofos presocráticos III. Madrid, 1986).

32 El himno atribuido a Paulo Diácono, monje de Montecasio de la época carolingia, dice:

Ut queant laxis
 Resonare fibris
 Mira gestorum
 Famuli tuorum
 Solve Polluti
 Labii reatum,
 Sancte Iohannes

(tomado de Herrero Llorente, Diccionario de expresiones y frase latinas. Gredos, 1985, p. 390.) El uso de ut como primera nota de la escala todavía se puede ver en textos franceses.

Como resulta evidente, cuando consideramos el resultado de toda la estructuración, nos encontramos con una escala diatónica mayor³³ que consta de cuatro octavas y una sexta.

Estructurada el alma del mundo, el demiurgo concluye su labor ordenando las partes y determinando su movimiento:

Cortando (σχίσαζ) en dos toda esta disposición (σύστασιν) según su longitud y llevando cada media contra la otra, unas para con las otras como una X (χει), las plegó (κατέκαμψεν) en uno, haciendo un círculo al anular a las mismas y a las unas para con las otras en lo que está enfrente (καταντικρύ) de su intersección. Además, por y en derredor del movimiento llevado según las mismas cosas y en lo mismo consiguió y construyó (ἐποιεῖτο) el de los círculos, no sólo el que está fuera, sino también el que está dentro. Así, augurando (ἐπεφήμισεν), proclamó que el movimiento de fuera es de la naturaleza de lo mismo y el de dentro lo es de la de lo otro. Condujo la naturaleza de lo mismo con relación al costado hacia los (lados) derechos, y la de lo otro según el diámetro hacia los izquierdos, y dio fuerza (κράτος) al movimiento circular (περιφορᾶ) de lo mismo y de lo semejante. Dejó indiviso (ἀσχιστον) a ese primer movimiento, mas dividiendo seis veces el de dentro permitió siete círculos desiguales (ἀνίσους) según cada intervalo doble y triple, que eran tres cada uno, y ordenó (προσέταξεν) que se movieran (ίέναι) estos círculos entre sí según lo contrario, conduciéndose tres en su velocidad en forma igual (ὁμοίως) y cuatro en forma diversa (ἀνομοίως) entre sí y respecto de los otros tres, moviéndose (φερομένους) (todos) en proporción (ἐν λόγῳ). (36b5-d7)

Lo mismo y lo otro, que estaban determinados en su velocidad gracias a la naturaleza de su tonalidad, toman el lugar que les corresponde de forma adecuada en el cosmos, posibilitando las condiciones armónicas que se necesitaban para la belleza a que se aspiraba. El anudamiento en círculos, que tenían una significativa tradición presocrática, si pensamos los anillos parmenídeos o los círculos cósmicos de Anaximandro, resulta la conformación más adecuada a la materia, la que preanuncia la previsión de lo otro que ya contiene esta alma del mundo. Lo mismo y lo otro empiezan a tener sentido en el universo. El mundo eidético y el devenir se empiezan a hacer realidad.

El arte del demiurgo, prototipo de la τέχνη humana, no es sino el de un músico - matemático cuyo saber está en la facilitación del paradójico encuentro entre absolutos que más parece imposible, que más es un juego, una extraordinaria y encantadora presencia estética que está llamada a ser disfrutada en la escucha. Una presencia para ser relatada, con un mito verosímil, paralelo al juego de los tonos y sus velocidades, quizás para ser programada, como quien juega a crear universos virtuales, aunque más para ser contemplada desde la filosofía, pero no cualquiera sino una que esté ansiosa por adorar la belleza.

33 Para hacerla menor, simplemente modificamos el orden de los tonos en cada octava, primero uno (do4-re4), luego medio (re4-mib4), un tono (mid4-fa4), otro tono (fa4-sol4), tono y medio (lab4-si4), y finalmente medio tono (si4-do5).

El gran ser vivo, el cosmos —cuya vitalidad parece seguir abriendo sus posibilidades entitativas, en la medida en que el movimiento armónico perennemente asume la riqueza, o pobreza, de la materialidad y su cambio—, es la expresión de la perfección, pero también de la infinidad, aquella irracional Necesidad que engendra nuestra inseguridad. La entidad del gran organismo universal es la manifestación de una singularidad pura e irrepetible, aquella que se mira en su composición sólo para ser concebida intelectivamente, pues realmente sigue siendo simple. Mas el pensar del ser, que quizá intenta encontrar esa unidad, al no ser más que una suerte de percepción, se pierde en la magia del sonido, el secreto a voces de la naturaleza, una expresión que graciosamente juega entre una movilidad incesante y una mismicidad acabada.

Ahora veremos enlazadas las diferencias entre los supuestos extremos de la filosofía. Parménides reaparece con una fuerza extraordinaria, lo mismo que Heráclito, pero ninguno de manera tan categórica como Pitágoras, el bicéfalo menospreciado, un farsante que deja la impresión de saber muchas cosas sin entender, aunque esto último parezca más una extraordinaria ilusión.

Nota Bibliográfica

Existe la obligación académica de presentar nuestras fuentes bibliográficas, nosotros sólo quisiéramos hacer alguna recomendación a este propósito, por supuesto a sabiendas de que dichosamente los ríos de tinta sobre Platón han corrido muchísimo. Los textos clásicos sobre el Timeo, que creo son lo mínimo que se debería estudiar a estos propósitos, serían los siguientes:

Alfred E. Taylor. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.

Francis M. Cornford. *Plato's cosmology*. London, 1937.

Gregory Vlastos. *Plato's Universe*. Oxford, 1975.

Luc Brisson. *Le meme et l'autre dans la structure ontologique du Timeo de Platon*. Sankt Augustin, 1994.

En el último, el lector podrá encontrar una bibliografía bastante completa y actualizada sobre este diálogo del excepcional discípulo de Sócrates.

Las armonías* del alma del mundo platónico

The harmonies of the soul of the platonic world

Resumen. *Se parte de la idea de que el mundo platónico no es el de las ideas sino el que se capta desde la sensibilidad. En el plano histórico-filosófico se recurre a los pitagóricos, aunque el autor no acoje en su totalidad la idea de que sólo los números resuelven la cuestión del mundo. A cambio, apela a una escala musical, propendiendo hacia una estética de lo sublime que exalta la sensibilidad, la cual irrumpe con una nueva racionalidad en conflicto con la logicidad de las palabras. Por esta razón, los artistas son un paso imprescindible, y con ellos la determinación de la naturaleza del fenómeno artístico. Así se introduce la música para acompañar la comprensión de Platón, y se afirma que el arte del demiurgo no es otro que el de un músico matemático.*

Summary. *It is maintained that the Platonic world is not the world of ideas, but the world of sensibility. To prove it, the author comes back, historically and philosophically, to the Pitagoreans, though he does not share totally their believing that only numbers can solve the questions about the world. By his part, searching for an aesthetics of sublime where sensibility is highly praised, he proposes a musical scale. This sensibility would affirm a new rationalism against the logical qualities of discourse. As a consequence of all this, artists are jolly important, as important as it is to define the nature of artistic phenomenon. So, music is invoked to foster understanding Plato, and the art of the Daemon is but that of a mathematician-musician.*

Palabras clave: *Mundo platónico, escuela pitagórica, arte - música.*

Key Words: *Platonic World, Pitagoric School, Art, Music.*

* El autor utiliza la palabra armonía con "h" para hacer una diferenciación de sentido y se explica claramente en el texto. (N.E)

AGORA

-Papeles de Filosofía-

Vol. 17, No. 1, 1998

ISSN 0211-6642

1. BALANCE FIN DE SIGLO

JUAN JOSÉ ACERO, MARÍA J. FRÁPOLI Y ESTHER ROMERO: *El significado y las actitudes proposicionales: II. Mundos posibles, proposiciones y estados psicológicos* 5-30

2. ESTUDIOS

ANTONIO GARCÍA NINET: *El determinismo de la acción en Aristóteles*..... 33-53

JOSÉ MANUEL DE CÓZAR: *La práctica científica revisada con talante wittgensteniano. (Una tentativa polémica)*..... 55-67

PABLO REDONDO SÁNCHEZ: *La filosofía <situacional> de Martin Heidegger* 69-88

LUIS GARCÍA SOTO: *Barthes em espanhol: a recepção e a tradução* 89-113

INMACULADA LÓPEZ SILVA: *Fantasia no real e verosimilitude ficcional en Álvaro Cunqueiro. Cunqueiro, nome propio da cultura popular galega* 115-133

3. NOTAS

M^a LUISA PFEIFFER: *El cuerpo enfermo*..... 137-149

URSULA WOLF: *La relación entre la filosofía y la pregunta por la vida buena en los diálogos tempranos de Platón* 151-158

SALVATORE GUCCIONE, GUGLIELMO TAMBURRINI, SETTIMO TERMINI: *On physical laws and computability*..... 159-166

CRISTINA LÓPEZ: *Aproximación a la cuestión del sí mismo en el pensamiento foucaultiano*..... 167-179

4. RECENSIONES 183-209

213

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN:

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

DIRECCIÓN:

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

SECRETARÍA:

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

EDICIÓN, SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS:

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

LA CRÍTICA DE PLATÓN AL RELATIVISMO DE PROTÁGORAS Y SU SIGNIFICADO PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA¹

Klaus Held

Universidad de Wuppertal
Traductor: Santiago Echeverri
Universidad de Antioquia

El diálogo *Teeteto* constituye el prelude de la filosofía tardía de Platón. Su pregunta conductora reza: ¿qué es el saber? El diálogo posee tres partes. En cada una de ellas se examina una definición posible del saber. Resulta que ninguna de ellas es sólida. La primera definición dice: saber es percepción, en griego: *aisthesis*. La importancia que tiene para Platón la refutación de esta tesis se evidencia en el hecho de que su discusión ocupa la mitad de todo el texto.

Según Platón, la tesis saber = percepción significa lo mismo que la concepción formulada por el sofista Protágoras en la famosa como desprestigiada proposición del *homo mensura*: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son”. Con esta proposición comenzaba probablemente un escrito de Protágoras que llevaba por título *Aletheia*, “Verdad”. En efecto, la proposición del *homo mensura* trata de la verdad; pues ella se refiere al modo en que el mundo **aparece** a los hombres. En la vida cotidiana extra-filosófica, aparece ante los hombres particulares —en sus cambiantes situaciones de la vida— algo que en cada caso es siempre otro. Los hombres llevan este aparecer respectivo al lenguaje, en puntos de vista u opiniones; la palabra griega para ello es *doxa*.

La proposición del *homo mensura* dice algo acerca del contenido de verdad de la *doxa*. Afirma: el hombre particular no puede saber del mundo **más** de lo que le es accesible mediante el aparecer respectivo y la *doxa* referida a él. Lo que se pone de manifiesto en un determinado “a mí me parece”, en griego *dokei moi*, es cierto y verdadero, pero no hay ninguna verdad con la cual pudiéramos trascender la limitación a la relatividad situacional del aparecer. Lo que es o no es se decide exclusivamente en el aparecer de algo para hombres particulares —o también, grupos de hombres— en su respectiva situación. En este sentido el hombre es la medida de todas las cosas. El ser sólo tiene lugar en la relatividad de lo que

¹ Agradezco al profesor Carlos Emel Rendón por la ayuda que me prestó en la traducción de algunos pasajes de este artículo y, muy especialmente, al profesor Jairo Escobar, quien se tomó la molestia de revisar la totalidad del primer borrador, introduciendo ostensibles mejoras en él (N. del T.).

aparece en cada caso para alguien; es relativo al propio punto de vista, la *doxa* limitada de particulares o grupos de particulares.

Como consecuencia de la crítica fundamental de Platón a este relativismo, el aparecer expresado en la *doxa*² cayó en un profundo desprecio por parte de los pensadores decisivos de la tradición filosófica. La filosofía como ciencia —en griego, *episteme*— se caracterizaba justamente por el hecho de que se elevaba por encima de la *doxa* y el aparecer subyacente a ella. Sólo desde Kant la filosofía comienza nuevamente a interesarse de forma más intensa por el aparecer, y sólo Husserl, quien quiso renovar la filosofía como Fenomenología —es decir, como doctrina del aparecer—, se atrevió a formular, en su obra tardía sobre la *Crisis de las ciencias europeas*, que la filosofía como ciencia tenía y podía rehabilitar la *doxa* censurada desde antiguo.

De todos modos, considero que el nuevo interés de la filosofía de nuestro siglo por el aparecer expresado en la *doxa* lleva consigo el lastre de la parcialidad. El “a mí me parece” o el “me parece”, es decir, los giros lingüísticos equivalentes a la locución griega *dokei moi*, se entienden de manera predominante como expresión para algunas vivencias o impresiones de la **percepción** sensible. Frente a ello, debe señalarse que el uso predominante de estas expresiones en la vida cotidiana se refiere mucho más a puntos de vista que tenemos sobre nuestro actuar en determinadas situaciones. La *doxa* de la vida cotidiana expresa más un opinar que dirige la acción³ que un aparecer conforme a la percepción.⁴ Por el contrario, desde Platón la filosofía ha puesto en primer plano, de manera muy decidida, el segundo significado. Hoy en día, la crítica a Protágoras en el *Teeteto* reviste un especial interés para nosotros, pues aquí Platón tuvo claramente ante sus ojos la referencia a la acción, el sentido pragmático del aparecer expresado en la *doxa*.

Desde luego, los intérpretes no han tenido muy en cuenta esto hasta ahora. El diálogo es comprendido esencialmente como una investigación teórica del conocimiento. El aparecer vinculado a una situación respectiva es considerado unilateralmente como percepción sensible. Según la interpretación corriente, Platón tiene ante todo el propósito de oponer a la inestabilidad e inconstancia de la percepción sensible la estabilidad y firmeza del pensamiento no-sensible de las ideas, tal como había hecho en los diálogos precedentes del período medio.

2 Traducimos el concepto “*das doxahafte Erscheinen*” como “el aparecer expresado en la *doxa*”, debido a que resulta difícil verter al castellano el empleo que hace el autor del término “*doxa*” como adjetivo de “*Erscheinen*” (aparecer). No obstante, el contexto nos aclara suficientemente su sentido: dicho concepto expresa de manera sintética el estrecho vínculo que existe entre “aparecer” y “opinión”. Además, tal como lo señala el autor en el segundo párrafo de este artículo, dicho vínculo supone la mediación del lenguaje (*N. del T.*).

3 *Handlungsleitendes Meinen*.

4 *Wahrnehmungsmäßiges Erscheinen*.

Esta visión del diálogo toca seguramente un aspecto de la crítica a Protágoras. Pero todavía hay otro aspecto. Platón hace que Sócrates pronuncie un discurso ficticio en defensa de Protágoras. Protágoras se defiende aquí contra una objeción que Platón expone también en el diálogo *Crátilo* (385e), el cual fue redactado por la misma época: el relativismo parece nivelar todas las diferencias de rango en el saber. Sin embargo, tales diferencias de rango existen; pues cualquiera que enseña o discute con otros —así también Protágoras— supone con ello la posibilidad de que exista un mejor conocimiento, ante un conocimiento más malo o más mediocre. Protágoras replica a ello: a decir verdad, mi relativismo excluye el hecho de que una *doxa* pueda ser más verdadera que otra, pero no que —como consejo para el actuar— ella pueda ser más útil que las otras; en esa medida, empero, expone un saber superior.

Con esta argumentación, el aparecer situacional recibe subrepticamente un nuevo significado. Hasta aquí Platón había comprendido el “a mí me parece” como un percibir sensible, y este percibir como una constatación en la actitud teórica. Ahora el *dokei moi* recibe el sentido pragmático: “yo tengo una opinión relevante para el obrar”. Así comprendida, la *doxa* se refiere ante todo —siempre y cuando sea expresada públicamente— a la convivencia de los hombres en la Ciudad-Estado griega, la *polis*. Eso significa que Platón no se limita a discutir el aparecer expresado en la *doxa* en el mero plano de una teoría del conocimiento —esto es, como percibir sensible—, sino que también lo aborda como un opinar pragmático referido a los asuntos políticos. Y también en esta perspectiva quiere superar el relativismo de Protágoras.

La importancia que tiene para él esta tarea se evidencia por un cambio de interlocutor en el diálogo. En primer lugar, Platón hace que Sócrates discuta con el muy joven Teeteto acerca del relativismo de la percepción, quien a su vez se queda más o menos atrapado en medio de preguntas capciosas. Por el contrario, Sócrates discute el relativismo pragmático con el viejo maestro de Teeteto, el reconocido matemático Teodoro, quien representa una garantía de argumentos más serios.

Así pues, la argumentación de Platón transcurre en dos planos. Nosotros clasificaríamos el análisis del aparecer conforme a la percepción dentro de la filosofía teórica, mientras que el análisis del aparecer que dirige la acción lo ubicaríamos en la filosofía práctica. Tal diferenciación de disciplinas filosóficas fundamentales sólo existe desde la denominada separación de actividades efectuada por Aristóteles. Pero ésta se prepara en la doble vía que ofrece la crítica al relativismo desarrollada en el *Teeteto*. Aquí se puede observar cómo el pensamiento filosófico se bifurca de manera originaria en las orientaciones teórica y práctica del preguntar. Pero, a la luz de nuestro interés actual por el aparecer, lo más destacable es que esta bifurcación tiene su raíz en la ambivalencia propia del aparecer expresado en la *doxa*, como percepción y como opinión que dirige la acción.

Ahora voy a proceder de la siguiente manera: en primer lugar, voy a reconstruir la crítica platónica al relativismo en ambos planos del preguntar y luego mostraré que, en ambos casos, es posible efectuar una metacritica a esta crítica. En segundo lugar, quiero

conciliar ambas líneas argumentativas e intentaré mostrar cómo la filosofía teórica y la filosofía político-práctica se copertenecen originariamente en el concepto de fenómeno.

Comienzo, a la manera de Platón, en el plano de la teoría del conocimiento, es decir, con el aparecer conforme a la percepción. El primer ejemplo en el *Teeteto* es el aparecer del calor o frialdad del viento. Aquí el viento —y ello es válido también para los ejemplos posteriores— no es pensado por Platón como en Aristóteles, esto es, como una sustancia con determinaciones accidentales, como “cosa con propiedades”, sino como un conjunto de determinidades⁵ elementales referidas a estados, tal como ocurre con el calor o el frío, la humedad o la sequedad, y así sucesivamente. Lo que es posible experimentar son tales determinidades referidas a estados, unidas en cada caso a cosas en una constelación diversa.

Así pues, lo que es o no es, como por ejemplo el calor o la frialdad perteneciente al viento, se decide exclusivamente según el modo como el viento aparece en cada caso a alguien en su propia situación. A uno le resulta cálido, a otro frío. Es decir, aquél que tiene una vivencia es sobrecogido por un estado; cae —expresado en griego— en un *pathos*; en el *pathos* —por ejemplo: “tengo calor”— se le muestra lo que es, en este caso: el calor del viento. Esto se puede mostrar en muchos ejemplos: a uno le sabe el vino amargo, a otro dulce; al uno el café lo estimula en la tarde, a otro lo fatiga. En todos estos casos es válido lo siguiente: en la medida que padezco este o aquel estado, algo que es se me manifiesta: la dulzura en el vino, lo reconfortante en el café, etc. De este modo, el aparecer tiene lugar como un padecimiento de estados, los cuales por su parte ponen de manifiesto una determinidad referida a estados, es decir, algo que es. Como tal padecimiento estructurado de estados, el aparecer referido a estados posee el carácter de la *aisthesis*, de la percepción.

A la pregunta conductora del *Teeteto*: ¿qué es el saber? Protágoras responde —en todo caso, según la interpretación platónica de su posición—: la percepción —y sólo ella— es saber seguro; pues sólo en la inmediatez de la percepción sensible no puedo engañarme acerca de lo que es, a saber, la determinidad referida a estados, la cual —por así decirlo— resplandece ante mí en el sobrecogimiento a que da lugar el *pathos*.

Sin embargo, con esto el saber se diluye en una fluida multiplicidad de cambiantes impresiones sensibles. Para Platón, en ello fracasa entonces la convicción del relativismo de la percepción, según la cual el saber sería idéntico a la percepción. Supóngase que en un

5 El autor establece una contraposición entre el concepto “*Bestimmung*”, que vertemos como “determinación”, y “*Bestimmtheit*”, que traducimos como “determinidad”. Dado que esta distinción resulta algo extraña en castellano, cabe anotar que el término “*Bestimmung*” (determinación) ha sido empleado tanto en la ontología clásica como en la teoría del conocimiento para designar las propiedades de las cosas. En el caso presente, por el contrario, el autor emplea el término “*Bestimmtheit*” (determinidad) con el fin de señalar el componente **subjetivo** o **fenomenológico** que poseen las propiedades cuando, en lugar de referirlas a cosas, se las refiere a los estados que padece el hombre en su experiencia cotidiana (*N. del. T.*).

pathos actual A yo perciba el calor y que en un *pathos* subsiguiente B perciba el frío. Pensado en un sentido estrictamente protagórico, el saber sólo debe componerse, por ejemplo, de la impresión del calor; no debe contener nada más. Es decir, en este caso el saber no es otra cosa que lo que se está presentando como calor.⁶ Pero, si entonces el saber es también lo que se está presentando como frío,⁷ es decir, la negación del ser del calor, entonces significa que en el tránsito del *pathos* A al *pathos* B, el saber se muestra como lo contrario de sí mismo, esto es, como un no-saber. De este modo, la afirmación consecuente de la tesis de Protágoras lleva al absurdo de que ya no hay ninguna diferencia entre saber y no-saber.

Con esto Platón ya ha mostrado indirectamente algo: debe haber algo idéntico que no sea afectado por el cambio de estados del fenómeno sensible y que manifieste una estabilidad que se sustrae al relativismo de las impresiones de la percepción. En lo que sigue del diálogo Platón insinúa dónde ha de buscarse lo idéntico permanente: es propio de la percepción captar el contenido percibido como **siendo**. En la medida que dicho contenido es representado como siendo, se ofrece como un contenido que se diferencia de otro, asimismo, como algo que está en relación con algo **otro**, etc. De este modo, en el percibir contamos de antemano con perspectivas como ser, uno, otro y, de manera análoga, sólo bajo tales perspectivas puede aparecer lo percibido en general. Estas perspectivas le son dadas al alma de manera previa con miras al aparecer sensible, o expresadas de manera moderna: “a priori”. Así, la crítica de Platón al relativismo de la percepción alcanza su cumplimiento positivo en su apelación a lo que es divisado espiritualmente antes de la experiencia sensible, es decir, en el pensamiento de las ideas. Esto lo desarrolló Platón de manera más precisa algo más tarde en el *Sofista*, diálogo inmediatamente posterior al *Teeteto*.

Al vincular a esta crítica una metacrítica, no pretendo someter a prueba el alcance del intento platónico de solución recién interpretado. Ello significaría abordar la totalidad de la filosofía platónica tardía y, en el fondo, toda la historia del pensamiento del *a priori*. Es posible hacer un planteamiento más modesto: en un primer pasaje del diálogo con Teodoro, Sócrates se limita a constatar que debe haber algo idéntico permanente en el cambio del aparecer sensible. Queda planteado en este diálogo en qué consista lo idéntico. Solamente en la reanudación del no muy importante diálogo con el joven Teeteto, Sócrates sugiere cuidadosamente que lo idéntico ha de buscarse en el ámbito de las ideas. Con esta cesura en el diálogo, Platón nos permite a nosotros, sus lectores, tomar un respiro espiritual entre las dos secciones del diálogo y nos concede así la posibilidad de buscar en este lugar una respuesta propia a la pregunta: ¿se debe buscar lo idéntico permanente —sin el cual no puede haber ningún aparecer referido a estados— en el ámbito del pensamiento de las ideas?

6 Das als-seiend-Vorliegen von Wärme.

7 Das als-seiend-Vorliegen von Kälte.

El análisis detallado de Platón alude implícitamente a otra posible respuesta, de la que por cierto él no se percató. Los partidarios de Heráclito, conocidos como los heraclíteos, enseñan —tal como lo dice Platón— el cambio inconstante de estado. Según Platón, Protágoras —bien sea que lo haya admitido o no— compartiría con ellos una misma causa. Hoy en día, nuestro conocimiento de Heráclito nos permite reconstruir el modo en que él mismo habría podido interpretar el cambio de estado en el aparecer. La concepción del fenómeno contenida en el *Teeteto* no ha sido todavía considerada desde este trasfondo, aunque, a decir verdad, las insistentes alusiones de Platón al respecto dan suficientemente lugar a ello.

En la concepción heraclítica de los estados del fenómeno había quedado un aspecto en el centro de atención: tales estados, cuando aparecen sucesivamente, se producen siempre en una contraposición polar: el frío sigue al calor, la enfermedad a la salud, la fatiga al vigor, y viceversa. Si bien es cierto que en esta sucesión periódica yo sólo puedo experimentar un estado presente, de todos modos el estado contrario se encuentra —por así decirlo— al acecho para disolver el estado actual, pues el estado actual sólo es este estado determinado en cuanto negación del estado contrario. Esta negación, empero, no es una mera relación mental, sino una oposición en el ser. Por ejemplo, al dominar el estado de calor, éste se ha impuesto frente al estado realmente posible del frío y lo ha desplazado del ser.

Pero, ello significa que los estados polares mantienen entre sí una relación de discrepancia: por un lado, se disputan mutuamente la presencia; en este sentido se encuentran en “conflicto” unos con otros, tal como afirma Heráclito. Por otro lado, a pesar del antagonismo en que se encuentran, ninguno puede prescindir del otro, puesto que un estado es lo que es sólo en la negación del estado contrario; o dicho de manera más precisa: como negación del estado contrario. En la medida que los estados se requieren mutuamente, entonces también se armonizan entre sí. Su tensión es al mismo tiempo una armonía, una convivencia pacífica. Es en este sentido que Heráclito caracteriza la relación de los estados polares en sus múltiples variantes: como un conflicto reconciliado o como una reconciliación conflictiva. En realidad, Hölderlin estuvo bastante cerca de Heráclito cuando en el “Hiperión” acuñó la siguiente expresión: “Reconciliación en medio del conflicto”.

Ahora es fácil de ver que esta estructura, “el conflicto reconciliado o la reconciliación conflictiva”, es algo permanente idéntico que sostiene y sobrevive al cambio de estados polares. Esta fue precisamente la identidad permanente por la cual se interesó Heráclito en su pensamiento. Sus partidarios sólo pudieron asimilar de sus difíciles sentencias el interés por el cambio de estado, por el devenir. De esta manera, Heráclito apareció también ante los ojos de Platón como el filósofo del devenir, y a su vez se le pasó por alto que aquél ya había propuesto otra posible respuesta a la pregunta: ¿qué es lo idéntico permanente?

Más tarde volveré sobre esta alternativa heraclítica, en contraste con la elección platónica de las ideas. Por el momento me ocuparé del otro plano argumentativo: ¿cómo critica Platón el relativismo de Protágoras sobre el plano pragmático del opinar que dirige la acción?

Tal como lo afirmé, la crítica se funda en el discurso ficticio en defensa de Protágoras. Platón le concede aquí a Protágoras que, a decir verdad, en el ámbito de las opiniones que dirigen la acción no hay ninguna diferencia entre lo más o lo menos verdadero, aunque sí entre la mayor o menor utilidad. Por consiguiente, existe un relativismo de la verdad, mas no un relativismo de la utilidad pragmática. Esta concesión le sirve a Platón de base para la refutación del relativismo práctico. Esto significa, empero, que el poder persuasivo de esta refutación depende de si Protágoras hizo o no la concesión que Platón le adjudicó.

En realidad, en ninguna de las interpretaciones que se han hecho hasta ahora se ha podido mostrar de manera concluyente que la concesión es indispensable, ya que no se ha comprendido profundamente la ligazón de todas las líneas argumentativas en el aparecer referido a estados. En primer lugar, se puede aceptar que el interés primario del sofista Protágoras —quien vivía en la *polis*— no estaba orientado hacia una teoría cognoscitiva de la percepción —de índole abstracta—, sino hacia la relatividad del opinar que dirige la acción. Esto lo indica también el texto de la tradicional y original proposición del hombre como medida de todas las cosas. Lo que aquí traducimos como “cosas”⁸, en griego se denomina *chremata*. Este sustantivo se deriva del verbo *chraomai*, necesitar, utilizar. Según eso, una mirada más precisa del término griego *chrema* nos muestra que originariamente no denotaba la cosa en el mismo sentido del concepto filosófico que se hizo posteriormente universal —el cual designa todo lo que es en general—, sino aquello que me sale al encuentro en la relación práctica y particular con el mundo que me rodea⁹ y que, en el sentido más amplio, puede ser útil o perjudicial para mi vida. En última instancia, en cada caso el aparecer de las cosas referido a estados se efectúa siempre en un horizonte de lo útil o perjudicial.

En primer lugar, Platón interpreta el aparecer haciendo abstracción de este horizonte. Ello es posible porque en la vivencia del fenómeno se pueden diferenciar su contenido presente y su referencia al futuro. Enunciados tales como “el vino me parece estimulante” o “el café me parece nocivo” pueden apoyarse en el hecho de que, en el momento de emitir el enunciado, me resulta agradable o no me sienta bien; pero también puede pensarse que yo **espero** el advenimiento de un estado favorable o desagradable. En la praxis vital ambos se confunden entre sí. Platón separa agudamente ambos componentes y dirige su atención, en primer lugar, exclusivamente a la certeza inmediata, la cual garantiza el aparecer actual. En este aspecto del estado de cosas se apoya la interpretación del aparecer referido a estados como percepción sensible.

Con el discurso ficticio en defensa de Protágoras, el propio Platón llama la atención sobre el hecho de que en esta interpretación del aparecer referido a estados quedaba de lado la dimensión futura. Pues el “a mí me aparece algo de esta manera”¹⁰ expresa también la expectativa de un estado. El hecho de que Platón es consciente del doble sentido temporal

8 Dinge.

9 Meiner Umwelt.

10 Mir erscheint etwas so.

del aparecer puede justificarse por lo demás en el texto: con relación al discurso de Protágoras, Sócrates distingue expresamente entre el aparecer actual y el aparecer futuro de estados.

En última instancia, en el aparecer de las cosas —al cual se refiere la proposición del *homo mensura*—, se trata siempre de su carácter benéfico o nocivo para la vida futura. La utilidad o el perjuicio, empero, se producen cuando sobrevienen ciertos estados que son experimentados como positivos o negativos para la vida. Es justamente por el hecho de que posea un carácter positivo o negativo que el aparecer referido a un estado se convierte en una motivación para la acción. En cada situación de la vida puedo elegir normalmente entre varias posibilidades de acción. La realización de una u otra posibilidad depende de si los estados que yo asocio con las distintas posibilidades de acción me tientan o me disuaden. Pero, por tal razón, yo sólo puedo decidirme por una posibilidad de acción, en la medida que la opinión respectiva que motiva la acción me ofrece —en un grado relativamente mayor— la permanencia en un estado positivo, es decir, mayor utilidad que perjuicio. Por consiguiente, en el aparecer que dirige la acción **debe** haber diferencias de utilidad entre los diversos puntos de vista; de lo contrario no habría ningún motivo para decidirse a favor de una determinada posibilidad de acción. Por ello, esta concesión de Protágoras en el aparecer referido a estados era inevitable desde un comienzo.

En este hecho Platón funda entonces su crítica. Su tesis es: si hay diferencias con respecto a la utilidad de las opiniones que dirigen la acción, de allí se sigue entonces necesariamente que también hay que establecer diferencias concernientes a su pertinencia. ¿Por qué es válida esta implicación? Platón pregunta en primer lugar: ¿dónde se muestran concretamente las diferencias inherentes a su utilidad en la praxis? Respuesta: de la manera más clara, allí donde la opinión de un profano entra en conflicto con la opinión de alguien que es, por así decirlo, experto en cierta materia. El médico, por ejemplo, sabe mejor que el paciente qué estado de salud ha de esperarse de cierto comportamiento y el paciente debe reconocerlo por su propio interés. Con ello acepta, empero, que el especialista es más competente. El especialista sabe confiablemente lo que es, a saber, lo que será en el futuro, mientras que el profano no. La confiabilidad con que se da lo que es constituye pues el rasgo característico del saber. De esta manera, en el ámbito de la *doxa* que dirige la acción existe la diferencia entre el saber más o menos correcto. Y así el relativismo es también refutado en este lugar.

Tal como ocurrió con el relativismo de la percepción, ahora se plantea la pregunta: después de haber mostrado negativamente la insostenibilidad del relativismo práctico, ¿qué pone Platón positivamente en su lugar? Aquí la respuesta resulta ya de la crítica: el saber que supera el relativismo es el del especialista. Entendido a la manera de los griegos, saber es haber conocido **qué** es la cosa. Así pues, el experto conoce el “qué”, la determinidad de una cosa en su forma. Esta determinidad formal es lo que permanece como lo idéntico en medio de la alteración empírica de las cosas. Lo idéntico, empero, es dado finalmente en el pensamiento de las ideas. De este modo, en últimas el carácter imperativo del saber del experto se funda nuevamente en el carácter imperativo del pensamiento de las ideas.

Aquí se muestra ya que las dos líneas argumentativas de la crítica platónica al relativismo se encuentran en su resultado positivo y de qué manera lo hacen; pues el pensamiento de las ideas debía superar también el relativismo del aparecer conforme a la percepción. Ahora, con el retorno de la perspectiva de las ideas, podemos plantear nuevamente la pregunta metacrítica: ¿es esta perspectiva la única alternativa positiva para escapar del relativismo práctico? Es nuevamente el propio Platón quien nos permite plantear otra posibilidad, gracias al carácter abierto de su proceder argumentativo, —aunque una vez más no logra captarla—.

Platón hace que Sócrates se dé cuenta que hay dos ámbitos fundamentalmente distintos de la doxa que dirige la acción. En uno de ellos se valora lo útil y lo perjudicial para el futuro; aquí hay expertos. En el otro ámbito no se trata de aquello que parece útil o perjudicial, sino de lo que parece justo o injusto, sagrado o profano. Aquí Protágoras podría arremeter con un nuevo relativismo: ¿no es finalmente irreconciliable el conflicto de opiniones acerca de lo justo y lo injusto, lo sagrado y lo profano, es decir, acerca de lo plausible o reprochable moralmente? ¿No hay aquí de hecho una relatividad insuperable? A uno le parece esto de un modo, al otro de otra, y ello no sólo en la relación entre individuos, sino también —lo cual es más grave— en la relación de comunidades humanas. Según afirma Sócrates, lo que una *polis* aprueba en sus leyes, la otra lo condena.

En el *Teeteto* Platón se abstiene de hacer una crítica argumentativa de la amenaza que representa un relativismo ético-político. No obstante, es posible encontrar su respuesta a tal amenaza. Un poco después del discurso ficticio de Protágoras se siguen unas declaraciones más extensas de Sócrates acerca de lo extraña que resulta la existencia filosófica: a los conciudadanos les parece sumamente singular, debido a que el filósofo se orienta, en su manera de vivir, por lo verdaderamente justo y sagrado, es decir, por las normas inquebrantables del reino de las ideas. Con esta actitud, el filósofo —Platón lo equipara aquí solemnemente a Dios— se convierte para la *polis* en un ejemplo de superación del relativismo ético-político, no sólo en el plano argumentativo, sino también en el plano práctico. Para el filósofo, Dios —en lugar del hombre— se convierte en la medida de todas las cosas, tal como lo dirá Platón más tarde en las *Leyes* (716c).

Platón hace que Sócrates caracterice sus propias declaraciones como una digresión del tema y, de ese modo, muchos intérpretes también han creído que se trata solamente de un añadido carente de importancia objetiva para la problemática gnoseológica de la cual supuestamente sólo se ocuparía el *Teeteto*. Sin embargo, el contexto sistemático —arriba destacado— muestra que Sócrates ha caracterizado estas declaraciones como un excursus sólo con el fin de ironizar acerca de sí mismo. A decir verdad, estas declaraciones constituyen el punto central del diálogo, en cuanto representan la auténtica réplica al discurso ficticio de Protágoras. A favor de ello habla también —dicho sea de paso— el hecho de que estas declaraciones se encuentran precisamente en la mitad del texto.

En lo que concierne al denominado excursus sobre el filósofo, debe tenerse presente entonces una observación que Sócrates hace un poco antes del mismo. Él dice que la *polis*

necesitaría una *koine doxa*, una opinión común en el campo de lo justo y lo injusto. Del mencionado excursus se infiere indirectamente sobre qué quisiera fundar Platón la comunidad de la opinión común: en la intelección de normas universales, lo cual es posible para el filósofo como pensador de las ideas. Esta consecuencia ya la había expresado Platón en su obra principal la *República*: los filósofos, como expertos acerca de lo verdaderamente justo, deben dirigir la comunidad (473d, 484a-d, 501b). Es decir, el relativismo puede y debe ser superado acudiendo a los expertos, tal como sucede en otros dominios de la *doxa* que dirige la acción: el relativismo ético-político lo dominan quienes son expertos en ello: los filósofos.

De esta manera, la superación positiva de este relativismo desemboca nuevamente en un recurso al pensamiento de las ideas. Con ello, empero, Platón pasa por alto otra crítica posible al relativismo, la cual sólo salió a luz en el pensamiento de su discípulo Aristóteles. Tal como acabo de mostrar, el fundamento de la crítica platónica al relativismo ético-político sólo constituye una determinada interpretación de la posible comunidad con la universalidad inteligible filosóficamente o, dicho de manera más general, científicamente. El conflicto entre las opiniones que dirigen la acción debe zanjarse mediante una Epistemocracia.¹¹ Pero, de esta manera las opiniones no son llevadas a una comunidad, sino que son dejadas de lado; el saber de las ideas ocupa su lugar. Platón pasa por alto el hecho de que pueda haber una auténtica comunidad del opinar, en la cual, en medio del conflicto de opiniones propio de la *doxa* que dirige la acción, una opinión que dirige la acción de una mayoría de hombres aparezca más aceptable que las demás opiniones. A decir verdad, en el campo de la acción justa que es sometida a discusión pública no hay ninguna obligatoriedad garantizada filosófico-científicamente, pero quizás sí existen diferencias con respecto a su validez pública: no todos los “a mí me parece” que dirigen la acción poseen el mismo grado de exigencia para todos.

La capacidad de examinar hasta qué punto la propia opinión que dirige la acción puede ser exigida en general a un número posiblemente mayor de conciudadanos se encuentra desarrollada de manera distinta en los individuos particulares; por ello, las opiniones que dirigen la acción poseen distinto poder persuasivo en el conflicto público de opiniones acerca de lo justo. Esto no se puede confundir con el distinto nivel de competencia en que se encuentran el experto y el profano, sobre el cual Platón ha fijado su atención. Más bien, ello designa una diferencia en la facultad de juzgar política, o, para emplear el concepto perteneciente a Aristóteles, en la *phronesis*, es decir, en la “prudencia” —en el sentido de *common sense*—. La superioridad del *common sense* frente a un opinar más o menos obstinado constituye una especie de obligatoriedad en el juicio político, a la cual Platón le dio poco sentido, debido a su rigorismo ético. De esta manera, él no vio que la *doxa* común, en la cual se impone el *common sense*, representa una posibilidad particular para superar el relativismo ético-político.

11 Epistemokratie.

Hace un rato mostré que la crítica de Platón a los dos planos del relativismo, el del aparecer conforme a la percepción y el del aparecer que dirige la acción, se desarrolla a partir de la misma perspectiva. El saber sólido que se funda en el pensamiento de las ideas debe ocupar el lugar del “a mí me parece” sensible o político. En mi metacrítica he recordado que en ambos planos Platón pasa por alto una posibilidad para superar el relativismo. Se plantea una última pregunta: ¿existe una conexión entre las dos posibilidades de pensamiento desatendidas por Platón? ¿Quizás en el fondo Platón sólo descuidó una única perspectiva para la superación del relativismo, a favor de su perspectiva de las ideas?

Parto de las últimas consideraciones referentes a la obligatoriedad del *common sense*. Al opinar común, en el cual se encuentra la facultad de juzgar de muchos, le hace falta la estricta universalidad, la cual es garantizada por el pensamiento de las ideas. El pensamiento de las ideas supera la pluralidad de los puntos de vista, a favor de la incontestable identidad de las determinidades no-sensibles. Frente a ello, el opinar político común permanece estable sobre la base del *common sense*, ante la pluralidad de opiniones divergentes que se imponen y lo comprometen; es algo constitutivo de la comunidad del opinar político que deba acreditarse y renovarse constantemente en un interminable conflicto de opiniones; es decir, a diferencia del pensamiento de las ideas, esta comunidad no descansa precisamente en una identidad. El carácter no-idéntico de la comunidad del *common sense* es ajeno a Platón. Pero, esta comunidad es no-idéntica, debido a que en ella el conflicto de opiniones no ha sido superado. La visión de Platón consiste en una paz más allá del conflicto. A decir verdad, la comunidad del *common sense* designa una reconciliación política, pero una reconciliación al interior de la cual, empero, no se ha extinguido la posibilidad del conflicto. A Platón no se le ocurre fundar la paz política sobre una reconciliación conflictiva, sino que recurre a una eliminación identificante de la pluralidad.

Ahora bien, la reconciliación conflictiva o el conflicto reconciliado constituía también lo permanente en el ámbito del cambio de estados fenoménicos polares en el percibir. Este descubrimiento de Heráclito ya ha sido olvidado en Platón. En realidad, con ello se da a entender que, en su crítica al relativismo, la cual se funda en el pensamiento de las ideas, Platón descuida una perspectiva unitaria: la del conflicto reconciliado.

Podría objetarse: ¿no es este un mero juego de palabras? Objetivamente, ¿no es algo diametralmente opuesto el conflicto reconciliado en el aparecer referido a estados polares y en el plano del opinar político común? Debe responderse: no son en realidad lo mismo, pero mantienen una relación esencial.

Recordemos el conflicto de estados contrapuestos de forma polar, tal como el frío y el calor, la fatiga y el vigor, la salud y la enfermedad, etc. El conflicto de tales estados consiste en que el estado en cada caso dominante debe mantenerse presente contra la arremetida del estado contrario. A decir verdad, en cada estado actual no es posible saber que existe una afirmación tal de sí mismo contra la arremetida del estado contrario. En efecto, se experimenta cada estado como algo que puede aumentar o disminuir en intensidad: el calor, por ejemplo, puede hacerse menor, de tal suerte que se aproxime al frío. En esta medida,

ya a la experiencia de un estado le es inherente una conciencia de la transición del estado a su estado contrario. No obstante, al contenido de la experiencia del respectivo aparecer contrapuesto no le pertenece el hecho de que el estado respectivo sea —en su esencia— al mismo tiempo posibilitado y puesto en peligro por el estado contrario; la transición no se hace consciente **como** una convivencia conflictiva. Solamente a partir de la serie periódica **externa** de estados polares se puede inferir que éstos están **interiormente** en una relación de conflicto. En efecto, en la sucesión transitoria de estados se manifiesta el conflicto, pero no **como** conflicto. El carácter conflictivo permanece oculto, ya que los estados no existen simultáneamente en la serie.

De aquí resulta lo decisivo para enlazar las dos líneas argumentativas que he venido siguiendo: sólo cuando las cosas en conflicto se muestran en copresencia —y no meramente en sucesión— el conflicto se hace cognoscible **como** conflicto. Según lo anterior, para esto los estados de la vida tendrían que llegar a presentarse en el fenómeno en la forma de lo simultáneo. Sin embargo, esto sólo es posible de una manera: cuando simultáneamente tiene lugar en hombres diversos un “a mí me parece” referido a un estado. Este es precisamente el caso en el conflicto político de las opiniones que dirigen la acción.

Un aspecto de la discusión fundamental en el pensamiento político de la Modernidad es la cuestión de la dependencia o independencia del opinar político con respecto al interés. Quizás se podría aclarar esta cuestión sobre una nueva base, si se volviera a referir el opinar político al “a mí me parece” referido a estados. En tanto que en el opinar político todavía se muestra la contraposición de estados —con su horizonte de lo útil o perjudicial para la vida—, entonces también se manifiesta en él la vida con sus intereses. Pero este opinar no es precisamente un reflejo ideológico inmediato de tales intereses, ya que existe un hiato entre el “a mí me parece” político y el que es conforme a la percepción, el cual separa la copresencia de la sucesión, o bien podría decirse, el espacio del tiempo.

En lo que concierne a la interpretación del *Teeteto*, se ha confirmado que realmente hay una perspectiva continua: la del conflicto reconciliado que Platón descuida en su filosofía pacífica de la identidad. Tanto en el aspecto político-ético como en el teórico-cognoscitivo del enfoque platónico domina una tendencia unitaria orientada hacia el pensamiento de las ideas. Al lado de esta tendencia existe una alternativa en la raíz, en un ámbito de pensamiento que precede a la diferenciación entre filosofía teórica y práctica. En el pensamiento de los opuestos de Heráclito y en el pensamiento de la *phronesis* de Aristóteles, ya los griegos habían visto respectivamente una parte de esta alternativa. Pero la tradición filosófica posterior no vinculó estas dos partes en ningún lugar. Faltó el acceso a la dimensión originaria del aparecer. Tan sólo se despertó un vivo interés por ello en la filosofía moderna, desde el giro trascendental de Kant y especialmente a través de la fenomenología fundada por Husserl. En la dimensión originaria del fenómeno se bifurcan filosofía teórica y práctica de una manera que ha sido ignorada por la tradición. Quizás se puedan sacar consecuencias a partir de este conocimiento de la historia de la filosofía, mediante las cuales la teoría del conocimiento y la filosofía práctico-política puedan fecundarse recíprocamente de una nueva manera.

La Crítica de Platón al relativismo en Protágoras y su significado para la filosofía política

Plato's criticism of Pitagoras' relativism and its significance for political philosophy

Resumen. *En la crítica platónica al relativismo de Protágoras en el Teeteto se pueden distinguir dos ámbitos: el plano del aparecer conforme a la percepción y el plano del aparecer que dirige la acción. Held reconstruye los argumentos de dicha crítica, al tiempo que intenta mostrar cómo Platón proyecta superar ambas formas de relativismo, descubriendo que la base de la crítica es el pensamiento de las Ideas. En contraste, Held sugiere dos perspectivas distintas desde las cuales podría intentar superarse la tesis de Protágoras: Heráclito y Aristóteles. Finalmente, se llama la atención sobre el camino que deja abierto el diálogo respecto al vínculo existente entre filosofía práctica y teórica, pues ambas tienen como raíz común el aparecer.*

Summary. *Plato's criticism of Protagoras's relativism (exposed in the Teeteto) outlines two kinds of relativism: the appearance as related to perception, and the appearance as related to action???. By studying the arguments of Plato's criticism, and by showing how Plato aims at surpassing those two ways of relativism, the author discovers that the foundation of his criticism is the thought of ideas. Conversely, he himself proposes two different perspectives in an attempt to transcend Protagoras' thesis: From Heraclitus' and from Aristotle's. Finally, the author highlights that the Teeteto opens a path for the connection between practical and theoretical philosophy, whose common root is the appearance.*

Palabras Clave. *Relativismo, filosofía política*

Key Words. *Relativism, political philosophy*

PRAXIS

Filosofía antigua

Universidad
del Valle

Escuela de Filosofía



Universidad
del Valle

Λόγος y οὐσία en el Sofista de Platón¹

Jairo Escobar Moncada
Universidad de Antioquia

Una pregunta que lo asalta a uno leyendo el Sofista es por qué la búsqueda del sofista se convierte en una investigación sobre el ser y el no ser. Se pueden sugerir dos respuestas. La primera la encontramos en la pregunta inicial de Sócrates que da lugar al diálogo, a saber, la pregunta por el ser del filósofo y su diferencia con el sofista y el político, la cual es tanto más inquietante ya que el filósofo algunas veces aparece (*φαντάζονται*) como aquellos y en otras como loco (216d).² El extranjero de Elea, quien es considerado como “todo un filósofo” (216a), obliga a Sócrates a precisar la pregunta: en el lugar de donde viene el Extranjero, los tres son concebidos como uno o como dos, o como tres géneros distintos, ya que hay tres nombres para cada uno de ellos (217a). Ya la formulación misma de la pregunta nos adentra en el tema del diálogo: la diferencia entre ser y apariencia, esto es, la diferencia entre ser y aparecer como aquello que no se es. ¿Dice algo el nombre sobre el ser propio del filósofo, del sofista o del político, o meramente lo oculta? Lo último parece ser lo que hace el nombre, como da a entender el Extranjero en 218c, pues el nombre, aparte de denominar la cosa a tratar (*πράγμα*) y dar un punto de referencia común (*κοινή*) para la investigación, no dice nada esencial sobre el hecho o realidad (*ἔργον*) que designa. Sobre el hecho es mejor ponerse de acuerdo mediante una definición (*λαγος*), que debe ser el resultado de la búsqueda. El extranjero, como es sabido, centra inicialmente su atención en el sofista.

La segunda respuesta, que complementa la primera, es que durante la búsqueda del ser del sofista mediante el método de la división (*διαίρεσις*), éste aparece bajo múltiples aspectos o imágenes y cada imagen parece ocultar más que revelar su ser. Seis divisiones han entregado seis aspectos diferentes del sofista, y en la última, como purificador de las opiniones que le impiden al alma conocer, no es posible ubicarlo de manera indiscutible; y aunque no se pueda calificar completamente de infructuosa³ la investigación realizada entre

1 Este ensayo fue inicialmente leído en el I Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Universidad de Antioquia en abril de 1999.

2 Para las traducciones del texto he trabajado básicamente con la edición de Gredos a cuidado de Nestor L. Cordero y en algunos lugares he hecho algunas correcciones.

3 Como lo demuestra la recapitulación hecha por el Extranjero de Elea en 232b.

el Extranjero y Teeteto, el resultado buscado, definir el ser del Sofista, no ha sido logrado.

El tema de este ensayo no tiene como centro el método diairético y su función dentro del diálogo,⁴ ya he mencionado las palabras a las cuales dirigiré mi atención: el problema del ser y el no ser, la distinción entre imagen y realidad, y la relación entre nombre, lenguaje y conocimiento, y comprensión del ser. Como una primera aproximación al problema del ser, expondré la crítica de Platón a las concepciones ontológicas anteriores y la disputa entre materialistas e idealistas(I). En un segundo momento tematizaré la relación entre imagen y realidad (II) y, por último, la estructura del lógos y su función en la comprensión del ser(III).

I

Como es bien sabido, la pregunta por el ser en Platón es discutida en el horizonte de las paradojas planteadas por el no—ser, cuya inevitabilidad en el discurso sobre el ser sale a luz en la investigación sobre la esencia de la imagen. Esta discusión se realiza en el diálogo antes de la crítica a las teorías ontológicas anteriores y la gigantomaquia, y espero que las razones por las cuales he invertido su tratamiento salgan a la luz en el transcurso del ensayo.

La discusión con sus predecesores la divide Platón en dos momentos: primero discutirá con aquellos filósofos que dicen cuántos (*πόσα*) son los entes y luego con aquellos que le atribuyen una determinada cualidad (*ποιᾶ*) al ser como característica esencial(242c).

A los que sostienen que son dos los entes, por ejemplo lo caliente y lo frío o cualquier otra pareja por el estilo (243d55), habría que preguntarles por lo que quieren decir cuando afirman que ambos **son**. ¿Qué es este ser (*τι τό εἶναι*, 243e2)? ¿Es algo tercero diferente de los dos, de modo que el todo son tres cosas y no dos? Pero si ambos **son** en el sentido de ser idénticos con él, entonces no son dos seres, sino uno, ambos conformarían entonces una unidad indiferenciada.

Los que afirman, en cambio, que el ser de todo lo que es es uno (*εἷν*), utilizan para algo único dos nombres, *εἷν* y *δύ*, y si esto, darle dos nombres a una sola cosa ya es absurdo, más absurdo parece no darse cuenta de las implicaciones de introducir nombres en la designación del ser. En efecto, si se afirma que el nombre es diferente de la cosa designada (*ἕτερον τοῦ πράγματος*, 244d2), entonces se afirman dos cosas, la existencia del nombre y la de la cosa designada. El monista, para poder afirmar que sólo hay una cosa, debe negar la existencia del nombre para ser consecuente con su doctrina, o afirmar que el nombre es idéntico (*ταύτον*) con la cosa y, en tal caso el nombre es nombre de nada o, si lo considera

4 Sobre la diairesis, ver Bravo, 1985, p. 170 s.; Conford, 1979, p.170 s.; Guthrie 1978, p 122 s.

como nombre de algo, entonces él es simplemente el nombre de un nombre, nombre de sí mismo y no de otra cosa. Pero esto es absurdo. El monista debe callar o simplemente aceptar que, aparte del ser, hay nombres mediante los cuales nos referimos al ser, y con la aceptación del nombre debe reconocer la pluralidad.

Por otro lado, si se afirma que el todo es una esfera (Parménides, frag 8, 43-45), debe tener entonces centro y extremos, esto es, partes (244e55). Ciertamente nada impide que lo dividido en partes esté afectado por la unidad (ἐν) y sea así completo y total (πάνυ ὅλον, 245a3). Pero lo verdaderamente uno es indivisible (ἀμερῆς), carente de partes. ¿Es pues el ser un todo unitario con partes o no lo es? Si es un todo con partes, aunque tenga la característica de la unidad, no parecerá ser lo mismo que lo uno indivisible, y el todo, como totalidad de las partes, será así mayor que la unidad. Por otro lado, si el ser no es un todo, aunque esté afectado por la unidad, y si la totalidad existe, entonces el ser estará privado de sí mismo por estar desprovisto de las partes que lo constituirían como ser. Ser y todo, ὄν ἔσθ' ὅλον, existirían separadamente, sin comunidad alguna, cada uno sería una unidad independiente del otro. Según lo anterior, ni del ser se podría decir que es un todo unitario, un todo de partes que de alguna manera están unidas, como el cuerpo de un ser vivo que es un todo unitario de partes, ni del todo se podría decir que es algo realmente existente. Y si el todo no existiese en manera alguna, el ser tampoco existiría ni podría llegar a ser, pues llegar a ser (τὸ γενόμενον) es siempre llegar a ser un todo (ὅλον). Así las cosas, ni el ser (οὐσία) ni la generación (γένεσις) existirían, ni tampoco habría una pluralidad definida (ὀποσονοῦν).⁵ El monista, podría decirse, no puede aclarar qué hace con el concepto de unidad cuando lo aplica a los conceptos de todo y ser, o lo usa de tal manera que los conceptos de todo, ser, llegar a ser, pluralidad, carecen de sentido.

Luego, el Extranjero se dirige a los materialistas y amigos de las ideas en la ya conocida gigantomaquia sobre el ser (περὶ τῆς οὐσίας, 246a5 s). La gigantomaquia pertenece al ámbito de leyendas en torno a Heracles y remite a una creación poética probablemente del siglo sexto, que no ha sobrevivido, pero en cambio hay representaciones icónicas de ella. Los gigantes son movidos, por su madre la Tierra, a combatir contra los dioses Olímpicos, y estos ganan el combate sólo cuando Heracles se les alía. Por sí solos, ninguno puede decidir la batalla a su favor; ésta se decide sólo cuando una tercera instancia interviene en ella.⁶ En el diálogo tampoco se decide quién gana la batalla, ni tampoco se habla de una tercera instancia que ayudaría a los amigos de las ideas a conseguir la victoria, “mas si se piensa que Sócrates es ocasionalmente comparado con Heracles en el Fedón, entonces es claro quién podría ayudar a dirimir el combate. Los amigos de las ideas no pueden en todo caso ayudarse a sí mismos. Ellos no pueden tratar correctamente las ideas, y no pueden, por su propia fuerza, defender efectivamente su presupuesto. De ello es capaz, sin embargo, Sócrates. Pero en el diálogo Sócrates calla sobre una discusión

5 Este párrafo es un intento más, de los muchos que se han intentado, para aclarar el pasaje 244e-245d11.

6Ver Wieland, p. 107s.

perteneciente al pasado”.⁷ El caso es que ambos necesitan ser mejorados. Los materialistas o somáticos son “hombres terribles” reacios a todo argumento diferente, y los amigos de las ideas, aunque más amables y predispuestos al diálogo, no hacen un uso correcto de las ideas.

Los somáticos o materialistas arrastran todo lo celestial e invisible hacia la tierra y lo atrapan con las manos. Para ellos la cualidad esencial y única de la realidad (*οὐσία*) es lo corpóreo, lo que se pueda coger con las manos y se ofrezca a los sentidos. La percepción es el único criterio de lo que es. Únicamente lo que se da a los sentidos existe. Ser es ser percibido. Aunque reacios a la argumentación, el Extranjero simula un diálogo con ellos, representados aquí por Teeteto, y no es difícil hacerles admitir la existencia de lo vivo y de los cuerpos animados (*σῶμα ἐμψυχόν*), y con ellos del alma, y que ésta es además, a veces justa y a veces injusta, a veces inteligente y a veces insensata. Lo importante aquí es que reconozcan que el alma es tal por la posesión y presencia (*ἔξις* y *παρουσία*) o ausencia de la justicia o la injusticia, de la inteligencia o cualquier otra virtud, y que tales cosas son invisibles, imposibles de coger con las manos. Mas no están obligados a asumir ninguna teoría sobre lo invisible ni tampoco a desarrollarla. Hay algo pues que es y que no es tangible, cuyo ser no se deja reducir a la percepción. Aceptado esto, no tendrían problema en aceptar una definición del ser que señala a lo común de lo corpóreo y lo incorpóreo, a saber, “las cosas que son no son otra cosa que potencia”(247e7),⁸ y el Extranjero precisa: existe todo aquello que tenga la potencia de hacer y padecer (*δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ παθεῖν*). La condición mínima para que algo sea es la posibilidad de hacer y padecer, el ser se manifiesta solamente en una relación de acción o de pasión. La definición del ser como *δύναμις* permite no sólo abrir el estrecho ámbito donde los materialistas encerraban al ser, sino también ponerlo en comunicación con su opuesto y, a la vez, que los idealistas caigan en cuenta de que también las ideas o conceptos se relacionan unas con otras, y que están en relación con lo otro que ellas, esto es, con lo que no es idea o concepto. Lo invisible entra en contacto con lo visible, el ser no se reduce ya a lo tangible, sino que éste entra en interacción con lo intangible, el ser ya no se reduce al ámbito del devenir sensible. La *δύναμις* misma, además, no es algo que se pueda coger con las manos.

Los idealistas o amigos de las ideas, aunque más amables y dispuestos al diálogo, también necesitan una corrección (248a ss.). Teeteto también los representa, pero ya no en tercera persona como a los somáticos, sino en primera. Como matemático, él debe sentirse más cercano a los idealistas, ya que sobre las bases de los somáticos es imposible desarrollar matemática alguna. Aunque mejoradas, las tesis de los materialistas no son aún aceptables para los amigos de las ideas, pues para ellos el devenir (*γένεσις*) está separado infranqueablemente del ser (*οὐσία*). Su tesis central es: con el cuerpo, a través de la

7 *Ibidem*, p.108

8 247e3: τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Con Fronterotta, 1995, comparto su afirmación de que esta definición del ser como *δύναμις* es un momento principal de la filosofía platónica, y no algo que se dice erísticamente.

sensación (*αἴσθησις*), tenemos comunicación (*κοινωνεῖν*) con el devenir, y con el alma; a través del razonamiento (*λογισμός*), con el ser (248a 10). Nunca los dos ámbitos pueden entrar en comunicación, pues el ámbito del ser es inmutable y el del devenir cambia constantemente. Acción y pasión sólo pueden acontecer en la esfera del devenir.

Para sacarlos de su inmovilidad ontológica, el Extranjero se limita a preguntarles qué entienden por comunicación, y ésta, ¿es acaso posible entenderla de otra manera que como una afección (*πάθημα*) o una acción (*ποίημα*) que parte de la potencia originada por un encuentro de dos cosas? Aunque la definición sea acertada, ellos seguirán reacios a aceptar tal *δύναμις* en el campo de la *οὐσία* (248c). La siguiente jugada del extranjero consiste en plantear la existencia del alma y su capacidad de conocer, que ellos aceptan sin reparos, y también el hecho de que conocer es una acción del alma dirigida a la *οὐσία*, y ésta, en tanto conocida, padece la afección justamente de ser conocida, y es el conocimiento el que establece la comunicación entre el alma y el ser. El Extranjero concluye: “Si conocer es hacer algo, ser conocido es necesariamente padecer algo. Y el ser, según este razonamiento, es conocido por el conocimiento, y en cuanto es conocido, será movido en virtud del padecer, lo cual decíamos que no era posible que aconteciera a lo que está quieto”.⁹

Por medio del conocimiento es puesto el ser en movimiento. Si conocer es hacer algo y ser conocido padecer algo, entonces en tanto lo padece el ser es movido por la *δύναμις* cognoscitiva del alma, y es justamente esta actividad del alma la que saca a luz lo común entre el ser y el devenir. Pero el Extranjero no para aquí, sino que afirma lo absurdo que sería excluir la vida, el movimiento y el pensamiento de lo que es completamente (*παντελῶς ὄν*, 249a). El ser no es la totalidad inmóvil, inmutable, de los amigos de las ideas, sino que es preciso reconocer que alma, vida y conocimiento son elementos propios del ser. Contra los materialistas, que niegan el momento de identidad propio de las intangibles ideas, afirma Platón la existencia de entidades invisibles como el alma y las ideas, y contra los idealistas, que excluyen todo cambio del ser, saca Platón a luz la actividad vital y cognoscitiva del alma, y contra ambos, como los niños, afirma que el ser y el todo (*τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν*) están en reposo como en movimiento (249d2).

Quien quiere conocer, y afirma conocer el ser, debe aceptar que el cambio y las cosas que cambian existen, pues de cosas completamente en reposo no puede haber ningún tipo de conocimiento (249b). Pero el conocimiento no desaparece enteramente en el devenir, pues todo conocimiento necesita de un momento de identidad que no esté sometido al cambio. Si los amigos de las ideas fueran consecuentes con sus pensamientos respecto de la inmutabilidad y carencia de movimiento del ser, deberían excluir el conocimiento del mismo, que es lo que ellos pretenden alcanzar en grado sumo. “Los amigos de las ideas conocen ciertamente el contenido de su teoría, pero en cambio no son conscientes de sus

⁹ 248d 10: τὸδε γε ὡς το γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀνανκαῖον αὐτὸ συμβαίνει πασχειν, τὴν οὐσίαν δὲ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως καθ' ὅσον γινώσδεται, δατά, τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πᾶσχειν, ὃ δὴ φαμεν οὐκ ἄν γενεσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν.

presupuestos e implicaciones".¹⁰ Y algo semejante podría decirse de los materialistas: desconocen lo que hacen cuando dicen que el ser es únicamente lo corpóreo, pues tienen una pretensión de conocimiento.

Todos, tanto los que pretenden decir, designar, nombrar, cuántos son los entes, así como los que le atribuyen al ser o bien el movimiento o bien el reposo como la única cualidad suya, hacen algo semejante, pretenden que el ser es así como ellos lo dicen. Repito: todos dicen, afirman, nombran, atribuyen algo a algo, le niegan una cualidad a algo, pretenden decir algo verdadero sobre el ser, y cuando lo hacen no se dan cuenta de lo que están haciendo: que se valen del alma y el lenguaje en su discurso sobre el ser. Todo el tiempo ellos han estado elaborando imágenes sobre el ser, que se las dicen a otros o a sí mismos. Cuando se lanzan a conocer al ser y pretenden decir algo verdadero sobre él, inmediatamente empiezan a moverse en el ámbito del *λόγος*, el medio más propio del alma, y hacen como si no lo hicieran.

También podría decirse así: al hablar del ser y pretender conocerlo, todos han presupuesto, sin ser conscientes de ello, el alma y el lenguaje y, con ello, unos han aceptado la pluralidad, otros la existencia de lo inteligible, otros el movimiento. Siempre que han hablado, obligados por la *δύναμις τοῦ λέγειν*, todos han aceptado presupuestos y consecuencias de las que no son conscientes. Cuando afirman conocer han presupuesto alma, vida y razonamiento. Si aceptan que el alma conoce y dice algo sobre el ser han reconocido la existencia del alma, y con ésta, la existencia de la vida, y con esta la del movimiento y del conocimiento. La pregunta por el ser sería una pregunta imposible, si no hubiera una instancia que la formulara. Tal instancia es el alma. La pregunta por el ser presupone un alma interrogadora. El alma dotada de *λόγος* es el presupuesto ineludible de la pregunta por el ser. Y el alma y el *λόγος* de hecho *son*. Con el reconocimiento de la existencia del alma y el lenguaje, el ser se desdobra en dos, se pluraliza, justamente en aquello que es y aquello que pregunta por el ser de lo que es. El alma no puede intervenir en el ser sin su capacidad de hacer o padecer, sin ser agente o paciente, sin su capacidad interrogadora. El alma hablante es lo que introduce la diferencia entre ser y devenir. Nunca se ha abandonado el ámbito del lenguaje, del *λόγος*, cuando se ha afirmado algo sobre el ser. Toda pretensión de conocimiento presupone la capacidad lingüística del alma, más aún, tiene su raíz en ella, y esto tiene consecuencias: para unos la aceptación de la diferencia entre ser y nombre, para otros que el conocimiento del ser no permite su reducción a lo corpóreo, y para otros que su conocimiento introduce cambio y movimiento en el ser. No hay acceso cognoscitivo al ser independientemente de la *δύναμις τοῦ λέγειν*. En los diferentes discursos sobre el ser nunca se ha prescindido de la capacidad de representación lingüística del alma. No hay un ámbito del ser separado por un abismo del lenguaje, sino que siempre que preguntamos por el ser estamos ya moviéndonos en la relación lenguaje y ser. Siempre nos movemos y nos estamos moviendo dentro de ella, pues no hay algo así como

10 Wieland, 1982, p. 111

una esfera del ser separada de la del lenguaje, como si tuviéramos que salir de ésta última, de la del lenguaje, atravesarla, para llegar al ser, sino que en tanto hablamos estamos ya en el ámbito fenoménico del ser. Ontología sin lógos es imposible.

Pero esto no quiere decir que la existencia del ser dependa del lenguaje, pues es una característica propia del ser de las cosas que son, como son dichas en el lenguaje, que su existencia sea anterior a su percepción y conocimiento de ellas. Es el lenguaje mismo el que nos permite diferenciar entre lenguaje y ser, y establecer la anterioridad e independencia del ser frente al lenguaje. Del lenguaje depende el conocimiento del ser, pero no su existencia. Como mortales estamos enraizados, con el cuerpo y la percepción, en el ámbito del devenir, y con el lógos en el ámbito de lo inteligible, y ambos son vinculados, comunicados, por la potencia lingüística del alma.¹¹

II

La relación con el ser está mediada por las imágenes lingüísticas que nos hacemos de él. No tenemos, como ya dije, un acceso directo, inmediato al ser, sino que nuestra comunicación con el ser acontece mediante las imágenes que nos hacemos de él. Bien podría decirse que, por nuestro enraizamiento en el lenguaje, ser consiste en hacernos imágenes del ser. Nuestro ser en el mundo consiste, desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte, en vivir dentro de las imágenes producidas sobre el ser. Imágenes lingüísticas del ser es lo que han estado haciendo todos los filósofos criticados por Platón en la sección anterior, y de este presupuesto de su discurso no eran conscientes, y sacarlo a la luz ha sido la labor del Extranjero. Pero ¿qué es una imagen? Ahora dirijo mi atención, brevemente, a tal pregunta que Platón desarrolla entre 239b y 241b.

La definición del sofista como fabricante de imágenes fue lo que desencadenó la pregunta por el ser de la imagen (εἶδωλον ο εἰκὼν). Teeteto, como buen matemático, enumera varias de ellas: hay las imágenes en los espejos y en el agua, las imágenes dibujadas o grabadas, hay las imágenes de la pintura y la escultura. La respuesta de Teeteto hace evidente, le reprocha el Extranjero, que nunca ha visto un sofista, pues éste se limitaría a

11 Creo que este es el error principal de Fronterotta, 1995, pues él trata de mostrar que el λόγος περὶ τῆς οὐσίης de Platón señala a un "nivel ontológico" anterior al λόγος. "Le problème logique et linguistique n'est pas marginal, mais sa solution exige d'être renvoyée et élucidée à un niveau ontologique." (315) o "Platón est convaincu que le seul fondement possible de la signification logique et sémantique du langage doit être recherché sur le plan ontologique" (317). Pero esto es precisamente lo que Platón trata de mostrar contra los materialistas, a saber, que sin λόγος no es posible ninguna investigación del Ser. Nestor L. Cordero tiene la misma opinión en su traducción española (1992, nota 279). Contra Conford, 1935, podría decirse lo que Platón dice contra los amigos de las ideas: que las ideas no son entidades autárquicas e independientes, como si el λαγος no fuera su condición indispensable de posibilidad.

reírse de tal respuesta y fingiría tener los ojos cerrados, pues sólo le interesan las imágenes que se hacen con las palabras (λόγοι). La pregunta es por el rasgo común de la multiplicidad de imágenes mencionadas. La primera respuesta de Teeteto es: la imagen es “algo que ha sido elaborado semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo”.¹²

La imagen es un ἕτερον τοιοῦτον, esto es, tiene una constitución diferente a lo verdadero, su ser consiste en ser algo otro referido a lo verdadero, pero se refiere a él en una relación de semejanza. Aquí no debe uno dejarse irritar por la palabra verdadero (τάληθινόν), pues en griego es otra expresión para designar lo real, como cuando en español decimos “es verdad que esto sucedió”, esto es, “esto sucedió realmente”. Las precisiones siguientes aclaran esto: la imagen “no es un absoluto verdadero, pero se parece (εἰοικὸς)” a lo que representa (240b2) y lo “verdadero es lo que existe realmente (ὄντως ὄν)”.¹³ La imagen no es lo verdadero, esto es, no es como lo que realmente es, “pero de algún modo existe” (ἀλλ’ ἔστι γε μὴν πως, 240b9). El πως señala el modo diferente de existencia de la imagen en relación con aquello de lo que es imagen. No es como lo real, pero es, existe de todas maneras. Aunque no sea como lo que es verdaderamente, no se le puede negar la existencia. Esto lleva a la definición última dada por el Extranjero de Elea: “Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es?”.¹⁴ También podría decirse: la imagen es realmente lo que no es realmente. El término “realmente” (ὄντως) utilizado dos veces en la frase, precisa el πως anterior. Y cada vez tiene un valor semántico distinto. La primera señala a la existencia real de la imagen: es algo que es realmente, y la segunda, a que su modo de existencia no es idéntico al de lo verdaderamente real.

A la imagen le es inherente un momento de desigualdad con la cosa de la cual es imagen. Ella no es igual con la cosa, pero sí semejante. La semejanza indica una diferencia, y es esta diferencia lo que le permite representar la cosa. La paradoja de la representación icónica, como la he llamado en otro lugar,¹⁵ es que puede representar o imitar (μιμήσις) lo real sin ser verdaderamente lo real, o, más precisamente, a esa extraña combinación (συμπλοκή) de ser y no ser (ὄν γ μὴ ὄν) que se da en la imagen (240c1-2).

El Extranjero distingue dos formas de técnica representativa (τέχνη εἰδωλοποιική ἢ τέχνη μιμητική): la εἰκαστική y la φανταστική. La una produce εἰκόνες y la otra φαντάσματα que podrían traducirse como imágenes y simulacros o simulaciones (235b55). La traducción de εἰκῶν por copia, como hace Antonio Tovar en su excelente edición del diálogo,¹⁶ es errónea, pues lleva a pensar que la relación entre la cosa y su imagen es de

12 240 a7: τί δή τα, ὡξένε, εἰδωλον ἄν φαίμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τάληθινον ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον.

13 240b3: ἄρα τὸ ἀληθινον ὄντος ὄν λέγων.

14 240b12: οὐκ ὄν ἄρα ὄντος ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκὼνα.

15 Jairo Escobar Moncada 1995, p.19

16 Platón 1970.

igualdad. Esta simpleza filosófica fue destruida ya por Platón en el Crátilo, y el diálogo mismo lo dice: lo que se imita mediante la imagen son las proporciones (*συμμετρία*, 235d8, 235e7) de la cosa. El ser no se reproduce exacta e igualmente en el alma. Afirmar esto equivale a negar la otredad de la imagen con respecto a lo imaginado, la diferencia entre ser y devenir. La eicástica busca dar las verdaderas proporciones de la cosa y la fantástica no. No me detendré en esta diferencia, pero quiero destacar que tales técnicas de producción de imágenes son técnicas miméticas. La representación del mundo mediante imágenes es, para Platón, una mimesis del mundo, y esta mimesis no es una operación de copia o calco.

El lenguaje como medio mimético no es una reproducción copiante, calcante del mundo y sus cosas, sino que hay que entenderlo como un medio de representación y exposición del mundo. Los conceptos con los cuales Platón piensa la relación entre mundo y representación lingüística son los de semejanza y diferencia. Aunque la imagen lingüística es algo otro que el mundo, no es real del modo como lo es el mundo y las cosas, sin embargo es semejante a él, entendiendo esta semejanza de la siguiente manera: el lenguaje dice de hecho algo sobre el mundo. El lenguaje (*λαγος*), como la imagen, tiene una naturaleza antibólica: en él se combinan ser y no ser, inteligibilidad y sensibilidad. Para Platón es justamente la naturaleza anfibólica del lógos lo que permite el error, la falsedad, el engaño. Como la imagen, el lenguaje no es lo representado, pero busca mostrarlo, expresarlo, manifestarlo de la manera más precisa posible. Y el vehículo de representación lingüística, de mimesis lingüística del mundo es la oración.

III (259d-264b)

En este último apartado quiero sostener la tesis de que la oración es, por un lado, la condición de posibilidad de la comunicación de las formas (*κοινωνία τῶν γενῶν*) y, por ello, la condición de posibilidad de todo discurso sobre el ser, pues es en la oración donde se articula la ambivalencia del ser y el no-ser o, en otras palabras, de la verdad y la falsedad.

Una de las conclusiones de su investigación sobre la comunicación de las ideas la expresa el Extranjero así: “la aniquilación más perfecta de todo discurso consiste en separar a cada cosa de todas las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, de la combinación mutua de las ideas”.¹⁷ Y esta combinación tiene su raíz en la oración, que no es otra cosa que una combinación de nombre y verbo. Más claro no puede decirse: sin la combinación de ideas es imposible todo discurso (*λόγος*). El lógos, por otro lado, debe considerarse como un género que realmente existe, y privados de él nos privaríamos de la filosofía, lo que

17 259e4: τελεωτάτη πάντων λαγον ἐστὶν ἀφάνισις το διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· δια γάρ τήν ἀλλήλων τῶν εἰδων συμπλοκῆν ὁ λόγος γέγομεν ἡμίν.

sería una gran pérdida para nosotros (260a 5s). La pregunta que guía la investigación sobre el discurso es si en el juicio (*δόξη*) y en el discurso (*λόγῳ*) también se da el no-ser, cuya posibilidad de darse en la comunicación de las ideas resultó ser el género de lo otro (*τὸ θάτερον*). Lo otro funge como antídoto contra toda metafísica absoluta, monista, pero también como la condición de posibilidad de la comunidad o dialéctica de ideas.¹⁸

El primero y más pequeño de los discursos (*σικρότατος τῶν λόγων*) es la oración (262c6). La oración es la unidad mínima de significación con la cual damos a entender algo a alguien sobre algo. El discurso mínimo consta de nombre y verbo (*ὄνομα ἔρημα*, 262a1). Con el verbo mostramos las acciones (*δηλωμα ταῖς πράξεσιν*, 262a3) y el nombre es el signo sonoro (*σημεῖον τῆς φωνῆς* 262a6) que aplicamos a los que realizan las acciones. Sólo esta combinación permite decir algo significativo sobre el mundo. Nombres aislados o verbos aislados no dicen nada, por ejemplo, la serie de nombres “león, ciervo, caballo” o “camina, corre, duerme” (262b6). En estos casos no se expresa ni una acción ni una cosa, ni el ser (*ούσια*) de un ser ni de un no-ser. Únicamente con la oración podemos decir la existencia o no-existencia de algo y expresar qué hace o padece.

Platón analiza tres oraciones y mediante ellas reconstruye lo que podría llamarse la matriz básica del *lógos*. Las tres frases son: “el hombre aprende”; “Teeteto está sentado” y “Teeteto, con quien estoy hablando, vuela”. La oración “el hombre aprende” (*ἄνθρωπος μαθηάνει*, 262c8), por ejemplo, es (1) el discurso significativo más pequeño; (2) hace manifiesto algo sobre las cosas que son o acontecen o han sido o serán, y (3) con la oración no sólo nombramos, sino que también afirmamos algo.¹⁹ Y a esto es necesario agregar algo, (4) todo discurso es de algo (*λόγον τινός*, 262e6) y (5) con él decimos algo de algo.

Aquí bien vale la pena recordar lo dicho por el Extranjero en su primer análisis de la expresión *τι* (algo), a saber, que ésta sólo se dice de las cosas que son y que decir la desnuda y aislada de lo que es, es imposible (237c ss).

Estos cinco elementos conforman la matriz mínima de un *lógos* con sentido, y son ellos los que posibilitan la ontología o, mejor, la oración como combinación (*πλέγματα*) de estos elementos es la condición posibilitadora de toda ontología o discurso sobre el ser. Sólo con su uso podemos manifestar o hacer evidente algo sobre el ser, únicamente con su uso podemos hacer manifiesta la temporalidad de las cosas y los acontecimientos en el mundo. El tiempo y sus modos no son entidades autárquicas, independientes de lo que nosotros decimos y hacemos con el lenguaje (cf. 262d1).²⁰ El tiempo de las cosas y los

18 Mostrar esto es la tarea de otro ensayo que actualmente escribo. Yo pienso que la función de lo otro para la dialéctica de las ideas no ha sido suficientemente sopesada.

19 262d4: διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἶπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τοῦτω τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον.

20 El *lógos* “Ἀηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγνότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἶπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τοῦτω τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον.”

acontecimientos del mundo se nos da exclusivamente mediante el lógos. Y con la oración no nos limitamos meramente a nombrar algo, sino que afirmamos que ella hace o padece algo y que lo hace o padece en un determinado modo temporal.²¹

Pero esto no es todo, toda oración (*λόγος*) tiene una cualidad determinada (*ποιόντι*, 263a11), a saber, la de ser verdadera o falsa (*ψευδῆ* y *ἀληθῆ*, 263b3). Una oración como “Teeteto está sentado” (263a2) afirma algo sobre Teeteto y lo afirmado es, en este caso, verdadero. Otra frase, “Teeteto, con quién estoy hablando, vuela” (263a8), también afirma algo sobre Teeteto, lo identifica justo como aquel con quien ahora yo estoy hablando, y al identificarlo lo diferencio de otros Teetetos posibles, y lo afirmado es, en este caso, falso.

La matriz del lógos describe la estructura mínima que debe tener una oración para que podamos mostrar o manifestar algo sobre el ser, pero cada oración está sometida a la ambivalencia de ser verdadera o falsa, o, dicho modernamente, cada oración eleva una pretensión de verdad, esto es, pretende afirmar algo que puede ser el caso o no ser el caso. La oración verdadera dice sobre Teeteto, cómo son las cosas (*ὡς ἔστιν τὰ ὄντα*, 263b4), esto es, afirma cómo está Teeteto ahora, a saber, sentado, dialogando con el Extranjero de Elea sobre el ser y el no-ser, y la oración falsa dice cosas diferentes de las que son (*ἕτερα τῶν ὄντων*, 263b7), esto es, dice sobre Teeteto algo que no es el caso como si lo fuera (263b9).²² La oración nos permite decir muchas cosas sobre algo, por ejemplo, a un hombre le podemos atribuir “colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos – y en muchos más– no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes” (251b). Toda cosa de la que hablamos es una “y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres” (ibídem). Lo propio del lógos es que nos permite decir múltiples cosas sobre una cosa, sobre el ser, mejor aún, todo discurso sobre el ser está ya enraizado en esta capacidad del lógos de decir y manifestar el ser de diferentes maneras, y en su misma raíz, como se lo mostró a los monistas, de manera ineludible, el lógos introduce la pluralidad en el discurso sobre el ser.

Justamente porque podemos, mediante la oración, decir algo otro de algo es posible la ilusión, el error, la falsedad, el discurso falso. Cuando digo algo diferente de lo que algo o alguien está haciendo o padeciendo ahora, le doy entrada al no-ser en el discurso. El no-ser no es una entidad autárquica que a espaldas del ser o a su lado se dedica a “nadarla” (pido disculpas por la expresión), sino que es una propiedad de nuestras oraciones cuando decimos con ellas algo que no es el caso, y estas oraciones también están sometidas a la matriz del lógos descrita anteriormente. Es en la oración, como la imagen más pequeña,

21 Para la relación de la temporalidad expresada mediante el lenguaje y las reflexiones de Platón sobre el tiempo, cf. Jairo Escobar Moncada 1995, P. 136.

22 Esto no es algo “extremadamente simple, y, en consecuencia vago y ambiguo” como dice Conford, sino que justamente aquí se articula con sentido el misterio de la otredad y el no-ser. Esto extremadamente simple es lo que la filosofía del lenguaje de este siglo ha tratado de descifrar.

donde se articula esa combinación extraña de ser y no-ser, donde tiene su raíz la representación mimética del mundo. Si una posible definición del hombre es: un ser mimético finito dotado de lógos, entonces su praxis mimética está misteriosamente atada a la oración y sólo mediante la oración puede acercarse al misterio de su mortalidad con los otros y entre las cosas que son.

No sería exagerado afirmar que la ontología, para Platón, tiene su raíz en el juicio singular, hoy decimos Fa, como la imagen lingüística que articula la estructura del ser del mundo. Que esto es una empresa difícil lo ha mostrado la filosofía del lenguaje de este siglo, y quizás la mala metafísica comenzó cuando esta lección de Platón sobre la vinculación entre oración y ser fue echada en el olvido. No fue con Platón propiamente con quien comenzó el olvido del lenguaje. Que hoy sabemos sobre el juicio predicativo (Fa) algo más de lo que sabía Platón, no es motivo para evitar comprender la pretensión de verdad que plantean sus textos. Una de ellas es que sólo la oración permite articular el misterio del ser y el no-ser, que ella es el lugar de intersección de lo sensible y lo inteligible, de lo somático y lo noético, y que justo aquí es donde tiene lugar el metabolismo entre espíritu y mundo, pues sin la oración no podría haber algo así como conocimiento del mundo. No deja de ser una simpleza postmoderna cuando se afirma que la oración predicativa es la madre de todos los males y se la identifica in toto con la razón instrumental.

Pero la lección de Platón es otra, a saber, que *διάνοια* y *λόγος*, (263e3), razonamiento y lenguaje, son lo mismo y que la oración es la unidad de significación más pequeña donde nace nuestro conocimiento del mundo, y que sin ella nuestra alma no podría estar fuera de sí y preguntar por el ser del mundo. Oraciones predicativas pequeñas como “Teeteto aprende”, “Teeteto vuela”, “La casa es verde”, y “el día era azul” (Brecht) o “Dobla el dos de noviembre” (César Vallejo) manifiestan algo del ser y le enseñan al alma lo otro que él es, y a buscar el conocimiento no en la autocontemplación, sino en el diálogo consigo mismo y con los otros sobre algo en el mundo. Pero es también en la oración donde se origina el antídoto contra toda metafísica absoluta, como lo debieron aprender los amigos de las ideas, pues únicamente en ella puede surgir la otredad y la diferencia, en un discurso que se complace ilusoriamente con la constatación de lo que es simplemente porque es y que cree que el sentido lingüístico está predado en un mundo de ideas detrás o más allá de las oraciones que construimos. Para Platón, las ideas no están más allá o más acá del lenguaje y tampoco son las garantes de un sentido lingüístico ya listo, elaborado y predado como un objeto ideal. El sentido lingüístico se construye como lo enseñan los diálogos, en el diálogo crítico con la tradición, con el otro y consigo mismo. Y esto es posible porque el alma en diálogo consigo mismo es ya otro gracias al lógos.

BIBLIOGRAFIA

Básica

Platonis Opera. *Rec. brevique adnotatione critica instr. J. Burnet, 5 Vol., Oxford: 1906-1914.*

Platón, Diálogos, Vol. V: Parménides, Teeteto, Sofista, Politico, Madrid: Gredos 1992.

Platon, El Sofista, traducción de Antonio Tovar, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Secundaria

Francisco Bravo, *Teoría Platónica de la Definición*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985.

F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge & Keagan Paul, 1979(1935).

Jairo Escobar Moncada, *Chora und Chronos, Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*, Wuppertal 1995.

Jairo Escobar Moncada, **Eikôs lógos – kósmos philosophía**, en: *Estudios de Filosofía* N. 13, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, Febrero 1996, pp. 123-139.

Francesco Fronterotta, **L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste**, en: *Les Études Philosophiques*, N° 3/1995, pp. 311-353.

W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. V: The later Plato and the Academy, Cambridge: 1978.

Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

Resumen. *En el ensayo Λόγος y οὐσία en el Sofista de Platón se discute la relación entre lenguaje y ser, y el modo como Platón concibe dicha relación. Primero se reconstituye las críticas que platón le hace a las teorías ontológicas anteriores así como la famosa gigantomaquia alrededor del ser. Todas tienen algo en común: desconocen el papel esencial del Λόγος en el conocimiento del ser. Luego se discute la función de la imagen en el conocimiento, y qué relación hay entre lenguaje e imagen. Por último se busca dar una interpretación del término λόγος, utilizado al final del diálogo, y que se traduce normalmente como frase u oración.*

Palabras Clave. Λόγος, οὐσία, lenguaje, Ser.

Summary. *This essay discusses the relation between language and being, and how Plato conceives it. First, critiques that Plato makes to precedent ontological theories are reconstructed as well as the famous gigantomachy around being. All of them have a common aspect: they do not know the fundamental role of Logos in knowing the being. Then, image function in the knowledge is discussed and what is the relation between language and image. finally, it asks if the word logos has to be understood as sentence in the last part of the dialogue or it has a different meaning.*

Key Words. Λόγος, οὐσία, language, Being.

LÓGICA DIALÉCTICA DE LA TRAGEDIA: REVOLUCIÓN Y GUERRA MUNDIAL.

Félix Duque

Universidad Autónoma de Madrid

Todos nosotros lo llevamos ominosamente en el nombre que distinguía otrora a esta parte de la Tierra de todas las demás comarcas y que ahora, al fin del milenio, está en trance de extenderse tecnoideológicamente por la haz del planeta: sólo una diferencia en la cantidad vocálica (imperceptible en la escritura) permite distinguir entre «Occidente» como *Occidens* (de *occido*), esto es: «el que mata» (de ahí términos como «occisión» y «occiso»), y como *Occidens*, esto es: «el que muere» (de ahí: «ocaso»; como es sabido, éste es el sentido genuino, procedente de la creencia egipcia en el viaje de la barca de Ammón-Ra). Es obvio que toda cultura humana ha estado obsesionada por el problema de la muerte (no la «natural» —si es que morir se puede ser conceptualizado como tal— sino la violenta, exclusiva del *homo necans*). Pero mientras que otros pueblos han integrado e institucionalizado, por así decir, la guerra en sus culturas (equilibrio cósmico, teoría del sacrificio, derecho de conquista por parte de un Pueblo Elegido de Dios, etc.), sólo Occidente ha intentado exorcizar el pavoroso espectro de la Guerra mediante proclamas de paz perpetua (acaban de cumplirse los doscientos años del opúsculo homónimo de Kant) en nombre de una Humanidad quiliásticamente unificada, reunida en una «república mundial» bajo los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad, para cuyo fomento y promoción se erigieron las nuevas Tablas de la Ley, es decir, la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, siguiendo el «otro» ideal de Hobbes, a saber: *homo homini Deus est*, siempre que se trate de ciudadanos de una misma Nación. La idea era pues tan sencilla como seductora: sólo una única Nación Mundial podría conocer finalmente ese estadio final de reconciliación y aún de laica divinización recíproca. Sólo que toda Apocatástasis (no en vano el nombre griego para «Revolución») presupone el Apocalipsis: el desvelamiento o la Revelación. Y los velos que esconderían la hermosa verdad, la cubierta que ha de ser retirada para que ésta resplandezca en toda su pureza (o sea, para volver al origen: al Paraíso Perdido, pero por la sola fuerza de la Razón) serían desde luego los de la desigualdad (hacia dentro) y la alteridad (hacia fuera de la Nación): los dos factores de discordia que era preciso exterminar violentamente para que nunca más hubiera violencia. De modo que la realización del Proyecto de Paz Perpetua y Universal exigía, primero, la guerra civil y luego, la guerra internacional. *Si vis pacem, para bellum*. La consecución de la paz podría acabar dando la razón —como recuerda Kant— al bamboleante escudo de una taberna holandesa, en el que la consigna «Hacia la paz eterna» se cernía sobre un cementerio.

Las buenas intenciones ilustradas se estrellaron en seguida con un problema exquisitamente metafísico: la desigualdad tenía que ver con el lado «natural» del hombre, fatídicamente anunciado por el *pólemos* heraclíteo, el Padre de todos los seres, que a unos hace dioses y a otros hombres, a unos libres y a otros esclavos. De ahí la distinta **calidad** o **cuantidad** de quienes poseían la tierra en virtud de su más alta sangre y de quienes, por ser de «baja estofa», sólo poseían su propio cuerpo («mano de obra», se decía) para enajenarlo y conseguir así sobrevivir, personal y familiarmente. El *instrumentum vocale* de Varrón y el **proletario** moderno aluden a esa doble función: servicial y reproductora. El hombre moderno creyó en cambio que esa distinción cualitativa podía y debía ser erradicada sometiendo las cosas a una homogeneidad **cuantitativa** (mediante la técnica, guiada por la física-matemática) y convirtiendo a los hombres en «átomos» independientes, idénticos sólo para consigo mismos, a cuyo servicio estaría todo lo «no-humano»: una amorfa extensión infinita, troquelada sólo según la **significación legal, contractual**, que esos átomos egoístas y calculadores dieran a sus «propiedades», protegidas e intercambiables de acuerdo a **derecho**. De este modo, por el artificio técnico-jurídico quedó metamorfoseado el antiguo «cosmos» en un **lenguaje bien formado**, una culta conversación entre «propietarios».

Quienes no se atuvieron a las reglas del nuevo juego -pegados como estaban en sus privilegios a la Naturaleza, y no a la Razón- quedaron inmediatamente demonizados como *Ancien Régime* y convertidos en «cosas» hostiles y doblemente naturales (para el burgués, la Naturaleza es siempre lo antiguo y, por ende, inservible) puesto que empleaban su entendimiento para no dejar escapar de lo natural a los trabajadores sujetos a su poder, el cual usaban por su parte para gozar ociosamente de esos frutos del artificio, degradándolos así, de nuevo, a cosas «naturales». Y es que si la plebe era, pues, la canaille (por su culpable minoría de edad, por empeñarse en seguir atada a lo natural por miedo a la muerte), los potentados: los Príncipes de este Mundo, eran infames y traidores, puesto que se volvían a atar voluntariamente al lado natural de su existencia mediante el aprovechamiento de los frutos técnicos de un trabajo que era ya una liberación potencial de esa misma naturaleza a la que satánicamente los potentados volvían. Una vuelta en efecto satánica desde la perspectiva ilustrada, porque la sujeción del pueblo se lograba no sólo mediante la fuerza física (contra ella podía alzarse fácilmente el trabajador, ya que su tarea consistía justamente en dominar lo físico mediante la técnica), sino mediante un refinado engaño: literalmente, mediante un «doblez». A saber: el miedo a la muerte natural (pero inevitable) se reforzaba mediante el aviso de una Muerte Eterna (evitable en cambio, redimible) a cargo de un Señor Absoluto (absoluto, por serlo tanto de los amos liberados de la Naturaleza como de los siervos de la gleba), el cual, por su muerte física en la Cruz, se habría liberado por completo de todo contacto con lo terreno (*noli me tangere*, diría el Resucitado a María de Magdala o Magdalena), mostrando así por su ejemplo lo que todo hombre debía cumplir: morir a la carne y ser por entero espiritual.

Pero los Príncipes de este Mundo -verdaderos monos de imitación quienes ya desde San Agustín eran considerados *simmia Dei*-, en lugar de difundir ese mensaje de salvación (ahora hacedero en el mundo gracias a la conjunción de la tecnociencia, el derecho y el

principio protestante de la subjetividad infinita: en suma, gracias a la Modernidad o Tiempo Nuevo), lo utilizaban en su favor, consolando al pueblo fiel con la promesa de una Vida eterna, exenta de «trabajos» (ya es significativo que el término, en plural, signifique lo mismo que «sufrimiento»), y aterrizándolo a la vez con una Muerte ultrafísica y eterna - más allá de la muerte puntual-, destinada inexorablemente a quienes no siguieran las consignas que la Divinidad había depositado en ellos, los legítimos representantes y ejecutores del Plan Divino (una representación que ellos se arrogaban precisamente por haberse liberado de la tierra y del trabajo sobre ésta: por haberse «espiritualizado»). Y su satanismo consistía en detentar esos frutos del trabajo para consumirlos directamente, volviendo de este modo (en una involución a la que habría de oponerse la Revolución) a la animalidad a través de una mentida «espiritualidad» que sólo propagaban externamente, *pro domo sua*. La vieja coyunda del Trono y el Altar, de la espada y de la cruz, quedaba así desenmascarada por la Razón: los Príncipes (los Señores del Mundo) y el Clero (los representantes en este mundo del Reino que no es de este mundo) eran en realidad lugartenientes mundanos del Demonio, enfrentado a un Dios cada vez más incoloro: el *Etre suprême* de Robespierre, identificado a la postre con el lado triunfante de esa misma Razón que polémicamente se revolvía contra la doblez. ¡La Revolución fue vista como un cumplimiento aquí, en el *saeculum*, de la promesa cristiana de Redención! ¡Ella misma no era sino la necesaria secularización del cristianismo, el lado externo de un proceso comenzado ya interiormente mediante la Reforma!

Así fue vista exactamente la Revolución Francesa por parte de los ilustrados alemanes: como cumplimiento del «Destino supremo del hombre: el Reino de Dios en la Tierra» (Kant *dixit*). De manera que la gran operación a realizar era, efectivamente, una Revolución y una Revelación a la vez. Revolución, porque se trataba de hacer que el pueblo **reflexionase**, que tomase conciencia de lo que ya esencialmente era (en términos hegelianos: que fuese **para sí** lo que ya era **en sí**) y, de este modo, se revolviese violentamente contra quienes lo incurvaban no menos violentamente sobre una tierra de la que ellos mismos, por su trabajo, se «sentían» ya libres. Ahora se trataba de elevar ese difuso sentimiento a una razón clara y universal. Obviamente, quienes a través del manejo de máquinas habían liberado ya su cuerpo del contacto directo con la naturaleza, empleando para ello su propio entendimiento abstracto, matemático y cuantitativo, debían ser la «vanguardia» de los campesinos, demasiado pegados aún a los ciclos naturales del nacimiento, la reproducción y la muerte. Además, la Revolución conllevaba igualmente la Revelación, y en un doble sentido, ya que la Verdad ilumina igualmente su contrario: la Falsedad. Por un lado, la Revelación de la «muerte de Dios», es decir, del «Dios» Antiguo y ultramundano: el Señor escatológico que acechaba más allá de la muerte física y que se manifestaba en el mundo a través de la *communio* del alimento, o sea de una Naturaleza «negada», trabajada: el pan y el vino. De otro lado, la Revelación del «verdadero» Dios, ya no encarnado como Cristo en un hombre individual sujeto a trabajos y muerte, sino en el Género Humano en progresión constante: en una Humanidad que, al final de la Historia (un final que se veía ya muy cercano), se identificaría absolutamente con la Razón eterna. Una Humanidad igualitaria, sin clases (esto es, sin distinciones cualitativas) y desligada de toda sujeción natural (el Reino de la Libertad, dominador absoluto del Reino de la Necesidad, según se decía). Una Humanidad primero

solidaria, unida polémicamente contra el **infame**: el hipócrita defensor de la Naturaleza y sus rígidas jerarquías en nombre de un Espíritu que, incluso de acuerdo a la antigua y denostada Fe, debiera ser común y descender como lenguas de fuego (promesa de la lengua universal, racional) sobre la **ecumene**. Una Humanidad **socialista** lograda a sangre y fuego sobre los restos naturales: literalmente, contra la **superstición** (la **guerra final**, el Armagedón como «misterio doloroso» de la Humanidad). Y luego, al fin, una Humanidad **comunista**: el «misterio glorioso» de la Humanidad. La Revolución Francesa y la Revolución Rusa **debían** triunfar necesariamente, porque el Espíritu soplabla secretamente sobre ellas: **teología política**. Y la Gran Guerra sería la última, por ser la definitiva Guerra contra las guerras: la **muerte de la muerte**. Como declaraba el General Dumouriez a la Asamblea Nacional Francesa en 1791: «Las leyes constitucionales que estáis elaborando echarán los cimientos de la felicidad y la fraternidad de las naciones. Esta guerra será la última.»¹

No lo fue, sin embargo. Y no **podía** serlo, porque esa Revolución-Revelación escondía una falacia, a saber: la identificación de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero esa identificación sólo podía cumplirse de un modo **abstracto**, no real, desde el momento en que la libertad era entendida como una liberación de los vínculos naturales, la cual «congelaba» y atomizaba a cada individuo como soberano en una **promoción absoluta de la existencia** (tal es el ideal liberal), y a la vez exigía contradictoriamente de los hombres que, una vez agrupados «en la lucha final» (para lo cual sí estaban dispuestos), disolvieran su propia identidad subjetiva en una igualdad que no podía ser sino cuantitativa, en cuanto surgida de los principios abstractos de la ciencia y del derecho modernos. Y a la vez, exigía de esos espíritus libres, presuntamente idénticos sólo para consigo mismos, que se convirtieran en «hermanos», todos ellos sujetos al nuevo Dios, o mejor Diosa: la Razón, encarnada en la «Madre» común: la Nación Una e Indivisible, como paso previo a su realización ecuménica como Humanidad (así vio Victor Hugo a Francia-**Marianne**: como un femenino «Cristo» de mil miembros -con bayonetas- dispuesto a la transfiguración). Y es que, en realidad, la prelación de la *Déclaration des Droits* está invertida: primero hay que ser **citoyen**, y morir y matar por la Patria Republicana, y luego **homme**, y morir por la Humanidad y matar a quienes se empeñen en ser «hombres particulares», en vez de ser solamente el Hombre). De manera que la primera Tragedia (la lucha de la Libertad -la potencia ética- contra el Poder hipócrita que unía violentamente Espíritu y Naturaleza, Fe y sentimiento) se redobló en una segunda Tragedia: una conflagración universal en la que la Historia Mundial llegó a su culminación y final (bastante ridículo, como veremos).

En esa segunda y definitiva Tragedia (de la cual deben verse como preludios la Guerra Franco-Prusiana y la Primera Guerra Mundial, con su coda en la Revolución de Octubre) se enfrentaron recíprocamente, en un verdadero *bellum omnium contra omnes*, los tres Principios revolucionarios franceses, ahora hostiles entre sí al haber experimentado la íntima contradicción en que se apoyaban: la Libertad, es decir: la exigencia de que cada hombre fuera idéntico a sí y Señor de lo ente, puesto que había dado muerte -física o simbólica- a toda atadura natural; la Igualdad, es decir el mandato de que todos los hombres fueran iguales, o sea cuantitativamente intercambiables (lo que iba directamente contra la

exigencia liberal: ser exclusivamente un individuo); y la Fraternidad, o sea la orden de fundirse en un Estado-Nación, que, además, se quería absoluto: el único Individuo Universal, que habría de subyugar a todas las naciones, sujetas todavía a particularidades naturales: todavía no completamente mecanizadas. Esas tres fuerzas desligadas, furiosamente revueltas unas contra otras, eran el Liberalismo, el Comunismo y el Fascismo. Y si pudieron luchar a muerte entre sí, ello se debió a que, secretamente, se aliaron con el viejo Enemigo, dominado mas no muerto (la Naturaleza no puede morir: ella es la que nos da la vida y la muerte). Así, el Liberalismo prometió a sus adeptos el mismo privilegio que gozaba el Antiguo Régimen: el **consumo** de bienes naturales, transformados por la Máquina (sustituta con ventaja de los siervos de la gleba) y así ascendidos a trabajadores-accionistas; integrados, pues, interesadamente en el ciclo productividad/consumo. El Comunismo aseguró a las masas la tecnificación global del Mundo: el dominio de la Máquina universal, erigida triunfalmente sobre el cadáver de la Naturaleza, de manera que todo individuo fuera polivalente, sin nada ajeno y extraño a esa Unión del Proletariado: la Clase Universal. Y el Fascismo prometió, en fin, el dominio de unos Individuos, en cuanto encarnación concreta del Estado, ya no sobre bienes de consumo, o sobre las máquinas que habrían de producir automáticamente esos bienes, sino sobre todos los demás individuos que habían sido incapaces de transformar la Nación (algo todavía particular y diferenciado; en suma: algo natural, como señala el término mismo) en Estado realmente soberano.

Es más: esta neta lógica política tuvo también subdivisiones «impuras», diríamos, y por tanto condenadas a desaparecer en el torbellino de la Guerra Mundial. Así, una derivación del Liberalismo romántico, exaltador del individuo, se mezcló con el principio socialista igualitario, dando origen al **anarquismo**. Ese mismo Liberalismo, pero acentuando ahora el respecto **consumista** (lo cual implicaba una cierta «renaturalización» de la Historia, vista como un proceso de reformas paulatinas), se mezcló igualmente con el lado socialista del Comunismo (su lado negativo, «espiritual»), dando origen a la **socialdemocracia**. El Comunismo, por su parte, dejó a un lado la Libertad («Libertad, ¿para qué?», decía Lenin) y reforzó el igualitarismo con la fraternidad, inventando un Estado-Nación Redentor del Género Humano -al igual que la Francia-Humanidad soñada cuarenta años antes por Victor Hugo- y revistiendo industrialmente las esclerotizadas estructuras del viejo Imperio. Tal fue el modelo **leninista** del «socialismo en un solo país», consolidado luego por parte de Stalin al insuflar en él el modelo fascista de la opresión estatal sobre naciones «inferiores», no occidentales como se veía en cambio Rusia a sí misma: la Apocatastis del Ser de Occidente-; un modelo éste enfrentado con el **trotskismo**, que acentuaba más bien la conexión del igualitarismo con una libertad anarquizante y exigía una «revolución permanente», con el fin de no rigidificar e institucionalizar el Movimiento, convirtiéndolo en Estado (justo lo que pretendía y logró el stalinismo).

Por último, el Fascismo se partió al menos en tres fracciones: una, la más poderosa, repetía «hacia fuera», hacia las masas, la hipocresía del Antiguo Régimen, pero corrigiéndola y mejorándola notablemente con un «neopaganismo» glorificador del cuerpo -liberado del trabajo gracias a la máquina y abocado así a una delirante perfección «deportiva»-; un

paganismo (último reducto de una grecomanía teñida de colosalismo pseudoegipcio) que prometía consecuentemente, no tanto la muerte de la Naturaleza sino su transfiguración, aquí en la tierra, como Nación. En cambio, internamente se aliaba al principio socialista de la maquinización total: el Estado totalitario como unión monstruosa de la Guerra (el lado del trabajo revuelto contra sus propios productos: la abstracta furia de la destrucción total) y de la Máquina (el lado positivo del trabajo, desligado de todo lo natural por ser Artefacto puro). Por eso fundió en cada Individuo el lado revolucionario del Soldado Desconocido y el lado socialista del Trabajador. El resultado fue la *totale Mobilmachung*, la «movilización total»: o sea la conversión del Estado en una Máquina de Guerra a la vez «natural» y «espiritual»: tal fue el nacionalsocialismo.

La segunda fracción del Fascismo: el **fascismo Italiano** utilizó como «imaginario colectivo» como medio de conducción de masas, la Historia (no el «sentido de la Tierra», algo propio en cambio del biologicismo nacionalsocialista), fundiendo así míticamente el Estado-Máquina (recuérdense los ditirambos de los futuristas) con el Imperio, identificados ambos hiperrománticamente (¡lo que no deja de ser un resabio procedente del lado «espiritual» del liberalismo!) en la Voluntad de un Individuo: el **Duce**, el Artista supremo, capaz de transfigurar plásticamente a la Técnica (no es en absoluto casual que, mientras el *Führer* era un frustrado acuarelista de marinas y paisajes, el **Duce** soñó con ser Director cinematográfico).

En fin, el tercer tipo de fascismo, el *nacionalcatolicismo* franquista, fue el más duradero (al menos externamente) y el más impuro de todos, en el sentido de que no procedía como los otros dos, de principios revolucionarios; la única corriente que apuntaba en esa dirección: la **Falange**, (la cual mezclaba un liberalismo aristocrático -el ala derecha del orteguismo- con el fascio-socialismo igualitario italiano), fue ahogada de raíz, revistiéndose simbólicamente el franquismo con sus despojos, casi como si se tratara de un disfraz (atuendo, saludo, etc.), a la vez que importaba canciones y ademanes del nacionalsocialismo, adaptadas a la idiosincracia «racial» española: una ideología que hacía tabla rasa de la Historia al ligarse imaginariamente con Alemania mediante un común linaje bárbaro (el «visigotismo», cantado también por Ortega, con su culto a la «recia» Castilla), luego repetido y aumentado por el Imperio de los Reyes Católicos y de Felipe II con su doble victoria sobre el Infiel, o sea, sobre todo particularismo que se negara a ser «católico», universal; una victoria interior -caída de Granada, Inquisición contra todo brote erasmista y protestante- y exterior -batalla de Lepanto y sojuzgamiento de los Países Bajos-. En realidad, el franquismo fue una gigantesca maniobra de falsificación, ya que no se apoyaba ni en la libertad de conciencia (el principio cartesiano y nórdico, triunfante en la Revolución Francesa) ni en el maquinismo igualitario (la Revolución Industrial) ni en la fraternidad resultante de un Estado fuerte, aunque éste fue el único lado -herencia del centralismo borbónico- que de algún modo ayudó indirectamente al establecimiento del nuevo Estado Imperial, sofocando así de raíz los intentos de Cataluña y del País Vasco -naciones periféricas, liberales e industrializadas- de sacudirse la tutela anacrónica de un Estado míticamente identificado con Castilla. En realidad, el franquismo no fue sino la continuación de la dominación de la vieja oligarquía terrateniente (apoyada coyunturalmente por una incipiente industria de guerra) apoyada

por un Ejército todavía potente por estar encargado de la defensa de los últimos restos del imperio colonial (la Guerra Civil comenzó como una Reconquista al revés: una nueva invasión de moros y africanistas); todo ello, aliado con el más rancio catolicismo. De modo que bien se podría decir que el franquismo no fue realmente Fascismo: a lo sumo, «coqueteó» con esos principios (y mató en su nombre). Fascismo de guardarropía: mero **manierismo**. Su debilidad e impureza fueron paradójicamente, sin embargo, la clave de su duración. La España de Franco no necesitaba entrar en guerra con el Eje (en el fondo, no era «su» guerra), ni tampoco mereció de las Potencias Aliadas (una unión puramente coyuntural del Liberalismo y el Comunismo) el menor esfuerzo de «liberación». Tras un período de aséptica cuarentena, el franquismo se adaptó muy bien a la mezcla, de sabor típicamente americano, de Liberalismo consumista y de Maquinismo igualitario *sui generis* (por ejemplo: el **fordismo**), entrando francamente en liza en la Guerra Fría contra el único Enemigo: el Comunismo.

Bien, ya tenemos ante nosotros toda esta galería de «figuras de la conciencia», surgidas de los ideales revolucionarios decimonónicos. Todas ellas entrarán en lucha en la llamada «Guerra Civil» española, pero como en un territorio extraño, como descolgado de la evolución europea y occidental: la sangre vertida, absolutamente natural, el paisaje devastado, las ciudades bombardeadas y quemadas, sí fueron abrumadoramente españoles (aunque el carácter internacional de la guerra pudo apreciarse a través de las Brigadas Internacionales -40.000 hombres- y del envío de tropas fascistas -270.000 hombres-). Pero las potencias éticas que intervinieron en esta Tragedia se habían forjado todas ellas en tierras extranjeras. La debilidad del Gobierno legítimo, el de la República, consistía desde luego en una apresurada importación, en confusa mezclanza de principios liberales y comunistas, con las ramificaciones a que hemos hecho alusión, a lo que hay que añadir el esfuerzo hiperrevolucionario de la «Última Guerra», que provocaba sobre la marcha ensayos de revolución social, teniendo que soportar además el Gobierno Central las tentaciones centrífugas de las autonomías catalana y vasca, las cuales (como las colonias americanas, con ocasión de la Guerra de la Independencia contra los principios revolucionarios franceses) veían en la República y luego en los inicios de la contienda, la ocasión de convertirse en Estados independientes. Como en las tragedias griegas, por lo demás, esas potencias éticas aprovechaban -astucia de la razón- las viejas rencillas «naturales» de un país «invertido», muchos de cuyos miembros decían matarse entre sí en nombre de altos ideales (República frente a Cruzada), cuando en realidad estaban llevando a efecto venganzas de familia o querellas por injustos repartos de tierra: era como si los Principios de la Revolución (los nuevos Dioses de la Edad Moderna) se sirvieran de periclitados modelos feudales para imponer a sangre y fuego un modelo luego exportable a otras naciones «irredentas». Y en cierto modo, así fue. La Guerra Civil española ha sido la última en Europa. Y hasta cabe aventurar -con base en los principios teológicos que he venido ofreciendo- que **no puede haber** otra Guerra Civil en Occidente. Al respecto, la Guerra de la Ex-Yugoslavia es algo completamente distinto a nuestra contienda, y se adecúa muy bien -como veremos- al nuevo tipo de guerra «posthistórica»: la guerra **étnica**. En Occidente, tanto la Guerra Civil como la Guerra Mundial han tenido ya lugar, para siempre. Son irrepetibles, como inútil es todo anhelo revolucionario, tras la caída del frágil andamiaje de ideas que recubrían el vasto

cuerpo feudal de la antigua Unión Soviética. Volviendo a la Guerra Civil española: quien se atreve a afirmar que lo ocurrido realmente tenía necesariamente que suceder así, corre el riesgo de ser acusado de subirse al «carro del vencedor» y de dar lanzadas al pobre toro muerto de las esperanzas republicanas. Ya se sabe que la Historia sirve para justificar como gestas los crímenes del vencedor y cubrir de oprobio al vencido. Sólo que quien así acusa confunde con demasiada facilidad la Lógica de la Historia (que es siempre trágicamente dialéctica) con una justificación moral (más bien, en ese caso, inmoral) e incluso político-religiosa. La Lógica no justifica nada: al contrario, deja al descubierto las contradicciones internas de sus propias determinaciones ideales y, apuntando al desarrollo de éstas, pone al desnudo desequilibrios hasta entonces imperceptibles y apunta así a nuevos conflictos. La Lógica dialéctica (si es tal, y no mera logística, que manipula desde fuera los datos para hacerlos entrar en un esquema preestablecido) no concilia al Mundo con la Idea. Todo lo contrario: puesto que la Idea lleva dentro de sí a la Naturaleza como su propio fondo (es la dominación y el aprovechamiento de ésta lo que le presta su poder), suscita el retorno de lo reprimido, metamorfoseado y crecido con tanta mayor fuerza cuanto más compleja resulta la explicación lógica. Si nos obstinamos en condenar lo sucedido y en alabar la victoria «moral» de los republicanos (con cuya causa tiende a identificarse el filósofo, ya que aquéllos eran tildados respectivamente de «Gente de ideas»), viendo en cambio en la victoria «real» de los sublevados (quienes se llamaban a sí mismos «Nacionalistas») un puro azar o el cumplimiento de un aciago Destino, nos negamos a nosotros mismos la posibilidad de «entender» esos lamentables acontecimientos y repetimos así la figura de la «conciencia desgraciada», la cual sabe que la Verdad está ya contenida en su corazón, pero existiendo en éste sólo *in absentia*; y mientras la realidad efectiva se niega a seguir esos cordiales dictados, esa conciencia se debate en el dilema 8-de alternativas igualmente estériles- de refugiarse en su inmaculado interior como «alma bella», negándose a actuar (con lo que se consume físicamente), o de luchar desesperadamente por «cambiar» el mundo y adecuarlo a lo que ella «siente» que debe ser, sin advertir que ella es ya, irremisiblemente, la «mala» conciencia de ese Mundo que pretende cambiar, de modo que la destrucción de éste conlleva su propia destrucción. Entre el cobarde e interesado acomodo a lo meramente existente (si pasó, es que tenía que pasar así) y el hosco rechazo de lo existente en nombre de lo que «debía haber» ocurrido (un deber ser puramente ideal, más sentido que pensado, pero que en cuanto «rechazo» es ya, también él, existente), la Lógica **analiza**, esto es, desarticula la supuesta consistencia, simple y maciza, de lo existente y presenta sus contradicciones en carne viva. **Pensar lo que es** no significa en suma justificar «lo que hay», sino desconfiar justamente de su apariencia **fáctica** para desenmascararlo como un complejo de ideas enfrentadas entre sí.

Por eso, la tarea del filósofo historiador es justamente elevar los sucesos al nivel del pensamiento, convirtiéndolos en eso que Kant llama, en **El conflicto de las Facultades**, *Begebenheit*, o sea: evento significativo, algo que corta la sucesividad «cronológica» del tiempo y dota de sentido el pasado, mientras deja abierto el futuro. Y «abierto» significa que serán irrepetibles tanto el acontecimiento como la lógica que lo explicaba. Sólo eso. El historiador no es un profeta, y la filosofía debe guardarse de ser edificante, según advertía

ya Hegel. Si desde el presente podemos explicar el pasado (no aceptarlo meramente, como un *factum brutum*), eso no es darlo por bueno. Sólo la Lógica de la Historia permite juzgar a la Historia misma: no hay un «fuera» trascendente desde el cual condenarla o justificarla.

De acuerdo con estos prenotandos, podemos ahora argumentar la derrota del lado republicano del modo siguiente: las modernas Ideas de Libertad e Igualdad no eran asunciones determinadas de las relaciones vivas del pueblo español, sino abstracciones exangües que habitaban en los angostos límites de la conciencia de algunos intelectuales (y no sin estruendosas contradicciones dentro de esas mismas cabezas). Al respecto, en la Guerra Civil aconteció, por modo inverso, lo mismo que en la llamada Guerra de la Independencia, en la cual fue inútil la imposición desde fuera de una Constitución «avanzada», pero que en nada reflejaba el sentir y el modo real de vida del pueblo. Sólo García Lorca, con *La Barraca* paseando por los caminos de España, pareció darse cuenta de que lo importante era elevar el nivel cultural del pueblo, a fin de hacer que éste se reconociera en las «leyes y palabras» emanadas desde arriba, y no lanzar ditirambos a un «Pueblo» inventado y dotado de «Voces» al parecer primigenias e instintivas que el Poeta habría de devolver transformadas en Canto General (una atribución que no dejaba de parecerse, por el lado de las «izquierdas», al intento fascista de ver en el «Pueblo» la expresión -todavía amorfa y necesitada de guía- del macizo pasado de la Raza). Y sin embargo, incluso el valioso experimento de *La Barraca* tenía que fracasar, porque las Ideas surgen de la Naturaleza y vuelven luego a ésta, dominándola y articulándola, en vez de cernirse majestuosas en su Parnaso, esperando inmóviles que las relaciones naturales se pongan a su altura. Frente a esas Ideas importadas, sacadas artificiosamente de su base natural, la Idea de Fraternidad, con su apelación -en el fondo jacobina- a una España «Una, Grande y Libre», no podía sino mostrar su superioridad. ¡Extraña paradoja ésta: que la Fraternidad provocara una lucha fratricida! Sólo que el bando «nacional» expulsaba de su seno, y ponía de este modo frente a sí como Enemigo «demonizado», a los hermanos «traidores» que, vendidos al Extranjero, ultrajaban a la mítica Madre Patria. En un país basado fundamentalmente en el injusto reparto de las tierras, industrializado tan sólo en una periferia que, justo por ello, no se sentía solidaria con la Meseta y con Andalucía, los terratenientes entendían -no sin razón- que las nuevas Ideas encubrían en la mayor parte de los casos el simple intento de hacer cambiar de manos la propiedad, so pretexto de un cambio en el modo de producción que habría requerido de aquello que justamente faltaba en España: un «cirujano de hierro» que dirigiera sin titubeos -como en Rusia, pero también como en Alemania- el vuelco súbito de una cultura agrícola en otra de planificación industrial. Ciertamente, también los «nacionales» se cubrían con una capa en buena parte ajena e inadecuada: la del Fascismo; pero mientras se hicieron fuertemente refractarios -salvo en aspectos casi folklóricos- a la ideología del Eje (les bastaba y sobraba con la autóctona, mucho más efectiva a través de siglos de estricta educación católica y castrense), aceptaron en cambio de buen grado el refuerzo industrial bélico que les faltaba: el lado de la Máquina. En una palabra, dolorosa: la República fracasó en la guerra porque ya había fracasado antes, en la paz. No se pueden decretar cosas tales como: «España ha dejado de ser católica» sino, en el mejor de los casos, promover reformas tales que de ellas surjan sentimientos «laicos», susceptibles luego de ser aglutinados -conservados y

superados- en las correspondientes Ideas motrices. En realidad, la Muerte que triunfó en España era la vieja muerte «natural», aliada con el miedo a la Muerte eterna. En España no pudo entrar por entonces -ni expandirse como un vapor letal sobre las anquilosadas tradiciones y costumbres- la Muerte fría y uniformizadora del entendimiento burgués, que en los modernos Estados Nacionales había sujetado bajo su yugo a la primera muerte y hecho desvanecerse como pálida sombra a la segunda (o sea a la Muerte eterna del alma), a base de reforzar la autonomía jurídica y moral de los sujetos por el lado interior y de lanzarlos como productores maquinistas al goce del consumo por el lado exterior.

Por el contrario, en los campos planetarios de batalla de la verdadera «Guerra de Materiales» jüngeriana, es decir de la mal llamada Segunda Guerra Mundial (la Primera no había sido sino la liquidación de los obsoletos Imperios tradicionales, ya heridos de muerte desde las guerras napoleónicas), la partida hubo de inclinarse necesariamente a las fuerzas que impartían una Muerte «intelectualizada», tecnocientífica, la cual era a su vez la «reflexión» sobre la Naturaleza de las Ideas que habían surgido de su seno: la Libertad y la Igualdad. Estas se enfrentaban ahora ventajosamente a su antiguo *partner* revolucionario: la Fraternidad, encarnada en los Estados totalitarios del Eje. Desde luego, la ventaja consistía en la flexibilidad ecuménica de las primeras, frente a la rigidez y cerrazón del Estado fascista. Este tenía toda su fuerza justamente en la identificación mítica de los individuos con el Estado, encarnado a su vez en un Individuo señero: el Guía o Conductor. Pero todo individuo, sea singular o colectivo, está enfrentado necesariamente —en ello consiste su identidad- a otros individuos: ¡el Estado fascista había inoculado en sí a su mayor enemigo, a saber: el lado «romántico», excluyente, de la Idea de Libertad! De ahí que la alianza de las potencias del Eje —y de sus «satélites» fuera siempre precaria e impidiera una verdadera Alianza entre iguales (como ocurrió por el otro bando). El Estado fascista —al contrario del aglutinador Imperio Romano, no en vano forjador del Derecho abstracto— sólo podía aceptar coyunturalmente y por yuxtaposición el apoyo de las potencias que formaban el Eje (la verticalidad y unicidad designada por el término es bien significativa, en clara oposición a la metáfora siderometalúrgica de la fusión en Alianza de fuerzas dispares), al igual que únicamente podía dominar «desde fuera» a los países conquistados, haciendo uso del viejo **derecho de conquista**, propio de las «libertades germánicas», pero no fundirse con ellos una causa común y **ad limitem** ecuménica, lo cual iría directamente en contra de la idea misma del Estado, entendido como Individuo soberano que, o bien mantiene a raya -en su - a otros Estados, evitando así la «infección» de su pura identidad (recuérdese **El Estado comercial cerrado** y los **Discursos a la Nación Alemana**, de Fichte), o bien somete a su vez a otros Individuos colectivos, que dejan al punto de ser Estado para degradarse —justo por su sumisión— como *Naturvölker*.

La ironía de la identidad del individuo es siempre la misma: por serlo, tiene otros individuos fuera de él; pero cada uno de ellos cree que sólo él es realmente individuo: **fin en sí**, y que todos los demás deben convertirse en **medios** a él sometidos. De modo que ha de luchar contra todos los demás individuos. Ahora bien, si los mata ya no puede ser reconocido por ellos y deja entonces de ser él mismo un individuo. Y si los deja con vida ha de emplear

constantemente la fuerza contra ellos para que no se rebelen (con lo cual, toda su atención está puesta en los otros, y no en sí: de modo que deja igualmente de ser «individuo») o bien degradarlos al nivel de «útiles» en su provecho (pero entonces, tampoco es un verdadero «individuo», porque por las propiedades no se reconoce a un «individuo», sino sólo a alguien más o menos igual -en el plano cuantitativo de la posesión de riquezas-). De este angustioso *impasse*, propio de la «libertad teutona» ya denunciada por Hegel, sólo se sale «templando» esa excluyente Libertad individual mediante la Idea de Fraternidad. ¡Sólo que entonces se reproduce la misma dialéctica, ahora al nivel de la Guerra Internacional! Justamente para salir de esa vía muerta había propuesto Kant su imperativo categórico (absolutización expansiva en lo moral del principio jurídico de igualdad formal ante la Ley); el imperativo estaba enderezado precisamente a la disolución del «individuo», cuya primera y en el fondo única pasión es la «libertad externa», y -al ser puramente formal, y por tanto universal — **debiera** hacer que el individuo quedase sometido— degradado y demonizado como fondo «patológico»- a la **persona**, la cual ha negado reflexivamente esa primera libertad incurviéndola sobre sí hasta hacerla «libertad interna»: respeto a la Ley; ese respeto es ya la simbólica Muerte (intelectual, formal y universal) de la muerte (individual, material y singular).

Frente a la Alianza de Libertad e Igualdad (que apunta a la disolución de las diferencias individuales, «naturales», en nombre de una abstracta Humanidad que acoge a todos los seres iguales, a todos los «congéneres», tendentes a **cosmopolitas**) tenía necesariamente que sucumbir la rígida conexión fascista —en el fondo imposible y autodestructora— entre Libertad y Fraternidad (propia irónicamente de los «hijos de la Patria»: recuérdese **La Marsellesa**). Definiciones contemporaneizadoras de la Nación, como la propuesta por José Antonio Primo de Rivera: —»España es una **unidad** de destino en lo universal»—, fracasaban por las mismas razones lógicas que habían llevado al descrédito al **Prototypon transcendente**, o sea al Dios de la Metafísica Moderna: la pretensión de unir en un mismo Ser lo Singular y lo Universal, sin mediación de lo Particular. Desde luego, el Fascismo atendió a esta indicación de la **Lógica** hegeliana —repárese, por ejemplo, en el hecho de que Giovanni Gentile fue Ministro de Educación de Mussolini, mientras que alguien llamado Theodor Haering fue un importante ideólogo del Movimiento— y sostuvo la tesis del Estado fuerte como aglutinador Particular (en él **participaban** justamente los ciudadanos, como miembros del Organismo político). Ahora bien, ese Particular sólo pudo funcionar **ad intra**, al revestirse de una particularidad **naturalmente** excluyente: el «Suelo y la Sangre»; hacia fuera, el Particular se tornaba de nuevo en Individuo: era imposible convertir pues en «silogismo» a ese «juicio infinito», con sus dos respectos absolutamente disyuntos: positivo hacia dentro (todos los miembros se identifican con el Estado único) pero negativo hacia fuera (no puede haber más que un solo Estado efectivamente soberano). Debíamos aprender de esta lección de Lógica Dialéctica: la debilidad del Fascismo ha consistido siempre en su intransigente exclusión de lo Otro, es decir en su anhelo de pureza de «casta», como se vio ya en España con la expulsión de los moriscos o en Alemania con la **Endlösung** de judíos que, por el lado burgués, intelectual y jurídico, se sentían absolutamente alemanes.

¿Cómo pudieron unirse en Alianza las potencias de la Libertad (la burguesía

anglosajona) y las de la Igualdad (la Unión Soviética), contra las de la Fraternidad excluyente (las potencias del Eje)? La operación fue sencilla, y eficaz; pero estaba basada en una falacia que salió a la luz antes incluso de terminar el conflicto. En primer lugar, esas Ideas se unieron mediante lo que Kant había llamado, en su lógica trascendental: «predicables», es decir, términos medios (*Mittelbegriffe*) que funcionaban de «conjuntores» sin tener un significado propio, autónomo (así era por ejemplo el predicable «fuerza» en Kant: un vínculo con dos «bordes», por así decir; de un lado expresión de la substancia, del otro impresión de la causalidad de aquella en otra substancia). La «fuerza» que cohesionó esas Ideas era, no por casualidad, el lugar de transformación, condensación y distribución polivalente de fuerzas: la Máquina, el florón de la tecnociencia. Recuérdese la definición leninista del socialismo: «la electrificación más los Soviets». También la América de Roosevelt podría haber dicho que el *New Deal* consistía en «la electrificación más la identificación de los trabajadores accionistas con la Empresa». Es cierto que Alemania conoció por su parte una febril industrialización en los años treinta. Pero esa industria estaba afectada -literalmente- por una **particularidad**: toda ella se hallaba orientada, como una «Astucia intelectual de la Naturaleza contra la Razón», a la «Máquina de Guerra», o sea, a un principio que niega abstractamente la función de la Máquina como «predicable»: justamente su papel mediador entre Libertad e Igualdad. Por el lado «liberal», la Máquina no es un mero conjunto de aparatos, sino una plasmación material del entendimiento abstracto, matemático, que por definición vive del libre intercambio de ideas y teorías. Y por el lado «igualitario», la Máquina es el resultado de la aplicación en el mundo físico de las categorías modernas de la tecnociencia, del derecho y de la economía libre de mercado. De ahí que una Máquina Alemana de Guerra contra todo lo No-Alemania (como si dijéramos: de un Individuo Particular que, en su delirio, se cree Individuo Universal y ha de sojuzgar por ende a todos los Individuos, sean singulares o particulares) fuera una *contradictio in adjecto*: una proposición que se autodestruye en su propia eficiencia destructora, al igual que lo haría un «Yo absoluto» —desde luego, bien poco fichteano— que intentara dominar desde su puntual universalidad a toda la pluralidad dispersa del No-Yo, es decir, a una naturaleza cualitativamente diferenciada. Basta un mínimo razonamiento para caer en la cuenta de que sólo entidades del tipo lógico de la «particularidad» (en las que entran también los Estados) pueden luchar entre sí con garantías de éxito por una parte y de supervivencia por la parte vencida, pues exponen astutamente hacia fuera su lado singular (los individuos, las propiedades y, en general, toda la trabajada multiplicidad natural, física), que es el encargado de matar o morir, pero resguardan hacia dentro el lado universal (sea en el nivel tradicional y pegado a la tierra: la reproducción familiar y las «leyes no escritas», o en el nivel jurídico: la obediencia a las leyes legítimamente promulgadas). De ahí el típico agolpamiento de la guerra tradicional en las **fronteras**, en las colonias o territorios sometidos o, en todo caso, fuera de las ciudades (que éste dejara de ser el caso en la Segunda Guerra Mundial, es lo que concede a ésta el siniestro privilegio de haber sido en verdad la única contienda realmente a la altura de la *Weltgeschichte*, como veremos). Así pues, al inicio del conflicto, la Máquina aliada del Liberalismo y del Comunismo se particularizó a su vez -en una *totale Mobilmachung*- como «Máquina de Guerra» frente a la «Máquina bélica» del Fascismo. ¡Pero con una

ventaja evidente por parte de la primera! En este caso, se trataba de una verdadera «particularización», o sea, de la **transformación** de una maquinaria polivalente, que podía atender a la vez tanto al mercado interior, «pacífico», como al exterior, bélico. Éste, el externo, podía sobrevivir con base en la expansión —o al menos conservación— del mercado interior, el cual estaba a su vez entretejido en una red mundial (garantizada en parte por las colonias, en parte por acuerdos comerciales internacionales) que garantizaba el suministro de materias primas (o dicho lógicamente: el entendimiento abstracto estaba firmemente anclado en una base natural, siendo los dos —cada uno en su nivel— universales). En cambio, la Máquina fascista era la exteriorización particular de un Individuo también particular: el Estado, el cual quedó vaciado de toda su substancia al volcarse en una guerra de conquista en la que él no podía asegurar —salvo por la fuerza— los recursos naturales que necesitaba para su expansión. En una palabra, el «predicable» Máquina de Guerra estaba ligado por el lado aliado a la Idea universal de Igualdad (la Naturaleza —incluyendo desde luego en ella a naciones satélites, protectorados y colonias—, vista como una fuente indiferente de recursos) y empleaba para cumplir su misión a singulares imbuidos de esa misma Idea (ya la entendieran como Humanidad liberal o como Sociedad Comunista): de esa doble relación, exterior e interior, sacaba esa Fuerza su fuerza. Por contra, el Fascismo no estaba ligado a un Mundo estratificado en los distintos niveles estatales, nacionales, coloniales, etc., sino que se enfrentaba —como un Individuo Particular literalmente **enajenado**— a ese mismo Mundo, convertido *eo ipso* por ese enfrentamiento en una serie inacabable de particularidades que podían ser ciertamente subyugadas, pero no persuadidas para que se unieran a una causa que **lógicamente** les era ajena. En suma: por un lado, las potencias aliadas mandaban a la muerte (activa o pasiva) a Singulares que se ligaban a la Universalidad de la causa (la salvación de la Humanidad) a través de Estados Particulares conjuntados a su vez recíprocamente por un «predicable»: la Fuerza Militar, que era la exteriorización «particular» de una Máquina en la que se unían Igualdad (lado universal) y Libertad (lado singular). Un doble silogismo, pues, en el que se aliaban el lado interior del Mundo (la toma subjetiva de conciencia) y su lado exterior (el aprovechamiento tecnocientífico de la naturaleza). Frente a ello, las potencias del Eje pueden exponerse como un juicio infinito, disgregado a su vez por sus dos lados en la «mala» infinitud de una sangría de la que resultaron millones de muertos. Especialmente llamativo fue el caso de Alemania: la Potencia del Centro olvidó el significado propio de Centro (el **Mitte** o **terminus medius** del silogismo), a saber: servir de mediación entre el individuo y lo universal. El «corazón de Germania», cantado otrora por Hölderlin, no paró mientes en algo que podríamos decir con palabras de Antonio Machado: «Poned atención: / un corazón solitario / no es un corazón. « Y ello, no sólo porque cada corazón necesite del reconocimiento de los demás en base a la sangre común que delata la pertenencia a un mismo Género, sino también porque en su interior no es el corazón sino el órgano de contracción y expansión del flujo sanguíneo, el cual procede a su vez de la asimilación de lo externo y ajeno.

Sin embargo, como ya advertimos, la Fuerza Aliada estaba basada en una falacia: la amalgama no era perfecta, y pronto los materiales comenzaron a mostrar en sus fisuras la fatiga a que habían sido expuestos. La Historia de la planetarización de esas fisuras, o si

queremos la conversión del doble silogismo en un nuevo y planetario Juicio Infinito, es lo que llamamos: Guerra Fría. Los Aliados se escindieron infinitamente en dos «Bloques»: el Este y el Oeste, entendiéndose éste unilateralmente como apropiación exclusiva y excluyente de algo que todas las partes en conflicto consideraban contradictoriamente como su «Occidente». Ahora, sólo el Oeste se veía a sí mismo, redundantemente, como el verdadero Occidente el Mundo Libre, mientras demonizaba a la otra parte (hasta entonces, no menos occidental) como Oriente: el Segundo Mundo. Mmm Fuera quedaba un gigantesco amasijo de pueblos «naturales»: el Tercer Mundo, por cuyo dominio competían los dos primeros en nombre de una misma Redención: la salida de éstos de su «estado de naturaleza» (una salida desde luego controlada y vigilada, pues la energía procedente de esa naturaleza era la base del crecimiento de los Bloques). Sólo que el sentido de esa «redención» era bien distinto en cada caso: conversión a la democracia parlamentaria y a la economía libre de mercado (en una palabra: a un **capitalismo** protegido), integración progresivamente mundial en una red de Estados centralizados, de partido único, y con una economía socializada (también dirigida y controlada).

Desde el punto de vista lógico-dialéctico, podemos decir que la escisión fue debida a dos modos antitéticos de entender la Particularidad: del lado del autodenominado «Mundo Libre», las tendencias liberalistas tendieron a desplazar paulatinamente el lado de la Igualdad (situada por lo pronto idealmente en el Cielo abstracto de grandes palabras como Humanidad o Cristianismo), ¡pero no para destruir la Igualdad, sino para llegar paradójicamente a cumplirla planetariamente a través de la libre competitividad de individuos agrupados en empresas **multinacionales**, mucho más eficaces para defender la Particularidad Fraternal (hermandad de los distintos factores de la producción, a través de una red descentralizada y polivalente) que los viejos y obsoletos Estados Nacionales: ¡la Idea revolucionaria de la «Última Guerra» se transformó así en la conquista mundial de mercados potenciales, que se iban uniendo a la red! Inversamente, el llamado «socialismo real», lejos de ir aglutinando a los distintos Estados en la soñada República Mundial de los Trabajadores, se enquistaba en diversos Estados-Nación bajo la égida de un Estado fuerte: la URSS, que parecía repetir la dominación fascista de las naciones por parte del único Individuo colectivo (un particular que se quiere universal, como modelo de la perfección a cumplir). Pero, en realidad, el sistema era más complejo: empezando por el «modelo», cada Estado introyectaba la dominación (en lugar de exteriorizarla, como en el caso fascista) sobre «naciones», o sea sobre elementos naturales, que sólo teóricamente eran consideradas como «repúblicas hermanas», y a las que se mantenía violentamente en estado natural, fomentando las disensiones étnicas y «respetando» astutamente las diferencias religiosas y de costumbres, en un «bucle» muy parecido al empleado por el *Ancien Régime*. Era como si la Técnica gozara *in situ* de los frutos de una dominación que habría de revelarse enseguida como esclerótica. Por un lado estaban, en efecto, las grandes obras de la planificación quinquenal realizadas «desde arriba» por la cúpula del Estado. Pero de otro se dejaban casi intactas las viejas y periclitadas estructuras, como si de una «incubación» se tratase. Como en el **daídon** griego, hacia fuera se mostraba una brillante superestructura de pesadas obras industriales: siderometalúrgicas y petroquímicas. Pero se trataba de un mero revestimiento: hacia dentro,

el pulular de las etnias quedaba «petrificado» y sujeto, como si de un protectorado se tratase, al «aparato» soviético (fundamentalmente, el ejército y la educación).

Y a nivel internacional, el esquema se repetía: cada Estado-Nación (no cada Estado Nacional, en el fondo inexistente en ninguno de los regímenes socialistas: habría que hablar mejor, pues, de una yuxtaposición heteróclita de supraestructura estatal y de infraestructura nacional, en un sentido bien distinto al marxista) era visto como una suerte de protectorado «natural» (fuente de recursos y a la vez colchón defensivo contra el enemigo occidental) por parte de la Metrópoli: Moscú. Naturalmente, había aquí «Fraternidad», pero habría que entender ésta más bien en el sentido mítico de la monstruosa *Tiamat* del *Enuma-Elish* babilónico: una Madre común —identificada contradictoriamente con un Estado, el cual se concentra a su vez en el Politburó— que no permite crecer y desarrollarse en libertad a sus «hijos», sino que los mantiene violentamente en su seno, en un estadio fetal, y se aprovecha de sus jugos. Claro que esa dominación constituirá igualmente su debilidad, ya que de este modo no hay circulación de los fluidos, ni de los hermanos entre sí —el famoso Komekom fue siempre un pálido remedo del llamado «mercado libre capitalista»—, ni de éstos con la Madre: la circulación se estira en pura linealidad vertical, y el Estado soviético emplea esos excedentes para la construcción de gigantescas obras, no en vano caracterizadas por Karl Wittfogel como una repetición, corregida y aumentada, del «despotismo oriental». Un conjunto pues de particularidades depauperadas (aunque autoritarias hacia dentro), al servicio de una particularidad que afirma estar en trance de convertirse en lo Universal Absoluto.

Es evidente que este pesado esquema (que recuerda al de la estructura de los grandes dinosaurios, frente a la red **ganglionar** del capitalismo) tendría que venirse necesariamente al suelo en poco tiempo. Y ello, no sólo por las presiones de las «repúblicas hermanas», interiores a la Unión Soviética, así como de los movimientos de protesta exteriores -especialmente por parte de antiguos Estados Nacionales relativamente estabilizados antes, y sujetos al carro del vencedor como resultado de la Guerra (baste recordar los casos de Checoslovaquia y de Hungría)-, sino también y sobre todo por el esquema **abstracto** de dominación de la naturaleza, *ad intra*, y la carrera armamentística -astutamente fomentada por el Oeste y su modelo, los EEUU. Todo ello fue abriendo una brecha cada vez más pronunciada entre la industrialización superficial y la degradación profunda de los distintos pueblos componentes de la URSS, hasta que ésta se hendió en un gigantesco juicio infinito: la industria pesada sólo tenía ya sentido hacia fuera, como demostración y exportación de fuerza, mientras que por dentro se iba pudriendo todo el entramado socialista. Solamente China (y Cuba: un caso realmente *sui generis*) sobrevive al hundimiento del socialismo, ya que en este caso se procedió a una relativa descentralización de la producción, como en un remedo a un nivel muy bajo -pero suficiente para mantener una cierta relación flexible entre las distintas comarcas y el Gobierno Central- del esquema «ganglionar» capitalista. Sin embargo, la comparación no es del todo acertada: el esquema «neoliberal» del mercado libre es una segunda «navegación», una vuelta de tuerca con respecto a la dominación tecnocientífica y abstracta, propia de la Modernidad. Ahora, ese nivel es visto por el nuevo

esquema multinacional como «base natural». Por el contrario, el esquema de la productividad china sigue profundamente ligado a las estructuras tradicionales, ligadas al cultivo de la tierra, con una capa superior de servicios que revierte inmediatamente (como los comerciantes en la Edad Media europea) sobre las necesidades naturales de la población.

Según esto, ¿podríamos decir que ha «ganado» Occidente, el pomposamente llamado «Mundo Libre»? En absoluto. El nuevo Occidente (cada vez más escorado por demás, geográficamente hablando, hacia el Extremo Oriente: la costa oeste de EEUU, Australia, Japón y los «jóvenes tigres») se ha metamorfoseado, en virtud de la Guerra Fría, en algo difícilmente reconocible desde los valores —ahora ya, en su ocaso— del viejo Occidente (esto es: de Europa.) ¿Qué ha sido de los ideales revolucionarios de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad? ¿Cuál es su relación con la Naturaleza y con la Muerte? ¿Qué tipo de Guerra puede resultar de todo ello? Contestaremos a esta cascada de preguntas fijándonos en la última, ya que ella engloba a todas las demás. En primer lugar, hay que decir que es literalmente impensable una nueva Guerra Mundial, por la sencilla razón de que ya no existe el Mundo, en el estricto sentido filosófico del término. Como adelantó genialmente Mayakovski: «Todos los centros (*Mitten*) se han roto; ya no hay ningún centro (*Mitte*).» Ya en 1938, Heidegger advertía que, en la Modernidad, el Mundo se había transformado en una Imagen (*Bild*): mas no en el sentido de una «copia» o reproducción de un Modelo, sino en el de la expresión alemana: «über die Welt im Bilde sein», algo así como: «estar al tanto o al corriente del mundo». ¿Qué quiere decir esto? Los mundos apartados o separados de Occidente resultan integrados en éste, «des-alejados», mediante una red mundial de comunicaciones. Aparecen en nuestro mundo, pero sólo como «imágenes» que, a su vez, no corresponden a modos de vida distintos, sino que cada vez con mayor fuerza son preparados y manipulados para distraer el tedio del satisfecho hombre medio occidental, en su *american way of life*. Así, lo aparentemente ajeno se introduce en la cotidianidad, como «cortes» de ésta, paralelos a los de los *spots* publicitarios. Y a la inversa: el mundo propio (podríamos llamarlo en alemán: *Heimwelt*, la tierra circundante, familiar) resulta literalmente enajenada por la invasión no sólo de esos «mundos» supuestamente exóticos, sino también y sobre todo de los «mundos» prefabricados de acuerdo a un criterio *standard* de mediocridad, que revierte sobre la propia vida del nuevo Imperio: los EEUU, y banaliza y uniformiza profundamente a ésta. ¡El mundo propio, tradicional -y tradicional es, para los europeos, el mundo postrevolucionario- se va convirtiendo en «mundo ajeno», pero no se sustituye por otro Centro de dominación: ésta se ha gasificado y, al límite, **virtualizado**. El Mundo (eso que Heidegger llamaba «lo ente en total») se ha pulverizado en multitud de imágenes brillantes, particulares y literalmente **superficiales** (brotan electrónicamente de las pantallas de los ordenadores, de los vídeos y de la televisión), a las que falta todo centro **singular** y todo horizonte **universal**.

Si esto es así, ¿qué especie de Guerra es posible dentro de un Occidente que se ha diseminado por toda la haz de la Tierra? De la misma manera que Hegel, al analizar el asentamiento global del Imperio Romano y la consiguiente emancipación universal de los esclavos, señala que con el fin de la esclavitud terminó también la libertad «noble», heroica, así también —pero ahora a la inversa— con la expansión universal del modelo de la

subjetividad supuestamente libre (en realidad, «enchufada» mediáticamente a una miríada de comunicaciones que luchan entre sí por conseguir efímeros espacios de existencia virtual) han desaparecido los individuos libres. Lógicamente hablando, ya no hay Singularidad. Lo que vuelve ahora —y los **media** se apresuran a captar y difundir ese «cuerpo astral», ese aura inconsútil— es el espectro del individuo, que sirve de ejemplo negativo y premonición de lo que **no debe hacer el cyborg** protésico, postburgués, postindustrial, postmoderno y así toda una serie de postrimerías, y cuya imagen —entre exangüe y ominosa— necesita sin embargo consumir incesantemente —como una «naturaleza» mantenida en constante reanimación artificial—, para dar a su cuerpo cansado una sombra de identidad, para mantener un remedo de **memoria propia**. Este nuevo guerrero (o mejor: guerrillero) de una Libertad exacerbada, postsingular, esta deformada forma pseudo-lógica es el **terrorista**, cuando esta «sinistra» figura viene del «exterior», es decir, de los espacios salvajes que aún restan por dominar (y que por lo demás son mantenidos artificialmente en hibernación), o de «naciones irredentas» que en teoría aspiran —un tanto anacrónicamente, a la verdad— a convertirse en Estado, aunque su funcionamiento recuerda ya al del terrorismo organizado en Empresa Multinacional (cuyo modelo es, obviamente, la Mafia, también ella diseminada por el planeta, sin más centro reconocible —mantenido también él en «conserva»— que el de la nostalgia: la vieja Sicilia o la *little Italy* neoyorquina). Cuando, en cambio, esa figura se adueña del interior, o sea de los restos de la vieja conciencia: del «Yo», se transforma en **drogadicto** (dándose también, como es obvio, cruces entre las dos figuras, tanto por distribución mafiosa hacia fuera como por consumo interior). Es evidente por demás que contra esas figuras **hiperrománticas** (el refugio —deformado sarcásticamente— de la «parte maldita» de Bataille) es imposible luchar por parte del Orden. Es más: es indeseable la lucha, ya que esas figuras mantienen en circulación un caudal signico —y no sólo monetario— que cubre la radical ausencia de acontecimientos significativos (el último fue la caída de la URSS; ahora se busca ardentemente el final del régimen cubano, no en vano «exorcizado» —y a la vez integrado, hecho «familiar»— por un político vasco como paralelo al terrorismo etarra). La **liquidación de esas existencias** en el mercado de la imagen es tal que ellas son convertidas a su vez en imagen, para lo cual es preciso que «liquiden» físicamente a algunos buenos ciudadanos, recordando así que la Naturaleza está ya «dentro», y por ello es preciso un Orden (que a su vez vive de la promoción del desorden). Por ambos lados, **saldos** de la realidad (también hay rebajas **post-ventas**). Esto, por lo que hace a la conversión de la existencia **singular y libre** en una «existencia en plaza». **Bestand** llamaba en efecto Heidegger a esta anodina figura, sin advertir con todo los signos del nuevo tiempo: la necesidad de que ella se alimente mediáticamente con los desechos de individuos naturales, «purificados» en imagen y distribuidos por todos los canales de comunicación.

Ahora bien, ¿qué tipo de Guerra puede temer Occidente -o mejor: la Red occidental de comunicación y consumo electrónico de imágenes- por lo que hace a la idea de Igualdad? Obviamente, la resultante de la descomposición de tal idea en las potencias que antes se guiaban fundamentalmente por ella. Como ya señalamos, la URSS era una gigantesca y obsoleta trama de industria pesada (fundamentalmente aeroespacial y bélica), dirigida hacia fuera con fines de dominio y propaganda, que escondía una pluralidad de etnias, sólo

superficialmente «barnizadas» de la ideología comunista, y que ahora saltan violentamente a la luz del sol, agrupándose además, naturalmente, bajo una renovada y vieja Ideología sustitutoria, pero tan creyente o más que el socialismo en la Igualdad, con independencia de razas, etnias, lenguajes y tradiciones. Sólo una cosa pide esa Potencia Espiritual: la igualdad en la Fe. Una Fe, por su parte, dirigida a un Dios abstracto e impersonal, que sustituye en la postmodernidad al Dios europeo de la metafísica moderna: Alá. Por lo demás, la igualdad prometida es tan extensa (y, en este sentido, más eficaz para aglutinar a las masas que el cansado subjetivismo moderno, al borde de la extinción) que unifica Cielo y Tierra, orden religioso y orden político, como si fueran dos espejos enfrentados. En ellos, se difumina por entero el individuo, completamente intercambiable, pero ahora no como signo de una mercancía (o de la «fuerza de trabajo» que la produce), sino como signo de ese Dios abstracto, verdaderamente «comunista». El Islam sustituye así con creces al viejo socialismo, que se había empeñado en la misma carrera que el Oeste, pero manteniendo la ficción del Estado-Nación. En cambio, la nueva-vieja Fe (que poco tiene que ver con la refinada civilización islámica de la Edad Media) empieza también a introducirse en el corazón del Sistema: quistes inasimilables de las grandes metrópolis en Europa y los EEUU, cruzando su figura con la del terrorista, y amenazando así por dentro y por fuera —como fanático bloque de los desheredados de la Tierra, mantenidos y apoyados económicamente, con todo, por los dueños del petróleo— con la invasión de Occidente... gracias a la fuerza de las armas vendidas por el propio Occidente. Tal la figura de una nueva y más poderosa Muerte abstracta, que ha vencido a su modo el miedo a la muerte natural, «física», y utiliza esa energía en su favor. El Islam no tiene nada que perder, ni siquiera sus cadenas, porque no está formado de individuos (tal como nosotros los **entendíamos**), sino sólo de masas enfervorizadas, deseosas de morir por el Islam y de matar cuando el Santo Nombre sea profanado (recuérdese el *fatwa*, inoculado como una sutil enfermedad viral por las venas telemáticas de Occidente). Y sin embargo, de nuevo, crece la sospecha de que el propio Occidente necesita de este riesgo permanente (el cual fomenta, en secreto, o abiertamente: piénsese en los asentamientos judíos en territorios palestinos) para poder sentirse, siquiera **simulacralmente** (Baudrillard *dixit*), como imbuido todavía de un ideal de Igualdad, cada vez más espectral e inane (las proclamas sobre el Género Humano, la Declaración de Derechos, la necesidad de poner orden en los desmanes de pueblos atrasados, etc.). En verdad, algunos intelectuales hodiernos comienzan a manifestar públicamente su franca admiración ante esta vitalidad salvaje, frente a la espectralización de los ideales de Occidente, y piden -con buen tino- una inoculación cultural del «veneno» islámico, el cual, como el *pharmakón* griego, pueda hacernos relativamente inmunes a la temida (e inconscientemente deseada) invasión y a la vez suscitar en nosotros una renovada Vida del Espíritu (Trias *dixit*).

Y por último, ¿qué se hizo del ideal de la Fraternidad, de ese «término medio» particular que, en cuanto Estado-Nación (un término que en su propia composición señala ya esa mediación entre lo universal y el individuo), permitía las guerras internacionales entre los países «civilizados» y a la vez, por implosión, generaba Guerras Civiles en pugna por la consecución de un determinado tipo de Estado? Como apuntamos antes, si la propuesta dialéctica aquí esquemáticamente expuesta tiene visos de plausibilidad, entonces la Guerra

Civil española fue realmente la última. No puede haber más, porque tras la Guerra Mundial y la Guerra fría la propia idea de Estado (junto con la de Humanidad y la de Individuo libre) ha periclitado. Lo que ahora encontramos —como fenómeno tan reciente que debemos importar para él un americanismo: **etnicidad**— es la conversión de los particularismos, otrora estatales, en **etnias**. Este complejo colectivo no designa simplemente una agrupación racial (de hecho, casi todas las etnias están mezcladas), sino una conjunción —no por difusa, menos eficaz simbólicamente— de creencias, tradiciones y estructuras de parentesco relativamente comunes, y que constituyen los restos o desechos de los flecos de los viejos Imperios (casi como islotes a la deriva, tras el naufragio general de éstos). Ciertamente, muchas de estas etnias (sobre todo las resultantes de la descomposición de la URSS) caen en la órbita igualitaria y universalista del Islam. Pero otras —por caso paradigmático, las que constituyen el magma actual de la Ex-Yugoslavia— se aferran a su particularidad (sostenida y fomentada a distancia, desde luego, por Estados Nacionales supervivientes, o al menos su sombra, como es el caso de la relación de Serbia con Rusia) y luchan entre sí, intentando aniquilar a un contrario que se encuentra diseminado casi **microfísicamente** por entre el tejido (ya hoy, la maraña) de las distintas etnias, confundidas —voluntaria o viomentamente— entre sí por la voluntad de un Individuo para hacer de ellas un Estado (importación del culto fascista a la personalidad poderosa, dentro del socialismo: como fue el caso de Tito). También es obvia al respecto la impotencia de las sarcásticamente llamadas «potencias» occidentales para resolver este conflicto. Y no sólo por la dificultad intrínseca que acarrearía su finalización (los ejércitos de la ONU pueden limitarse, a lo más, a separar a los contendientes: pero el odio pervive entre ellos, aumentado si cabe), sino porque se aprovechan (Occidente lo aprovecha todo, y sobre todo la violencia mortal) de ese terrible estado de laceración del tejido social, primero, para seguir manteniendo sus áreas de influencia; y en segundo lugar, para que escarmienten en cabeza ajena (todavía) los viejos Estados Nacionales que, como España sin ir más lejos, ven peligrar su identidad y soberanía (cada vez más exangües, como debe ser en este Fin del Mundo) por el auge de los separatismos en su seno.

Y fuera en fin del circuito propiamente vetero-occidental (si me es permitida la expresión) quedan los jirones, hechos pedazos, de las viejas colonias, «emancipadas» graciosamente tras la Guerra Mundial y convertidas en Estados que sólo teóricamente pueden llamarse así, y que ahora se entregan a crueles guerras interétnicas (las cuales, como en la Ex-Yugoslavia, no dejan de estar hipócritamente alentadas por las «grandes potencias» que están ya al servicio de las multinacionales del armamento), mientras los occidentales oscilan entre el espanto, la gratitud por no ser negro y africano (con la consiguiente sumisión al Orden, para evitar la invasión de estos seres desesperados), y un secreto regocijo morboso por la contemplación mediática del Gran Espectáculo de la migración forzosa de millones de personas, por las matanzas puntualmente servidas por los media y, en fin, por la conversión de la Muerte en el único espectáculo que todavía puede excitar al descendiente de los revolucionarios que cantaban La Marsellesa por las sendas de Europa en nombre de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad.

Para poder explicar, empero, con algo más de rigor esta complejísima pulverización de imágenes entrecruzadas (**simulacros**) de mundos, las cuales remiten a una ya raída Imagen del Mundo, que a su vez, como puro **signo** «que no apunta a nada, indescifrable» (valga aquí esta usurpación de las palabras de Hölderlin, que otro sentido abrigaban) había perdido ya por su parte todo referente «externo» (esto es: había perdido ya el Mundo sin que el buen burgués se diera cuenta de ello), me temo que no nos valgan los dos lados de la comprensión típicamente vetero-occidental: exteriormente, la Historia Mundial (ya no existen ni la una ni el otro), e interiormente la Lógica. Y sin embargo, quizá la deformación a que he sometido (como en un mohoso espejo) a tan augusta disciplina en su versión hegeliana (al fin, custodia del Lógos, que ya estaba en el Inicio y nos debiera congregarse apocatástica y apocalípticamente al Final de los tiempos) pueda servir todavía para aproximarnos *pedem aliquantulum* a esta candente confusión del Confin de la Modernidad, ahora que estamos al borde del fin de un Milenio que ha perdido todo sabor —y todo saber— **quiliástico**. Ya no es posible decir, con Virgilio: *sunt lacrimae rerum*. ¿Los simulacros lloran?

Lógica dialéctica de la tragedia: Revolución y guerra mundial

Dialectical logic of tragedy: Revolution and world war

Resumen. *A partir del replanteamiento de la función que cumple la "Lógica de la Historia", no como una justificación del estado de cosas, sino por el contrario, como una manera de comprender más profundamente el devenir histórico de la humanidad. El autor analiza las distintas contradicciones y falacias subyacentes a los ideales que impulsaron la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. En segundo lugar, describe el surgimiento de los más importantes movimientos políticos del siglo XX. Y, finalmente, intenta desentrañar el sentido de las diversas guerras mundiales, entendidas siempre como confrontaciones de los ideales contradictorios que orientaron la revolución antes mencionada.*

Summary. *According to the author, the role of the so-called "Logic of History" is to easy a deeper understanding of the human historical events, and not merely to justify the situations. He studies the contradictions and fallacies underlying the ideals of the French Revolution: Freedom, Equality and Brotherhood. He also describes how the most important parties of the twentieth century arose. And finally he intends to clarify the meaning of the world wars, always taking them as confrontations of the mentioned ideals.*

Palabras clave. *Lógica dialéctica, guerra mundial, Revolución Francesa.*

Key Words. *Dialectical logic, world war, French Revolution.*

TIEMPOS EXTRAÑOS.

La pluralidad humana como diversidad temporal

Daniel Innerarity
Universidad de Navarra

La conducción de la propia vida, el modo de llevar a cabo nuestros fines, está en función de la respuesta que demos a la cuestión de si estamos solos en el universo. La relación con otros sujetos —reconocida, apreciada o lamentada— modifica sustancialmente la idea que nos hayamos forjado acerca de lo que pueda ser una vida buena. Pues bien, los otros son, fundamentalmente, otros tiempos. Convivir significa acompañar razonablemente el tiempo propio y el tiempo de los demás. La principal fuente de extrañeza es la temporalidad de los demás, no tanto su localización en un espacio alejado. Además, con esos tiempos extraños nos relacionamos más que con los lugares lejanos. Voy a tratar de defender una concepción del otro más temporal que espacial, con todas las consecuencias que se siguen de esta consideración. La hospitalidad resultará una cuestión estrechamente vinculada al respeto del tiempo de los demás y no tanto —o no sólo— un respeto de sus ámbitos espaciales.

1. El otro como categoría temporal

El hombre es un ser extemporáneo, un animal de temporalidad excéntrica, alguien cuyo tiempo no está en perfecta coincidencia con el de los demás. También desde el punto de vista del tiempo habitamos el mundo en plural. Considerado desde la propia temporalidad, el otro es generalmente un ser inoportuno, que se nos escapa o detiene nuestra velocidad particular, alguien que tiende de manera molesta a adelantar o retrasar. Entre unos y otros se interponen las múltiples disonancias del antes y el después, que son reguladas por un conjunto de virtudes eminentemente temporales, como la paciencia, la constancia o la puntualidad.

Los otros son los más lentos o los más rápidos que nosotros, los que habitan una temporalidad que, por las razones que sean, nos resulta extraña o nos parece impropia. Con la pérdida de significado del territorio, el espacio ha cedido al tiempo su función central en las disputas humanas. Los nuevos extraños no son los que viven lejos sino los que viven en otro tiempo. Los márgenes no son un ámbito territorial sino una categoría temporal. El respeto tiene algo que ver con las categorías espaciales —con límites, umbrales y frontales; con sedes, jerarquías, centros y periferias— pero también con categorías temporales como

la paciencia, el ritmo, el acompasamiento, la puntualidad, la coordinación y la demora. El actual “provinciano”, el “localista”, el habitante de la “periferia”, es un narcisista de su propio calendario o alguien a quien no se permite acoplar su tiempo a un tiempo público en el que se tramitan las oportunidades vitales como el poder, el empleo o el reconocimiento. El marginado no está en la periferia espacial sino que vive literalmente en otro tiempo.

La guerra de los sexos, por ejemplo, tiene una significación más temporal que espacial, es un conflicto entre la explosividad y la ternura, una tensión inédita entre el deseo y la lealtad. Por eso no se entiende bien, a mi juicio, la liberación de la mujer si se apunta únicamente a la constitución de un espacio particular. Lo discutible es el entramado público de los tiempos que se configuran en el mundo de los medios de comunicación, en las costumbres sociales y en las legislaciones. Tal vez Virginia Woolf debería haber reivindicado un tiempo propio, más que un espacio privado, como cifra de la emancipación. La discriminación entre los sexos, los conflictos de interés, las exclusiones sociales, las formas sutiles de poder, se articulan en torno a una dominación del tiempo más que a una posesión del espacio. Los mecanismos de exclusión son hoy menos ocupaciones del territorio que apropiaciones del tiempo de los demás, bajo la forma de la aceleración, la impaciencia o la impuntualidad. Este es el nuevo eje de los conflictos sociales: imponer el tiempo. Aunque tal vez no seamos muy conscientes de ello, ya no luchamos tanto por apropiarnos de determinados espacios, por trazar fronteras y asegurar emplazamientos, como por quitar el tiempo a otros, por hacernos con la hegemonía del tiempo. Las fronteras se crean con la velocidad y no con el asentamiento; se transgreden con la aceleración y no con el desplazamiento.

Buena parte de las decisiones que adoptamos, personal o colectivamente, implican decisiones acerca del tiempo de otros en el pasado y en el futuro. Con la amplitud inusitada de muchas de nuestras acciones estamos operando en tiempos que fueron o que serán de otros. Continuamente estamos seleccionando qué queremos conservar o desechar del patrimonio que otros nos entregaron, y que vamos a dejar a quienes vengan después. El alcance futuro de nuestras decisiones es verdaderamente espectacular y merece una atención cada vez más responsable. Estamos en condiciones de hipotecar las generaciones futuras con medidas que condicionen el tiempo en que han de vivir. El futuro es una magnitud que manejamos continuamente, que tenemos a nuestra disposición cuando hacemos determinadas operaciones económicas, cuando actuamos sobre el medio ambiente o diseñamos un determinado entramado institucional. De ahí que sea necesario preguntarse por la legitimidad de esa posesión o por el uso que hagamos de una magnitud que sólo es parcialmente nuestra.

La humanización de los conflictos sociales y la construcción de la convivencia humana son una tarea de regulación del tiempo. Quien gobierna debe preguntarse si dispone las cosas de tal manera que no haya discriminaciones temporales. La nueva vigilancia es, sobre todo, una observación sobre el flujo de las cosas y la medición de esas diferencias en el orden del tiempo que es necesario acompasar de alguna manera. Gobernar es permitir la

coordinación temporal entre una multitud de sujetos que viven en un tiempo plural. La derecha y la izquierda están hoy mejor representadas por categorías temporales como los rápidos y los lentos, o los instalados y los recién llegados. Quien insista en situarse en el espacio estará perdiendo el tiempo.

En cualquier caso, la configuración humana del tiempo es una modalidad de nuestra personalidad en la que se ponen en juego multitud de dimensiones de nuestro talante moral. Vivir bien es inseparable del cultivo de una temporalidad que no viene completamente determinada por el curso del tiempo natural, es un ámbito de ejercitación de la libertad en la concurrencia con otras libertades. Entendería mal la libertad propia quien únicamente viera en la ajena una inevitable limitación. Algo similar cabe decir del tiempo. La comunicación social supone una ampliación de las posibilidades de relación, es decir, de las temporalidades con las que uno tiene que ver. Quien actúa en un sistema social, no está clausurado en la secuencia de sus propias acciones, sino que puede acceder a otras configuraciones temporales más allá de la comunicación presente.¹ El tiempo ajeno puede ser incluso una ampliación del tiempo propio, como la libertad ajena es susceptible de incrementar la propia libertad.

Pero esta articulación de los tiempos es el resultado de un aprendizaje que no siempre es fácil y gratificante; está atravesado por la experiencia negativa que, tratándose del tiempo, suele tener la forma de la espera, el retraso, la impuntualidad, el avasallamiento o la impaciencia. Existe además la dificultad de que la coordinación entre los tiempos humanos carece de medidas objetivas absolutas. Los tiempos humanos no se determinan exclusivamente por las medidas del tiempo físico sino que incluyen categorías que involucran el temple personal, el carácter de la época, el medio social o el momento cultural. El tiempo humano es más complejo de lo que una cronología puede establecer. El tiempo es una determinación de sentido. Un acontecimiento no se limita a acontecer, sino que acontece con una relevancia concreta y, en función de esa relevancia, vuelven a organizarse el pasado y el futuro. Forma parte de la condición humana, distendidas en el tiempo la posibilidad y la necesidad de reinterpretar el pasado y replantearse el futuro en virtud de los acontecimientos que tienen lugar en el presente. Cuanto sucede modifica el orden de las relevancias, que no es algo irrevocable. Todo lo que hay en la condición humana de benigno y de dramático se debe a esta ambivalencia propia de quien posee el pasado y el futuro de manera imperfecta, o sea, como realidades cuyo sentido puede modificarse.

2. La experiencia de la alteridad temporal

Se podría entender la madurez como la adquisición de una determinada experiencia: la de la incongruencia entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida. No hay personalidad

¹ LUHMANN, N. 1980, 1, 248.

sin el descubrimiento de esta discrepancia. Nuestro tiempo no es el tiempo (del mundo o de los demás). Estamos inscritos en categorías temporales que no coinciden con nuestras medidas.

En un libro memorable titulado *Tiempo del mundo y tiempo de la vida*, Hans Blumenberg examinó con atención las complejas relaciones que configuran estas dos medidas del tiempo en los orígenes de la modernidad. Este libro está dedicado a señalar la importancia que las formas objetivas del tiempo han desempeñado en la configuración del tiempo subjetivo. Precisamente el descubrimiento de la temporalidad inabarcable del universo —por ejemplo, del tiempo que tarda en llegarnos una luz estelar emitida desde un espacio muy lejano— provocó una insólita conciencia de la propia insignificancia. Los escenarios cósmicos no coinciden con los escenarios históricos y éstos tampoco se pliegan a las medidas del tiempo individual. El sujeto se ve así sacudido por unas magnitudes temporales inabarcables, que le ofrecen un contraste con su temporalidad singular. La enseñanza de esta discrepancia es el aprendizaje de la alteridad temporal y de la relativa insignificancia de nuestras propias medidas.

Pero existe también la terquedad que consiste en aferrarse a las propias magnitudes como si fueran magnitudes cósmicas y sociales, como si no tuvieran que someterse a otras consideraciones. La equiparación entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida es la fuente de explicación de fenómenos muy diversos, incluso contrapuestos, articulados en torno a los polos de la ingenuidad y la locura, o sea, dos medidas inapropiadas de lo humano.

La primera de esas posibilidades de congruencia la ejemplifica Blumenberg en la historia de la hija de un guardabosques. La muchacha desconoce los caminos que atraviesan el bosque en cuyo interior se encuentra su casa. “¡Feliz ignorancia! Para esta joven todos los conocimientos geográficos terminan más allá de un cuarto de milla y el mundo se pierde en lo indeterminado. La esfera de su actividad no era más pequeña que la de su mundo... ¿Qué amplitud puede alcanzar la esfera del pensamiento en una cabeza semejante?² Es la fascinación del singular, de la coincidencia entre mi mundo y el mundo, lo que deja ver la metáfora del jardín propio. *Il faut cultiver son propre jardin*, decía Voltaire, como Rousseau o Epicuro, como la habitación privada que recomendaba Virginia Woolf a las mujeres. Esta nostalgia de la finitud la describirá Hölderlin como un viaje hacia la libertad concreta: “refugiarse en algún valle sagrado de los Alpes o de los Pirineos, y comprar allí una casa amiga y la suficiente tierra fértil que se requiere para la dorada mediocridad de la vida”.³ Es la grata simplicidad de una vieja y un mundo que coinciden en amplitud, sin desajustes que compliquen nuestra percepción de la realidad: tiempos extraños, zonas desconocidas, espacios de oscuridad, ámbitos ininteligibles, exceso de complejidad... ¡Qué felicidad y — al mismo tiempo — qué limitación! De ahí la nostalgia de lo ingenuo y el odio a la incongruencia

2 BLUMENBERG, Hans. *Tiempo del mundo y tiempo de la vida*. 1986, p. 56.

3 HÖLDERLIN. 1928, III, p. 133.

entre el mundo y el pensamiento. La vida debería estar gobernada por un único tiempo, el mío, claro está. Pero el tiempo del mundo y el tiempo de la vida se separan inevitablemente y este es uno de los primeros descubrimientos que se hacen, casi siempre de manera dolorosa o como una decepción. Lo que pasa son historias, de las que ninguna es la única, aunque algunas se presenten como si lo fueran.

Por medio de otra historia se muestra cómo la simplicidad también puede convertirse en atrocidad. El monismo del singular superlativo es inocente cuando el mundo que se controla es un pequeño claro de bosque, pero dramático cuando no conoce límites. Nikolaus von Below cuenta que Hitler, tras la ofensiva de las Ardenas, declaró con dramática solemnidad: no capitularemos nunca. Podemos perecer. Pero arrastraremos al mundo con nosotros.⁴ Hitler ya había subordinado sus planos políticos a su propia expectativa de vida. La resolución de someter la necesidad de un tiempo objetivo a la posesión de un tiempo subjetivo fue una decisión por la guerra que aceleró todo hacia el desastre final. El paranoico de conciencia mesiánica debió pensar: detrás de mí no puede venir nada. El tiempo del mundo y el tiempo de la vida se hundían simultáneamente. En el caso extremo de la paranoia, la vida propia se convierte en medida del sentido histórico y social.

Lo que parece falsificar la vida es la fijación en el propio tiempo de la vida, la desconsideración de los otros tiempos. Blumenberg formula de la siguiente manera la verdadera modestia de quien ha advertido la particularidad de su tiempo existencial, su diferencia con respecto a otros tiempos posibles: “el sujeto mundano se realiza en la medida en que hace la más difícil de todas las concesiones que se le pueden exigir: que su mundo no sea el mundo, que su tiempo vital, no se convierta en el tiempo del mundo... Es la renuncia a ser la medida de todas las cosas lo que permite al sujeto descubrir el sentido de su existencia.”⁵ La madurez es, en buena medida, el reconocimiento de la pluralidad, también de la pluralidad temporal. El mundo en la propia cabeza es una quimera del fanatismo por el singular. Lo que el hombre debe experimentar es la indiferencia del mundo hacia él.

Los escenarios del tiempo que inauguró la modernidad produjeron en el individuo el entusiasmo y la perplejidad ante el espectáculo de una grandiosidad, en donde la vida individual parecía carecer de significación. Pero también los formatos sociales adquirían unas dimensiones inauditas, por lo que además se hizo presente, junto a la alteridad cósmica, la alteridad social del tiempo. La medida de los grandes acontecimientos históricos —las revoluciones— fue tomada de los movimientos cósmicos e indicaba una misma grandiosidad en contraste con las medidas particulares. De manera menos enfática pero más real, el curso de la civilización moderna no ha dejado de incrementar la presencia del tiempo de otros en el tiempo propio, mediante las diversas formas de comunicación y coordinación entre sujetos dispares. Aparece así una serie de asimetrías temporales que exigen ser coordinadas por mecanismos institucionales que determinan prioridades o compromisos practicables.

4 BELOW, Nikolaus von. *Haffner*. 1978, p. 14.

5 BLUMENBERG, H. *Op. cit.*, 1986, p. 306.

La pluralidad de nuestra arquitectura ambiental no ha sido nunca mayor que ahora. Nunca han coexistido tantas heterogeneidades en una red espacial y temporal tan espesa. Pero esta coexistencia no es siempre pacífica y gratificante. Aunque los mercados financieros estén sincronizados, la experiencia subjetiva del tiempo es que uno llega siempre demasiado pronto o demasiado tarde, que el hombre es algo así como un animal inoportuno, intempestivo. Las relaciones sociales ejercen múltiples coacciones temporales; el tiempo social mismo parece un instrumento de poder y control, creador de dependencias y velocidades aristocráticas. Las desigualdades adoptan una forma temporal: lo mejor es lo más adelantado, la vanguardia; la forma del mal por antonomasia es la rémora, el retraso histórico o la lentitud. La simultaneidad parece una promesa tan ilusoria como la igualdad en la propiedad o en lo común.

3. Aceleración y privatización del tiempo

La utopía cinética había sido la física moderna de la libertad. Los imperativos éticos eran realmente imperativos cinéticos. El impulso categórico de la modernidad dice: para demostrar que somos agentes de progreso debemos superar todas las circunstancias en las cuales el hombre aparece como un impedido en su movimiento, estancado. Lo que caracterizaba al progreso era que la movilidad superaba viejos límites, ampliaba el ámbito de su acción y se hacía valer con buena conciencia frente a los obstáculos interiores y a las resistencias externas.

El mundo moderno es un mundo de creciente aceleración, de progreso. La Ilustración tenía, fundamentalmente, prisa. Con ella se introdujo una apremiante necesidad de tiempo, pues había que recuperar el retraso de la razón. Y para recuperar el único procedimiento era acelerar los procesos. El tiempo, que hasta entonces no era más que un medio en el que hacían su aparición acciones y actores, se convierte en un poder al que todo se confía en virtud de su mera cantidad. Este cambio de escala habría de tener como consecuencia que el individuo se viera zarandeando en ese nuevo formato universal entre el entusiasmo por las nuevas dimensiones de los proyectos históricos y el desconsuelo ante su insignificancia personal. Es la época del éxtasis de la velocidad.

Hay incluso una estética de la velocidad, que se puede ver, por ejemplo, en los *tempi* de la música. En la técnica de la composición se introducen, en el siglo XX, nuevas prescripciones de velocidad, en ocasiones hasta al absurdo. El ejemplo más claro puede ser la sonata para piano op. 22 de Schumann. “Tan rápido como sea posible”, se indica al comienzo. A lo que sigue un poco más adelante la orden “más rápido”. Las técnicas de aprovechamiento del tiempo convierten los movimientos en cintas transportadoras, lo que Chaplin parodió en la invención de la máquina de comer, gracias a la cual podía alimentarse al trabajador sin necesidad de interrumpir el trabajo, o sea, de perder tiempo.

La aceleración social exige una mayor movilidad para todos los procesos culturales.

Ser móvil ha adoptado para muchos hombres la forma de una exigencia de *fitness* espiritual y corporal, bajo la forma de los imperativos de disponibilidad laboral, adaptación a los cambios, flexibilidad, colonización laboral de la noche...

La civilización moderna produce una particular confrontación entre el tiempo público unificado coactivo y la pluralidad libre de los tiempos singulares. A diferencia de las sociedades rurales, nuestro tiempo oficial está constituido por el tiempo descualificado de los relojes. Por eso, frente a la coerción que ejerce una simultaneidad universal, crece la necesidad de delimitar el tiempo propio respecto de aquel que nos pone en relación con otros, aumenta el deseo de controlar uno mismo su curso temporal, de afirmar una soberanía temporal contra esa constricción impersonal de los tiempos dominantes. Según está crítica tan generalizada, la civilización contemporánea nos habría puesto en unas condiciones de vida en las que no tenemos tiempo para nosotros, de tal modo que nos encontraríamos en busca del propio tiempo perdido. El deseo de detener el movimiento de las cosas o el asombro ante la velocidad de los cambios forman parte de la letanía de quejas que acompaña a estas experiencias de aceleración coercitiva del tiempo.

Este lamento es exagerado, como casi todos los lenguajes de las víctimas, e impide percibir algunos de los matices que servirían para esbozar un paisaje menos dramático del mundo en el que vivimos y en el que, bajo la forma de coacción temporal, lo que realmente se presenta son condiciones y ampliaciones de nuestra libertad. De entrada es preciso advertir que, pese al carácter aceleratorio de nuestra civilización, hay movimientos contrarios: con la dinámica de la civilización moderna, crece la presencia impertinente de lo que no participa inmediatamente en su evolución. Una cosa no contradice a la otra, sino que se complementa. La cultura está suficientemente fragmentada como para que los movimientos se diversifiquen. La aceleración del curso de la historia va unida a la disminución de su laminaridad, o sea, de la homogeneidad de la corriente. Las velocidades de los movimientos hacia delante se diferencian; se forman remolinos en los que se quedan atrapadas dimensiones que no avanzan, sino que giran o se detienen, y en donde crece cuanto necesita estabilidad para su crecimiento. La crítica al tiempo unificado le concede frecuentemente demasiado poder.

Pero es que además, la oposición entre un tiempo propio libre y otro controlado socialmente es abstracta. Así lo puso de relieve, por ejemplo, Heidegger, sosteniendo la idea de que el tiempo que rige la vida práctica no es un tiempo interior exteriorizado, como parecía suponer la interpretación de Bergson. Es falsa la idea de que el tiempo propio sea algo que ya poseemos y que tan sólo hemos de custodiar y hacer valer. Un tiempo propio es tan abstracto como un tiempo impropio. Qué sea el tiempo —también algo así como un “tiempo propio”— es algo que se desvela en el trato con él y no en la introspección intemporal de nuestra subjetividad. El tiempo que el sujeto percibe como tiempo vivido no es algo que se hubiera perdido en una civilización científica y técnica que privilegia el “tiempo del mundo” con sus enormes y diminutas dimensiones. No es algo que hubiera que recuperar contra las tendencias uniformizadoras de la sociedad moderna. Más bien, ocurre que el tiempo vital adquiere su peculiaridad en la misma medida en que el “tiempo del mundo” se

nos desvela con todas sus dimensiones técnicas, sociales y prácticas. Como en tantos otros aspectos, también por lo que al tiempo se refiere, lo propio es descubierto por contraste con lo extraño.

Es cierto que en la civilización moderna, los hombres están constreñidos a aprovechar el tiempo como nunca antes hasta entonces. Esa presión resulta frecuentemente insoportable. Pero hay otras formas distintas de la aceleración o de la privatización para convertir una constricción objetiva en una ganancia subjetiva de libertad. Son aquellas que tienen que ver con la construcción intersubjetiva del tiempo. Aquello de que **el demonio sabe que tiene poco tiempo**⁶ no debe ser interpretado como una invitación a hacer lo contrario y entregarse a la morosidad; es más bien un apremio para que nos demos aún más prisa que él. Lo cual no significa necesariamente que halla que aumentar la propia velocidad. Puede ser una invitación a abrir nuestro tiempo al de los otros y ganar así tiempo de manera intersubjetiva.

4. La coordinación de los tiempos

El tiempo es el medio de coordinación de las acciones. Gracias a él, los hombres podemos juntar acciones que de otro modo se llevarían a cabo en un solipsismo instantáneo. Si los hombres no fuéramos temporales no podríamos o no tendríamos necesidad de coordinar nuestras acciones. Nuestra condición temporal nos abre una posibilidad insólita de entrelazar temporalidades distintas y abrir unos ámbitos de acción coordinada que constituyen una extraordinaria posibilidad de ampliación de nuestra libertad.

Debido a los cambios culturales, han ido perdiendo validez en el trato con el tiempo algunas tradiciones que estaban vinculadas a circunstancias vitales constantes. Nuestra manera de manejar el tiempo se ha liberado, hoy más que nunca, de la carga de la tradición y por eso aumenta la heterogeneidad de los tiempos observables. También ocurre que en la civilización moderna, al aumentar el número de individuos que participan en un proyecto así como la diferencia de funciones que desempeñan y la distancia espacial, institucional y social en que se encuentran, crece también la necesidad de coordinar temporalmente sus acciones de un modo explícito. Por otra parte, con la ampliación del alcance social de nuestras cooperaciones, aumenta también la cantidad de exigencias que los individuos se dirigen recíprocamente, de modo que sólo pueden mantener su capacidad de colaboración haciendo compatibles esas exigencias, sobre la base de una temporalidad asegurada por el calendario y los horarios. Pero es que además también se incrementan el número de proyectos distendidos en el tiempo que debe ser actualmente puestos en marcha para asegurar en un futuro lejano la disponibilidad de determinados bienes. Eso obliga a una coordinación temporal añadida a través de grandes espacios de tiempo.

6 Juan 12, 12

En este contexto se entiende bien por qué la puntualidad es la virtud más propia del tiempo coordinado. La virtud de la puntualidad es una virtud específicamente moderna, urbana. Tiene sentido en una civilización en la que sería imposible la coordinación sin utilizar instrumentos para planificar el tiempo, como el calendario, y para medirlo, como el reloj.

En los comienzos de la civilización moderna la impuntualidad fue incluso calificada de pecado, de tal modo que una virtud específica de la modernidad quedaba asegurada por la cultura religiosa. Norbert Elias ha descrito el curso de la civilización como un proceso de disolución de las constricciones sociales inmediatas que tienen lugar en la interacción de pequeños grupos, para actuar en los marcos institucionales de grandes grupos organizados. Con la cantidad y complejidad de las relaciones sociales en las que uno se tiene que integrar, crece la necesidad de utilizar el calendario y el reloj como instrumentos de coordinación temporal. El énfasis con que se elevó la puntualidad a la categoría de virtud en los comienzos de la edad moderna se nos ha vuelto un tanto extraño. Pero esto no se debe a que la puntualidad y otras virtudes del tiempo sean menos necesarias, sino a que no necesita ser recordada enfáticamente una norma de conducta que está suficientemente asegurada por lo evidentes que resultan las consecuencias desastrosas de su omisión. El éxito de los asuntos técnicos y las cooperaciones sociales depende de la competencia para aprovechar el tiempo, de tal modo que los agentes mantienen su capacidad de acción si se atienen voluntariamente a las citas y los plazos.

Las constricciones que se derivan de la planificación temporal de nuestras acciones han sido objeto frecuente de crítica. Desde la primitiva Ilustración, la mecánica precisa del reloj se convirtió en símbolo del carácter coactivo de la vida moderna. El curso del tiempo era visto con la misma homogeneidad implacable que el movimiento del péndulo. Las relaciones sociales que tienen su expresión metafórica en el reloj adquirieron un carácter autoritario. Existe una larga historia de rechazo a la metáfora del reloj en nombre de la libertad; como metáforas de la balanza y el equilibrio.⁷ Estas imágenes fueron preferidas en virtud de su carácter espacial, dimensión que consideraban más apropiada para el ejercicio de la libertad que la dimensión temporal, fácilmente objetivable.

Pero es conveniente recordar que el reloj se convierte en una metáfora de la coacción por su mecánica y no por su función, como instrumento para medir el tiempo a efectos de coordinar técnica y socialmente las acciones. Este aspecto es desatendido por los críticos de la temporalidad que la suponen implacable. Olvidan que la medición del tiempo lo convierte en algo disponible, y con la disponibilidad del tiempo, en tanto que tiempo medido, se expanden nuestras posibilidades técnicas y sociales de acción. Esta expansión no es sino el contenido pragmático de una libertad ampliada.

La descalificación de la puntualidad como una virtud represiva olvida los daños que se derivan de un cultivo inadecuado del tiempo, las posibilidades que se pierden con su

7 Mayr 1986.

descuido. No ser puntual significa hacer esperar a otros. Y esperar es un modo desagradable de pasar el tiempo, en el que uno permanece fijado en su mero transcurrir. Esta molestia también es específicamente moderna. Nos hemos desacostumbrado a esperar porque conocemos los beneficios de una buena coordinación temporal. Quien, por incapacidad o a su pesar, es impuntual, terminará tarde o temprano sufriendo la experiencia de ser marginado como una persona incapaz para la cooperación, con quien no se puede contar. La impuntualidad implica la autoexclusión de las oportunidades de comunicación y colaboración social.

5. Tiempo como libertad

La cooperación y la comunicación únicamente pueden tener lugar en un tiempo homogeneizado, en esa magnitud que Heidegger minusvaloró como “tiempo vulgar”. Con la amplitud social de nuestras comunicaciones y cooperaciones se amplían también los ámbitos temporales dentro de los cuales tienen lugar nuestros encuentros y las acciones integradas. En buena medida los grupos sociales se constituyen sobre sincronizaciones y forman parte de la unidad de una cultura, una determinada unidad pública del tiempo, sin la que sería imposible entenderse. No podríamos establecer, por ejemplo, esa secuencia temporal que vincula generaciones y períodos históricos, ni determinar nuestra edad o fecha de nacimiento, tan importantes para alcanzar la propia identidad (o disimularla, en el caso de quien se quiera quitar los años de encima). Solamente podemos reconocer la dinámica de los procesos evolutivos o determinar sus diferentes velocidades por relación al orden de un tiempo homogéneo.

Las protestas contra un tiempo impropio, objetivo y medible con todas sus buenas razones, tienen también su nota exagerada. Forma parte de la normalidad psicológica, la capacidad de orientarse en la universalidad de aquel tiempo que nos permite coordinar nuestra acción con las de otros. Las experiencias del tiempo como una magnitud coactiva muestran una cierta unilateralidad. En ninguna sociedad anterior fue el tiempo una realidad más disponible que en la sociedad contemporánea. De acuerdo con este criterio, ninguna civilización fue tan libre como la nuestra ; dispone como ninguna de los medios que nos permiten configurar con la libertad el tiempo que se nos concede.

¿Por qué el problema del tiempo ha adquirido una importancia tan grande en la poética contemporánea, en escritores como Proust o Joyce, por ejemplo? ¿Guarda alguna relación esta preocupación poética con la circunstancia señalada de que haya aumentado nuestra disposición subjetiva sobre el tiempo, con el hecho de que **tengamos** más tiempo? Tal vez pueda darse una cierta explicación a esta coincidencia. Los problemas del trato con el tiempo adquieren una especial envergadura cuando los sujetos se autonomizan como soberanos de su propio tiempo, lo que significa que una cantidad creciente de opciones desafía su capacidad de selección, exigiendo, por tanto, renunciadas y autolimitaciones, de tal

modo que la disciplina del tiempo aparece como el presupuesto más importante de la creatividad. La experiencia del tiempo como la experiencia de la libertad creadora fue precisamente el gran tema de Bergson. Cuando el tiempo se tiene es cuando hay que decidir qué se hace con él, mientras que cuando el tiempo dispone de nosotros no nos apremia ninguna decisión.

Ahora bien: precisamente esa sociedad que pone mayor tiempo a disposición de los individuos es la sede de experiencias sinceras de pérdida del propio tiempo con su peculiar letanía de lamentos. ¿Cómo se explica esta aparente incongruencia? Quizás se deba a que todos nos hemos convertido en artesanos de nuestro propio tiempo, de acuerdo con las posibilidades multiplicadas de acción que tenemos a nuestro alcance en la cultura contemporánea. La experiencia de que el tiempo es escaso se intensifica con la cantidad de posibilidades de utilizarlo. Esta cantidad de ocupaciones posibles crece más rápidamente que la dimensión del tiempo disponible, todavía no utilizado, con que contamos para el aprovechamiento de tales posibilidades. Las ganancias de libertad que tiene la forma de tiempo disponible son extraordinarias, pero más aún crece el ámbito de ocupaciones significativas entre las cuales tenemos que decidimos. La cantidad de posibilidades de estar presente, de participar y comunicar, es mayor que la cantidad de posibilidades de encontrar para ello fechas en el propio calendario. Niklas Luhmann ha observado a este respecto cómo “la impresión de escasez de tiempo sólo surge por unas expectativas exageradas. Las vivencias y las acciones requieren su tiempo y no se pueden depositar en un espacio de tiempo limitado. El horizonte del tiempo y la estructura de las expectativas deben estar acompasados.⁸ Las selecciones son inevitables, y el problema de acertar en esas selecciones no es sólo una cuestión de discernimiento entre lo más y lo menos importante, sino de hacer coordinable nuestro propio tiempo con el de otros, para mantener así esa libertad que tiene quien puede cooperar con otros. En cualquier caso, la organización del tiempo es el único medio de tener soberanía sobre él.

No estamos condenados a elegir entre un tiempo vacío y un comportamiento acelerado. El cultivo correcto del propio tiempo es ciertamente difícil en la sociedad contemporánea bajo muchos aspectos. Pero el trato con el tiempo es algo que puede aprenderse. Llegar tarde o demorarse en exceso no es un destino inevitable. Tampoco es inexorable esa presión que ejerce lo urgente. Hacer algo interesante con el tiempo libre es también una actividad que requiere aprendizaje. Con la creciente libertad temporal aumenta también la pluralidad de formas de utilización del tiempo. La cultura moderna no nos conduce a una sociedad de masas en virtud de su constitución temporal, sino más bien a una sociedad de creciente diversidad de estilos de vida que se deben, en buena parte, a la variedad de formas individuales de utilización del tiempo. El reloj y el calendario no son otra cosa que instrumentos para la soberanía sobre el tiempo. No es que nos despojen del tiempo propio, sino que lo aseguran.

8 LUHMANN, N. 1927, p. 153.

¿Cómo es posible que la autodisciplina del tiempo constituya una auténtica libertad? Principalmente porque de ese modo los hombres nos constituimos en seres que gozamos de varios tiempos, que sumamos brevedades y nos instalamos en la multitemporalidad. El hecho de que no estemos solos en el mundo puede ser visto inicialmente como el origen de todas las pérdidas del tiempo, de las que tendemos a hacer culpables a otros. Pero cabe considerar esta circunstancia de otra manera. Hay muchos otros tiempos vitales en los que podemos participar, y disponer así —en cierto modo— de sus tiempos. Somos parásitos o huéspedes unos de otros, también en lo que se refiere a la ocupación de sus tiempos. La hospitalidad puede así considerarse como una cuestión temporal. La comunicación con otros nos permite vivir varias vidas, como las de quienes han comenzado antes o las de quienes terminarán después de nosotros. Es posible ampliar la propia brevedad en las dimensiones del pasado, el presente y el futuro. Por eso es injusto definir al prójimo como aquel ser que nos quita tiempo. Los otros representan también la posibilidad de que tengamos más tiempo del que tenemos: el tiempo compartido es un tiempo multiplicado. La ampliación de nuestro tiempo vital se la debemos a los demás. Los hombres somos contemporáneos en la medida en que entrelazamos y diversificamos nuestra temporalidad.

Tiempos extraños. La pluralidad humana como diversidad temporal

Unfamiliar times. Human plurality as temporal diversity

Resumen. *Las demás personas son fundamentalmente otros tiempos. La fuente de extrañeza es más la temporalidad de los otros que su localización en un espacio, por lo que el autor defiende una concepción del otro más temporal que espacial. Una consecuencia ética de este planteamiento es reconsiderar los valores y las virtudes desde la finitud de la temporalidad y no desde el universalismo abstracto del deber establecido por la ética tradicional*

Summary. *Different people means basically different time. Other people are strangers to us due to their location in time, not in space. An ethical consequence of this view implies to think over values and virtues taking as a base the temporal finiteness rather than the abstract universalism of duty proposed by traditional ethics.*

Palabras Clave. Pluralidad, diversidad, tiempos.

Key Words. Plurality, diversity, times.

POSTMODERNIDAD Y EDUCACIÓN: ¿QUÉ ESTÁ EN JUEGO?

José Olimpo Suárez M.

Universidad de Antioquia.

En este ensayo deseo presentar una interpretación del pragmatismo defendido por el profesor Richard Rorty como una variante más del cambio cultural denominado "Postmodernidad". El objetivo de esta interpretación es señalar el carácter no apocalíptico de tal discurso, es decir, no se trata de ver en estos cambios culturales ni la aceptación de un irracionalismo total ni la promoción de un relativismo cultural siempre sospechoso de ser un mal ético y social. A fin de canalizar mi objetivo, trataré este asunto en la dimensión particular de la relación entre filosofía pragmática y filosofía de la educación en su más amplio sentido. En esta interpretación trataré, finalmente, de identificar y comentar algunas afirmaciones rortianas sobre el sentido de la filosofía y el pensamiento crítico que nos permitan encarar los temores expresados por el profesor John Searle sobre el posible irracionalismo ofrecido por los postmodernos en el campo de la educación. Como es sabido, el profesor Searle expresa sus dudas sobre el pensamiento postmetafísico en un célebre texto titulado "Rationality and Realism: What is at stake?"¹, donde acusa a T. Kuhn, J. Derrida y R. Rorty de ser enemigos del racionalismo y promotores de una actitud anticientífica y relativista. El argumento del profesor Searle se centra en señalar que los cambios propuestos por estos tres autores no tocan una u otra versión de la verdad o una u otra teoría de la realidad. No, para el profesor Searle se trata en realidad de un cambio político en la perspectiva general de la cultura. Con esta crítica se abandonarían de plano las tres grandes determinaciones del Racionalismo Moderno, estos tres valores, como es sabido, son: 1) La teoría de la ciencia basada en una metodología rigurosa, 2) La experimentación como criterio de objetividad, y 3) La capacidad de autocritica. En suma, el profesor Searle cree que en la cultura postmoderna se pasa de la defensa de un dominio de investigación a una cultura de aceptación de una o varias causas teóricas. No se trataría en esta perspectiva de ofrecer nuevos dominios teóricos para enfrentar enigmas científicos, sino de erigir campos políticos donde los intereses son aquellos propios de los militantes ideológicos tradicionales, en particular el acceso al poder del discurso. Retomando mi afirmación inicial, reitero que mi lectura de la obra rortiana no presentaría tal cariz apocalíptico y reaccionario a pesar de reconocer que algunas de las tesis del profesor Searle son razonables.

A fin de establecer un marco conceptual lo suficientemente amplio para desarrollar mi tesis, optaré inicialmente por confrontar dos de las muchas y posibles definiciones

¹ Searle, John. *Rationality and Realism, what is at stake?*. En: *Dedalus*, Automne, 1993, p. 55-83.

ofrecidas sobre el sentido de la “postmodernidad”. En primer lugar, consideremos la opinión elaborada por el profesor José María Mardones cuando afirma: “La postmodernidad dice adiós al ideal moderno de la fundamentación y los grandes principios fijos, para abrirse a una nueva ‘episteme’ postmoderna de la indeterminación, la discontinuidad, el desplazamiento y el pluralismo”². A su vez, retengamos la caracterización ofrecida por el profesor A. Wellmar sobre el sentido de la postmodernidad que se lee como sigue: “La postmodernidad es un movimiento de desconstrucción y desenmascaramiento de la razón ilustrada como respuesta al apoyo modernista y su consiguiente fracaso. Y que esa desconstrucción expresa: a) El rechazo ontológico de la filosofía occidental; b) una obsesión epistemológica con los fragmentos y fracturas; y c) un compromiso ideológico con las minorías en política, sexo y lenguaje. Esta teoría de desconstrucción la personifican hoy Derrida, Foucault, Deleuze y otros”³. Estas dos caracterizaciones que globalmente pueden ser aceptadas guardan, sin embargo, una diferencia particularmente importante para nuestros propósitos: en la definición del profesor Mardones se propone el paso de la modernidad a la postmodernidad como un mero cambio de “episteme”, esto es justamente lo que la segunda definición no hace, y que en definitiva será lo que criticará el pragmatismo rortiano. No se trata de crear alternativas epistémicas a las tareas filosóficas tradicionales, sino como se dirá: “mejor sería dejarlas de lado”. No se trata de confrontar criterios sobre la realidad para saber cuál metodología sería más adecuada a esa realidad, sino que se abandonará esta pretensión y se abogará por la creación de nuevas descripciones del mundo sin creer que una particular posea un rango superior a las demás. Aquí, naturalmente, se está criticando la preeminencia de la epistemología como núcleo de las tareas filosóficas propias de la modernidad occidental.

Es importante retener este matiz, pues esto hace la diferencia de interpretaciones. En efecto, el pragmatista insiste enfáticamente en señalar que su propuesta no se debe enmarcar en un discurso epistémico tradicional, donde la verdad sea entendida como mero “reflejo” del mundo exterior y donde sólo los más inteligentes, los más ilustrados o los poseedores y guardianes de un método exclusivo puedan acceder a la posesión de la verdad. Desde esta perspectiva tendríamos que decir como el profesor Searle que se aboga por un abandono de la verdad, pero agregando, a renglón seguido, que se trata del abandono de una versión de la verdad, no de su búsqueda ni de su concepto.

Establecido el marco de la postmodernidad, daremos paso a algunas de las tesis pertinentes del profesor Rorty mediante las cuales nos acercaremos al sentido que toman en su propuesta los conceptos de filosofía, razón y educación. La primera afirmación rortiana nos ofrecerá el tono de la discusión: “Dudo, dice el profesor Rorty, acerca de la relevancia de la filosofía sobre la educación. No estoy seguro de que la filosofía pueda hacer mucho

2 Mardones, José María. ¿Qué es la postmodernidad?. En: *Cuadernos de Orientación Familiar*. # 44, p. 11. 1989. Madrid.

3 Wellmar, A. Citado en: Pico, J. *Modernidad y Posmodernidad*. Madrid: Alianza Universitaria, p. 39-40.

por la educación... Lo mejor que los filósofos pueden hacer es desarrollar una deseable retórica para representarnos una nueva práctica haciendo de ella algo deseable⁴. Tales afirmaciones pueden resultar descorazonadoras para los filósofos y los educadores, sin embargo, si las contextualizamos abandonaremos tal percepción inicial.

Como es sabido, el escepticismo rortiano se extiende mucho más allá del dominio propio de la educación. Se trata de una crítica a la filosofía entendida como epistemología, modalidad que había dominado el escenario cultural desde Descartes y que se habría afianzado con todo su poder a partir de la obra kantiana sobre la que erigió buena parte del pensamiento moderno. Según esta tradición, el objetivo de la filosofía habría consistido en considerar como su más importante tarea el estudio de la naturaleza de los procesos mentales y los grados de la actividad representativa de la realidad exterior. Conocer es, entonces, poder representar la realidad con exactitud, objetividad y neutralidad. La educación liberal desarrollada sobre la idea moderna de la filosofía presupone pues unos procedimientos a fin de unificar el conocimiento y las prácticas pedagógicas. El presupuesto básico tanto de la filosofía como de la pedagogía fue entonces la aceptación acrítica del “realismo metafísico”. Este tipo de presupuesto ontológico postula una realidad ahistórica y eterna que, enfrentada a la actividad humana, sólo se deja captar a través de la observación de unos estándares metodológicos que se califican de “racionalidad” y frente a los cuales cualquier otra opción de acceso a lo real simplemente se califica de “irracional”. A los ojos del pragmatista rortiano, tal modalidad de conocimiento es una demanda inhumana, pues viola la jurisdicción de la razón en tanto enfrenta a los seres humanos, limitados y contextualizados históricamente, con un objeto eterno, inmutable y trascendente. Siguiendo esta línea argumental, tendríamos que decir que todo el proyecto pragmatista es una especie de reconsideración de los conceptos tradicionales de la cultura bajo una perspectiva no-esencialista. Este enfoque es el que mayor resquemor causa a los filósofos formados en la tradición racionalista, pues ello supondría el rechazo a ideas o teorías muy caras a nuestra tradición. Tal es el caso de la puesta en duda de una supuesta “esencia humana” que se cree conocer a priori, desconociendo así los procesos de socialización de esos seres humanos. Para el pragmatista, la aceptación de la supuesta esencia humana marcaría en buena parte la forma y el estilo de la educación, pues ello supondría que se conoce, en el orden científico, el verdadero sentido de la vida humana, cerrando posibilidades a las alternativas de la vida proteica y abierta a las decisiones sociales e individuales nunca totalmente determinadas por leyes físicas ni morales.

Igualmente, se puede observar cómo el pragmatismo anti-esencialista discute, en particular con los denominados “comunitaristas”, la existencia o no de teorías comprensivas del bien como condiciones necesarias para elaborar una teoría social. Naturalmente, el pragmatista descrece de tal tesis y aboga por un liberalismo sin fundamento metafísico al modo como lo ha propuesto el profesor John Rawls.

4 Rorty, Richard. Citado en: Okshevsky, Walter. *Richard Rorty on the power on philosophical reflection and the pragmatist conception of critical thinking. Educational Theory*. 1997, p. 1.

Ahora podemos comprender el sentido de las afirmaciones rortianas sobre la no pertenencia de la filosofía tradicional para la educación. Se impone abandonar la tradición epistemológica de la filosofía, que sólo podrá llevar a los seres humanos a enfrentarse permanentemente con una especie de “ansiedad cartesiana”, que les obligaba a la búsqueda interminable de la certeza imposible de alcanzar. Pero, a su vez, si se abandona esta búsqueda interminable de la certeza se pondrán en evidencia los dos grandes peligros de la filosofía tradicional: el escepticismo y el irracionalismo. Perderían, por llamarlo así, el escenario de su actuación y perderían toda su terrible amenaza sobre la cultura. En efecto, tanto el escepticismo como el irracionalismo sólo toman forma y poder en un marco determinado de racionalidad donde se establecen los criterios para decidir los límites del pensar humano. Lo que el pragmatista defiende, sin temor a caer en la desesperanza ni en la anarquía, es el cambio de tal marco conceptual ofreciendo uno donde los criterios de racionalidad estén sancionados socialmente, en últimas, contextualizados. Para ser más precisos: no se trata de ofrecer un nuevo marco conceptual sino de aceptar que el lenguaje de los seres humanos no es una simple aproximación al lenguaje verdadero de la naturaleza o de la historia. Se trata del abandono de la teoría del “ojo de dios” como acceso privilegiado para comprender la verdad.

Lo que el pragmatismo postmoderno está proponiendo es el abandono de ese punto de vista según el cual la razón se toma como un “único canon”, que la ha convertido en un auténtico juez de los productos de la cultura ofreciendo por el contrario la posibilidad de aceptar otros criterios epistémicos y culturales para interpretar la vida humana. Esto quiere decir en definitiva recuperar y afianzar la tesis wittgensteiniana según la cual el conocimiento es una actividad contingente en la medida en que se inserta en el dominio de los “juegos de lenguaje” y de los “vocabularios contextualizados”. No se trata de abandonar la filosofía ni la razón, se trata de contextualizarlas en el marco de las prácticas sociales y lingüísticas propias de los seres humanos, por ello el profesor Rorty señala que:

“El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez más que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo. No obstante, el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuáles son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad y el sentimiento en lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y de elección (incluida la elección arbitraria) dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego de lenguaje por otro”⁵.

La superación de la filosofía sistemática, en la que la educación quedaba constreñida a la búsqueda de una verdad ahistórica, es entonces reemplazada por una propuesta más modesta: entender ahora la filosofía como un “diálogo de la humanidad” y por ello la

5 Rorty, R. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Madrid: Editorial Tecnós, 1994, p. 26.

pedagogía como un “entrenamiento en el pensamiento irónico”. Este tipo de educación fundamenta la tarea cognoscitiva como una actividad tolerante y pluralista, pues se ha abandonado la perspectiva esencialista de la filosofía. Hemos aquí en el corazón de la tradición creada por John Dewey para quien la educación, como la filosofía, debían comportar un carácter “edificante” que permitiese a los seres humanos conocerse más profundamente y a la vez buscar su propia perfección en términos de “realización”. Para Dewey, los seres humanos nos inscribimos siempre en contextos de incertidumbre que nos obligan a formar juicios de acción en los que debemos entrenar la voluntad a fin de calcular los resultados de nuestras decisiones, individuales y colectivas; lo que a la postre nos lleva al reconocimiento explícito de la responsabilidad individual ante la comunidad.

Dewey, al lado de Wittgenstein y Heidegger, es considerado por el profesor Rorty como uno de los grandes pensadores contemporáneos que se opusieron a la filosofía sistemática tradicional, proponiendo para ello, en el caso de Dewey, una pedagogía civilista en la que la apertura racional a otros discursos permite salvarnos del dogmatismo ideológico, y a la vez impide lo que en términos de Feyerabend se conoce hoy como el “anything goes”, en la medida en que se reclama la responsabilidad individual enmarcada en la componente educativa social. No se trata de abogar por un pensamiento crítico que se atenga al mero rechazo sin profundización, sino muy por el contrario, se refuerza la idea de la aceptación de valores contextualizados que se toman como criterios de racionalidad, abiertos siempre a su propia redescipción. Para Dewey la filosofía de la educación, como creadora de marcos de acción conductual, comporta dos rasgos definitivos: de un lado, dispone de una dimensión estética, pues considera que el trabajo del pedagogo es como la del artista que intenta dar forma a un material dado; y por otra parte, comporta un aspecto crítico en tanto que intenta evaluar y comprender los conflictos humanos. Estos presupuestos sobre la pedagogía serán retomados por el pragmatismo rortiano en la actualidad. El pluralismo pragmatista se erige, a su vez, como base de una educación abierta y responsable que se opone a la “profesionalización” académica generada en la filosofía sistemática tradicional y que ha dejado a un lado, a ojos de Dewey y Rorty, los verdaderos problemas de los hombres y sus vidas para concentrarse en una disputa técnica sobre quién posee mejores instrumentos para acceder a la realidad última. Frente a tal actitud profesionalizante, el profesor Rorty propone un “conductismo epistemológico” que justifica el conocimiento a partir de la validación social, creando así una pluralidad de discursos que compiten en igualdad de condiciones culturales para buscar su reconocimiento:

“Explicar la racionalidad —afirma el profesor Rorty— es considerado como una especie de holismo. Afirmo que si entendemos las reglas de un juego lingüístico, entenderemos todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos en ese juego lingüístico”⁶.

De esta forma, hemos sido conducidos de la mano de Dewey y Rorty al reconocimiento de un pragmatismo pluralista que no puede ser considerado como un mero irracionalismo ni

6 Rorty, R. *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Editorial Cátedra, 1989, p. 165.

como un relativismo cultural en sentido tradicional. Pero podemos aún convalidar esta perspectiva recurriendo a la evaluación del concepto de “hermenéutica”, que desarrolla el profesor Rorty a partir del reconocimiento de la pluralidad de discursos.

Digamos de entrada que una distinción particularmente interesante establecida por el profesor Rorty entre los discursos es la que separa los discursos commensurables o normales de los discursos incommensurables o anormales. Los discursos normales son aquellos que representan la asunción de una racionalidad compartida en términos de categorías válidas, mientras que en los discursos anormales la racionalidad se define en términos de buena voluntad hacia un tipo de léxico o vocabulario particular. Se está aquí rechazando la idea tradicional según la cual, la epistemología representa una actitud intelectual seria, rigurosa y analítica, mientras que la hermenéutica es tomada como la consideración de los discursos subjetivos, no rigurosos. La diferencia entre estos discursos no es una asunción ontológica ni una disposición epistémica especial, se trata simplemente de una diferencia de grado en la comprensión, por ello:

“Desde este punto de vista, la línea divisoria entre los respectivos dominios de la epistemología y la hermenéutica no consiste en la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, ni entre hecho y valor, ni entre teórico y práctico, ni entre conocimiento objetivo y algo más viscoso y dudoso. La diferencia es cuestión de familiaridad, simplemente. Seremos epistemológicos donde comprendamos perfectamente bien lo que está ocurriendo. Tenemos que ser hermenéuticos cuando no comprendemos lo que está ocurriendo”.⁷

Para el profesor Rorty, entonces, ambas perspectivas son igualmente válidas. La tensión entre ambos tipos de discursos es una alternativa frente al escepticismo y al dogmatismo en el contexto de lo que se ha denominado “la conversación de la humanidad”. Esta conversación puede ser aproximada a los conceptos de “educación” en Dewey, o bien al concepto de “*bildung*” de Gadamer.

En efecto, según la lectura que realiza el profesor Rorty de *Verdad y Método* de Gadamer, éste estaría básicamente redefiniendo lo que se debería entender por ser “un ser humano”. Pero no es éste el lugar adecuado para evaluar una tal lectura. Retengamos el esquema general de la relación entre epistemología y hermenéutica en la versión pragmatista. El estudio de las relaciones entre un grupo de categorías como verdad, justificación y certeza consiste en la evaluación de cómo ellas funcionan en el marco de una forma de vida denominada “conocimiento”, sin que por ello se puedan considerar como categorías fundamentales o ahistóricas. No pueden ser evaluadas como una inferencia realizada a partir de un lenguaje privilegiado que se pudiese traducir a un léxico reconocible sólo por algunos seres humanos poseedores de un método correcto y exclusivo. El conocimiento no es más que una forma de interacción humana contextualizada. No se trata, para el pragmatista, de seguir enseñando a vérselas con categorías tales como condiciones a priori, leyes morales

7 Rorty, R., *Op. cit.*, p. 292.

eternas o verdades necesarias más allá del lenguaje. La dialéctica entre lo familiar y lo no familiar resulta análoga al círculo hermenéutico implicado en la comprensión de cualquier parte de la cultura, la lengua o las teorías. Esta concepción rortiana, como se ve, está más cerca de las tesis kuhnianas sobre el desarrollo de las teorías científicas que del sentido dado a la hermenéutica en las tradiciones europeas. La hermenéutica es tomada aquí como la intermediación entre discursos inconmensurables y no como un simple método particularmente apto para captar una realidad diferente a la que enfrenta la epistemología. De aquí el carácter particular puesto en evidencia por la hermenéutica y pertinente para nuestros fines: el reconocimiento de la finitud e historicidad de nuestros discursos y su no diferencia según el objeto de su interés.

Para el pragmatismo rortiano, el discurso normal representa sólo un grado importante del consenso social alcanzado en un dominio particular de la cultura, y mientras no se produzca, para decirlo en términos kuhnianos, una anomalía grave no debe ponerse en cuestión. He aquí una diferencia entre los postmodernos continentales y los postanalíticos norteamericanos. Mientras para los primeros todo concepto tradicional debe ser sometido a pertinaz crítica, para los segundos no se trata de vivir en una revolución permanente mientras no se den los signos pertinentes para reevaluar porciones de un lenguaje o partes de un léxico. La pedagogía pragmatista, desde esta perspectiva, considerará que las dos alternativas de los discursos, normales y hermenéuticos, son igualmente válidos para evaluar nuestras creencias y conocimientos. No se pueden formar pensamientos científicos con base en una de las dos, pues ello daría origen al dogmatismo y a la clausura de posibilidades de fusionar o abrir nuevos horizontes conceptuales.

En este sentido se estaría hablando de una forma de edificación, una autoafirmación humana o, en últimas, de una forma de auto-conocimiento del individuo. La conclusión rortiana nos lleva entonces a una especie de identificación entre edificación, educación y conocimiento. Este conocimiento no se toma, según el profesor Rorty, como una búsqueda de esencias humanas sino como la posibilidad de crear proyectos humanos para lograr una mejor descripción de nosotros mismos. En otras palabras, el intento de edificarnos a nosotros mismos y a los demás consiste en la actividad de establecer vínculos entre nuestra propia cultura y la de los extranjeros, entre nuestras creencias y prácticas, y otras prácticas y creencias. Consiste también en la actividad poética de elaborar nuevos lenguajes, nuevas disciplinas, nuevas metáforas. Aquí estamos de nuevo en el marco del sentido de la filosofía pragmática: contextualismo y pluralidad de discursos que se legitimen con criterios sociales.

¿Qué conclusión podemos obtener desde la perspectiva de esta modalidad de filosofía pragmática como parte de la postmodernidad? Creo que básicamente debemos retener la idea del trabajo filosófico-educativo como una práctica dirigida a crear y desarrollar una “retórica” que sirva para descubrir nuestra vida en términos más tolerantes e irónicos. De hecho, ésta es la caracterización del pragmatismo ofrecida por el profesor Rorty:

“La doctrina central del pragmatismo representa la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre descripciones más útiles y descripciones

menos útiles de las cosas. Dicha doctrina supone que el progreso intelectual y moral no comporta la convergencia hacia la representación fiel de la naturaleza intrínseca de algo, sino más bien el hallazgo de descripciones cada vez más útiles de las cosas. Tales descripciones posibilitan modos de interacción con la naturaleza no-humana, y con nosotros mismos, que nos hagan cada vez más felices.”⁸

Como se ve, no se trata de una propuesta apocalíptica ni anarquista. Se trata de enfocar la educación desde una postura anti-esencialista que privilegie la libertad para crear así los campos de encuentro tolerante de los discursos plurales. Una consecuencia importante, que se puede inferir de las consideraciones expuestas, se centra en considerar la educación como un proceso básico de la sociedad donde se enseñe a los jóvenes a identificar los valores fundamentales, que son observados por su comunidad para posteriormente ofrecerles la imaginación, y no inculcando la verdad. Para el profesor Rorty, ésta es la enseñanza central de su héroe pragmatista John Dewey: se debe alentar el encuentro libre de opiniones responsables que establezcan los juicios verdaderos siempre abiertos a su revisión posterior. Esta actitud pragmatista no es ingenua: no se trata de liberarnos del mal, del pecado ni de la justicia a través de un mero consenso, es sencillamente la actitud política de un liberalismo que privilegia la libertad para que los individuos establezcan sus propios criterios sobre los conceptos antes señalados. No se trata pues de ofrecer los criterios verdaderos, atemporales y definitivos que guiarán la vida de los seres humanos. Tal como lo entiende el profesor Rorty, el objetivo de la educación podría ser estudiada como:

“la noción de que una especie animal toma control gradualmente de su propia evolución cambiando las condiciones de su ambiente y lleva a Dewey a afirmar, en buen lenguaje darwiniano, que ‘el desarrollo es en sí mismo el fin moral’ y que proteger, sostener y dirigir el desarrollo constituye el ideal principal de la educación. Los críticos conservadores de Dewey lo acusaron de ser confuso, de no darnos un criterio de desarrollo. Pero Dewey observó correctamente que un criterio así reduciría el futuro al tamaño del presente. Solicitar ese criterio es como pedirle a un dinosaurio que especifique qué se requeriría para ser un buen mamífero o pedirle a un ateniense del siglo IV a. de C. que proponga formas de vida para los ciudadanos de una democracia industrial del siglo XX.”⁹

En otras palabras: la educación debe proveer las condiciones para que los individuos se reconozcan como miembros de la especie y herederos de los productos culturales más valiosos creados por la marcha temporal de la comunidad. No se debe persistir en una educación liberal tradicional donde la verdad es una meta sólo alcanzable por un reducido grupo de personas, que cambiarán su interés por la vida y la comunidad por un dominio conceptual que se aliena en la creencia de un sabe superior. Como consecuencia directa de esta crítica, el pragmatista establecerá una distinción entre modelos de pedagogía, según sean alentados por razones políticas. Así, para los izquierdistas tradicionales se trata de

8 Rorty, R. *Las Consecuencias del Pragmatismo*. Editorial Paidós, 1991, p. 13.

9 Rorty, R. **Educación sin Norma**. En: *Revista Facetas*, N° 8, p. 45.

adoctrinar y regimentar las categorías del conocimiento, partiendo de una supuesta ley de la necesidad tanto en el mundo material como en el cultural. Por el contrario, para el liberal, y en especial para el liberal irónico, se trata de promover una educación en la que se defienda la conciencia de la libertad y la responsabilidad para que el sujeto pueda abrirse a nuevas posibilidades cognoscitivas. Aquí vuelve a insinuarse la impronta del carácter de John Dewey, para quien era primordial defender la conciencia de la libertad en la medida en que la verdad se cuidaría por ella misma.

Aún más: esta propuesta, si quiere ser realizada en su autenticidad, debe partir de la promoción de lo que el profesor Rorty denomina las “virtudes socráticas” del diálogo. Esta actitud privilegia la escucha del otro, la tolerancia frente a las opiniones y el entrenamiento en el cuidado de la toma de decisiones que puedan afectar a otros miembros de la comunidad. Como es natural, estas virtudes son consideradas actitudes morales y no procedimientos metódicos para alcanzar la verdad. Enfrentar otros discursos nos obligará, en esta nueva cultura postmoderna o postfilosófica, a entrenar el pensamiento en el arte de ofrecer ejemplos, hacer comparaciones, imaginar proyecciones de cosas hasta ahora irrealizadas, y, naturalmente, utilizar técnicas validadas para resolver problemas. A riesgo de ser reiterativos, hagamos notar que el énfasis en esta propuesta recae sobre la práctica social del diálogo y no sobre la supuesta posición de un método exclusivo y excluyente que disciplinadamente aplicado nos llevaría a la verdad objetiva. Por supuesto, inmediatamente se levanta una objeción contra esta propuesta pragmatista, y consiste en el rechazo a su fuerte carácter “etnocentrista” del cual el pragmatista no reniega, pues se trata justamente de inscribir y dar sentido a nuestras prácticas a partir del reconocimiento de la comunidad, el lenguaje y la historia.

Digamos, finalmente, que desde esta perspectiva la educación se convierte en una genuina actividad ética y no en una mera destreza metodológica propia de la educación liberal ilustrada tal como la defiende el profesor Searle. Por extensión, tendríamos que decir igualmente que la postmodernidad no es el reino del relativismo ni la sinrazón. Se trata, más bien, de asumir una perspectiva diferente sobre los conceptos tradicionales de la cultura; en particular aquel que desde la ética aristotélica se ofrece como respuesta a la pregunta sobre cuál podría ser el mayor bien al que podría aspirar un hombre y que se ofrece hoy, como ayer, con resonancias pragmatistas: la felicidad o bienaventuranza.¹⁰

10 Véase: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. (1,2, 1095 a).

Posmodernidad y educación: ¿Qué está en juego?

Postmodernism and education: What does it imply?

Resumen. *El autor interpreta el pragmatismo defendido por R. Rorty como una variante más del cambio cultural denominado "Postmodernidad", e identifica y comenta algunas afirmaciones rortianas sobre el sentido de la filosofía y el pensamiento crítico que le permitan encarar los temores expresados por J. Searle sobre el posible irracionalismo ofrecido por los posmodernos en el campo de la educación. A fin de establecer un marco conceptual lo suficientemente amplio para desarrollar su tesis, el autor confronta dos de las múltiples distinciones ofrecidas sobre el sentido de la "postmodernidad" para criticar la epistemología como núcleo de las tareas de la modernidad occidental. Establecido dicho marco se da paso a algunas de las tesis de Rorty sobre el sentido que toman en su propuesta los conceptos de filosofía, razón y educación. Desde este punto de vista, la educación se convierte en una genuina actividad ética y no en una nueva destreza metodológica propia de la educación liberal ilustrada tal como la defiende Searle. Otra tesis complementaria del autor es que la posmodernidad no es el reino del relativismo ni la sinrazón.*

Summary. *For the author, Rorty pragmatism is another variation of that cultural change called "Postmodernism". He identifies and criticises some Rortian statements about the meaning of philosophy and of critical thought after which he can face the questions J. Searle has posed about the possible irrationalism springing from Posmodernism in education. Looking for a proper framework for this thesis, the author opposes two of the many meanings given to the term Posmodernism. He criticises the idea of setting epistemology as a nucleus to the tasks of Modernity for the Western. He then points out some concepts such as philosophy, reason, and education in Rorty's thesis. Education turns to be a quite ethic activity and not a new methodological skill as it was conceived in illustrated liberal education and shared by Searle. The author also states that Posmodernism is not the realm of relativism not either of nonsense.*

Palabras clave. *Posmodernidad, pragmatismo.*

Key Words. *Posmodernism, pragmatism.*

EL SUICIDIO POR INANICIÓN ENTRE ALGUNOS FILÓSOFOS GRIEGOS: UNA EPOJE KAIRÓTICA

Rubén Soto Rivera

Colegio Universitario de Humacao
Universidad de Puerto Rico

Para José Rafael Echevarría,
estudioso de la eutanasia

Morir voluntariamente de hambre sería una especie de **suspensión de juicio** si, como los estoicos aducían contra los escépticos, la *epojé* contrajese necesariamente la total inanición. Mas antes de abonar razones de la filosofía helenística para dicha tesis, haré un recuento de algunos casos de filósofos presocráticos que se suicidaron de hambre.

Diógenes Laercio cuenta que, según Hermipo en su doxográfica obra *Vidas*, Anaxágoras fue encerrado en una cárcel para ser ejecutado, pero que Pericles, presentándose, preguntó si le podían enrostrar algo en relación a su vida, y como ninguno hablara, exclamó: «'Yo, en verdad, soy su discípulo. No deis muerte, pues, a este hombre, excitados por calumnias, mas, haciéndome caso, liberadlo'. Y que fue liberado, pero no pudiendo tolerar la injuria, se suicidó (DL, 2.13).»¹ El presocrático clazomenio se suicidó. ¿Cómo lo hizo? Plutarco contesta dicho interrogante: “Y dicen, en verdad, que el mismo Anaxágoras, abandonado por Pericles que estaba muy ocupado, yacía cubierto, ya viejo, y se dejaba morir de hambre. Cuando se le comunicó el asunto a Pericles, éste, estupefacto, corrió en seguida hacia el hombre y con toda clase de ruegos le rogó, lamentándose no por él sino por sí mismo, pues debería perder tal consejero de su política. Anaxágoras, descubriéndose, entonces, le dijo: ‘¡Oh Pericles, también los que tienen necesidad de una lámpara vierten en ella aceite!’» (*Pericl.* 16).²

El *Suidas*, mucho después, refiere lo mismo: «Anaxágoras dice que el sol es incandescente, esto es, una piedra ígnea. Fue desterrado de Atenas a pesar de la ayuda de Pericles, y habiéndose marchado a Lampsaco, se quitó la vida, dejándose morir de hambre. Salió por sí mismo de la existencia a los setenta años, porque había sido encarcelado por los

1 CAPELLETTI, Ángel J., *La filosofía de Anaxágoras*. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984; p. 19.

2 *La filosofía de Anaxágoras*, p. 30.

atenienses, al apartarse de la opinión corriente sobre Dios.»³ **Anaxágoras se dejó morir de hambre.** Sócrates, cuyos inicios en la filosofía fueron bajo los auspicios del pluralismo del clazomenio, dejó la vida casi a los setenta años también, con una muerte que pudo haber evitado pero que más bien procuró. Ángel J. Cappelletti comenta que la tradición según la cual Anaxágoras se habría dejado morir de hambre (Cfr. Diog. II 15 = A 1) contradice la principal tradición biográfica y carece de fundamento histórico. Su fuente debe buscarse, como opina Zeller (Zeller-Mondolfo, *op. cit.* I - V p. 360), en la anécdota referida por Plutarco (Pericl. 16) y en la afirmación de Hermipo (ap. Diog. II 13), de que el filósofo se mató por vergüenza ante la acusación de que se le hizo objeto.⁴

El mismo crítico repite más adelante:

“La tradición según la cual se dejó morir de hambre es, como dice Zeller, sospechosa, y se originó tal vez, según sugiere dicho historiador, en la anécdota referida por Plutarco, el cual cuenta que el filósofo, caído en una gran miseria, al no poder ser ayudado por Pericles, había pensado dejarse morir de hambre, aunque no llegó a hacerlo porque su amigo y discípulo acudió a tiempo para evitarlo. También podría haberse originado en lo que dice Hermipo, citado por Diógenes Laercio, que Anaxágoras se suicidó avergonzado por haber sido acusado de impiedad. Pero esta noticia, como bien advierte Zeller, es incompatible con la otra, que nos transmite el propio Diógenes Laercio, según la cual Anaxágoras recibió con gran serenidad las nuevas acerca de su condena y de la muerte de sus hijos.”⁵

No creo que haya incompatibilidad entre suicidarse de hambre y mucho antes haber recibido con gran serenidad las noticias de su condena y ejecución de sus hijos. Parece que E. Zeller expresó subrepticamente un prejuicio acerca del suicidio, antes que haber abierto su mente a la posibilidad de que Anaxágoras se haya suicidado por inanición.

Otra perspectiva para pensar la tesis contraria a la de Zeller-Cappelletti consiste en considerar un aspecto de la interrelación Anaxágoras-Demócrito; pero antes preguntémosnos cuál vocablo griego corresponde a **morir de hambre**. Se trata de: «*apokarteréo*. v. Cesar de resistir; dejarse morir de hambre. § *apokartéresis*. s. Acción de dejarse morir de hambre.»⁶

3 *La filosofía de Anaxágoras*, p. 20. «Suda: Fue desterrado de Atenas, tras haber sido defendido por Pericles. Y una vez que llegó a Lámpsaco, puso fin a su vida ayunando. Se suicidó a los setenta años, en razón de haber sido sometido a prisión por los atenienses, [acusado de] introducir una doctrina nueva sobre el dios» (*Los filósofos presocráticos*. Trad. de Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1985; vol. 2, p. 313-314, fr. 653 [59 A 3]).

4 Florencio I. Sebastián Yarza, *Diccionario griego-español*. Barcelona: Editorial Sopena, 1988; p. 103.

5 *La filosofía de Anaxágoras*, p. 185.

6 *Diccionario griego-español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1988; p. 103.

Este verbo es el usado tanto por Plutarco como por el *Suidas* para expresar la muerte de Anaxágoras. Más adelante nos enteraremos de un escrito cínico cuyo título es un derivado de *apokarteréo* y cuyo autor defendía el suicidio. Consideremos en adelante la interrelación Anaxágoras-Demócrito. Diógenes Laercio informa: «Parece que de alguna manera sintió odio hacia Demócrito, al no lograr que éste lo admitiera en sus conversaciones. Y al final, habiéndose retirado a Lámpsaco, allí murió» (2.14).⁷ Ya sabemos cómo murió Anaxágoras o, al menos, como informan dos doxógrafos que murió. El clazomenio odió al atomista porque éste no lo admitió en sus charlas. Pero el primero era más viejo que el otro. Diógenes Laercio asegura que: «En lo concerniente a la cronología, era Demócrito joven, como él mismo dice en la *Pequeña Ordenación*, cuando Anaxágoras estaba en la vejez, pues tenía cuarenta años menos que éste. Y sostiene que compuso la *Pequeña Ordenación* al cumplirse los 730 años de la captura de Troya» (IX 41).⁸ El resentimiento del clazomenio contra el atomista se alimentaba además de la impugnación de éste contra aquél: “Demócrito después de (seguir a) Leucipo, siguió, según algunos, a Anaxágoras, siendo cuarenta años más joven que éste. Favorino, en su *Historia variada*, dice que Demócrito opina acerca de Anaxágoras que sus tesis sobre el sol y la luna no eran de él sino antiguas, y que él las había sustraído. Se burla de él en lo tocante a la ordenación del universo y al Nous, y adopta una actitud adversa hacia él, porque no lo había recibido. ¿Cómo, pues, según algunos, habría podido ser su discípulo?”(IX 34).⁹

Demócrito acusó a Anaxágoras de haber plagiado, de pensadores más antiguos, sus tesis naturalistas acerca de la constitución física del sol y de la luna, y refutó también su cosmogonía pluralista. Demócrito, no obstante su rivalidad contra Anaxágoras, imitó, paradójicamente, su suicidio por hambre.

Según Juan M. Ruiz-Werner, Demócrito “murió a una edad muy avanzada, tal vez a los 90 años, en el 370 a. C., si bien algunos autores señalan que su vida se prolongó durante más de un siglo.”¹⁰ Diógenes Laercio relata que “murió Demócrito, como dice Hermipo, en esta forma: como fuese ya muy anciano y se viese vecino a partir de esta vida, a su hermana, que se lamentaba de que si él moría en la próxima festividad de los Tesmoforios, no podría ella dar a la diosa los debidos cultos, le dijo que se consolase. Mandole traer diariamente algunos panes calientes, y aplicándoselos a las narices, conservó su vida durante las fiestas; pero pasados sus días, que eran tres, terminó su vida sin dolor alguno a los ciento nueve años de edad, como dice Hiparco”(9.43).¹¹

7 *La filosofía de Anaxágoras*, p. 19.

8 *La filosofía de Anaxágoras*, p. 21.

9 *La filosofía de Anaxágoras*, p. 21.

10 Leucipo y Demócrito, *Fragmentos*. Trad. de Juan Martín Ruiz Werner. Buenos Aires: Aguilar, 1964; p. 61.

11 *Vidas de los filósofos más ilustres* — Filóstrato. *Vidas de los sofistas*. Trad. de José Ortiz y Sanz y José M. Riaño. México: Editorial Porrúa, 1984; p. 234.

Esas fiestas eran para honrar a la Ceres helena: Deméter, diosa del cereal. El mantenerse vivo, durante tres días, con aspirar el aroma del pan caliente guarda cierta relación con el trigo, atributo de Deméter: el pan que lo mantuvo vivo durante 3 días se hacía de harina de trigo. Demócrito murió eutanásicamente (“sin dolor alguno») de inanición. Hay otra versión de la muerte del atomista; según Ateneo de Náucratis:

“Cuenta una historia que Demócrito de Abdera decidió, debido a su vejez, abandonar esta vida, y prescindir del alimento cotidiano. Pero cuando se acercaban los días de las Tesmoforias, las mujeres de su casa le suplicaron que no muriera durante la festividad, para poder ellas celebrarla. Accedió, y mandó que le sirviesen un cuenco lleno de miel. El hombre sobrevivió los días necesarios, consumiendo únicamente la ración de miel, y pasados esos días se le suprimió la miel y murió. Pero a Demócrito siempre le gustó la miel, y a uno que le preguntó cómo se podría llevar una vida saludable, le respondió que ‘Regando el interior con miel y el exterior con aceite’” (2.46e).¹²

En esta versión Demócrito consume miel para sobrevivir los tres días de las Tesmoforias. ¿Qué relación hay entre el pan y la miel? En español es fácil establecer una ingeniosa conexión, ya que decimos “panal de miel”; expresión donde **panal** parece un colectivo de **pan**. Un panal de miel sería figurativamente un colectivo de panes de miel. Pero Demócrito hablaba griego y no español. El «panal de abeja» se decía en griego *kerion*, y *Kér* era una diosa helena de la muerte, del destino, del infortunio; además, las *Kéres* eran genios de la muerte, divinidades funestas, Parcas o Furias, pero *ker* («corazón»), era un homónimo de la *kér*, «muerte». Robert Graves ha puesto de relieve una vinculación de la Ker con una antigua diosa cretense: «En realidad, Cer, cuyo nombre (que también se escribe *Car* o *Q're*) llegó a significar en general ‘suerte’, ‘hado’ o ‘destino’ —multiplicado en ceres, ‘rencores, plagas o males invisibles’—, tiene que haber sido la diosa Abeja cretense, una diosa de la Muerte en Vida. Por eso llama Esquilo (*Los siete contra Tebas* 777) a la diosa Esfinge de Tebas ‘la Cer que arrebató hombres’”.¹³ Informa Ateneo que el alimento de los pitagóricos consistía así mismo en pan con miel, según decía Aristóxeno, el cual afirma que quienes lo toman siempre como desayuno viven libres de enfermedad (2.47a). A la luz de esta noticia se podría especular que el pan caliente que Demócrito pedía para tan sólo olerlo, estaría untado de miel. Mas Demócrito compuso un escrito técnico *Sobre el régimen de vida o dietética*. Juan M. Ruiz-Werner advierte que este escrito tal vez deba atribuirse con más seguridad a Bolos, de ascendencia pitagórica e interesado en las cuestiones de dietética.¹⁴ Al menos hay dos fragmentos del atomista que tratan de cuestiones dietético-

12 *Banquete de los eruditos. Libros I-II*. Trad. de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. 1998; p. 194-195.

13 GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*. 2 vols. Trad. de Luis Echavárri. Madrid: Alianza Editorial, 1987; vol. 1, p. 349. En otro lugar dice el mitólogo: “Car es Q're, o Cario, o el Gran Dios Ker, que parece haber derivado su título de su madre Luna la Ártemis Caria, o Cariatís” (*Los mitos griegos*, vol. 1, p. 239).

14 *Fragmentos*, p. 204, n. 1.

morales: “209. [67 N.]. Estobeo, III, 5, 25. De Demócrito. Para un alimento frugal la noche nunca es corta [?].”¹⁵ Y: “210. [65 N.]. Estobeo, III, 5, 26. De Demócrito. Una mesa opípara la depara la suerte, una suficiente la moderación.”¹⁶ Reconsiderada retrospectivamente la cuestión de que si Anaxágoras se suicidó de hambre o no, la doxografía en torno al suicidio de Demócrito pudiera hacerla verosímil. **Mi hipótesis es que el atomista imitó ejemplarmente la muerte de su antiguo rival, motivado por alguna sapiencia común a ambos pensadores.**

Diógenes Laercio informa que hubo un cirenaico, Hegesías, apodado *ho Peisithánatos*, “el que persuade a morir” (I.87). M. T. Cicerón comenta: «Así pues, si buscamos la verdad, la muerte nos aleja de los males, no de los bienes; y por cierto tan copiosamente es sostenido esto por Hegesías el cirenaico, que se dice que el rey Ptolomeo le prohibió que hablara de esto en las escuelas, porque muchos, oídas estas cosas, se daban ellos mismos la muerte» (*Tusc.*, 1.34.83).¹⁷ Parece que el suicidio contraería entonces problemas político-económicos. Julio Pimentel Álvarez comenta que: «Hegesías el Cirenaico... floreció entre el año 300 y el 280 a.C. Perteneció a la escuela cirenaica, fundada por Aristipo después de la muerte de Sócrates. A Hegesías se le dio el nombre de «El aconsejador de la muerte». Hegesías pensaba que si el bien único es el placer y éste es inalcanzable, la vida es absurda (*cf.* Diógenes Laercio, II, 86).»¹⁸ Valerio Máximo pregunta: «¿Qué elocuencia tan enérgica no debemos suponer que tuvo el filósofo Hegesías de Cirene? Este pintaba de tal manera los males de la vida que, manteniendo en el alma de sus oyentes tristes imágenes, engendraba en muchos de ellos el deseo de morir. Por este motivo el rey Ptolomeo le prohibió que en adelante hablara sobre este tema» (8.9.3).¹⁹ Aquel sentencioso escritor parece haber tomado este testimonio de Cicerón, quien añade: «Mas de aquel que dije, Hegesías, hay un libro, *Apokarterón*, en el cual cierta persona que, por inedia, se estaba separando de la vida, es revocada por sus amigos; respondiendo a los cuales enumera las incomodidades de la vida humana. Yo podría hacer lo mismo, aunque menos que aquel que juzga que a nadie en absoluto le conviene vivir» (*Tusc.*, 1.34.84).²⁰ J. Pimentel Álvarez comenta: «*Apokarterón*... o sea, ‘El que se deja morir de hambre’.»²¹ Ese vocablo se usa además para describir el suicidio tanto de un estoico como de un cirenaico, ex-estoico.

Diógenes Laercio cuenta de Cleantes: “Y murió de esta manera: se le hinchó la encía

15 *Fragmentos*, p. 243.

16 *Fragmentos*, p. 243.

17 *Discusiones tusculanas*. Trad. de Julio Pimentel Álvarez. México: Secretaría de Educación Pública, 1985; vol. 1, p. 78.

18 *Discusiones tusculanas*, p. 145, n. 5.

19 *Los nueve libros de hechos y dichos memorables*. Ed. de Fernando Martín Acera. Madrid: Akal / Clásica, 1988; p. 457.

20 *Discusiones tusculanas*, vol. 1, p. 78.

21 *Discusiones tusculanas*, vol. 1, p. 145, n. 10. «Aquel... o sea, el que, en la obra de Hegesías, se deja morir de hambre» (*Discusiones tusculanas*, vol. 1, p. 145, n. 11).

y, como los médicos se lo prohibieron, estuvo durante dos días sin comer. Y cuando mejoró hasta el punto de que los médicos le permitieran [ya] todo lo acostumbrado, él no lo aceptó sino que, por el contrario, siguió sin tomar alimento, alegando que para él ya estaba hecho el camino. Y de tal modo, habiendo pasado en ayuno el resto de sus días, pereció, después de haber vivido, según dicen algunos, hasta la misma edad que Zenón [ochenta años], y de haber sido discípulo de Zenón diecinueve (VII 176 [S.V.F. I 474]).²²

Tal vez Cleantes se suicidó porque su maestro Zenón de Citio se suicidó (aguantando la respiración [DL, 7.28]). Vivió conforme a la naturaleza y, cuando ésta le dejó señalado que ya estaba bastante viejo, se suicidó.²³ Luciano de Samosata informa: “Cleantes, discípulo y sucesor de Zenón, habiendo vivido noventa y tres años, tuvo un tumor en los labios. Mientras se dejaba morir de hambre (*apokarteron*), se le acercaron algunos compañeros de estudios para obligarlo a comer y para que hiciera lo que los amigos creían que debía hacer, pero él, absteniéndose por el contrario del alimento, abandonó la vida” (*Los longevos* 19 [S.V.F. I 475]).²⁴

Apokarteron (un participio presente) traduce en dicho pasaje: «mientras se dejaba morir de hambre». Dionisio de Heraclea fue condiscípulo de Cleantes (Cic., *Tuscul. Disput.* II.60) y tal vez fuese alguno de los que trataron de obligar a Cleantes para que comiera algo, de modo que no muriera de inanición. Esa anécdota calca el argumento del *Apokarterón* de Hegesías: Cleantes, un *apokarterón*, se muere voluntariamente de inanición; un amigo, Dionisio, intenta disuadirlo de no morir de hambre, mientras Cleantes le enumera las incomodidades de la vida humana. Escuchemos a Diógenes Laercio resumir apretadamente quién era aquel condiscípulo de Cleantes:

“Dionisio, ‘el que cambió de parecer’, dijo que el fin es el placer a causa de su condición de enfermo de los ojos. Puesto que sufría enormemente, dejó de decir que el dolor es algo indiferente. Era hijo de Teofanto, de la ciudad de Heraclea. Fue discípulo, según dice Diocles, primero de Heraclides su conciudadano, después de Alexino y de Menedemo, y, finalmente, de Zenón. Y habiendo sido desde el principio amante de las letras, se ejercitó en toda clase de poemas, y después aceptó inclusive a Arato y lo emulaba. Habiéndose alejado de Zenón, se acercó a los cirenaicos. Frecuentaba los prostíbulos y se entregaba abiertamente a los placeres. Habiendo vivido cerca de ochenta años, acabó por hambre” (VII 166 [S.V.F. I 422]).²⁵

22 *Los estoicos antiguos*. Trad. de Ángel J. Cappelletti. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1996; p. 254, fr. 590.

23 Diógenes Laercio relata cómo se suicidó: «Su muerte fue de esta manera: al salir de la escuela, tropezó y se quebró un dedo. Y mientras golpeaba la tierra con la mano dijo aquello de Niobe: *Voy. ¿Por qué me llamas?* Enseguida, ahogándose, murió» (*Los estoicos antiguos*, p. 36, fr. 1).

24 *Los estoicos antiguos*, p. 254, fr. 592.

25 *Los estoicos antiguos*, p. 227, fr. 532.

Tanto Zenón, Cleantes como Dionisio se suicidaron a los 80 años. Parece que Dionisio, como cirenaico, siguió la recomendación de Hegesias en su *Apokarterón*.

Dionisio imitó el modo de suicidarse de Cleantes. ¿Por qué Dionisio, apodado “El que cambió de parecer”, optó por suicidarse de inanición, a imitación de Cleantes? Tal vez su final afiliación al modo cirenaico de pensar lo convenció de que Cleantes se suicidó bien y a tiempo. Si fuera cierto que Dionisio fue uno de los discípulos que trataron de disuadir a Cleantes de que no se suicidara por inanición, ¿por qué cambió de parecer al respecto? La respuesta a estas preguntas creo haberla hallado en este testimonio: «... le apareció, poco antes de morir, una pústula en torno al labio, que a los médicos les pareció maligna... y vergonzosa de tolerar. Dijo a Dionisio que era oportuno dejar la vida (*Dionysioi eipe kairòn einai tèn zoen*): [habiéndose reunido,] pues, con sus allegados...» (*Índice herculanense de los estoicos*, col. XXVI [S.V.F. I 476]).²⁶ Repito con el *Índice...*: Cleantes dijo a Dionisio que era **el momento oportuno para terminar de una vez con su vida**. Esta contestación supone que “el que cambió de parecer” haya tratado de disuadir a su discípulo de no suicidarse por inanición y lo interrogó acerca de por qué se suicidaba así y a esa edad, no habiéndolo hecho antes, ni por qué no lo posponía para después. Parece que alguna razón, que Cleantes adujo, convenció definitivamente a Dionisio: **Murió, como Sócrates, en el momento oportuno**.²⁷ Ateneo repite lo que ya sabemos del filósofo que cambiaba de parecer, pero añade algo que luce como una plausible razón por la cual Dionisio cambiaba de opinión filosófica acerca de la razón que tal vez le asistía a Cleantes para suicidarse entonces y no después:

“¿Qué debe decirse acerca de Dionisio de Heraclea, el cual, habiéndose despojado sin más de la túnica de la virtud, la cambió por otra bordada de flores y se alegraba de que lo llamaran ‘el que cambió de parecer’, puesto que, ya viejo, se había alejado de las doctrinas del Pórtico, y había dado un brinco hacia Epicuro? No sin gracia decía de él Timón:

cuando entraba el ocaso comenzó a endulzarse:

hay tiempo de amar, tiempo de casarse, tiempo de dejarlo [todo].”

*(hóre eran, hóre dè gamein, hóre dè pepausthai {VII 281 [S.V.F. I 430]}).*²⁸

Si el escéptico Timón satirizaba paródicamente a Dionisio, entonces los versos de aquél imitarían las palabras de éste. Para alguien que pensara así, es de esperar que se haya convencido de una razón como esta: **Era oportuno dejar la vida [entonces]**. Ese último verso

²⁶ *Los estoicos antiguos*, p. 255, fr. 593.

²⁷ Véase mi «**Kairogénesis socrática**», en *Estudios de Filosofía* (12 [agosto de 1995] p. 31-45).

²⁸ *Los estoicos antiguos*, p. 231, fr. 541.

nos hace recordar el *Eclesiastés*: “Todo tiene su momento y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su tiempo. Hay tiempo de nacer y tiempo de morir...” (3.1-2). El pirroniano Timón adjudica a Dionisio un pensamiento que denominaría *kairosófico*. Sus cambios doctrinales a través de su vida filosófica tal vez respondiesen a una kairosología. Quizás su decisión de suicidarse como Cleantes por inanición, respondía al convencimiento de que le había, naturalmente, llegado la oportunidad de morir (*kairotanasia*) y de que no debía dejarla pasar. ¿Cómo la reconoció? Antígono de Caristo informa, en su *Vida de Dionisio de Heraclea*, que éste, mientras celebraba junto con sus familiares la fiesta de las Libaciones, al no poder usar, a causa de la vejez, una prostituta que le habían puesto al lado, la devolvió a los comensales, citando a Homero: «No puedo tender el arco; que otro lo tome» (*Od.*, 21.152 [Ateneo, X 437e {S.V.F. 428}]).²⁹ Su impotencia sexual habría sido la señal de la naturaleza de que ya era hora de partir de este mundo. En el *Índice herculanense de los estoicos* se dice que Dionisio, habiendo abrazado a sus amigos y recostado en una artesa, murió (col. XXXIII [S.V.F. 1 429]). Manfred Kerkhoff, en un contexto distinto del tratado aquí, asegura que la pregunta sin contestar es la de cómo uno podría, en serio, plantear “tal muerte a tiempo”, de manera que, para evitar la sobre-madurez, se fijara, si no la fecha exacta, al menos el plazo-límite que no se debe sobrepasar. Y al final aquél contesta: “En una palabra: acertar el *Kairós* es un arte.”³⁰ Parece que ese arte lo cultivó Dionisio, el que cambió de parecer. Hay, no obstante, otro filósofo que cultivó cierta *kairotecnia* a la hora de morir.

El último filósofo, al cual consideraré en este trabajo y quien se suicidó de hambre, fue el cínico Demonacte. Para algunos historiadores de la filosofía grecorromana dicho cínico no existió históricamente, sino que es un ente de ficción, inventado por Luciano; para otros sí hubo un cínico Demonacte. Desde la perspectiva de la historia de las ideas esa cuestión es secundaria en este artículo. Luciano, su discípulo, dice: “Por ello, cuando comprendió que ya no se bastaba a sí mismo, abandonó la vida voluntariamente, dejando tras de sí un gran renombre entre los griegos cultos” (*Vida de Demonacte*, 4).³¹ Éste fue tan o más longevo que Demócrito: “Vivió casi cien años sin enfermedades, sin sufrimientos, sin mostrar a nadie ni pedir nada, servicial para los amigos, sin tener jamás un enemigo” (*Vida de Demonacte*, 64).³² Su único biógrafo, Luciano, informa que:

“Cuando comprendió que ya no era capaz de bastarse a sí mismo, recitó a quienes se hallaban con él los versos de los heraldos en los Juegos:

29 *Los estoicos antiguos*, p. 230, fr. 539.

30 «La planificación del tiempo», en *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997; p. 99. Antes M. Kerkhoff había meditado sobre el tema que me ocupa, específicamente en «El suicidio estético (Kairotanasia)» y después en su «Empédocles y Zaratustra» (capítulos 4 y 10 del mismo libro); pero en ninguno de esos capítulos cita ni alude a ninguno de los casos de suicidio por inanición, los cuales he puesto de relieve.

31 Luciano, *Obras*. Trad. de Andrés Espinosa Alarcón. Madrid: Editorial Gredos, 1981; vol. 1, p. 133.

32 *Obras*, vol. 1, p. 144.

‘Termina ya el certamen que concede

los más hermosos premios, y ya es hora

de no más demorarse.’

Y, mediante la abstinencia de todo alimento (*pánton aposjōmenos*), se retiró de la vida con ánimo alegre, como siempre se había mostrado a los demás” (*Vida de Demonacte*, 65).³³

Luciano no usa *apokarteron* (el participio presente activo), sino *aposjōmenos* (el participio presente pasivo), del verbo *apéjo*: «mantenerse lejos / apartar, recibir, abstenerse, respetar (basta).»³⁴ Este es un verbo compuesto de *éjo*, «tener», y nos recuerda este otro compuesto suyo, *epéjo* o *episjo*: «tener sobre o encima», etc., del cual se deriva el sustantivo *epojé*: «suspensión de juicio». Los Juegos antes aludidos son los Olímpicos. Demonacte consideraba su vida un certamen, y así como los heraldos anunciaban en el estadio el momento justo del fin de las competencias, de manera semejante, Demonacte, heraldo, competidor, certamen y espectador a la vez, proclamaba públicamente su ocasión de morir. Santiago Segura Munguía reconstruye el itinerario de los Juegos Olímpicos, del cual citaré sólo lo que importa para mi tesis:

“Partiendo de las hipótesis más lógicas, que suponen para los Juegos Olímpicos una duración de seis días, es posible recomponer un programa aproximado de las diversas ceremonias y pruebas atléticas.

El primer día, por la mañana, los atletas más piadosos realizaban sacrificios de purificación y presentaban sus ofrendas a las divinidades cuya protección y ayuda incoaban.

El segundo día, los espectadores van acudiendo al estadio desde antes del amanecer para ocupar las mejores localidades. Al rayar el alba hace su entrada en el estadio el cortejo de los hellanódicas que, presididos por el de más edad, se dirigen con andar parsimonioso a la tribuna oficial, situada en el centro del talud sur. Frente a ellos, en el centro del talud norte, la sacerdotisa de Deméter Cámine, única mujer presente en los concursos, toma asiento en el sitial sagrado que le está reservado.

Los trompeteros elegidos en el concurso del día anterior quiebran los albores del día con el eco de sus trompetas. Se hace el silencio y un heraldo de recia voz lanza a los aires la proclama oficial: “Domine ahora el agón soberano de los brillantes concursos y el Cairós [dios del momento propicio] os invita a no demoraros más. Escuchad nuestra llamada, id y enfrentaos con el adversario para la decisión. ¡Zeus vigilará la meta y la victoria!”³⁵

33 *Obras*, vol. 1, p. 145.

34 SANZ FRANCO, F., *Diccionario griego clásico-español*. Barcelona: Verón / editores, 1995; p. 91.

35 *Los Juegos Olímpicos. Educación, deporte, mitología y fiestas en la antigua Grecia*. Madrid: Grupo Anaya, 1992; p. 174-175.

La «hora» en la expresión «ya es hora de no más demorarse» traduce al *Kairós*, el dios del momento favorable. Esa proclama difiere un poco de la anterior: la primera anuncia un final; la segunda, un comienzo. La misma se repetía dos veces: primero al inicio de un evento atlético, luego al final del mismo, con un verbo distinto al comienzo de cada repetición de la estrofa.³⁶ Las proclamas de los heraldos en el segundo día de los Juegos Olímpicos exhibía una connotación bélica; más especialmente, la última evocaba al dios de la guerra Ares, bajo su epíteto de “Eníalos”. Es una perogrullada decir que la muerte está vinculada con la guerra, pero no lo sería afirmar que los homéricos héroes caídos en guerra se enterraban con todas las pompas fúnebres, incluidos sacrificios humanos y juegos, parecidos a los Olímpicos. S. Segura Munguía prosigue su descripción: “Acabadas estas pruebas, el heraldo pronuncia la fórmula tradicional con que se clausuran los Juegos Olímpicos: “Cese el agón, motivo de los juegos”. Acto seguido, el agudo son del clarín rasga el aire con los bélicos acentos del Eníalos, que anuncian el fin de las contiendas deportivas y presagian la reanudación de las atávicas rivalidades fraticidas entre los hijos de la Hélade. Es el momento de aprestarse a regresar sin demora a los respectivos lugares de origen, mientras aún es posible el pacífico retorno al hogar, antes de que expire la agonizante *equcheiria*.”³⁷

Los versos recitados por Demonacte, que Luciano consigna, son los proclamados por el heraldo al final de los Juegos Olímpicos. Juliano el Apóstata cita los mismos versos, pero en lugar de decir “termina” o «cesa» (*légei*) pone *árjei*, “comienza» o “domina”. Cuando Segura Munguía traduce: “Domine ahora el agón soberano...”, ha optado por uno de los sentidos de *árjo*. Es como si Demonacte y Luciano nos dijese pitagóricamente que la vida es un certamen deportivo (Cic., *Tusc.* V 3, 8-10; Jámbli., *V. P.* XII 58) y que hay quienes, espectadores o jugadores, asisten al estadio tempestivamente (= nacer a tiempo), y hay quienes, jugadores o espectadores, salen oportunamente del mismo (= morir en el momento justo). Aunque no es posible que nosotros mismos decidamos nuestro nacimiento, no obstante sí podríamos decidir cómo, dónde y cuándo morir.

Como enuncié al principio de este trabajo: Morir voluntariamente de hambre es una especie de *epojé* o de **suspensión de juicio**. Los estoicos impugnaban la redefinición arcesiliana de su *epojé*, so pretexto de que equivaldría al cese de las actividades propias de la vida; Plutarco, contra el epicúreo Colotes, argumenta a favor de Arcesilao: “Los que se

36 Para mayor información acerca de dichas estrofas recomiendo *La poesía popular griega. Estudio filológico y literario*. Tesis doctoral que presenta Francisca Pordomingo Pardo, dirigida por el Dr. D. Javier de Hoz Bravo. Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.

37 *Los Juegos Olímpicos*, p. 176. “In the palaestra —and here he is most at home— Kairos appears in the guise of a Hermes, an athlete god. It is Kairos who seizes the lucky moment in the wrestling bout; Kairos who with his chariot-wheels closely grazes the goal; Kairos to whom men offered sacrifice as they entered the stadium” (BUTCHER, S. H.. *Harvard Lectures on Greek Subjects*. New York: MacMillan and Co., 1904; p. 120). H. Stuart Jones aconseja: “See the monuments published by Curtius, A. Z. 1875, Pl. i, ii, who shows that the personified *Kairós* was a figure specially connected with athletic contests” (*Select Passages from Ancient Writers*. Chicago: Argonaut, Inc., Publishers, 1966; p. 203).

han ocupado en muchos escritos acerca de la suspensión del juicio acerca de todas las cosas y se han extendido en esto, habiendo aducido el argumento estoico de la inacción, como una Gorgona, contra aquella misma, terminaron exhaustos; porque habiendo ensayado y revuelto todas las cosas, el impulso no condescendió a hacerse asentimiento, ni aceptó que la sensación sea el principio de la oportunidad (*ropé*), sino que de sí mismo se mostró guía de las acciones, sin necesitar del asentimiento” (*Adv. Colot.*, 1122b).³⁸

Cicerón hace decir a un simpatizante del estoicismo que pretender que un ser humano no preste su asentimiento a nada (es decir, practicar la *epojé*), equivaldría a suprimir la vida misma (*Acad.*, 2.12.37). Poco más adelante asegura que quien suprime la percepción o el asentimiento condena la vida humana a la más absoluta inacción (*Acad.*, 2.12.39); mas a un simpatizante de la Academia Media, Cicerón le hace afirmar:

“Sería, en efecto, contrario a la naturaleza que no existiese nada probable; de admitirlo así, resultaría. Lúculo, esa destrucción total de la vida a que antes te referías. Puede, por tanto, admitirse como probable el testimonio de los sentidos, siempre que no se olvide que sus apariencias pueden ser falsas y en nada diferentes de las verdaderas. Por consiguiente, si en contra de una apariencia probable por su aspecto no se presenta nada que sea contrario a esa probabilidad, el sabio puede usar de ella y tomarla como guía de toda su conducta. Es más: ese mismo tipo de sabio que vosotros consideráis como modelo admite gran número de probabilidades no comprendidas, ni percibidas, ni aprobadas, pero verosímiles: no obrar así sería suprimir la vida entera” (*Acad.*, 2.31.99).³⁹

Para algunos estoicos, sostener la viabilidad de la *epojé* arcesiliana equivalía en último extremo a dejar de comer y beber: suicidarse de inanición. Hay una correspondencia entre el suicidio por inanición de Demonacte y la objeción estoica de que la *epojé* conduce a la supresión de la vida. Dicha correspondencia es una interrelación entre *kairós* y *epojé*. Pero pospondré la explicitación de tal interrelación para otro momento.

Igual que Anaxágoras, Demócrito, Cleantes y Dionisio, Demonacte murió voluntariamente por inanición. ¿Acaso habrían Demócrito, Cleantes, Dionisio y Demonacte recordado e imitado el suicidio de Anaxágoras o de los otros a la hora de decidir cómo morir? No se sabe a ciencia cierta ni importa tampoco; lo que sí cuenta es que los hechos son éstos e invitan a interpretarlos. Acerca del olímpico anuncio de cómo el mentor cínico de Luciano habría de morir y los sentidos que cifra, remito al lector al último capítulo de mi libro más recientemente publicado.⁴⁰

38 Mi traducción basada en el texto griego e inglés de “Reply to Colotes” (trans. by Benedict Einarson & Philip H. De Lacy), en *Plutarch's Moralia*. Loeb Classical Library: vol. 14, p. 278-279. Véase mi *Arcesilao, filósofo kairológico*. Bayamón: Impresos GLAEL, 1997, y mis *Ensayos sobre filosofía arcesiliana*. Bayamón (Puerto Rico): Impresos GLAEL, 1999.

39 *Cuestiones académicas*. Trad. de Agustín Millares Carlo. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1977; p. 108.

40 *Demonacte, filósofo kairolímpico*, en *De Parménides a Demonacte. Hilos de una urdimbre textual para una nueva historia de la filosofía*. Bayamón (Puerto Rico): Impresos GLAEL, 1999.

El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: Una epojé kairótica

Starvation suicide between some greek philosophers: an epojé kairótica

Resumen. *A través de la historia de la antigua filosofía griega hubo algunos pensadores que, habiendo envejecido bastante, decidieron suicidarse por inanición. Demócrito, Anaxágoras, Zenón de Citio, Dionisio, Demonacte son los filósofos que consideraron su vejez como la edad propicia (Kairós) para morir voluntariamente de inanición. Esta clase de suicidio podría considerarse como una lectura tendenciosa de la doctrina escéptica de la epojé ("suspensión del juicio"). Parece que los estoicos la malinterpretaron así. Basado en los suicidios de Cleanthes, Dionisio y Demonacte, el autor de este artículo piensa que pudiera haber un nexo ideológico y oculto entre cómo reconocer el momento justo para (v.gr.) suicidarse y la suspensión del juicio propuesta (v.gr.) por Arcesilao de Pitana.*

Summary. *Throughtout the history of ancient Greek philosophy there were several thinkers who, having gotten enough older, decided to commit suicide by starvation. Democritus, Anaxagoras, Zeno of Citium, Cleanthes, Dionysius, Demonax are the philosophers who thought their old age was the right time (Kairós) to pass away. This kind of suicide could be thought of as a misreading of the sceptics' teaching on epojé ("suspension of judgement"). The Stoics seem to have done so. On the basis of Cleanthes, Dionysius and Demonax's suicides, the author of this essay thinks that there could be an ideological and hidden link between how to know the right time to, for example, commit suicide and the suspending of judgement proposed, for instance, by Arcesilas of Pitane.*

Palabras Clave. *suicidio, inanición, epojé.*

Key Words. *Suicide, Starvation, epojé.*

VIDA DEL INSTITUTO

Durante el año 2000 se llevaron a cabo los siguientes eventos:

EVENTOS ACADÉMICOS

Lección inaugural

Para el primer semestre: “Consideraciones sobre la cultura”. Expositor: Eufrasio Guzmán. Marzo 4.

Para el segundo semestre: “El enigma del espíritu moderno”. Presentación del libro de ensayos del profesor Iván Darío Arango. Septiembre 28.

Debates filosóficos en el siglo XX. Ciclo de conferencias organizado por el profesor Jairo Alarcón Arteaga, realizado en la Biblioteca Pública Piloto.

Conferencia inaugural: “La crítica en la fenomenología de Edmund Husserl al positivismo científico”. Expositor: Dr. Guillermo Hoyos Vásquez. Abril 5.

“El pensamiento religioso en el siglo XX”. Expositor: Dr. Hernán D. Cardona R. Abril 12.

“Wittgenstein; un análisis filosófico del alma”. Expositor: prof. Vicente Jaime Ramírez. Junio 7.

“La discusión por el carácter programático de la ciencia”. Expositor: Dr. Jorge Antonio Mejía. Junio 12

“La configuración del discurso filosófico en Paul Ricoeur”. Expositora: Luz Gloria Cárdenas. Agosto 9.

“Adorno: Dialéctica Negativa y Metafísica”. Expositor: Jairo Escobar. Septiembre 6.

II Seminario de Filosofía Griega sobre Aristóteles:

Organizado por la profesora Luz Gloria Cárdenas durante los días 24, 25 y 26 de Abril en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia. Los conferencistas invitados fueron Héctor Zagal, Germán Vargas Guillen, Fabio Ramírez, Germán Meléndez, Jairo Escobar, Diego Soto y Luz Gloria Cárdenas.

Seminario Identidad y Cohesión Social:

Organizado por los profesores Eufrasio Guzmán y Carlos Patiño durante los días 30, 31 de Mayo y el 1 de Junio, en la Universidad Pontificia Bolivariana. Conferencista: Dr. Francisco Colom, CSIC, España.

Conferencia: “Espíritu y Comunidad ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”. Expositor: Miguel Angel Giusti, Universidad Católica del Perú. Julio 28.

“Lecciones sobre temas de estética en Wittgenstein”, dictadas por el Dr. Carlo Huber a los estudiantes de maestría durante los días 8 y 10 de Agosto.

“Algunas reflexiones en torno a: Globalización, género y empleo”. Expositora: Prof. María Claudia Saavedra Restrepo. Agosto 14.

Conferencia: “La filosofía del lenguaje de hoy”. Expositor: Dr. Carlo Huber. Agosto 23.

Conferencia: “La libertad como centro de la metafísica en la época moderna”. Expositor: Dr. Carlo Huber. Agosto 25.

Ciclo Nietzsche 100 años de su muerte:

Organizado por el prof. Carlos Vásquez Tamayo, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, en convenio con Comfenalco, la Universidad Nacional y la Biblioteca Pública Piloto. Los profesores invitados fueron Germán Meléndez, Germán D. Vélez, Eufasio Guzmán, Jorge A. Naranjo, Marco A. Mejía, Sergio Mesa, Carlos Vásquez, Antonio Restrepo A., Carlos Ortiz, Gilvan Fogel, Kathia Hanza, Luis Xavier López, Jairo Escobar, Lucy Carrillo y Jorge M. Mejía. Realizado en la Biblioteca Pública Piloto durante los días Agosto 16, 17, 23, 30 y 31; Septiembre 7, 13, 14, 18, 20, 25, 27 y 28; Octubre 5 y 11.

Seminario Nietzsche. El Zarathustra:

Organizado por Carlos Vásquez Tamayo durante los días 14, 15, 19 y 20 de Septiembre, en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia. Conferencista invitado: Dr. Gilvan Fogel, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Tercer Seminario Internacional Colombia, Democracia y Paz:

Organizado por el profesor Alfonso Monsalve del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, en convenio con la U.P.B., CSIC y PNUD., los días 20, 21 y 22 de Septiembre.

III Seminario Nacional de Teoría e Historia del Arte:

Tema: La autonomía del arte. Organizado por el prof. Javier Domínguez. Los profesores invitados fueron Alba C. Gutiérrez, Alberto Sierra Maya, Beatriz González, Carlos A. Galeano, Carlos A. Fernández, Farley Velázquez, Javier Domínguez H., Lucy Carrillo C., Luis Xavier López, Sergio Mesa S. y Sofía Stella Arango. Realizado en la Alianza Colombo-Francesa los días 27, 28 y 29 de Septiembre.

Conferencia: “Naturaleza estoica y Naturaleza epicúrea”. Expositor: Francois Gagín, Universidad del Valle. Octubre 11.

Conferencia: “Libertad estoica y Libertad epicúrea”. Expositor: Francois Gagin, Universidad del Valle. Octubre 12.

Foro Hermeneútica y Ética:

Organizado por “Universidad, Valores y Vida”. Expositores: Javier Domínguez H., Luz Gloria Cárdenas M., Orlando Arroyave y Carlos Vásquez. Octubre 18.

XII Foro Estudiantes de filosofía. Octubre 25, 26 y 27.

Lecciones de Noviembre:

Organizado por el profesor Jairo Alarcón. Conferencistas: Hubert Pöppel, Víctor Jaramillo, Alberto Ramírez, Jorge Naranjo, Iván Darío Arango, Jairo Escobar, Bernardo Bustamante, Carlos E. Restrepo, Víctor Peñuela, Carlos E. Ortiz, Lucy Carrillo C., Santiago Restrepo, Luis Fernando Echeverry y Felipe Ochoa.

VII Simposio de la Revista Internacional de Filosofía Política “Los contextos de la democracia: perspectivas ibero-americanas”. Realizado en el Centro de Convenciones de Cartagena durante los días 20, 21 y 22 de Noviembre.

Conferencia: “Hesíodo y los comienzos de la estética occidental”. Expositor: Dr. Manfred Kerkhoff. Noviembre 21.

Conferencia: “La actitud de Plotino frente a la filosofía”. Expositora: Dra. María Isabel Santacruz. Noviembre 22.

Seminario La voz y la memoria ante la página:

Organizado por el profesor Francisco Cortés R. del Instituto de Filosofía y el Instituto de Estudios Políticos. Dictado por el Dr. Sergio Pérez, de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, durante los días 23, 24, 27 y 28 de Noviembre.

Conferencia: “De la utopía a la heterotopía: la propuesta ética de Vattimo”. Expositor: Dr. Orlando Arroyave, de la Universidad Pontificia Bolivariana. Noviembre 24.

Conferencia: “La prohibición de mentir”. Expositor: Dr. Sergio Pérez. Universidad Autónoma Metropolitana de México. Noviembre 27.

Sustentación del trabajo de investigación “Ensayos sobre filosofía griega”, a cargo del prof. Jairo Escobar Moncada, con el cual ascendió a la categoría de profesor asociado.

Actividad de extensión:

Curso “Diploma en filosofía para profesionales”. A cargo de los profesores del Instituto de Filosofía.

TESIS

Defensa de la tesis “Posmodernismo de oposición, en torno a la obra de Boaventura de Sousa Santos”, a cargo del profesor Ramiro Ceballos. Marzo 21.

Defensa de la tesis “La modernidad: ¿exclusión o emancipación? (el lugar de las alteridades no-reconocidas en el proyecto de modernidad)”, a cargo del profesor Edgar Orlando Arroyave. Mayo 26.

Defensa de la tesis “El rastro de Caín. Una aproximación filosófica a los conceptos de Guerra, Paz y Guerra Civil”, a cargo del profesor Jorge A. Giraldo. Octubre 27.

Defensa de la tesis “La nueva empresa: una alternativa ética del conocimiento”, a cargo del profesor Didier Rua Acevedo. Octubre 27.

Defensa de la tesis “Dimensión ética y política del arte de la conversación”, a cargo del profesor Miguel Angel Ruiz García. Noviembre 17.

Defensa de tesis doctoral: “El teatro filosófico y la rapsodia. Otra interpretación del Ión platónico”, a cargo del profesor Jorge Mario Mejía Toro. Noviembre 21.

Defensa de la tesis “”La verdad subjetiva: ¿una condición imposible de la acción comunicativa?””, a cargo de Juan Diego Lopera Echavarría. Noviembre 30.

INVESTIGACIONES

Fueron aprobadas las siguientes investigaciones:

Por Colciencias: “Condiciones de posibilidad sociales y subjetivas de la democracia”. Investigador principal: Francisco Cortés Rodas.

Coinvestigadora: Lucy Carrillo Castillo.

Por el Codi (proyecto de menor cuantía): “Logos y Ousía en el Sofista de Platón”. Jairo Iván Escobar.

Por el CODI: “Los conceptos kantianos de individuo, estado y los fundamentos de la democracia”. Lucy Carrillo Castillo.

“Los criterios de la crítica en el arte colombiano del siglo XX”. Carlos Arturo Fernández. Apoyada conjuntamente entre la Facultad de Artes y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

GRADUACIONES

Febrero 25:

1 Filósofo

2 Licenciados en filosofía

Marzo 30:

10 Licenciados en filosofía

Mayo 19:

1 Magister

1 Filósofo

Octubre 13:

1 Filósofo

Noviembre 24:

2 Magister

5 Licenciados

5 Magister

Diciembre 20:

1 Doctor: Jorge Mario Mejía (el primer Doctor en Filosofía graduado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia).

1 Magister

1 Licenciado

EVENTO CULTURAL

Semana cultural instituto de filosofía. Celebración de los 25 años del programa de filosofía.
Octubre 9 al 13.

RESEÑAS

LOPERA, María Teresa. *Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?* Medellín: Universidad de Antioquia, colección Otraparte, 1999, 128 p.

En *Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?* María Teresa Lopera explora la relación Estado-mercado desde el que puede considerarse su eje central: la justicia distributiva. La manera en que tematiza tal relación resulta bastante interesante, pues confronta la reflexión sobre el mercado, típica de la economía, con algunos postulados de la teoría de la justicia de John Rawls.

La autora toma de Rawls la fundamentación contractual del Estado y los conceptos correlativos a ésta de *posición original* y *velo de la ignorancia*, así como las pretensiones universalistas de su filosofía práctica, con el fin de sacar a la luz una concepción de la justicia distributiva plenamente fundada en la equidad, con la cual sería posible superar una concepción de la misma sólo comprometida con el aspecto de la eficiencia. Por ello los términos *eficiencia* y *equidad* le sirven a la autora para ordenar su exposición: en la primera parte del libro presenta la reflexión de la economía liberal, determinada por el principio de la eficiencia; en la segunda parte, la idea que de tal relación construye Rawls sobre el principio de equidad.

La primera parte del libro, “La justicia distributiva bajo la prioridad de la eficiencia”, deja una conclusión general de gran importancia: la economía, en cuanto hace depender la legitimidad del Estado de su capacidad tanto para optimizar el sistema de libre competencia como para remediar las fallas del mercado, logra una concepción de éste bastante limitada. Prioridad del mercado, complementariedad del Estado: tal es el orden que arroja la reflexión de la economía liberal. Si el mercado tiene la prioridad, y la justicia conmutativa que logra – “la igualdad de los valores de los bienes objeto de intercambio” (XIII)- depende del aseguramiento de la eficiencia del sistema de libre competencia, resulta entonces que “la labor del Estado y toda su política en relación con la riqueza y su distribución, han de comenzar sólo cuando el mercado pruebe estar limitado; la política es así un complemento del mercado.” (7)

Por otro lado, esa necesidad de un correctivo –la acción redistributiva del Estado- no hace más que revelar la “insuficiencia congénita” del mercado: (...) si el mercado está asegurando la justicia conmutativa, ¿porqué se presentan las desigualdades? Este punto puede considerarse un verdadero ‘agujero negro’ dentro de la teoría liberal.” (17)

El mercado es imperfecto, y por eso necesita al Estado, pero éste reproduce la simetría a otro nivel, pues su acción distributiva es financiada sólo por quienes pagan impuestos. La figura del evasor (*free rider*) introduce nuevamente la desigualdad, pues “si los que pagan al Estado y los que reciben sus beneficios no son los mismos agentes, ocurre que se

fragmenta los intereses y se hace imposible la aceptación unánime de la política económica; así, aunque alcance el ideal de igualdad política el pacto social se resquebraja por motivos económicos.” (18) Lo que se necesita, entonces, es una solución que logre integrar todos los estratos de la sociedad, fundando así la legitimidad de la justicia distributiva en la aprobación general. La idea del contrato social será la indicada para tal efecto.

La llamada Nueva economía pública, en la que sobresale James Buchanan, integró a su reflexión sobre el mercado la idea de una legitimidad ganada por consenso. James Buchanan modificará la concepción del Estado de la economía clásica al considerarlo ya no como complemento del mercado, sino como árbitro y productor: árbitro que vigila el cumplimiento de lo pactado por los ciudadanos en sus acuerdos comerciales privados, y productor de los bienes públicos, es decir, de aquellos caracterizados por su publicidad e indivisibilidad. Buchanan gana para el Estado esta ampliación de funciones mediante una reformulación del contrato social consistente en dividirlo en dos fases: “En la primera fase del contrato el Estado es una institución conceptualmente externa a las partes contratantes; su función es la de forzar los acuerdos acerca de los derechos en una negociación asumida voluntariamente por los agentes privados, frente a los cuales el Estado ejerce un papel de protector que aún no se preocupa de la justicia. En la segunda fase, la *posconstitucional*, el Estado es productor de los bienes públicos mediante un proceso que puede llamarse legislativo porque se refiere a la toma de decisiones colectivas. Durante esta fase el Estado se compenetra con la sociedad mercantil y exige unos acuerdos acerca del orden social que permiten superar ampliamente la fase inicialmente individualista.” (32)

Sin embargo, como bien lo señala la autora, Buchanan no logra superar la racionalidad instrumental que subyace a la teoría del Estado propia de la economía, aun habiendo reafirmado la importancia de éste, pues considera las partes contratantes no como seres morales iguales sino como individuos aislados que conviene pactar entre sí con el fin de dar lugar a un tercero superior que les facilita la consecución de sus fines. Buchanan no traza un horizonte normativo ni se ocupa de los contenidos de una justicia distributiva, sino que formula un procedimiento que posibilite ciertas condiciones: eficiencia del sistema libre competencia, provisión y financiamiento de los bienes públicos. Para la economía liberal, en resumen, la legitimidad del orden social viene de la eficiencia con que se desarrollen ciertas funciones económicas, eficiencia que en última instancia –la autora no lo dice pero es de suponer– nunca es determinada por los menos favorecidos.

La segunda parte del libro, “Justicia bajo equidad”, presenta la crítica de Rawls a la concepción meramente utilitarista de lo político que construye la economía liberal. Ello le servirá a la autora para acentuar la crítica al modelo de la justicia regido por la eficiencia, a la vez que perfilar la estructura de la teoría de la justicia de Rawls. En vez de sintetizar el recorrido de la autora en esta segunda parte, puesto que constituye el núcleo del libro y no vendría al caso “descubrirlo”, hay razones, cuyo claro desarrollo y concatenación es uno de los logros de la autora, que en cambio sí convendría formular brevemente, puesto que dan idea del interés que reviste la alternativa de Rawls:

-La economía propone un reparto de bienes materiales, mientras que Rawls propone el reparto de los bienes sociales primarios, los cuales, presentados ampliamente, son derechos, libertades y oportunidades, ingresos y riqueza, así como el sentido del propio valer. Esto se debe a que Rawls considera al individuo no como poseedor de bienes materiales, tal como lo hace la economía, sino como persona moral, es decir, “como un sujeto poseedor de posibilidades, de alternativas vitales viables dentro de la sociedad bien ordenada, en la que ‘todos tienen asegurada una libertad igual para llevar a cabo el plan de vida que les agrade, en tanto que no viole las exigencias de la justicia.’” (46)

-Rawls basa su teoría de la justicia en el sentido usual de ésta, según el cual la justicia “consiste esencialmente en la eliminación de las distinciones arbitrarias y el establecimiento, dentro de la estructura de una práctica, de un apropiado equilibrio entre pretensiones rivales.” (49)

-En la teoría de la justicia de Rawls no se encuentra la pretensión de definir el contenido de la felicidad con el fin de orientar el sentido de la política; no se prejuzga qué combinación y grado de bienes primarios, que pueden ser reconocidos común, objetiva y públicamente y que son el medio para que cada uno persiga sus propios fines, hará la felicidad de un sujeto dado.

-De Rawls puede retomarse para la política económica la idea de que la justicia es una virtud de las instituciones, es decir, es pública, no privada.

-La idea de un consenso traslapado, es decir, de un acuerdo entre concepciones del bien razonablemente diferentes, es la concreción de la reflexión rawlsiana orientada a “hacer compatibles ya no sólo valores morales y políticos sino también económicos simultáneamente vigentes en (...) sociedades democráticas contemporáneas.” (74)

La contribución de María Teresa Lopera con este libro no es, precisamente la formulación de algo no dicho, sino el énfasis claro y preciso que pone en temas poco explorados en nuestro medio. Es lo que hace cuando aborda la limitada concepción del mundo político propia de la economía liberal, o cuando expone la posibilidad, o, aun más, la necesidad de proveer los desarrollos teóricos de la misma sobre la eficiencia con una fundamentación moral de corte universalista mas sin perder la perspectiva del pluralismo. Como todo buen libro introductorio, Justicia distributiva sugiere preguntas más difíciles e interesantes que las que explícitamente formula y responde. Qué modelo de justicia distributiva podría rescatar a una sociedad económica y socialmente desordenada, políticamente limitada y moralmente indecisa, harto distinta de aquella que supone Rawls para su teoría, es para nosotros, quizá, la más urgente entre tales preguntas.

Andrés Eduardo Saldarriaga

Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

CORTÉS, Francisco. De la Política de la Libertad a la Política de la Igualdad: Un Ensayo Sobre los Límites del Liberalismo. Siglo del Hombre Editores (Santafé de Bogotá), Universidad de Antioquia (Medellín)

La producción intelectual y la publicación de libros siempre constituyen un motivo de alegría y regocijo, más aún, cuando ello ocurre en un universo que parecería estar dominado por las dinámicas bélicas y las gramáticas de la guerra, insertas por desgracia en el corazón mismo de la Universidad, espacio en el cual este libro que hoy presentamos tuvo su génesis y su partida de nacimiento.

En estas circunstancias, este texto de Francisco Cortés Rodas es casi un milagro y viene a demostrar, con hechos palpables, que a pesar de los intentos autoritarios de los actores armados que han intentado silenciar la academia, no es posible aprisionar el pensamiento o ponerle talanqueras a las ideas, o anular el trabajo intelectual que aún en medio de las dificultades sigue fluyendo para alimentar el debate público que es la condición para una democracia posible.

El libro que hoy tenemos entre manos, está constituido por siete ensayos cuya unidad temática viene dada por los objetos propuestos por el autor, quien intenta a través de ellos examinar con una rigurosidad intelectual a veces meticulosa, todas aquellas críticas que, desde posturas filosóficas antagónicas o complementarias, se le han hecho al ideal de justicia distributiva defendido por el pensamiento liberal; el eje común que articula la obra, es la pregunta por los límites y los alcances de este pensamiento en el contexto de un mundo contemporáneo cada vez más plural y diverso, profundamente diferenciado por razones culturales y étnicas, y afectado profundamente por las desigualdades económicas y las exclusiones sociales.

Esta pregunta es guiada por un asunto nodal; el de la justicia, que le sirve al autor como hilo conductor no solamente para reconstruir la genealogía del proyecto liberal desde sus orígenes fundantes hasta el presente, pasando por las tesis más agudas de sus críticos contemporáneos, sino que le permite, en el contexto de este prolífico debate, enunciar su tesis según la cual el ideal de justicia distributiva y la política de la libertad serían restrictivas, inconvenientes e inapropiadas para garantizar la democracia y la legitimidad del orden político en “mundos muy imperfectos”, como sería el colombiano y el de otros estados nacionales tercermundistas. Y resultaría más apropiado valerse de un ideal de justicia más amplio y comprensivo como el que propone “la política de la igualdad”, que sería según el autor una suerte de liberalismo republicano que siguiendo las huellas de Habermas, Honneth y Walzer, intenta garantizar el mantenimiento de mínimas condiciones sociales y económicas, así como asegurar un equilibrio entre la autonomía privada y la pública, cuyas conexiones habrían de ponerse de presente.

Desde el horizonte analítico de un ideal de justicia más amplio y comprensivo, el autor recoge críticamente los argumentos de Comunitaristas y Republicanos contra el

pensamiento liberal en tres grandes campos: el que tiene que ver con la relativa ausencia en el corpus liberal de los derechos sociales y económicos; lo atinente a la supuesta neutralidad ética del estado y a la primacía de los derechos individuales sobre los colectivos - derechos devenidos de la diferenciación cultural y étnica -; y por último, se señalan aquellas limitaciones del liberalismo referidas a las restricciones del desarrollo democrático y ciudadano derivadas de la prioridad que le otorga este pensamiento a la autonomía privada de los sujetos sobre la autonomía pública.

En un diálogo a varias voces, donde Francisco Cortés interroga a los autores, les responde, los critica y sustenta su propia mirada, va situando estos límites del liberalismo en contextos más concretos y específicos; sobre el primer grupo de objeciones, es decir, aquellas que apuntan a señalar la insuficiencia de los derechos individuales - civiles y políticos - para garantizar una sociedad justa, el argumento central desarrollado por Francisco Cortés tiende a señalar cómo, ante la existencia de amplias diferenciaciones sociales y económicas, los derechos y la libertades públicas se tornan formales, pierden su sentido en las colectividades y son incapaces de generar alguna forma de legitimidad del Estado o de desarrollo democrático, pues sólo aquellos individuos que posean un mínimo de recursos para la subsistencia podrían acceder a un real ejercicio de las libertades públicas, los derechos democráticos y la autonomía individual.

Con relación a las críticas recibidas por la tradición liberal, especialmente desde el comunitarismo (Taylor, Sandel y MacIntyre), y referidas a la neutralidad del estado y al universalismo y abstracción de los derechos, el autor, en un diálogo fecundo con Kymlicka, sustenta cómo la sustitución del modelo liberal de derechos individuales por los colectivos no sería el adecuado para resolver los problemas de la exclusión de origen étnico o el de minorías nacionales; y opta por el desarrollo de una política del reconocimiento que tenga la capacidad de incorporar en el sistema de derechos aquellos referidos a las diferencias en los proyectos de vida buena y a las diversas identidades culturales, sin que para ello sea necesario subsumir al individuo en la comunidad ni suprimir la neutralidad ética del estado, sobre la cual se sustenta todo el andamiaje del sistema liberal de derechos.

En el tercer núcleo de críticas formuladas desde la esquina republicana, y referidas a la primacía que los liberales le otorgan a la esfera privada y a la instrumentalización de la democracia, el autor toma partido por las tesis de Habermas quien, a partir del concepto de cooriginalidad de las autonomías privada y pública, sostiene que el ideal democrático sólo sería posible allí donde ambas formas de autonomía tengan igual peso e importancia; para Habermas y para nuestro autor, resulta fundamental en el devenir democrático de sociedades plurales y diversas, la construcción del sujeto moderno y su accionar en la vida pública, así como una dimensión normativa y procedimental del sistema que garantice el ejercicio pleno de los derechos.

De esta manera, Francisco Cortés logra trascender el propósito enunciado en el texto; no sólo examina de manera rigurosa los límites del liberalismo sino que de la mano de algunos de sus autores preferidos, logra definir los perfiles de un modelo amplio y

comprensivo de justicia que él denomina la política de la igualdad, a través de la cual, y manteniendo la urdimbre de los derechos civiles y políticos así como la autonomía individual y la neutralidad ética del estado, se consiga la garantía de los derechos sociales y económicos de los sujetos, condición necesaria para que los primeros funcionen y además se logre el reconocimiento de las diferencias y de los planes particulares de vida buena, mediante una política incluyente que amplíe los horizontes de la democracia.

De esta manera, Cortés logra enunciar todo un modelo normativo de sociedad y de Estado. Cabría preguntarle al autor, referente a lo que él llama “sociedades pertenecientes a un mundo muy imperfecto”, si las sociedades imperfectas a las que él alude son solamente aquellas afectadas por desigualdades económicas y sociales radicales, por complejidades culturales muy diferenciadas, por un demos deficitario y rasgos de violencia molecular, y por lo tanto susceptibles de beneficiarse con la política de la igualdad; o si esta definición es también válida para todas las sociedades, incluso las más pacificadas y ordenadas que resultarían imperfectas cuando se las mira por el prisma de lo canónico o de lo normativo.

De todos modos, el libro de Cortés tiene la virtud de convocar preguntas, de sugerir debates, de propiciar interés por saber más sobre el asunto, y para los que venimos del mundo de las ciencias sociales constituye una guía y un camino para orientarse en la selva frondosa de la filosofía política contemporánea. Su aporte constituye un punto de encuentro interdisciplinario que permite el acercamiento a universos académicos como los de la Filosofía, la Sociología y la Politología, cuyo diálogo, al menos en esta universidad, ha sido escaso por decir lo menos.

Saludamos pues, la aparición de este libro que en buena hora nos presenta Francisco Cortés, ya que además de sus aportes intelectuales y teóricos, vine a decirnos, en un momento de desconsuelo y desesperanza, que la universidad vive y que el interés por la ciencia y la cultura sigue latiendo con fuerza en los ámbitos de la academia.

María Teresa Uribe de H.

Profesora Investigadora
Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia

KAIROS: TIEMPO Y DESTIEMPO

(Estudio crítico)

Manfred Kerkhoff. Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997, 411pp+xiii.

Esta obra que Manfred Kerkhoff da a la publicidad es resultado de casi toda una vida dedicada a la investigación filosófica. Allí ofrece sus frutos, los cuales —aunque el autor

mismo juzga, prudentemente, como aún no suficientemente maduros— resultan un primer grandioso hito en esa marcha hacia la cumbre de su madurez. Personalmente, lo he escuchado a viva voz innumeradas veces, pero sólo en esta obra vislumbro el panorama general y complejo de lo que nos ha venido enseñando por tres décadas. Muchos hemos esperado esta obra y ahora la recibimos con entusiasmo.

En el primer capítulo, Kerkhoff explora el concepto de “instante vivido” que sirve de necesaria y útil introducción a la temática del kairós. El instante no es el “ahora” que puede cronometrarse; el instante es el punto de partida de acciones y decisiones. El instante es diferencial y contrasta con la indiferencia de los momentos uniformes. El tiempo vivido nos muestra que cada fenómeno tiene su propio tiempo, sus propios ritmos temporales. P. Fraise nos dice que se dan varios ritmos en nuestro organismo y que son coordinados instintivamente, de manera que se presenta una adaptación mutua entre las fases de los distintos tiempos propios.

“El tiempo vivido equivale a la duración pura” (:2). Es un transcurrir indiviso, un pso continuo en el que no podemos distinguir partes del tiempo. El instante vivido constituye “una intensidad de vida concentrada en un momento decisivo” (:3). Hay instantes en que se concentra en un único momento todo lo que hemos vivido y lo que habremos de vivir, como si el flujo del tiempo se detuviera de momento y nos liberara momentáneamente del correr hacia la muerte. En su expresión religiosa, esa experiencia adopta la idea de instante como una “irrupción de la eternidad en el tiempo” (:1). También lo describe Kerkhoff diciendo que el kairós, en un sentido religioso es “irrupción repentina de la plenitud del ser (divino) en un momento fértil” (:4).

Hay momentos normales, cotidianos; pero hay instantes decisivos, felices, místicos, extáticos. El instante vivido requiere, sin embargo, el curso temporal por medio del cual tomamos conciencia del tiempo mediante referencias externas; “sólo por alteración de lo que no es mi yo, advierto mi identidad conmigo mismo” (:3). El ‘ahora’ normal y el instante privilegiado mantienen, pues, una relación de interdependencia. “Ningún tiempo abstracto es medible sin experiencia propia del instante vivido, debemos concluir que un tiempo totalmente des-espacializado es algo tan insensato como un tiempo espacializado” (:4).

La noción de kairós tiene su origen en el pensamiento mítico-religioso. En los capítulos 6 y 20, Kerkhoff explora este aspecto. Así E. Curtius clasifica a kairós con un dios secundario. Kairós sería un aspecto de Hermes. “De Hermes como dios del umbral habría heredado el papel de los portones de entrada (por ejemplo en el estadio de Olimpia), augurio de buena suerte (Tujé agathé), del buen comienzo y del glorioso final” (:383). Hermes es el alado joven veloz, y por ello el uso del nombre kairós para los “caballos divinos”, para los barcos . o para las entradas y salidas en los puertos. Hermes tiene que ver también con la balanza usada en el intercambio comercial. La balanza aparece también, en otros textos, sostenida por Eros-Kairós-Thánatos, y simboliza el juicio final. También en el Libro de los muertos de Egipto, se dice que el alma es consciente del “momento” en que ha de ser juzgada.

En Egipto existe también una noción correspondiente a kairós, como lo ha mostrado S. Morenz. At significaría los momentos culminantes —de dioses o personas—, tra el tiempo justo de los procesos naturales. En uno y otro caso, el prefijo significa el carácter oportuno de esos momentos. En general, se puede decir lo siguiente: “La idea de que para cada acción haya que reconocer y aprovechar ‘su’ momento oportuno es el núcleo de las diferentes doctrinas de sabiduría que tienen paralelos en Mesopotamia e Israel” (:395). De acuerdo a Kerkhoff, la noción de kairós o tiempo justo, en su significado mítico-religioso —pero también en Nietzsche— aparece muy íntimamente asociada a la idea del tiempo cíclico. Como se sabe, este tiempo circular es propiamente la concepción mítica del tiempo; como lo ha mostrado Mircea Eliade, es supuestamente el ‘tiempo sagrado’. Asimismo, el origen de los calendarios está asociado a esta idea del tiempo circular. “Los ritmos cósmicos tenían que ‘adaptarse a hierofanías históricamente derivadas, y no había obstáculo, para lograr la coherencia del calendario sagrado, en abreviar o prolongar el año natural, o en tener calendarios separados para diferentes ciudades” (:116). Los calendarios se someten más a deberes rituales que a fenómenos naturales.

En Grecia se dio un importante desarrollo de la noción de kairós. Está muy presente en los pitagóricos, en Platón, Aristóteles, Arcelisao, etc. Proclo en su comentario al Alcibiades platónico escribe: “... los pitagóricos han llamado kairós la primera causa de la cual proviene toda perfección a todos los seres” (:259). De kairós como divinidad secundaria pasamos a kairós como primer principio. Azar (Tujé) y kairós, de acuerdo a Platón, “gobiernan todos los asuntos humanos”, y Proclo concluye que hay tres causas para todo: el destino, kairós y Dios. Proclo defiende la idea de tres tipos de tiempo: kairós, aión, chronos. Esto con el fin de resolver la paradoja del diálogo platónico Parménides según la cual el Uno no es ni eterno ni temporal. Kerkhoff aventura la hipótesis de que Filolao pudo haber sido el pitagórico mencionado por Proclo, que declara al kairós como primer principio. Filolao habría declarado que la sophia es “el conocimiento de las medidas del kairós”. Pero ya antes, en Hesíodo, Teognis, los Siete Sabios, Píndaro, los poetas trágicos, etc, el kairós aparece como “el justo medio entre los extremos” (:271). “El tiempo justo como el tiempo propio de una acción, el tiempo apropiado de ella, pertenece a la justa ejecución como tal, le es propio como su medida intrínseca” (:271).

También Aristóteles relaciona el kairós con la acción, con el bien en la categoría del tiempo, el momento justo; asocia el kairós con el télos en el tiempo. En algunas acciones humanas hay un inicio, un centro y un final. Lo mismo sucede en algunos fenómenos naturales y sociales; culminación natural de un proceso. El exceso o el defecto hacen peligrar el valor ético de las acciones; también aquí aplica la idea del kairós, pues la acción puede darse demasiado temprano o demasiado tarde, y así malograrse. Lo anterior implica, pues, que la determinación del kairós requiere prudencia. La prudencia se relaciona sólo con lo que pueda variar, y el kairós es variable porque implica ocasión oportuna. También se concluye que el saber apropiado al kairós no es tanto una ciencia cuanto un arte. “Realizar algo demasiado tarde o temprano no significa solamente dejar pasar el momento justo, sino

que tal acción malograda no vale en absoluto como acción, porque acción (praxis) apunta de por sí al éxito y supone el logro como algo natural a ella" (:13). Finalmente, Aristóteles observa que se dan ciertos momentos de felicidad que pueden considerarse 'intemporales'. El placer parece ser interrupción, o, como resume Kerkhoff: "lo que nos eleva no depende de si dura mucha o poco tiempo" (:15).

Aristóteles habla del "instante infinitesimal" y lo compara con la "figura matemática del instante" (:16). Por último, la diferencia entre instantes iguales y desiguales es una manera de hablar. El instante como tal sólo se da en la experiencia del sujeto. el instante corta por el medio dos espacios de tiempo (pasado y futuro). En Aristóteles, continúa Kerkhoff, "el instante figura como la instancia que 'genera' el tiempo interrumpiéndolo, y que, debido a ello, lo hace cognoscible" (:17). El tiempo se genera cuando hacemos cortes en un proceso que en sí es continuo y designamos unas partes como anteriores y otras como posteriores. En las fases del proceso fijamos un centro, pero es el yo quien imagina el tiempo. El proceso es conocido por la unidad y puntualidad que marca el ahora. Hay tiempo donde hay movimiento. El momento apto para iniciar una acción es, pues, su medida, su kairós, su télos; a la luz del instante 'final', se puede juzgar la acción, su sentido, su acierto o desacierto.

En los estoicos se da también esta compenetración entre procesos naturales y la acción humana. "Desviándose de Aristóteles los estoicos creen que cada proceso está en cada momento, perfecto; en otras palabras, que en cada instante todo está actualizado, que no hay ninguna discrepancia entre la intención y la perfección" (:19). Cada instante es perfecto, igualmente perfecto. Kerkhoff subraya que esta concepción estoica está muy presente en el pensamiento nietzscheano del eterno retorno.

Los tres aspectos del tiempo —kronos-aión-kairós— han sido atribuidos a divinidades dentro de la motilogía. Kerkhoff nos dice que, sin embargo, es sorprendente que esos tres aspectos del tiempo sean atribuidos también al Dios de las religiones monoteístas. Dionisio Aeropagita atribuye el kairós a Dios. Kerkhoff aventura la hipótesis de que Dionisio pudo haberse inspirado en el Parménides platónico cuando se dice que al Uno se le atribuyen los predicados del "más viejo" y "más joven" para terminar hablando del instante atemporal. "Podríamos reconocer en el dios dionisiano una actividad viva (aiwón) manifestada en instantes decisivos: la justeza en persona" (:166). "Dios sería el kairós por excelencia" (:166).

Nicolás de Cusa fue un apasionado lector de la obra de Dionisio Aeropagita. El cusano también denomina a Dios "tiempo (**saeculum, tempus, dies, momentum**). Lo que está en el tiempo cambia, "el tiempo mismo permanece incambiable, y esta incambiabilidad hace traslucir lo no-otro en el tiempo" (:169). Dios es lo no-otro. El cusano termina por exaltar "el instante" (**momentum**). Rechaza la tesis aristotélica del tiempo como medida de lo anterior y lo posterior y destaca en cambio que "el instante es la sustancia del tiempo sin la cual éste no existiría" (:170). El momento o instante se convierte en imagen de lo no-otro. Destaca la identidad de lo eterno y el instante.

Ahora bien, la raíz común, de acuerdo a Kerkhoff, del pensamiento kairológico de Dionisio Aeropagita como del cusano es Filón de Alejandría (judío helenizante del siglo V). también Filón utiliza la trinidad **aión-cronos-kairós**. Habla de un kairós propio de los ritmos naturales. Pero también identifica a Dios con el kairós. Distingue el año natural (estaciones) del año incorpóreo (**aión**): “la vida —Bios— del mundo inteligible” (:173). Hay así un contraste entre kairós natural y kairós sobrenatural (atemporal). Esta oposición concluye en afirmar que quienes se entregan al goce rinden homenaje al kairós y en cambio se olvidan de Dios. Ese momento de placer es efímero, produce dolor y no escapa a la muerte, pero hay un verdadero kairós que es Dios mismo. “La oposición del kairós griego y el kairós hebreo se lleva a cabo en el interior de una dicotomía griega, a saber, en el marco del dualismo platonista de mundo sensible y mundo inteligible” (:175). Kairós-kronos contrapuesto a Kairós-aión; éste identificado con Dios y con el logos divino (hijo de Dios), mientras el primero se identifica con la Physis.

Kant nos habla de la contradicción del tiempo en un momento; ciertos efectos de la naturaleza (grandeza y fuerza) son “ocasión” para la experiencia de lo sublime. “(S)e llama sublime aquel estado del espíritu en el cual se crea un acuerdo entre la imaginación y la razón para llevar el concepto de naturaleza a un sustrato suprasensible que es la base de nuestra facultad de pensar” (:207). Ciertas experiencias de la naturaleza, como la contemplación del espacio cósmico bajo el efecto de un cielo estrellado, producen no una captación sucesiva sino una intuición “todo a la vez, ahora, en conjunto”, y que Kerkhoff relaciona con lo que afirmara Parménides en su famoso poema. “Cuando después de su viaje-vuelo por los espacios se le abren los portones que permiten una mirada hacia el ‘jasma’ (caos, bostezo) inmenso de lo indiferenciado, es decir: de lo uno/todo, donde/cuando toda multiplicidad queda borrada en un único instante inmenso” (:208). En esas ocasiones, se rompe el esquema ordinario de la temporalidad del sentido interno, y también se rompe el esquema de la definición aristotélica del tiempo como el paso de lo anterior a lo posterior, y se rompe ese esquema para hablar, en cambio, del ‘todo, a la vez, ahora’, la “inmensidad del instante”.

Kant se sale del concepto y habla desde el **phatos**. El mundo es más de lo que captamos teóricamente por el intelecto y la razón. El **Augenblick** permite dos lecturas: 1) la comprensión de la sucesión ocurre en una duración mínima; 2) la comprensión tiene como finalidad la captación del todo en un solo instante, cumbre de la imaginación. “Parece que el sentido interno al cual la multiplicidad de representaciones no es dada sino en forma sucesiva —condición de posibilidad de la vida consciente de cada una de ellas como suya— es forzado, en la anulación de la progresión sucesiva, a ir en contra de su propia naturaleza y ver unidas, es decir, borradas en su individualidad, las aprehensiones” (:211). La simultaneidad de la cual aquí se trata no es la del ocurrir de eventos paralelos sino la de la permanencia como esencia del tiempo. La progresión infinita del tiempo lleva a un sentimiento de fugacidad que Hegel llega a denominar desesperación. Kant opta por la solución contraria. “Kant, ante lo ridículo de la extralimitación sublime, se remonta al otro polo de la sublimidad, la interna infinidad del sujeto que hace arruinarse mundos y eternidades, para reconocerse a sí mismo en su soledad.” (212). Ante la crítica de Hegel que

dejaría desquiciada la posición de Kant, Kerkhoff concluye: “La cosa es precisamente que la aprehensión progresiva, en vez de desesperarse, logra ‘adueñarse’ del infinito transformarse en comprensión presentificante de lo múltiple/sucesivo: al tener reunida en un instante (instancia de la simultaneidad intuita), la infinidad de lo múltiple termina, ella misma (culmina) en cuanto progresión, y siendo lo unido la totalidad, no hay necesidad de un deseo ulterior —pues más que todo no puede haber— (:212-3).

En “El tiempo del concepto” Kerkhoff trata de Hegel. Las filosofías también tienen su propio tiempo, aparecen y desaparecen en momentos cruciales y llegan a ser propiamente la conciencia de la época: “el tiempo llevado al concepto”. En todo ello está, pues, presente la conciencia kairológica. “En general, es notoria la convicción de casi cada generación de encontrarse en cosa de un momento de vuelta, en un ‘lugar’ semejante significativo del acontecer temporal; ahora bien, esa arrogancia patológica es soportable en el caso de estratos anónimos de las sociedades, pero debe indignarnos en el caso de querer creernos libres de tal ceguera y cuyos horizontes intelectuales, se espera, son más abarcadores.” (:45). Hegel mismo muestra una extraordinaria conciencia kairológica, se obsesiona con el tiempo, con la historia hasta caer en una escatología. De hecho Kerkhoff nos dice que hay en Hegel una crono-kairomanía. Hegel vivió un clima muy especial que comparte con importantes intelectuales de su época (Hölderlin, Fichte, Schelling, Goethe, etc.).

Para Hegel, hay un contenido eterno de la filosofía pero ella se manifiesta siempre en formas particulares y oportunas. “La filosofía no teniendo historia, es la respuesta suprahistórica a los problemas de la historia, y es en este sentido que se puede mencionar su carácter kairológico” (:47). Además de ese carácter kairológico de la filosofía, está el hecho de que Hegel considera que su propia filosofía aparece en el momento justo. Con él ocurre un deslinde epocal. Y reclama traer la filosofía definitiva con la cual se concluye la historia. La filosofía de Hegel se inscribiría en el tercer reino o época del espíritu. Pero ésta sería el final de la historia (al menos en principio). La encarnación —de Cristo— es la entrada de lo eterno en lo temporal. La filosofía de Hegel es el kairós absoluto, y así concluiría la forma meramente temporal de la filosofía. Su filosofía es una “temporalización de lo eterno” (:48). La filosofía se muestra como un kairós en el deslinde epocal y como un impulso para una vida nueva y universal. Aunque la verdad es eterna, ella se manifiesta en el tiempo y a la vez se conserva. “La consecuencia de la coherencia entre verdad y tiempo es que la filosofía se halla en el tiempo (criticando la verdad atemporal) y al final de los tiempos (el pensar la verdad de todos los tiempos es posible en el único momento cuando la verdad de un tiempo contiene toda la verdad” (:58).

En Kierkegaard, se interesa Kerkhoff por el tema del “instante”. Se trata sin duda de una de las mejores consideraciones acerca del instante como irrupción de lo eterno en el tiempo. En el caso del filósofo danés, esa irrupción se da con la encarnación, con el anonadamiento mediante el cual Dios se hace hombre. La eternidad se encarna en el tiempo. El momento crucial en que ello sucede es designado por el filósofo, siguiendo a San Pablo, como la “plenitud de los tiempos”. Pero Kerkhoff nos muestra la forma irónica como Kierkegaard polemiza con el cristianismo mundanizado de su tiempo; y es

en el contexto de esas polémicas como él desarrolla sus ideas acerca del instante. El instante irrumpe sin que sea planificado. El instante es lo nuevo, lo que no está marcado por las circunstancias. Lo siempre nuevo es lo eterno. Dios mismo puso la eternidad en la intimidad humana. El instante es también el momento de la decisión, el momento que quiebra la temporalidad. El momento decisivo está lleno de lo eterno. El instante singulariza, hace de cada uno un individuum ineffabile.

“Kairós y logos” explora la kairología del teólogo Paul Tillich. Este fundó un círculo kairológico en Berlín en la tercera década del presente siglo. Era un movimiento inspirado también en un socialismo religioso. “Kairós, en oposición al tiempo cronológico, indica para Tillich el tiempo justo, especialmente el momento cualitativamente único de consumación y plenitud” (:217). Un tal evento está vinculado a la venida de Cristo, pero el mismo eco en otros momentos críticos de la historia. El advenimiento de un socialismo religioso sería uno de tales eventos cristo-kairológicos. La sensibilidad kairomórfica ha de estar predispuesta por una profunda conciencia histórica. Ante todo, se precisa tener sensibilidad para la novedad que el kairós trae, y se insiste en la necesidad de la acción presente. Como escribe Tillich: “Visualizar un tiempo como kairós significa visualizarlo en el sentido de una decisión inescapable, de una responsabilidad inescapable (en el sentido) del espíritu profético” (cit., p. 222). El kairós no es previsible; sin embargo, cada momento podría ser ocasión de la irrupción de lo eterno en el tiempo. “Lo eterno no se realiza en el tiempo—creer esto es un error de las utopías religiosas— sino que lo estremece en todos sus contenidos” (:222). No sabemos cuándo un momento dado puede ser interpretado como un kairós. De hecho, la idea de que un momento es kairótico es ya una interpretación del presente. El logos kairótico se opone al logos atemporal del racionalismo. El nacionalsocialismo prohibió el libro de Tillich La decisión socialista. Kerkhoff señala en Tillich una kairología mesiánica que, como en Walter Benjamin, se acerca a la idea bíblica de “tiempo consumado”.^m

Heidegger se pregunta por la planificación del tiempo. Le otorga primacía al tiempo futuro. El futuro se hace presente y este fenómeno del pre-serse lo denomina “la cura”. También Heidegger se interna en el mundo del kairós. En Introducción a la metafísica, escribe: “Mas lo esencial no es el número sino el tiempo justo, es decir el justo instante y la justa perseverancia”. Por eso la planificación matemática. Aquí, el kairós del evento en el que el ser se da en el tiempo como la “dimensión” de su desocultación (:90). El evento del ser es un juego que no se deja apresarse por el cálculo del principio de razón. Es juego sin fundamento (Abgrund).

En el capítulo 16, vuelve Kerkhoff sobre Heidegger, esta vez con la presentación de la segunda obra fundamental del filósofo, no publicada hasta 1989, pero escrita ya entre 1936 y 1938. La obra lleva el título inofensivo de Contribuciones a la filosofía. Del evento. Y es esta eventualidad del ser, bajo la forma de kairogonia, lo que nuestro autor explora; no sin advertirnos del lenguaje de difícil comunicación e incluso místico de la obra. Muy temprano, Heidegger comienza su preferencia por la kairología aristotélica por sobre la “incaptable vivencia cristiana del kairós” (:303). Después abandona el

lenguaje kairológico. De acuerdo a Kerkhoff, esto con el fin de no ser confundido con la kairología de Paul Tillich. En la obra sobre el evento, Heidegger invita a los pocos que quieran contrarrestar el dominio fatal de la racionalidad científico-técnica. Rechaza que pensemos la temporalidad desde la vivencia subjetiva, como ocurre en Bergson o Dilthey; pues ahí el sujeto sigue siendo lo decisivo. También rechaza todo cálculo referente al tiempo. El hombre actual no está a la altura del sentido del ser. Por eso vivimos en un interin y desconocemos la naturaleza del tiempo y la auténtica pregunta por el ser. La ciencia antigua redujo el ente a lo presente, y con ello se cerró la posibilidad de pensar el tiempo desde la futuridad, desde la apertura, desde lo venidero, desde el proyecto. Hay que abandonar los consuelos de la razón, sacrificar el ente e ir en pos del ser. El ser se revela al hombre porque es el único que va hacia la muerte. En este sentido, afirma Heidegger que el ser necesita del ser-ahí, del hombre. El animal racional debe ceder el paso a aquella comunidad que esté dispuesta a recibir oportunamente a los dioses. Ese momento será un instante endiosado. No es posible pensar el evento desde la racionalidad. El durar que persiste no es todavía lo eterno, sino más bien “aquello que en el instante puede sustraerse, para volver otra vez. Que puede volver, pero no como lo igual, sino como lo que de nuevo transforma, lo uno-único, el ser, de manera que primero no es reconocido, en esta apertura como lo mismo”. (:citado y traducido por Kerkhoff, p.113) Lo eterno es, pues, el ser. Kerkhoff nos advierte que aquí vuelve a resonar la idea de la irrupción de lo eterno en el tiempo, pero una irrupción que viene, se va, y vuelve. Pero este kairós protocristiano aparece ahora transformado nietzscheanamente; pues el instante, el ‘portón’ de que nos habla Zaratustra, Heidegger lo interpreta como el ‘momento de la decisión’. Heidegger vuelve sobre su idea de los “dioses”. El hombre y el dios último se pertenecen mutuamente. “El dios o los dioses de antes cambian de sentido: no son ya superiores —porque como in-mortales son inferiores al mortal futuro que sabe morir sin esperanzas ulteriores— el diosar (das Götten) como tal ya no será lo que era; quizá el dios mencionado sea el último porque con él termina el diosar” (:314). La salvación del hombre ya no es necesaria, pues pertenece al ser; pero el dios sí necesita del ser. El evento es el acontecimiento del ser el instante es el tiempo del ser como evento. Kerkhoff anota que esta obra de Heidegger se pone fuera de la filosofía, y en cierto modo fuera del tiempo, se trata de “un pensar (denken) que implosivamente se extingue a sí mismo como un acto (salto-fisura) de agradecer (danhen)” (:318).

Jaspers piensa el instante como “irrupción de lo eterno en el tiempo” (:145). Lo eterno se hace histórico-temporal. Esta presencia de lo eterno es resultado de mi decisión. Lo eterno no es duración infinita. “Lo eterno es lo que debo ser y nunca seré en forma plena, algo así como —si existiera— la idea platónica de mi ser, el modelo cuya imitación constituye mi existir” (:146). Jaspers también destaca el instante de la “elección”. Éste se da en el presente, y el presente es lo que cuenta. Lo eterno se torna realidad en el instante crucial. El instante es síntesis de temporalidad y atemporalidad”. En el instante la existencia puede hacerse culpable o llegar a ser auténtica. El tiempo mínimo del instante posibilita lo máximo. “La eternidad no es otra cosa que el tiempo cumplido, y tomada por sí sola, separada del tiempo, ella no sería nada” (:149). La comunicación también tiene su momento justo, de lo

contrario falla. El pensamiento debe aparecer en el momento justo de la secuencia temporal. Kerkhoff ve la kairológia de Jaspers muy marcada por el decisionismo. “La tarea de una futura kairológia sería devolverle a ese instante su aspecto refrescante y juvenil de improvisación y de una feliz contemporaneidad entre suceso y acto. Reduciendo al mínimo los rasgos de extemporaneidad ‘vertical’, de decisionismo y necesitarismo, habría que redescubrir la espontaneidad juguetona, la virtualidad indeterminada que caracterizaba al Kairós cuando era todavía un dios fugaz; personificación de la feliz convergencia entre las tendencias objetivas de la situación, por un lado, y el consentimiento activo (que toma iniciativa) por parte del hombre, por el otro” (:156).

Hasta ahora, hemos presentado una kairológia de raigambre mítico-religiosa y teológica. Vamos a presentar ahora a pensadores que defienden una kairológia desde una perspectiva distinta, como es la de Nietzsche, Schopenhauer, etc. Para Schopenhauer, hay una conexión causal universal. El azar sólo depende de nuestra ignorancia. Las ocasiones que conforman la vida individual no son causales sino que vienen del nexo causal necesario. Lo casual viene del fondo lejano del destino y en él todo resuena en todo. Hay una especie de “ocasionalismo cósmico”. Cada momento es ocasión para la armonía del conjunto, tensa armonía. El absoluto no ser ha de preferirse al ser. La muerte es la “gran ocasión de no ser ya un yo” (:242). Y esa ocasión nos libera de finitud de nuestra existencia temporal. El momento oportuno tiende a la culminación feliz de la extensión total. “Todas aquellas ocasiones y momentos favorables, que se juntan para formar la obra de arte de un destino cumplido, no son sino visiones temporales (ilusorias) del instante inmenso del ‘todo a la vez ahora’” (:242).

Kerkhoff nos dice que el sinsentido del mundo que Schopenhauer decreta debe ser sustituido por la idea nietzscheana de que el mundo es libre de sentido, “invitándonos a inventarle” uno (o varios), a experimentar con las interpretaciones del mundo (:252).

En el capítulo 10 **Empédocles y Zaratustra** se trata del momento junto de morir, de la muerte elegida o, como se dirá en el próximo capítulo, del suicidio estético. Empédocles de Agrigento personifica aquí esa idea del “tiempo justo de morir”, pues elige “la hora de la separación”. El Empédocles de Hölderlin “predica la necesidad de una renovación de la cultura posibilitada por una muerte purificadora elegida en el tiempo justo, y ese rejuvenecimiento, debido a un retorno a la naturaleza” (:182). Se trata también de un momento de reconciliación con los dioses, por tanto de una muerte-fiesta.

Nietzsche escribió un drama sobre Empédocles, se conservan algunos fragmentos fechados en 1870. Escribe Nietzsche: “el verdadero signo de la salud es la muerte bella, la eutanasia”. En Así habló Zaratustra se enseña “la muerte libre”. Se trata, según Kerkhoff, de “una afirmación que nos libera, no de la muerte, sino para ella” (:188).

Este tema nietzscheano de la kairotanasia es tratado también en el capítulo **El suicidio estético**. En este caso, el autor pasa revista a varios filósofos que se han ocupado del suicidio, evaluándolos desde la perspectiva ya anotada de la kairotanasia nietzscheana.

“La muerte a tiempo, pensada dentro del marco del retorno eterno de lo mismo, no es sino la consagración final de cada uno de los instantes intensamente vividos” (:64). El eterno retorno es el instante que se repite, pero, en cuanto cada instante es nuevo y diferente, no es “la identidad en sí misma”. Pero, al afirmar el devenir en el instante, se afirma también la muerte. Tal sería la otra cara del pensamiento meridiano. “El momento no es idéntico consigo mismo en la medida que ya es futuro y todavía es el pasado, y así, siendo eternamente pasado y futuro a la vez, el presente no es él mismo, sino la diferencia de sí, y esto infinitamente” (:64-65).

Schopenhauer no condena el suicidio pero tampoco lo exalta. El miedo a la muerte proviene de la conciencia de nuestra individualidad. Pero, en verdad, lo único existente es el presente. Con la muerte sólo ocurre el resquebrajamiento del espejismo en que nos hace caer el intelecto con su conciencia individualizada.

En el pensamiento de Karl Jaspers, la muerte es una situación límite. La vida quiere la muerte como su propia verdad. El suicidio sería confirmar la nulidad de la existencia, cuando en realidad de lo que se trata es de la resolución mediante la cual se despliega la positividad que planifica el ser, que anula el vacío del no-ser.

Para Heidegger el suicidio es un caso de existencia inauténtica, pues se cede ante “el poder de circunstancias denigrantes, no pudiendo decidirse en favor de sí mismo” (:72). Para Sartre el suicidio consiste en aceptar el fracaso. Albert Camus plantea que el suicidio es el primer problema filosófico que hemos de plantearnos. Y aunque él se suicidó, sin embargo, su filosofía no aprueba el suicidio. Aceptar el suicidio equivaldría a capitular ante el absurdo.

Goethe “tenía una sensibilidad especial para los momentos elevados” (:135). Con frecuencia celebra “el instante”. Es en el instante, en momentos especiales, cuando acordemos a la felicidad; es en el instante cuando llegamos a la “autorrealización”. De momento llegamos a la cumbre, aún por dispersa que haya sido nuestra vida. Esta experiencia del instante es un don de los dioses. “El momento es todo” escribe Goethe. Incluso cada poema debe ser ocasional. Goethe le da a la “ocasión”. Lo ocasional es también fruto del azar, es el “ocurrir oportuno”. El autor relaciona esta idea goetheana con el énfasis nietzscheano en la divina danza del azar y, finalmente, “la vida como secuencia de oportunidades aprovechadas” (:137).

Quizá sea Th. Adorno, al menos en este volumen que reseñamos, quien más desarrolla una kairológica libre de teología. Ambienta su pensamiento del kairós en la estética para aplicarlo a la obra de arte. Por eso hay un “aparecer chispeante de la verdad en la obra de arte” (:33). La obra de arte es tan pasajera como un cometa, fulgura como una promesa incumplida. Una imagen artística “eterniza” un momento dentro de la fugacidad del proceso. Las obras de arte son “instantes de mirada (Augen-Blicke), instancias instantáneas de visión, a saber: de la verdad apariciones/explosiones-, tanto en el crear como en el comprender-de algo otro que ellas mismas, de algo que no pueden representar.

producir o identificar adecuadamente» (:33). Hay una “calidad extraterritorial de la obra de arte mediante la cual ella rompe con la temporalidad” (:33). Kerkhoff concluye con el carácter no místico de la noción adorniana del kairós. “A pesar de la sugestiva instantaneidad de este kairós, a pesar de su fulgor como coincidencia coyuntural, este Augenblick sigue siendo, por paradójico, que parezca esto, algo procesal y pasajero; algo como una eternidad en el sentido del nunc stans no tiene aquí ningún derecho de existencia” (:33).

Al final de primer capítulo, Kerkhoff resume siete escalas en la jerarquía de nociones del kairós. Septimidad que expresa la idea pitagórica que identifica al kairós con el número siete.

Primer nivel: es el instante vivido como tiempo cualitativo.

Segundo nivel: es la ocasión, el momento oportuno.

Tercer nivel: es el momento justo, momento de situaciones imprevistas.

Cuarto nivel: es el momento fatal o decisivo, corte abrupto no manipulable.

Quinto nivel: es el momento de felicidad máxima: la cumbre.

Sexto nivel: es el momento místico o sea el momento de la disolución del yo, de la pérdida de la conciencia.

Séptimo nivel: es el momento de la muerte, “donde lo vivido del instante alcanza su límite final”.

Kairós significa, en lengua griega, el momento justo, la justa oportunidad. Pero esta idea de un momento justo en el devenir de nuestras vidas humanas parecería algo trivial y sin mucha importancia. Kerkhoff y los kairólogos contemporáneos se han dedicado a investigar con lujo de detalles toda la importancia que innúmeros autores en la antigüedad y hasta nuestros días ha tenido el concepto de “momento oportuno”. De hecho la investigación ha llegado tan lejos que voy a enumerar cuatro principios filosóficos prácticamente tradicionales, clásicamente aceptados por muchos, que vienen a ser cuestionados por la kairología.

1. Un primer principio que se cuestiona es el que se relaciona con la dicotomía aristotélica sustancia/accidente. En efecto, si se adopta la perspectiva aristotélica de sustancia/accidente entonces el tiempo pertenece a lo accidental y no a lo sustancial, y el kairós, a lo meramente circunstancial. Kerkhoff rechaza la degradación de lo circunstancial/ocasional.

2. En consonancia con lo anterior tenemos otro severo cuestionamiento. Esta vez proviene de la concepción del **kairós** como primer principio. La circunstancialidad del tiempo oportuno —kairós— es elevada ahora a la categoría de primer principio. El hecho de

que el kairós sea primer principio tiene como efecto retroactivo que la misma idea de principio sufre una modificación. El principio no es ya lo supremo, lo axiológico, lo no-hipotético, sino la justa oportunidad.

3. También cambia la definición de la filosofía. Pues ya el pitagórico Filolao definió la filosofía como el conocimiento del momento oportuno. Aristóteles había definido la filosofía como la ciencia de las primeras causas y los primeros principios de todas las cosas. Proclo nos dice que el primer principio es el kairós. La filosofía sigue siendo saber del principio y la primera causa, sólo que, según Proclo el primer principio es el kairós. Por tanto, como ya había anticipado Filolao, la filosofía es conocimiento del momento oportuno.

4. No se detiene ahí la revolución kairológica. Hay otro principio que se cuestiona, el principio moderno de la cronovisión, o visión del mundo desde la temporalidad cronométrica. Retomando un planteamiento de Lyotard, y una tesis de Derrida, más la idea foucaultiana de las rupturas y de la experiencia moderna del tiempo, Kerkhoff piensa que estaríamos con la noción de kairós entrando en una nueva concepción del tiempo basado no ya en la cronometría moderna sino en el kairós. Revolución ligada sin duda alguna al cambio ruptural que trae Nietzsche con la idea del eterno retorno. Este último punto debe explicarse más ampliamente. Kerkhoff profundiza en él en el capítulo 17 “La temporalidad posmoderna”. Lyotard dicta una conferencia en Munich y afirma que el hoy es un presente absoluto, es decir, un presente incaptable, y que no puede sintetizarse con otros presentes. El hoy sólo puede sintetizarse con otros presentes si ya no son presentes, sino pasado o futuro. Cada frase se dice en un ahora, pero un ahora o que ya no es presente o que aún no lo es. Para captar la presentación siempre estamos o demasiado temprano o demasiado tarde. Esta alteridad del ahora afecta a nuestro ser, y hace improbable el intento de programación total. Kerkhoff muestra que esta caracterización de Lyotard del “esta vez” no contradice en nada lo que dice la modernidad acerca del “ahora” no se ve la ruptura que proclama. “Esta vez” es tan dialéctico como el “ahora”.

Más posmoderna sería la posición de Derrida: presenta un ahora que es o demasiado temprano o demasiado tarde, como lo inoportuno y fuera de ocasión; destiempo, tiempo, postergado al abrigo de la omnipotencia del azar. Derrida evita el kairós, oscila entre el destiempo de lo muy temprano o de lo muy tarde. Alérgico a toda afirmación afirmación contundente, a toda tesis, nunca presenta su tesis (doctoral) y aun muerto no habrá puesto un punto final, pues sus textos hablarán de la no-posición, se trata de una presencia como ausencia. Kerkhoff concluye: “lo que está en juego hoy, y lo que Nietzsche, Heidegger, Foucault, Lyotard y Derrida insinúan, cada uno a su manera, es una jugada del destino (de Occidente) que podría —y debería obligarnos a deshacernos, en lo posible, de una cronovisión que, todos modos, está perdiendo vigencia en todas partes—. Es como (...) una rebelión de lo antes marginado —lo llamado circunstancial, ocasional, accidental, eventual, causal, etc.— contra la dictadura milenaria de la esencia-sustancia” (:332).

5. Se cuestiona también el finalismo que ha sido parte integral de la metafísica tradicional. En efecto, se privilegia el azar, la suerte, el destino; de acuerdo a la concepción griega del kairós.

Quisiera subrayar que la kairología, como la presenta Kerkhoff en esta obra trae varias consecuencias para la ética. Vimos que Aristóteles hace una importante reflexión sobre el **kairós** y que gira precisamente en torno a la ética. O sea, sabemos pensar el bien aplicando todas las categorías (ontológicas) dice el Estagirita. Para el caso de la categoría de **tiempo** el bien es el momento justo, la justa oportunidad. Pero obviamente esa no es la única consecuencia ética.

Kerkhoff dedica un capítulo y varias secciones a la cuestión de la kairotanasia. Es decir el momento justo para morir. Explora ampliamente esa idea nietzscheana: “**muere a tiempo**”. Y el propio Nietzsche habría estado buscando el momento oportuno de morir, no dejando de pensar en el suicidio. O como piensa B. Pautrat, recurriendo a la locura como una forma de suicidio. Hoy, cuando se plantea la cuestión de la muerte voluntaria, por ejemplo en el caso de la eutanasia, esta reflexión de Kerkhoff sobre la kairotanasia tiene palpitable actualidad, si bien es necesario tomar todo esto, como bien indica el autor, con mucha prudencia.

Otra consecuencia ética de la kairosología se relaciona con el ritmo vital y la ecología. Una tesis de la kairología es que **cada cosa tiene su tiempo propio**, lo que remite al ritmo propio de cambio, al tiempo propio de cada ser viviente. Nuestra civilización predatoria de la naturaleza estaría alterando el ritmo de la vida de los seres vivientes e incluso nuestro propio ritmo vital humano. Con ello causamos daño a nuestra vida humana y a la ecología natural. El llamado kairosófico sería pues tratar de conservar ese ritmo vital de lo humano, de las culturas, y de lo viviente.

Hay consecuencias también para la teología. Pues el primer principio divino también fue pensado por algunos autores como **kairós**. Hasta ahora se ha explorado la kairología cristológica, la venida de Jesús en la plenitud de los tiempos, tema paulino ampliamente desarrollado por algunos teólogos, como O. Cullman. Pero de acuerdo a los análisis de Kerkhoff, no es sólo a Jesús a quien se aplica el **kairós**, sino que también ella incide en la idea de Dios, tal como fue pensado por Filón de Alejandría, Dioniso Areopagita y Nicolás de Cusa. En el Antiguo Testamento hay referencias al **kairós**, espacialmente en el **Qohelet**.

Hay consecuencias también para el estudio de la mitología. Pues resulta que hay numerosos mitos en los cuales el concepto —seis un concepto— de **kairós** aparece. En este sentido Kerkhoff ha explorado el pensamiento maya, el pensamiento oriental, indio e iraní.

También hay consecuencias políticas. Que aunque no son exploradas en este libro, el autor sí las menciona, pues los políticos y los periodistas comentan cuán necesario es el momento justo para un encuentro entre gobernantes, y cosas por el estilo. “Las dificultades en la planificación política-económica, por ejemplo, arraigan, según la opinión de muchos expertos, en las divergencias del tiempo planificado, es decir, en la diferente acentuación de las llamadas prioridades del timing, de ciertos acontecimientos” (:7).

Estamos, pues ante una obra con profundas consecuencias, fecunda en el pensamiento que genera, con interrogantes importantes que invitan a un debate y a una profundización que vale la pena intentarse. Aunque no conozco bien la literatura kairológica, tengo la fuerte impresión que es la primera vez que tenemos un panorama tan amplio de estudios que cubre todas las épocas de la historia del pensamiento occidental en lo relacionado al estudio del kairós. No sería esa la menor aportación. El tema del tiempo resulta particularmente iluminado desde otra perspectiva y de la cual podemos aprender mucho.

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico

SOTO, Rubén. *De Parménides a Demonacte. Hilos de una urdimbre textual para una nueva historia de la filosofía. Rio Piedras: Editorial Universidad de Puerto Rico.*

El autor reivindica como novedad el centrarse en el concepto de *kairós*, del cual ya se había ocupado en sus publicaciones *Arcesilao, filósofo kairológico* y en los *Ensayos de filosofía arcésiliana*. El símil del hilo de Ariadna le sirve para designar ese concepto como la guía para penetrar en el laberinto del pensamiento griego, aunque, como lo anota, no quiere ser un nuevo Teseo que dé muerte al minotauro y traicione a su benefactora, sino que se proclama tejedor de una nueva trama textual.

Soto dice haber escrito este libro para sí mismo, para ganarse en su pérdida y perderse en su ganancia. Es consciente de escribir para una minoría selecta, la de los pocos que se interesan por la filosofía griega en su período helenístico, pero no por ello renuncia a un estilo de exposición ameno, preciso y fluido. En ocasiones pareciera que esa pasión doble por la filosofía y la literatura se inclinara a favor de la segunda... lo que no está mal.

Al configurar el texto lo divide en siete capítulos, pues tal es el número pitagórico del *kairós*. Tras una llamativa presentación de "Parménides feminista" en el primero, nos desplaza en los cuatro siguientes por diferentes facetas de la figura de Sócrates, que se constituye así en el personaje central del libro. El filósofo callejero es mirado tanto en los textos de sus contemporáneos, Jenofonte y Platón, como en los de los griegos posteriores hasta llegar a autores del siglo XX. Analiza detalladamente el uso del sustantivo "momento" en la *Vida de Sócrates* y en otros escritos de Antonio Tovar, y concluye que si bien su meditación filosófica es pobre su trabajo filológico es rescatable.

Otros capítulos tienen nombres tan sugestivos como "el cuco de Platón", centrado en las discusiones sobre la inmortalidad del alma, o "la lira de Sócrates", la que, según Diógenes Laercio, aprendió a tocar Sócrates ya viejo, y, al parecer, mientras esperaba el regreso de la nave que con su venida señalaría la hora de la ejecución; al respecto afirma

Soto que tal aprendizaje lo hizo bajo el auspicio del *kairós* pitagórico.

Otro de los capítulos que tiene como figura central a Sócrates se ocupa de máximas sapienciales, sentencias ocasionales del maestro, tomadas principalmente de Diógenes Laercio y de Menandro. Con ello se da el tránsito a un nuevo capítulo, dedicado a este autor ático de comedias, de cuyas obras extrae varias decenas de sentencias relacionadas con el *kairós*, presentadas en el texto griego con su respectiva traducción al español.

El capítulo final, el séptimo, trata del poco conocido filósofo cínico Demonacte. Sigue aquí a Luciano de Samosata, quien se proclamó su discípulo y lo llamó “el mejor de los filósofos que yo he conocido”. Tema central del estudio es el texto de los versos con que los heraldos clausuraban los Juegos Olímpicos, pues, según su biógrafo, Demonacte los recitó cuando, ya bien longevo, decidió morir de inanición.

Soto reflexiona entonces sobre la importancia del dios *Kairós* que llamaba a los atletas para que acudieran sin tardanza y afirma que esta constituye su tercera contribución a la kairosología o kairología. Con ello se autoproclama triunfador en el certamen literario del *Kairós*, por quien dice haber sido laureado, y, tomando el símil de la sepia que recorre el libro, dice diseminar su tinta para ocultarse de su enemigo, consciente de lo polémicas que pueden parecer sus afirmaciones, de modo particular la de este último ensayo.

No me es posible prever qué tan significativas lleguen a ser en una nueva historia de la filosofía las tres contribuciones que Soto dice haber hecho a la kairosología, o si más bien se queden en una historia más entre las historias. Quizás, queden latentes a la espera de su momento oportuno, de la maduración, del *kairós*. Lo que sí me atrevo a afirmar es que un lector que tenga un conocimiento mediano de la literatura y la lengua griega se deleitará con la lectura de este libro bien escrito.

Luis Javier Villegas B.

Licenciado en Filosofía y Letras
Magister en Historia

COLABORADORES

Beatriz Elena Bernal. Licenciada en Filosofía y Letras en la Universidad Pontificia Bolivariana. Maestría en Filosofía (Estética) en la Universidad de Antioquia. Tesis: El arte como instauración de la verdad. El pensar poetizante y la poesía pensativa. Profesora de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia.

Luz Gloria Cárdenas. Estudios de Filosofía en la Universidad del Rosario en Bogotá. Maestría en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Adelanta una investigación sobre "Opinión y paradoja en Aristóteles" y coordina un grupo de estudio de Aristóteles.

Félix Duque. Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor invitado en la Universidad de Ruhr, en cuyo Hegel-Archiv comenzó a preparar la edición íntegra y comentada de la Ciencia de la Lógica. Estudioso de la obra de Schelling, en participación con centros de Italia y Alemania. Autor entre otros libros de: Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica. Madrid: Ediciones Akal, 1998; La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia. Madrid: Ediciones Akal, 1997; El sitio de la historia. Madrid: Ediciones Akal, 1995.

Jairo Iván Escobar. Estudios de pregrado y maestría en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Doctor en Filosofía, Universidad de Wuppertal, Alemania, 1995. Autor del libro Chora y Chronos. Logos y Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios", Deimling Verlag, Wuppertal, 1995, así como de otros ensayos sobre filosofía griega, Kierkegaard, Adorno y Nietzsche. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y miembro del comité editorial de la revista Estudios de Filosofía.

Luis Alberto Fallas. Estudios musicales en el conservatorio Castelli. Estudios de filosofía en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Universidad de Costa Rica. Actualmente elabora su tesis de doctorado sobre "la gnoseología de lo singular en Platón", en la Universidad de Granada, España.

Adolfo León Grisales. Maestría en filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor de la Universidad de Caldas.

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

Luis Xavier López . *Estudios doctorales sobre Kant, Schelling, Hegel, Aristóteles y Octavio Paz en la Universidad de Navarra, España. Profesor titular de Estética y Filosofía del arte, y de Historia de la filosofía de los siglos XVII y XIX en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana. Coordinador de la Facultad de Filosofía de la misma universidad. Premio Nacional de Ensayo Raúl Rangel Frías otorgado por la Universidad Nacional Autónoma de Monterrey y el Consejo Nacional para la cultura, con el libro titulado Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional en coautoría con Héctor Zagal. Es coautor también del libro Ocho ensayos sobre Borges. Elabora una investigación doctoral para la Universidad de Navarra titulada "El valor expresivo de las figuras retóricas y poéticas dentro del discurso filosófico"*.

Rubén Soto . *Magister de Filosofía en la Universidad de Puerto Rico. Actualmente cursa el grado doctoral en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico, en la especialidad de literatura española medieval, renacentista y barroca. Profesor de humanidades y filosofía en el Colegio Universitario de Humacao (Universidad de Puerto Rico). Autor de varios libros: Arcesilao, filósofo kairológico (1997); Ensayos sobre filosofía arcesiliana (1999); De Parménides a Demonacte (1999). Además de numerosos ensayos sobre filosofía y literatura.*

José Olimpo Suárez. *Maestría de filosofía en la Universidad Católica de Lovaina. Su área de trabajo ha sido la lógica, la filosofía política contemporánea y los derechos humanos. Profesor titular en la Universidad de Antioquia. Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía política y educación. Actualmente adelanta estudios de doctorado en el Instituto de Filosofía de la universidad de Antioquia.*

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 15-16

Arquitectura, experiencia e imagen. Explorando el camino de Bergson

Beatriz García Moreno

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

Carlos Arturo Fernández Uribe

Copia y simulacro en el *Sofista* de Platón

Carlos Másmela

Imagen y deseo en la creación artística

Carlos Salas

Transtética de los residuos (Crítica de la sensación pura)

Félix Duque

Estética hermenéutica y Hermenéutica de la imagen. La articulación de imagen y lenguaje en H.-G. Gadamer y G. Boehm

Javier Domínguez Hernández

Tránsito y ocaso de la imagen

Luis Fernando Valencia

Imagen de la destrucción. Estética del vértigo

Miguel Ángel Ramos Sánchez

El dolor de lo negativo: la formación del espíritu filosófico en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*

Carlos Emmel Rendón

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

Francisco Cortés Rodas

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

Gerardo Retamoso

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 19/20

El yo en la fenomenología de Husserl

Daniel Herrera

Fenomenología e inteligencia artificial

Germán Vargas

El planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y Tiempo* de M. Heidegger

Lucy Carrillo Castillo

La fenomenología husserliana y el positivismo científico

Guillermo Hoyos Vásquez

Fenomenología hoy: el desafío del naturalismo

Juan José Botero

Laberinto: poder, hermenéutica y lenguaje. Una analítica desde el *Nombre de la Rosa* de Umberto Eco

Gonzalo Soto

La imposibilidad de la fenomenología

Eric Alliez

Traductor: *Carlos Restrepo B.*

La alteridad del otro en los últimos escritos de Levinas

Bernhard Waldenfels

La obra *Kosmos* de Alexander von Humbolt

Marion Heinz

La lógica de la ocasión

Manfred Kerkhoff

Realidad de la razón: Hegel y el problema del poder

Georg Zenkert

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$23.500

Exterior US\$20

NOTA

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

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

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

NIT 890.980040-8,

Apartado 1226 - teléfono (94)2105010 - fax 2638282

E-mail: estufilo@nutabe.udea.edu.co

Medellín, Colombia, Sur América.