

II. EVENTOS FILOSOFICOS

DOS REUNIONES INTERNACIONALES SOBRE EL TEMA DEL HOMBRE

El 1986 se abrió en Roma con *dos acontecimientos filosóficos* importantes: El Congreso Internacional organizado por la Sociedad Internacional Tomás de Aquino y el Encuentro Internacional Enrique Castelli. En ambos encuentros estuvieron presentes figuras de primera línea en la Filosofía, y en ambos el centro de la temática fue *el hombre*. Como si lo que preocupara hoy fundamentalmente a la Filosofía fuera precisamente el hombre en sí mismo, y no en sus productos técnicos, científicos o económicos. El hombre *en sí mismo*, como algo que al fin y al cabo está en el centro de todo lo que pueda saberse y producirse o economizarse. Como si el desenfreno en la productividad o en el saber sobre las cosas o en el economizar pudiera conducir a un olvido del hombre y el últimas aún a su destrucción.

EL ENCUENTRO ENRIQUE CASTELLI

Este Encuentro viene teniéndose aquí en Roma desde hace muchos años, entre filósofos de diversas naciones y tendencias que quieren compartir sus puntos de vista sobre cuestiones atinentes al hombre. El tema del encuentro de este año fue: *Intersubjetividad, Socialidad y Religión*. En él tomaron parte filósofos, sociólogos, teólogos, comunicadores sociales, de diversas procedencias. Basta una somera enumeración de la temática para darnos cuenta de la importancia del evento. Lo introdujo el Prof. Mario Olivetti, Vice-Rector del Instituto Filosófico "Enrique Castelli", ilustrando el significado del tema: es tal que ha ocupado siempre un lugar central en la reflexión filosófica, bien sea en aquella griego-judeo-cristiana, o en la de la modernidad centrada en la subjetividad, o en la contemporánea ya más atenta a la *inter-subjetividad*. Se presentaron y discutieron las siguientes ponencias:

- Intencionalidad, semántica y simbolismo religioso; Paul Ricoeur, Francia.
- Intersubjetividad o comunicación; N. Luhmann, Alemania.
- Herméutica como análisis del discurso: socialidad, historia, religión; D. Trace, Estados Unidos.

- El yo *único* y la alteración del otro; J. L. Marion, Francia.
- La Iglesia romántica: del ideal a la historia; X. Tillet, S. J., Francia.
- El otro, el tercero, la sociedad, el pueblo de Dios; E. Levinas, Francia.
- El fundamento metafísico de la fraternidad; V. Mathieu, Director del Instituto de Estudios Metafísicos "E. Castelli", Italia.
- Comunidad conceptual y conversión racional; S. Toulmin, Estados Unidos.
- Contexto e Instancia enunciativa; F. Jacques.
- La Teología y los nuevos cuestionamientos a la intersubjetividad; W. Pannenberg, Alemania.

CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA DOCTRINA DEL ALMA EN TOMAS DE AQUINO

El Congreso Internacional sobre el alma en la Doctrina de Santo Tomás fue el tercer Congreso de esta categoría organizado por la Sociedad Internacional Tomás de Aquino. Tuvo lugar en Roma, los días 2 a 5 de enero de 1986; su tema fue la doctrina del alma en Tomás; a propósito de la reciente edición del T. 45 de la Edición Leonina de sus obras, consagrado a la manera como el santo ve el libro *De Anima* de Aristóteles: "Sententia Libri de Anima". En esta obra se presencia al Aquinate que como teólogo se esfuerza en afilar el instrumento filosófico que le va a permitir una reflexión fecunda sobre los datos de la fe. Ejercita aquí el teólogo aquella sabiduría que le permite exponer una verdad asimilable por los hombres de su tiempo, la que a su vez sirve para desentrañar los errores de la época. Santo Tomás titula su comentario al *De Anima* de Aristóteles *Sententia* porque en él pretende desentrañar el *sentido más profundo* de lo que Aristóteles piensa sobre el alma, y no simplemente explicar en detalle las palabras, tarea que está reservada a una *Expositio*.

Dos discursos abrieron el Congreso: el del maestro General de la Orden Dominicana, P. Damian Byrne y el del Sr. Cardenal canadiense Edouard Gagnon. Para el Sr. Cardenal la crisis moral contemporánea proviene de una crisis en el pensamiento. El hombre contemporáneo se deja conducir más bien por los pensamientos de ciencias que pueden llegar a positivizarse completamente, como la Sociología y la Psicología, para no hablar de la Economía. Ante tal situación ¿no convendría rescatar el pensamiento de Tomás?, pensamiento que ya no es sólo sobre el alma, sino sobre el *hombre todo*, pero de tal manera que en él se establece un principio espiritual, trascendente, inmortal: el *alma como forma* del cuerpo. Tal vez estos pensamientos verdaderamente metafísicos podrían ser correctivos aún de una teología de las realidades terrenas y de una teología de la liberación, *unilateralmente entendidas*.

La temática se dividió así:

1. Fuentes y contexto de la doctrina de Santo Tomás sobre el alma.
2. La doctrina del alma en la Filosofía y en la Teología de Tomás.
3. El pensamiento de Tomás sobre el alma y algunas formas de pensamiento moderno y contemporáneo.

I. Fuentes y contexto del pensamiento de Tomás sobre el alma

- 1.1. *Ponencia del P. L. Elders S. V. D.*: "El comentario de Santo Tomás sobre el *De Anima* de Aristóteles y su contexto histórico".

Se mueve alrededor de *dos focos*: el pensamiento mismo de Tomás en cuanto a sus fuentes y su contexto y el magnífico texto que se nos ofrece en el nuevo volumen de la Edición Leonina de las

obras de Tomás: ("Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia*. T. XLV, 1. *Sententia libri de Anima*". Roma, Commissio Leonina; París, Y. Vrin, 1984, 35 X 26, VIII-294*-313 págs.). En cuanto a este último punto se resaltan las características de esta edición monumental. Su prefacio ocupa si la mitad; y está a cargo del Editor P. René - A. Gauthier, O. P., quien ya había preparado otros de los tomos de esta colección. Para establecer el presente texto crítico se sirvió Gauthier de 66 manuscritos principales, además de otros textos secundarios. Ya en cuanto al comentario mismo de Tomás subraya *Elders* los siguientes puntos:

El *De Anima* de Aristóteles constituye una verdadera antropología filosófica y su doctrina influyó sobre la reflexión "científica" y sobre la especulación que se hizo en antigüedad sobre la naturaleza del hombre: *Plotino* y *Porfirio* la critican, mientras *Alejandro de Afrodisia*, *Temistio* y *Filipon* la comentan. Es conocido el interés de los árabes por el *De Anima*: *Avicena* escribe un "De Anima" y *Averroes* un comentario al de Aristóteles. En el S. XII se hacen dos traducciones del texto de Aristóteles al latín: *La Vetus* por Jacobus de Venecia (I 1150) y *La Nova* por Guillermo de Moerbeke. El comentario de Tomás no se atiene completamente a su fuente más directa, (la trad. de G. de Moerbeke), sino que en algunas partes la *transforma*, escogiendo tal vez, del abundante material a su disposición, lo que más se acomodara a su pensamiento. De las diversas traducciones y sus notas respectivas, de los comentarios que ya existían principalmente el de Averroes y de las paráfrases de Temistio, de todas estas fuentes se sirve Tomás. En cuanto a lo que pretendía Tomás con este trabajo inteligente, parece que hubiera querido poner las bases para ciertos planteamientos de la *Summa Theologica*. Tomás ciertamente acomoda el texto aristotélico y lo transforma a su propósito, de modo que su comentario resulta muy superior, como *doctrina del hombre*, a *De Anima* de Aristóteles.

Punto central para la reflexión filosófica en esta conferencia fue (y es!) el modo cómo Tomás ejerce fuerza sobre la palabra aristotélica para que diga lo que él quiere pensar en pleno siglo XII, en medio de la Iglesia y del mundo como teólogo. Ocurre como cuando aquí en Roma, se introducen reformas en construcciones antiguas: p. e. *dentro sobre y en* un palazzo antiguo, se constituyen sedes acomodadas a las necesidades modernas y con modernos accesorios. En tales casos sucede que por una parte salen a la luz principios de arquitectura mucho más valiosos y consistentes de los que hoy están en boga y que por otra parte, en el frío, en la oscuridad y pesadez de lo antiguo se introducen la claridad, la calidez ambiental y la agilidad de líneas que aportan la tecnología y diseño contemporáneos. En el caso que nos ocupa *se recrea* una doctrina *desde* su interior. En el texto de Aristóteles descubre el teólogo Tomás una experiencia profunda y valedera del mundo tal cual Dios lo ha creado, y por eso le sirve a sus *intentos teológicos*.

1.2. Ponencia del P. Abelardo Lobato, O.P.: "El ánima como una especie de horizonte y confín"

Avicemus y Averroes fuentes de la Antropología Tomista:

También esta ponencia es bifocal: analiza más a fondo el modo como Tomás se sirve del pensamiento árabe sobre el alma como horizonte o frontera entre espíritu y materia, hombre y mundo y sujeto y objeto. Tomás asume esta fórmula del neoplatonismo: "El alma intelectual se describe como una especie de horizonte frontera entre lo corpóreo y lo incorpóreo: siendo substancia incorpórea, es a la vez forma del cuerpo" (Cfr. *Summa C. Gentes* II, 68: "Anima intellectualis dicitur esse quasi quidams horizon et confinium corporeum et incorporeum: inquantum est substancia incorporea, corporis tamen forma"). Esta fórmula, interpretada así, revela toda la antropología de Tomás y resuelve de un modo nuevo y profundo el problema de la unidad del

hombre, tan agudo en su tiempo. Tomás lo hace tomando elementos de aquí y de allí de la tradición filosófica. En el caso presente especialmente de Aristóteles, Avicemus y Averroes.

El concepto de Horizonte es un término hermenéutico que ha redescubierto la filosofía moderna, pero se refiere a una *experiencia originaria* del hombre: tanto en su conocer cuanto en su querer, lo concreto que pueda conocerse o quererse está rodeado de una *zona limítrofe*, que puede parecer borrosa, pero que además de enmarcar o situar en un límite a un más allá del contenido de cada conocimiento y de cada acto de voluntad. Indica al mismo tiempo un límite, un vínculo y una mediación entre las capas múltiples que constituyen la realidad humana. Los árabes quisieron defender a toda costa la espiritualidad del alma, pero en su explicación del *cómo* llegaron a posiciones tan extremas como las siguientes: El alma es forma del cuerpo para su vida sensitiva, pero *no* para su vida intelectual. *¡Para ésta la forma es una sola, común a todos los hombres!* ¡Una especie de forma genérica! O sea que en el hombre hay por lo menos *dos formas*: la sensitiva y la intelectual. Por el contrario Tomás pone en cada hombre *una sola alma formada*, con las siguientes características contrastantes:

- a. Verdaderamente *espiritual*, puesto que puede conocerlo todo y por lo mismo no puede contener en sí materia,
- b. Pero, a la vez es *forma del cuerpo*.
- c. Sin embargo, forma *emergens*, emergente, esto es que supera, a todas las demás formas, a las cuales contiene en sí, análogamente al modo como el triángulo está contenido en el cuadrilátero (¡cuadrángulo!) etc. En esta concepción el alma humana es bifronte: "*habet duas facies*" animando a la vez la vida sensitiva y la intelectual y mediando entre estas dos vidas por medio de la facultad cogitativa, aparece como horizonte entre el sentido y el entendimiento, el conocimiento y el apetito, lo singular y la universal. Por otra parte el alma regresando sobre sí misma se conoce como sujeto de todos sus actos, tanto intelectivos cuanto volitivos. Si para Descartes lo primero es la consciencia de los pensamientos (*Cogito-Sum*), para Tomás lo primero es la consciencia del ser (*Sum-Cogito*) del sujeto, de donde fluirán todos los demás actos referentes al mundo objetivo.

II. La doctrina filosófico-teológica de Tomás sobre el alma

2.1. Ponencia del P. Marie Dominique Philippe, O. P., *¿Cuál fue el pensamiento de Santo Tomás sobre el alma? (Quid De Anima St. Thomas senserit)*".

También para el P. Philippe la doctrina filosófica de Tomás sobre el alma parte de presupuestos teológicos. Tomás no se va a preguntar como un filósofo, si el alma existe, sino que él toma este presupuesto de los preámbulos de su fe. Para él el alma humana tiene una profundidad misteriosa: ha sido creada a imagen de Dios, inmediatamente por Dios mismo; pero, por otra parte ha sido contaminada por el pecado. La ponencia se desarrolla como un comentario a las cuestiones 75 y 76 de la primera parte de la *Summa Teológica*. En la *question 75* nos muestra Tomás en primer lugar que el alma supera el mundo físico. Ella es el acto del cuerpo. En este paso Tomás va más allá de Platón y Aristóteles, para quienes el alma es la forma del cuerpo. Ser acto quiere decir que ella es el principio de la acción del cuerpo, pero que está más allá de toda descripción que de ella pueda darse. En segundo lugar el alma es *algo subsistente* en sí mismo, aunque *no* como una entidad

completa. "*Anima est aliquid subsistens*", pero no como un "*hoc aliquid*". Ella es el principio de la vida y del ser personal del hombre; pero en éstos hay algo que no es el alma. El alma lo es todo en la persona, pero no todo lo que hay en la persona es alma. Desde la subsistencia del alma pasa Tomás a mostrar su incorruptibilidad e inmortalidad. En la *question 76* considera Tomás la *unión del alma intelectual con el cuerpo*. Llega a concluir: "Es necesario decir que la inteligencia, que es principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano". Puesto que "aquello por lo cual es algo, es primariamente, es la forma de aquello a lo cual se le atribuye la operación", ya que "nada obra si no está en acto". Se trata de una unión substancial, no meramente accidental, lo que explica que el alma esté toda ella en cada una de las partes del cuerpo.

2.2. Ponencia del P. Bertrand De Margerie, S. J.: "El alma humana desde el punto de vista teológico en Santo Tomás de Aquino"

Como es mucho lo que el teólogo Tomás de Aquino habló del alma, solamente podrían aquí destacarse algunos puntos de esa doctrina teológica, escogidos según los criterios de su interés para nuestro tiempo o de su importancia para el destino humano. Todo lo dicho se puede recoger en dos grandes capítulos: La trascendencia del alma humana y la trascendencia del alma humana del Verbo sobre nuestras almas.

Fijémonos en algunos puntos del primer tema: La trascendencia del alma humana, su superioridad sobre el cuerpo, se sigue de su generación: ella es creada inmediatamente por Dios, a su imagen y semejanza. La acción teológica del hombre es la que mejor muestra que su alma es imagen de Dios, en cuanto ella se manifiesta como un entendimiento que supera el tiempo: *Intellectus supra tempus*. La trascendencia del alma sobre el cuerpo alcanza su punto culminar después de la muerte en el acto singular de la visión beatífica. La beatitud es la perfección del alma separada, precisamente en cuanto ella trasciende el cuerpo, y no según su aspecto de forma natural del cuerpo. Y desde el momento de la resurrección esta beatitud del alma se desbordará sobre el cuerpo en forma de plenitud de salud, sin que de ningún modo pueda decirse que es acrecentada por el cuerpo.

III. El pensamiento de Tomás sobre el alma y algunas formas del pensamiento moderno y contemporáneo

3.1. La ponencia del P. Cornelio Fabro, C.S.S.: "Del Alma al Espíritu: la emergencia del acto".

Se entiende mejor esta ponencia desde *dos presupuestos de este filósofo*:

- a. Que en el fondo los grandes filósofos están pensando todos "*lo mismo*"; y que
- b. Es la noción de *acto* la que va a decidir qué es lo que piensa cada filósofo.

Por este motivo, la *noción de acto* se convierte para Fabro en *criterio* para juzgar de toda filosofía. De acuerdo con este criterio, en la concepción tomista del alma como acto confluyen todas las filosofías, unas de manera polémica y otras para ser recogidas en ella y llevadas a su plenitud.

• La doctrina de Tomás sobre el alma surge polemizando con la concepción de los agustinistas, que sostenían una pluralidad de formas, y con Averroes, que sostenía la unidad del entendimiento

agente y, por lo mismo, la unidad de todos los hombres al participar de una sola forma genérica. Pero al mismo tiempo, la doctrina de Tomás sobre el alma recoge en sí elementos aristotélicos, (como la teoría del acto y la potencia y la definición del alma) y elementos neoplatónicos, principalmente del Pseudo Dionisio, como el principio: "lo más alto de lo más bajo toca lo más bajo de lo más alto" (*supremum infimi attingit infimum supremi*). Pero este principio se vincula a su vez con el principio aristotélico de la inclusión: "Como el cuadrado incluye al triángulo, así el alma sensitiva incluye la vegetativa" y a esto añade Tomás por su cuenta: "Así el alma intelectual (o espíritu) incluye la vegetativa y la sensitiva". De este modo salva Tomás la *unidad de la forma* y del ser en el hombre (la forma es la que da al ser, "*forma dat esse*"). Así pues, mientras en un nivel inferior de ser el alma es principio de la actividad vegetativa y sensitiva en unión con el cuerpo, en un nivel de ser superior ella es la que actúa las operaciones intelectivas y volitivas, como el conocimiento y la libertad. Gracias a este empuje sobre sus acciones corpóreas el alma humana es el sujeto propio del ser de cada hombre, *de su acto-de-ser*, y por ello es una *forma subsistente*, inmortal y *capaz de Dios*; y, en cuanto a fin a El, creada por él a su imagen y semejanza. Elevada al orden sobrenatural mediante la gracia —que es una participación propia de la naturaleza y de la vida divina trinitaria— en la resurrección el alma volverá a asumir el cuerpo. Cumple así su más elevada "emergencia", y produce en el cuerpo la felicidad plenaria, la beatitud.

Aparece en este camino el alma como actuación (acto) que va emergiendo gradualmente. Por este camino el alma tomista realiza, en últimas, el Yo Absoluto de la modernidad; absoluto por participación del absoluto (Dios) y por un *camino opuesto* al que han propuesto los filósofos modernos (Fabro tuvo en cuenta especialmente a Kant y a Hegel); por el camino de la emergencia sobre el mundo y sobre la historia temporal de los individuos y de los pueblos.

3.2. Ponencia del P. M. A. Krapiec, O.P.: "El alma humana como aproximación entre Santo Tomás y algunos pensadores contemporáneos".

Pretendió esta ponencia comparar el método de Santo Tomás entendido como "desde los hechos hacia su explicación y teoría", con el de algunos pensadores contemporáneos, cuyo camino podría describirse como "desde la teoría hacia los hechos y hacia su comprensión". En cumplimiento de su método Tomás describe actos humanos de suma importancia para una antropología o teoría del hombre, como:

- a. La experiencia yo-ego que se nos da en la reflexión concomitante de todo acto de conocimiento concreto.
- b. La experiencia de *mis* actos; o sea el hecho de que mis actos descienden del Yo.

En contraste con la vía tomista de hablar sobre el hombre, tenemos hoy algunas teorías monistas, bien sean materialistas o dialécticas, que imponen sobre el hombre una visión *a priori*, lo que desde un comienzo excluye de la consideración aquellos hechos que no están de acuerdo con ella. Para el autor de la ponencia tales serían las propuestas de Freud, Max Scheler y Teilhard de Chardin, las que examinó más en detalle.

Conclusión:

Preocupación central del mundo contemporáneo es el hombre. Al menos de aquellos en quienes el afán de progreso no ha matado la *consciencia*. Parece como si pro-greso significara el afán de

caminar siempre hacia adelante, mientras que conciencia incluyera necesariamente un *momento de detención* y aún de re-greso, los que hacen posible la *re-flexión* para ir a *lo que fundamenta* la realidad toda, aún aquella que se afana por dejar atrás el pasado lo más pronto posible para llegar por fin a lo nuevo. Después de la muerte de Dios, nuestro siglo ha hablado de la muerte del hombre. Es pues natural que el hombre se sienta al menos amenazado. Los filósofos, de las más diversas tendencias han rescatado esta preocupación por el hombre en nuestros días. ¿La crisis, y aún el estrangulamiento económico, que vienen sufriendo los países del tercer mundo; la amenaza de la guerra y de la destrucción de la naturaleza por el afán de producir, no son, al fin de cuentas meros episodios de esa gran tragedia de la muerte del hombre que vivimos hoy con más intensidad que nunca? Seguramente que es ésto lo que conscientemente ha conducido a estas reflexiones sobre lo que todavía pueda rescatarse como lo más humano en el hombre.

En los dos encuentros que he presentado tan someramente, se ha llegado a una misma conclusión: En el hombre hay algo que *emerge*, supera, trasciende todo lo que pueda lograrse en el esfuerzo histórico individual y social.

Esto emergente en el hombre no es algo diverso a aquello que lo hace *Imagen de Dios*. En el hombre hay verdaderamente una impronta de Dios. Hablando del hombre, en medio de las calamidades que lo amenazan en nuestro días, se termina hablando de Dios. ¿Será vedad lo que afirmó Heidegger sobre el destino de la contemporaneidad: que solo un Dios nos puede salvar? Por otro lado, encuentro que los que no deben hablar de Dios, los teólogos se han dedicado a poner en las bases de sus "theologumena" divinas antropologías. Para hablar de Dios, con sentido, hay que empezar a hablar del hombre. Y el discurso sobre el hombre termina hablando de Dios, cuya imagen es el hombre. ¡Curioso este círculo!

El hombre como imagen de Dios. Parece que este pensamiento llevará a una idolatría del hombre, haciendo de cada persona un dioscito, un pequeño ídolo. ¡La egolatría y el individualismo absoluto! No es así sin embargo. Los filósofos han hecho caer en cuenta que precisamente lo que permite y conduce a que el hombre pueda formar una sociedad diferente a los clanes animales o salvajes es el hecho de que en el hombre anida el espíritu, que en últimas es el *espíritu absoluto*. Por él los hombres pueden reconocerse en lo que están hablando y formar una verdadera sociedad. Si es el espíritu lo que *liga* a los hombres entre sí, también es el espíritu lo que los liga con el absoluto mismo, con Dios. En toda esta temática aparece una *re-ligación* fundamental de cada hombre, a sus semejantes (o hermanos) y a Dios (el Padre Común). El motivo religioso, así entendido, se hace presente en esta temática. No es pues extraño que también estuviera en el interés del teólogo Tomás de Aquino al destacarla, en beneficio de una imagen del hombre que vale la pena rescatar para nuestro mundo contemporáneo. En este sentido, en audiencia concedida a los asistentes al Congreso, su Santidad *Juan Pablo II* subrayó de nuevo *los rasgos más importante y decisivos de la Antropología de Tomás*, proponiendo así una especie de *síntesis de las ideas claves* que hemos venido recogiendo.

Para concluir esta relación creo de interés presentar aquí lo más significativo de esa síntesis. El pensamiento de Tomás sobre el hombre se asienta en la más antigua tradición filosófica. Ya Heráclito decía: "Camina, camina, tal vez nunca llegues a los confines del alma, por más que recorras sus senderos. Tan profundo es su logos". (El Santo Padre hizo esta cita textual, véase a Diels, "Die Fragmente der Vorsokratiken" 22 B 45, Berlín 1951). Para Tomás esta *profundidad del logos* del hombre se debe a que su alma es imagen de Dios y de allí sus aspiraciones infinitas, así sus hechos sean siempre finitos. Para Tomás el hombre experimenta existencialmente esta su identidad profunda, así le sea labor árdua y difícil saber qué sea: "[...] *scientia de anima est certissima*,

quod unusquisque in se ipso experitur se anima habere et actus animae sibi enesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est. (De Ver. q. x, a. 8, 8 m.). Hoy se hace viva la exigencia de evitar una antropología dualista, que oponga antagónicamente el alma al cuerpo. Pues bien, Tomás, como ya lo había dicho Juan Pablo II en una audiencia pasada (desde el 2 de dic. 1982), "en su antropología metafísica (y a la vez teológica) abandonó la concepción filosófica de Platón sobre la relación alma-cuerpo y se acercó a la concepción de Aristóteles". Es cierto para Tomás que el hombre sufre una división entre "carne" y "espíritu", pero esta división es contra su naturaleza, puesto que es consecuencia del pecado. Santo Tomás propone en la *Suma Teológica* un *Tratado sobre el Hombre*, —aunque pase a añadir, bajo la influencia del reciente concilio Lateranense IV, "que se compone de una substancia corporal y espiritual" ("*de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur*", S. Tb. 1, 75). Para Tomás el hombre se unifica en su ser": "Es uno el ser de la substancia intelectual y de la materia corporal" ("*num esse substantiae intellectualis et material corporalis*", C. Gent. II, C. 68).

"Es uno el ser de la materia y de la forma" que lo integran ("*Unum esse formae et materiae*" *Ibid*). Es conocida su doctrina del alma espiritual como forma substancial del cuerpo, la que permite resolver el arduo problema de la relación alma-cuerpo, salvando por un lado la distinción de los elementos esenciales del hombre y por otra la unidad del ser personal del hombre. Sin embargo, la antropología de Tomás no se queda en consideraciones que pueden parecer abstractas, sino que está atenta a la situación existencial de la persona humana y a sus valores, —hoy en primer plano—, como el de la consciencia moral, de los derechos inalienables de todo hombre, los de la justicia, de la libertad y de la paz. La antropología de Tomás une siempre estrechamente la consideración de la "naturaleza" y la de la "persona", de tal modo que la naturaleza fundamenta los valores objetivos de la persona, y ésta da un significado de concreción a los valores universales de la naturaleza.

A pesar de todo lo anterior, no seríamos justos con la antropología de Tomás si sólo tuviéramos en cuenta sus principios filosóficos, sus nociones de tipo racional —metafísico o cosmológico—, porque en ella entran también datos que provienen de la revelación bíblica y de las enseñanzas de la Iglesia. Su profunda eclesialidad es la que lo libera de estrechez, caducidad o encerramiento y lo hace extraordinariamente abierto y disponible para un progreso indefinido, de modo que puede asimilar todo valor auténtico de cualquier cultura que provenga.

Jaime Hoyos-Vásquez, S.J.

PRIMER COLOQUIO INTERNO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA

El pasado 9 y 10 de abril de 1986, se realizó en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, el Primer Coloquio Interno de Estudiantes. La Facultad se reestructuró administrativa y académicamente en 1980; con base en ello se acuerda que los participantes activos en el certamen, además de los estudiantes actuales, sean los egresados desde esa fecha.

La idea surge a partir de la participación que han venido teniendo los estudiantes de la Facultad en el Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía, desde sus orígenes. Pues es tal experiencia la que permite ver con claridad, la necesidad de que el estudiante y el filósofo en general asuma una actitud responsable y exigente en el trabajo filosófico, más allá del cumplimiento de requisitos institucionales o del mero lucimiento retórico —*idola fori*—, desafortunadamente tan frecuente en nuestro medio.

El discurso, la expresión de la inquietud filosófica en su totalidad, hace necesario el coloquio. El escribir y el poner en común estas inquietudes, suscita una actividad que en cierta manera desborda los límites del seminario —el cual constituye ya un modo particular y exigente de confrontación que la Facultad ha colocado como núcleo del currículo—; no obstante, es en estas actividades académicas donde se nota el deseo de amplio espacio, de coloquio. La amplitud de este espacio no podía estar limitada por un tema específico, su intención consistía en dejar manifestar los diversos horizontes de investigación especulativa que constituyen la vida de la facultad; así, cumplimos con lo que esperamos siempre defina su carácter: la pluralidad. Sin embargo, se manifestaron de manera especial tres ópticas reflexivas: una estética que pretende abordar la relación entre poesía y filosofía, una metafísica que con una lectura renovada intenta estremecer los textos clásicos, y finalmente, una lógica que estalla el sentido. Se presentaron ponencias desde Heráclito hasta Lewis Carroll, sin olvidar a Hölderlin o a Fichte, y cada una provocó pensamientos, comentarios, reflexiones, malestares. La palabra deviene en el diálogo unidad de tensión, permitiendo el cruce de las posibles transversales de sentido. El lenguaje se multiplica, el soliloquio devino coloquio.

El trabajo se realizó en dos comisiones permanentes, sin que ellas estuvieran determinadas por tema alguno, sino con el simple propósito de permitir a los asistentes un mínimo campo de elección, según sus intereses filosóficos y para dar lugar a una mayor participación de ponencias. Cada una de ellas contó además con un comentario, dirigido a resaltar los aspectos más problemáticos del asunto tratado y a motivar la discusión. El Coloquio concluyó con una plenaria en la que Vicente Durán Casas, ex-alumno de la Facultad, leyó la ponencia: "Filosofía y significación: la coherencia", escogida para este momento por abordar, como asunto suyo, la filosofía misma y la actividad del filósofo por tanto. Fueron comentaristas de ésta: Tatiana Balistreri, Fernando Cardona y Darío Martínez. Alrededor de ella se discutió sobre la importancia que tiene para la filosofía el confrontarse con su época.

El coloquio señala un giro en la praxis pedagógica: exige que el proceso de formación esté en concordancia con la comprensión actual de la existencia filosófica. La expresión académica no es solamente la cátedra, ésta se encuentra ahora acompañada del seminario, el cual atistaba la apertura a una nueva especie de *praxis*.

En tanto haya algo que decir, en tanto haya entusiasmo y juventud en el pensamiento, en tanto la filosofía siga apasionando a los hombres y a los dioses..., podrá ser posible esperar que cualquier día próximo los estudiantes de esta Facultad vuelvan a sentarse, de esta manera particular como lo han hecho ahora, a "indagar acerca de muchas cosas".

Gustavo Chirolla
Yélitza Forero

A continuación presentamos una muestra de los trabajos leídos durante el coloquio.

HOLDERLIN Y LA FILOSOFIA

Luis Fernando Cardona

"El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos ortodoxos. La filosofía del espíritu es una filosofía estética".

(Hölderlin, Schelling, Hegel)

Al deternernos en la contextura que envuelve la obra del gran poeta de Suabia, salta ante nuestra mirada un dilema; Poesía o Filosofía. Este dilema se acrecenta si nos desplazamos minuciosamente entre las líneas y fibras que armonizan las dos partes del *Hiperión o el eremita en Grecia*; pues en ellas, se pone ante nuestro ojos, la intuición poética y desgarrada de un pensamiento reflexivo que no puede ser desconocido como tal. El *Hiperión* es la obra más característica de la "novela filosófica", sin embargo, ella no sigue el rumbo de las novelas de Weiland y su escuela; pues Hölderlin no expresa de un modo abstracto las diferentes épocas filosóficas, sino que lleva la vida misma, a través de sus personajes arquetípicos, a la conciencia del lector. Así consideramos que el *Hiperión* representa claramente la novela del Idealismo Alemán, es decir, es la expresión literaria de los contenidos filosóficos idealistas; ya que Hölderlin literaturiza la filosofía clásica romántica, expresando de una manera inseparable el momento poético creador del momento conceptual, retornando así a las raíces griegas de la PAIDEIA: Hölderlin quiere alcanzar la nueva *Paideia*, y para ello protagoniza la época donde la poesía sea la nueva maestra de la humanidad; por consiguiente, la tarea de la poesía debe ser alcanzar el más alto momento de la especulación teórica. Esto implica que observemos en nuestro trabajo, el vuelo especulativo en la novela; pero, ¿acaso una novela no debe ser contemplada con una mirada igualmente novelesca?, ¿no estaremos violentando la suavidad y dulzura del texto, si lo abordamos con la fría mirada calculadora del lente reflexivo, que resulta tan distante del sentimiento poético?, ¿acaso realizar lo que aquí proponemos, no implica negar la consideración goethiana sobre la actividad poética y filosófica, según la cual, para hacer filosofía o poesía era necesario poseer órganos adecuados y diferentes para dichas actividades?, ¿no es acaso diferente la intuición poética de la razón, como lo demostró la filosofía trascendental kantiana?

Desenmarañar el dilema poesía filosofía y sus implicaciones fue la tarea del *Sturm und Drang*, y Hölderlin al interior de éste logró la máxima compenetración de la esencia de la poesía con la filosofía. En el invierno de 1796 junto con Schelling y Hegel concibieron el "primer programa del Idealismo Alemán", en éste se demostraba que la esencia de la filosofía era la belleza y que por tanto, la filosofía del espíritu debería ser realmente una filosofía estética: "Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la verdad y la bondad se ven hermanadas sólo en la belleza. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta" (1). Este intento de sistematización del Idealismo Alemán tiene como punto de partida la doctrina kantiana de la idea entendida en un sentido extremo; la filosofía futura, de la que ya había hablado Kant, debería ser desarrollada en un sistema completo de todas las ideas, pues no bastaba simplemente con el enunciamiento de su posibilidad. En este sistema de ideas encontramos que la idea de Naturaleza, de Estado y de Historia se ven abarcadas en la idea de la Belleza, siendo de esta manera, el acto supremo de la razón un acto estético; así en el primado de lo estético la poesía alcanza su más alta dignidad, llegando a ser lo que era al comienzo, la maestra de la humanidad. Este primado de lo estético que lo abarca todo resume claramente los dos postula-

(1) HOLDERLIN, F. *Ensayos*. Madrid. Ed. Hiperión S. L. 1983^o. pág. 28.

dos del idealismo romántico, el monoteísmo de la razón y del corazón, y el politeísmo de la imaginación y el arte.

El sentimiento que acompañó a los tres amigos en la redacción de este primer esbozo de sistema, era la búsqueda, de una manera novedosa, de concebir y de realizar la actividad filosófica; aunque posteriormente, la manera de llevar a cabo dicho intento variara entre ellos, el sentimiento era el mismo. Este sentimiento es comparable con aquel que acompaña al joven solitario Hiperión en su peregrinaje en búsqueda de su verdadera Patria, la ausente y desolada Grecia. Es así que Hölderlin por intermedio de Hiperión, se identifica con el sentimiento incesante de búsqueda que caracterizó notoriamente al pueblo griego, y en especial a su filosofía; en este sentido, podemos notar la identificación que realiza Hiperión con los primeros filósofos griegos. Tanto en el caso de Schelling, Hegel y Hölderlin como en el de Hiperión, nos encontramos con la necesidad de la "búsqueda erótica" como sentimiento fundamental de la actividad humana. Ahora nos preguntamos, ¿qué es aquello que busca incesantemente Hölderlin a través del joven Hiperión?

Hiperión es un joven griego que ha nacido bajo la dominación turca de 1770 y sueña con restaurar la grandeza de la Antigua Grecia. Hiperión participa del mismo sueño romántico que envolvió a los jóvenes seminaristas de Tübinga, y que se caracteriza por el ideal revolucionario nacional y universal. Este ideal personalizado en Hiperión se convirtió en una radical crítica de la cultura que agobiaba la época del poeta; esta crítica cubría todas las manifestaciones de la vida social y cultural de Alemania, pero sobre todo, se expresaba como una revisión del pensamiento filosófico, pues en él se podía comprender nítidamente los rumbos del espíritu; de esta manera, Hölderlin, al igual que el idealismo filosófico, comprendió que la filosofía-poética era la máxima expresión de conciencia del espíritu y de la época.

La característica fundamental de la época, para el joven Hiperión, era la escisión establecida en el orden del pensar entre los dioses, la naturaleza y la libertad del hombre; dicha escisión producía en el hombre el sentimiento interior de la más absoluta soledad, de tal manera que la patria era sólo comparable con un cementerio, pues en la sociedad moderna no se proclama la religión de la belleza, que es la única que puede expresar un encuentro místico con la divinidad, alcanzando la compenetración total con el espíritu viviente. Esta escisión era producto de nuestra racionalidad occidental, y por tanto, se hacía necesario desarrollar un cuestionamiento de la razón. Así lo que empezó originariamente con un sueño romántico, terminó con la revisión radical de la razón. "En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía" (2). Esta desconfianza en la razón promovida por el romanticismo del "*Sturm und Drang*" fue la condición de posibilidad del desarrollo del irracionalismo y la crisis de la racionalidad occidental, como lo anota Georg Lukacs en su libro *El asalto a la razón*.

Si bien la desconfianza en la razón y el irracionalismo conduce con bastante frecuencia la desconocimiento de la actividad filosófica, éste no fue el caso de Hölderlin. Es bien conocida por nosotros la dedicación puesta en los estudios realizados por el poeta, de las obras fundamentales del pensamiento griego, de Kant, Fichte, Rousseau, ... etc. Estos estudios permitieron desarrollar la crítica del pensamiento trascendental de inspiración kantiana, que imperaba en la vida académica de Alemania. La filosofía kantiana se concebía a sí misma como el producto de la "mayoría de edad", es decir, como expresión del espíritu ilustrado, y concreción de la autonomía de la razón. Al contrario de lo comprendido por Kant, el pensamiento filosófico-poético de Hölderlin, se com-

(2) HÖLDERLIN, F.: *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid. Ed. Hiperión S.L. 1983º. pág. 26.

prendía a sí mismo como producto directo de la juventud del espíritu y no de la "mayoría de edad". "¡Cómo odio, por el contrario, a todos esos bárbaros que creen ser sabios porque ya no tienen corazón, esos monstruos groseros que matan y destruyen de mil modos la belleza juvenil con su mezquina e irracional disciplina" (3). De esta manera comprendía Hölderlin la vinculación entre la razón y el corazón como fundamento supremo de la actividad especulativa.

La mayoría de edad, es para el poeta, sinónimo de barbarie y mediocridad, pues en nombre de ella se ha distanciado el hombre de la naturaleza y de los dioses. Al contrario, el espíritu de la juventud (Grecia) es sinónimo de la más alta y bella libertad, pues sólo en él, se puede generar la más grandiosa armonía en la divinidad. Esta unidad en la divinidad es el supremo fin que debe perseguir todo ser viviente; y al igual que en el pensamiento filosófico de Schelling, se trata de una unidad de lo viviente en lo viviente mismo, pues la unidad en la divinidad es una unidad en lo viviente. De esta manera comprende el poeta la célebre sentencia de su amigo, en la cual "Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos" (4).

Esta unificación en la divinidad tiene en Hölderlin una doble característica. En primer lugar, se trata de una unificación que se logra cabalmente según las reglas del artista, es decir, se trata de una unificación estética, lograda por la intuición poética. En segundo lugar, la unificación es producto del desenvolvimiento histórico-originario del espíritu. Si bien estas dos características eran compartidas por la gran mayoría de los filósofos de la unificación, en Hölderlin adquirieron una relevancia cualitativa, pues nuestro poeta comprendió perfectamente la esencia de la poesía y su significado; es decir, Hölderlin no sólo hizo poesía, sino que en él se expresa la determinación poética de poetizar la propia esencia de la poesía.

El joven Hiperión descubre que, al contrario de lo pensado por Schelling, la unificación en la divinidad no era patrimonio de la mayoría de edad ni de la época moderna, sino que había sido exclusivamente característica esencial de la Antigua Grecia. Por esta razón la "búsqueda" emprendida por esta bella alma no se proyecta hacia el futuro sino que lo hace al pasado, en un intento de "retorno" a lo "primigenio", pues sólo allí el espíritu se encuentra consigo mismo en su medio propio, la unificación absoluta y originante de lo real. Podemos considerar que esta proyección a lo originario es realmente una proyección "arqueológica". Entonces la búsqueda arqueológica emprendida por Hiperión es la proyección a la Antigua Grecia; y de esta manera, la filosofía de la unificación se convierte realmente en filosofía del origen. Este origen lo encuentra Hölderlin no en un primitivismo originario o en una edad de oro por venir y conquistar, sino que lo ve en la cima de la civilización, en el esplendor de Grecia. Pero este descubrimiento es acompañado dolorosamente por el sentimiento de "lejanía", de distancia del origen divino; de esta manera, el poeta adquiere conciencia de la tortura del destino, que lo impulsa a la búsqueda de su "propia" y originaria Grecia, logrando así el retorno a lo imaginario y divino.

En esta búsqueda arqueológica salta ante nuestra mirada el espíritu revolucionario que acompañó al poeta en aquellos años de seminarista en Tübinga, pues el ideal revolucionario tanto de Hiperión como de Hölderlin, era el espíritu de unificación y libertad vivido y ahora añorado melancólicamente, en la Antigua Grecia; se trataba entonces de la Grecia imaginada por el poeta. Este sentimiento revolucionario condujo a Thomas Mann a decir: "Las cosas andarían mejor si Marx hubiera leído a Hölderlin". Podemos anotar que en Hiperión se encarna románticamente el

(3) Ibidem. pág. 30.

(4) SCHELLING, F. W. J.: *La esencia de la libertad humana*, Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía. 1950. pág. 86.

ideal estético-revolucionario, según el cual proyección y revolución son exactamente lo mismo. Así este ideal asume claramente el problema filosófico de la vinculación estética entre teoría e imaginación, pues de los bellos espíritus sólo pueden nacer bellas acciones.

Hemos caracterizado la esencia de la Antigua Grecia como la unificación de naturaleza, dioses y libertad humana; esta esencia es lograda en la intuición poética, y también hemos dicho, que ésta se convirtió en el ideal revolucionario del poeta. Ahora, es necesario que nos aproximemos a la relación que establece Hiperión, entre el espíritu griego y el origen de la filosofía, para poder descubrir en ella la esencia de ésta.

La búsqueda arqueológica emprendida por Hiperión nos permite comprender el origen de la filosofía, pues la pregunta que se hace Hölderlin es por el origen de ésta; y en ella comprende, que en el origen de la filosofía se expresa claramente su esencia, ya que origen y esencia se encuentran plenamente identificados; así, el origen de la filosofía sólo puede ser su esencia misma.

Hiperión descubre que la esencia del pueblo griego radicó en la libertad que se respiraba en su espíritu, en perfecta armonía con el azul de su mar y cielo, con la frescura de sus tierras y con el aroma de sus valles, pues un espíritu que contemplara y penetrara intensamente el azul de este paisaje sólo podía ser libre; esta libertad permitió que su historia no se viera transformada por influencias exteriores, pues "Ningún conquistador lo debilitó, ninguna victoria lo embriagó, ninguna religión extranjera lo trastornó, ninguna sabiduría presurosa lo hizo madurar en una cosecha a destiempo" (5). Fue precisamente esta libertad de influjos autoritarios de toda clase, y el régimen político moderado del pueblo griego, el que permitió su grandeza espiritual. De esta grandeza surgieron los atenienses que, con sus bellos cuerpos y sus libres almas, hicieron posible el arte y la religión.

Ahora bien, estos hombres griegos eran como dioses, ya que "el hombre es un dios en cuanto es hombre" (6); y los griegos fueron esencialmente "hombres". En este carácter divino del hombre surgió la "hermosura" del espíritu; y con ella el arte, que es el primer hijo de la belleza divina. En el arte el hombre se dio a sí mismo sus dioses, ya que al principio el hombre y sus dioses eran una sola cosa; de esta manera el arte expresaba la belleza divina haciéndola eterna.

La segunda hija de la belleza es la religión, pues religión es amor de la belleza. Los griegos comprendieron claramente que la religión era el espíritu viviente del Estado; y por ello, un pueblo que no tuviera una religión de la libertad, no podía ser realmente libre. Hölderlin descubre en el pueblo griego el fundamento de la nueva religión que se debería expresar por el cultivo de todas las fuerzas heterogéneas que se armonizan con la verdadera libertad y la nivelación de los espíritus, para lograr la obra suprema de la humanidad. Esta unidad de fuerzas heterogéneas puede ser entendida por el descubrimiento del politeísmo, no sólo en un sentido estrictamente estético sino también religioso, como elemento constitutivo y fundante de fe y de vida.

Arte y religión son para Hölderlin, los auténticos hijos de la belleza eterna, y por tanto, sólo pueden ser expresión de la naturaleza humana realizada. Es decir, en el arte y en la religión se objetiva la libertad del espíritu, pues al observar los objetos de arte y los objetos de amor del pueblo griego, se evidencia que fueron producto de su profundo sentimiento de libertad, ya que sólo un pueblo que se distancia de la necesidad y de lo contingente puede elevarse a lo divino y hermoso.

(5) HOLDERLIN, F.: *Hiperión o el eremita en Grecia*. pág. 111.

(6) HOLDERLIN, F.: *Op. cit.* pág. 113.

Si bien, hemos abordado el origen del arte y la religión en el pueblo griego, aún no abordamos el origen de la filosofía, que es lo que nos proponemos aclarar. Para continuar nuestra indagación seguiremos a Hiperión en la siguiente pregunta: "¿Cómo ese pueblo poético y religioso pudo ser a la vez un pueblo filosófico?" (7). Esta pregunta y su solución nos coloca de nuevo ante el dilema que inspiró el presente ensayo, poesía o filosofía. La respuesta dada por Hiperión a Diótima nos ilustra el rumbo de la reflexión que nuestro poeta sigue; "Sin poesía no hubiera sido nunca un pueblo filosófico" (8). De esta manera se hace necesario que se aclare ahora la relación que existe entre la excelencia de la filosofía y la poesía.

Holderlin consideró, como ya hemos dicho, que el origen de la filosofía debe ser su esencia misma, y por tanto, si la filosofía debe ser esencialmente poesía, es porque su origen sólo puede ser la poesía. "La poesía, dije seguro de lo que decía, es el principio y el fin de esa ciencia. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino. Y así concluye al fin lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesía" (9). Entonces el origen de la filosofía sólo puede ser la poesía, pues aquella es esencialmente poesía.

La filosofía tiene como origen el sentimiento, pues sólo en él se puede expresar todo armónicamente, ya que la razón todo lo separa y el corazón todo lo une, así el sentimiento se hace sobriedad y reflexión del poeta, cuando es recto, cálido y poderoso, cuando se hace entendimiento y voluntad, concepto y transfiguración conceptual; incluso la poesía proclama la religión de la belleza que acoge el encuentro mítico de los tiempos, la identidad de la síntesis con su propia negación, en la que el sujeto no está escindido entre la llamada de la tierra y el recuerdo inquietante del azul del mar, ya que el poetizar hila los sueños utópicos, en el valle silencioso, haciendo crecer los frutos del espíritu, sin miedo, sobre las azuladas aguas. "El que nunca ha experimentado cómo sólo en horas de entusiasmo concuerda todo interiormente, tal hombre no llegará nunca a ser ni un filósofo escéptico; su espíritu no está hecho ni siquiera para la destrucción, así que menos aún para construir" (10). De esta manera Holderlin centra en el sentimiento el órgano fundamental de la actividad filosófica. Pero tampoco aísla completamente a la razón, pues del simple sentimiento por más sublime que sea, nunca ha surgido nada; así comprendió que sólo la armonía del corazón y de la razón era la que hacía posible la filosofía, ya que, "sin belleza del espíritu y del corazón, la razón es como un capataz que el amo de la casa ha enviado para vigilar a los criados; él sabe tan poco como los criados en qué acabará aquél trabajo inacabable, y sólo grita: ¡eh, vosotros, a trabajar!" (11). Así pues, toda filosofía que carezca o pretenda reducir el sentimiento, sería una filosofía estéril, ya que, de la pura inteligencia no ha surgido filosofía alguna, en cuanto, filosofía es más que sólo el limitado conocimiento de lo existente.

Entonces la filosofía es más que la ciega exigencia de un progreso nunca demasiado resolutivo en el arte de unir y de diferenciar la sustancia; pues filosofía es poesía. El momento filosófico exige razón e inteligencia, capacidad de idear, horizonte especulativo y análisis, rigor conceptual e imaginación, fundamento pero también metáfora, explicación pero también dimensión estética;

(7) HOLDERLIN, F.: *Op. cit.* pág. 115.

(8) *Ibidem.* pág. 115.

(9) *Ibidem.* pág. 115.

(10) HOLDERLIN, F.: *Op. cit.* pág. 115.

(11) *Ibidem.* pág. 118.

pues la unicidad es la fuente del error y de la ausencia de la totalidad comprendida en el sistema de su heterogeneidad. Hölderlin consideró que sólo de esta manera podía aspirar la razón a elevarse a lo verdaderamente divino y ser iluminado por él; de no ser así la razón caería en la ciega exigencia sin saber por qué y para qué exige. De esta manera Hölderlin se diferenció de la filosofía de la "esperanza" desarrollada por Kant, pues en la poesía acontece la unificación en la divinidad; así el poeta abrió las puertas al surgimiento del idealismo alemán.

Si bien, hemos dicho que el origen y la esencia de la filosofía es la poesía, es necesario que aclaremos ahora, cuál es la esencia de la poesía. Para ello es importante que tengamos en cuenta la siguiente consideración; el origen de la poesía sólo puede ser su esencia misma, es decir, la poeticidad; pues sólo en ella es donde acontece la unidad de la diferencia y la multiplicidad de la unidad, que es la forma suprema del descubrimiento de la belleza. Entonces podemos observar que poesía y filosofía surgen de una misma esencia: la poeticidad; y en ella, acontece la suprema armonía de la unidad y la multiplicidad, que es la belleza. "Sólo un griego podía encontrar la gran frase de Heráclito que en diapheron eautón (lo uno diferente en sí mismo), pues es la esencia de la belleza y antes de que se descubriera eso no había filosofía alguna" (12).

Al descubrir la poeticidad, la filosofía del origen de Hölderlin, pretendía dar una solución satisfactoria a la armonía de la unidad y la multiplicidad. Sin embargo, no pudo dar respuesta a la objeción propuesta por el joven Hegel, la cual exigía la demostración del surgimiento de la multiplicidad a partir de la unidad y de la recuperación de la unidad en la multiplicidad. En una conversación que tuvo Hegel con Sinclair, amigo fiel de Hölderlin y discípulo de éste, el filósofo suponiendo el punto de vista de su amigo, preguntó cómo se había podido llegar, partiendo de ese origen, a un desarrollo en el cual la verdad originaria había podido perder su brillo, de modo que no parecía quedarnos otro camino que retornar a lo perdido. Sinclair respondió por el poeta, concediendo que ese origen era ininteligible. Es decir, la grandeza del descubrimiento de la filosofía del origen, que había permitido a los filósofos alemanes concebir el camino del idealismo, distanciándose del pensamiento kantiano, era en sí mismo un principio ininteligible, o en otras palabras, irracional.

La búsqueda arqueológica en torno a la poeticidad emprendida por el joven Hiperión, expresa claramente la esencia de la poesía, y por tanto, patentiza el conflicto entre el mundo y la tierra. Este conflicto nos permite, ahora, aproximarnos a la idea que el poeta tiene del filósofo. Es común que encontremos en los trabajos de envergadura filosófica, no sólo una noción de esta actividad, sino también una perspectiva teórica del tipo de hombre que la ejerce. Ya Fichte nos decía que cada filosofía forma y exige un determinado tipo de hombre que la implementa. Así encontramos en la *República* de Platón, no sólo la construcción ideal del Estado, sino también, la exigencia del filósofo como legislador, para la realización del Estado perfecto. Hölderlin, al contrario de lo pensado por Kant, que creía que el filósofo debería estar orientado en la razón, nos presenta la semblanza del filósofo excéntrico, des-orientado, abatido por el conflicto interior del destierro, de la ausencia de la verdadera Patria, y de la amargura de tener que existir en esta tierra extraña al poeta.

Podemos considerar que la imagen del filósofo excéntrico tiene, en Hölderlin, un doble rumbo. Por un lado, se encarna románticamente en el héroe Hiperión; éste se caracteriza por la resignación melancólica del destino. Hiperión acoge dolorosamente la frialdad del asilo y espera el regreso de la unificación perdida. El héroe no pierde las esperanzas en la reconciliación, pues

(12) HOLDERLIN, F.: *Op. cit.* pág. 116.

"como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la disputa está latente la reconciliación, y todo lo que se separa vuelve a encontrarse" (13).

Por otro lado, la imagen trágica de Empédocles acompañó constantemente el peregrinaje solitario del poeta. Empédocles hastiado de contar las horas, blasfema rebeldía contra todo lo que es mortal y lo aferra a una existencia de la pura necesidad, declarándose él mismo Dios. Esta blasfemia le vale a Empédocles la expulsión de la Polis, condenándolo a la amargura y soledad del destierro. El asilo es consumado trágicamente por Empédocles en el acto de arrojar al cráter humeante del Etna, como si en este acto sagrado de la muerte aconteciera la delirante unificación con la naturaleza inmortal. Así, en el Empédocles, el poeta nos señala que la consagración trágica de la unificación en la muerte, tiene el mismo carácter divino que la esperanza heroica en la reconciliación.

La semblanza heroica y trágica del filósofo excéntrico encarnadas, respectivamente, en Hiperión y Empédocles, se vieron realizadas en la vida misma del gran poeta; como si fuera su intención la de enseñarnos que sólo podemos realizar la actividad filosófica cuando ésta se hace expresión verdadera de nuestra existencia. Por ello, la imagen más patética que encontramos del filósofo, en su obra poética, es la de su vida ermitaña o de pensador solitario asilado en la buhardilla de Zimmer, contemplando en sagrado silencio el Neckar. La lúcida locura de Hölderlin, del alma del poeta-filósofo que se debatía entre la proximidad del ángel, la pasión por la libertad y el peso agónico del tiempo histórico que el azar le echó en suerte, nos invita a recuperar, desde sus poemas trágicos, que hay que vivir y escribir la fe en la vida, desde el ardor centelleante, desde el criterio de Scardanelli, que eleva la razón imaginaria —la filosofía poética— a voluntad eterna, a la canción sagrada del día y la noche. Y tal vez en esta lúcida locura se realiza aquella sentencia que presagia el destino de Empédocles:

"Debe partir a tiempo,
aquel por el que habla el espíritu".

IDEALISMO Y DOGMATISMO EN FICHTE

María Durán Casas

"La discusión entre el idealista y el dogmático es propiamente ésta: si debe ser sacrificada a la independencia del yo la independencia de la cosa, o a la inversa, a la independencia de la cosa la del yo".

Fichte

Uno de los problemas más relevantes de la filosofía de Fichte, y que determina el núcleo de su pensamiento, lo constituye el enfrentamiento de los dos únicos sistemas filosóficos posibles: el idealismo y el dogmatismo. La historia de la filosofía ha caracterizado ampliamente estos dos sistemas con los nombres de idealismo y realismo, pero Fichte con base en la terminología kantiana los ha restringido a términos más precisos: filosofía trascendental y filosofía de la cosa en sí, expuestos ampliamente en "La Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia" de 1797. El propósito de este escrito es entonces delimitar ambos sistemas y señalar su especificidad.

(13) HOLDERLIN, F.: *Op. cit.* pág. 210.

La tarea de toda filosofía es para Fichte indicar el fundamento de toda experiencia, lo cual lejos de ser una simple propuesta, tiene el carácter apodíctico de ser una declaración. Sin embargo, podemos preguntar ¿Cómo puede el filósofo elevarse sobre la experiencia, si como hombre (ente racional finito) no tiene nada aparte de la experiencia, ya que ésta contiene la materia de su pensar? Pues bien, el filósofo a diferencia del hombre común es capaz de abstraer o separar en virtud de la libertad de su pensar, aquello que está unido inseparablemente en la experiencia, pues en ella, la cosa y la inteligencia, esto es, lo que está determinado independientemente de nuestra voluntad y aquello que se debe conocer, están imperceptiblemente fusionados. Al poder el filósofo abstraer la cosa o la inteligencia, ya ha abstraído la experiencia y se ha elevado sobre ella. Ahora bien, si el filósofo abstrae de la inteligencia, obtiene una inteligencia en sí, abstraída de su relación con la experiencia: he aquí el *idealismo*; pero si abstrae de la cosa, obtiene una cosa en sí, abstraída, que se presenta en la experiencia; este segundo modo de abstraer se denomina *dogmatismo*.

Sólo son posibles estos dos sistemas filosóficos: de acuerdo al idealismo, las representaciones dependientes de la necesidad —aquellas que son objeto de la filosofía— “son productos de la inteligencia que hay que suponerles en la explicación” (1) y según el dogmatismo, estas mismas representaciones son productos de una cosa en sí.

Señalemos ahora la diferencia entre el objeto del idealismo y el objeto del dogmatismo en su relación con la conciencia en general, entendiendo por objeto el fundamento explicativo de la experiencia en una determinada filosofía. Existen tres clases de relaciones de un objeto con la conciencia. La primera, es cuando el objeto aparece como producto de la representación de la inteligencia; la segunda, cuando el objeto aparece presente sin la intervención de la inteligencia, y en tal caso aparece, o como determinado en cuanto a su constitución, o como presente en cuanto a su existencia, pero determinable por la inteligencia libre en cuanto a la naturaleza. La primera relación, nos sugiere algo inventado, con o sin intento; la segunda, es objeto de la experiencia, y la tercera, viene a parar en un objeto único, lo cual inmediatamente vamos a explicar. Yo puedo pensar libremente esta o aquella cosa, entre otras, la cosa en sí del dogmático, pero si me pongo a mí mismo, vengo a ser el objeto de una representación determinada; el hecho de que yo me aparezca a mí mismo precisamente como pensante, y no entre cualquier pensamiento posible, sino precisamente en la cosa en sí, depende solamente de mi autodeterminación. Yo mismo en sí no me he hecho, sino que debo pensarme por anticipado como lo que debe ser determinado por mi autodeterminación; “yo soy para mí un objeto cuya constitución depende en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre” (2).

Y este yo en sí, es nada menos que el objeto del idealismo, objeto que se presenta como algo real en la conciencia, no como una cosa en sí, pues en tal caso el idealismo sería dogmatismo, sino como yo en sí; tampoco como objeto de la experiencia pues no está determinado, sino que es determinado simplemente por mí, sin la cual determinación no es nada excepto algo elevado por encima de la experiencia. El objeto del dogmatismo por su parte, pertenece a los objetos de la primera relación, esto es, a los objetos que son producidos por un pensar libre. La cosa en sí: su objeto, es una simple invención que no tiene nada de realidad, y que no se presenta en la experiencia ya que ésta no es otra cosa que el pensar acompañado por el sentimiento de la necesidad; no puede ser considerada como otra cosa, ni siquiera por el dogmático que como cualquier filósofo está llamado a fundamentarla. El dogmatismo quiere otorgarle realidad a la cosa en sí, o sea, quiere que

(1) FICHTE, J. G.: “Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia”. Madrid Sarpe. 1984. pg. 35.

(2) Ibid. pg. 37.

ésta sea pensada como fundamento de toda la experiencia, lo cual sería válido si mostrase que la experiencia se prueba por la cosa en sí y que sin ésta no se puede explicar, lo cual, esto último, es ingenuo ya que no se puede suponer lo que se va a demostrar. Podemos decir entonces, que mientras el objeto del idealismo puede mostrarse a la conciencia, el del dogmatismo no es sino una simple invención cuya realización depende únicamente del éxito o fracaso del sistema. No debe entenderse sin embargo, como un ataque al dogmatismo o una desventaja del mismo, el que el objeto de su filosofía en cuanto fundamento explicativo de la experiencia esté fuera de ella; por el contrario, esta distinción pretende meramente clarificar la especificidad de cada corriente filosófica.

Idealismo y dogmatismo son sistemas que no pueden refutarse mutuamente, pues en tal caso refutarían el primer principio que los fundamenta. Lo que ocurre es que un sistema "niega todo al opuesto" sin tener "absolutamente ningún punto común, desde el cual pudieran entenderse el uno al otro y ponerse de acuerdo" (3). Incluso las mismas palabras en una proposición, adquieren para cada sistema sentidos distintos.

El idealismo es incapaz de refutar al dogmatismo pues aquél lo aventaja en poder mostrar a la conciencia el fundamento explicativo de la experiencia: la inteligencia que obra libremente; por su parte el dogmatismo, convierte de acuerdo a la destrucción de su principio, la tesis idealista en apariencia e ilusión, pareciéndole inservible su fundamento explicativo. Recordemos que para el dogmatismo, todo aquello que se presenta ante nuestra conciencia —incluso nuestras determinaciones libres— es producto de una cosa en sí y no proveniente de nuestra libertad.

Todo dogmático consecuente es necesariamente fatalista y materialista; no niega que por nuestra conciencia nos consideremos libres, pero sí logra de acuerdo a su principio mostrar la falsedad de esta afirmación; niega, eso sí, la independencia del yo, haciendo de éste un mero accidente del universo. Lo cierto; es que si partimos de la libertad y de la independencia del yo, podríamos refutar fácilmente al idealismo, pero ésto es precisamente lo que tal sistema niega. Seamos claros, el idealismo no puede refutar al dogmatismo, pues la cosa en sí, aquel principio tan controvertido del dogmático, se autofundamenta, creyendo que sólo por ella puede explicarse la experiencia. Pero el idealismo niega esta prueba, explicando la experiencia por la libertad e independencia del yo. La cosa en sí es para el idealista una mera quimera, pero sin ella pierde el dogmatismo, todo su fundamento. De este análisis podemos inferir la incompatibilidad de ambos sistemas, ya que el principio constitutivo de cada uno, anula totalmente las consecuencias del otro. Se deduce igualmente la inconsecuencia de combinar ambos sistemas; es tarea ardua e inoficiosa tratar de sostener tanto una continua transición desde la materia hasta el espíritu, como desde éste hasta la materia, pues siempre existirá un inagotable abismo el cual es inútil tratar de remediar.

Un interesante problema frente a esta inconcebible convivencia, consiste en observar cuáles son los motivos que conducen a preferir un determinado sistema sobre el otro, dado que no es común el escepticismo como alternativa para solucionar dicho problema. Existen para Fichte dos tipos de humanidad o dos géneros distintos de hombre; el primero, corresponde a aquellos hombres que no se han elevado al sentimiento de su libertad e independencia, sino que encuentran su identidad en el representarse cosas, poseen —estos— una conciencia de sí que se confunde entre los objetos, y así su imagen la recuperan en las cosas como en un espejo; si les quitan las cosas, pierden igualmente su yo, siendo incapaces de despejar su fe en la independencia de las cosas, ya que sólo existen con ellas; en pocas palabras, "todo lo que son han llegado realmente a serlo por medio del

(3) FICHTE, J. G.: *Op. cit.* pg. 40.

mundo exterior" (4). Pues bien, este género de hombres no es otro que el de los dogmáticos, cuyo principio por propia inclinación es la fe en las cosas. El segundo tipo de humanidad, corresponde a aquellos hombres que son conscientes de su independencia frente a las cosas existentes, a aquellos que no necesitan de las cosas para apoyar su propio yo; el yo de este género de hombres aniquila la fe en las cosas, pues por propio interés e inclinación creen en su misma independencia. Si para el hombre dogmático se da una fe mediata respecto a su propio yo, para el hombre idealista por el contrario, la fe en sí mismo es inmediata. Por otro lado vemos, cómo el interés por el idealismo o dogmatismo se puede explicar por las pasiones que se incorporan a la defensa de estos dos sistemas; no es grauito entonces, que el dogmático al ser atacado su sistema, corra el peligro de perderse inexplicablemente a sí mismo, lo cual nunca ocurriría con el idealista; éste por el contrario, observa con ironía y desprecio al dogmático pasándose si no a través de su propio dogmatismo, al menos a través de su inclinación sentimental. No es novedoso que en filosofía, el tipo que se elija dependa del tipo de hombre que se es; ya Platón nos decía en algunos de sus diálogos, que el filósofo elige lo que le es afín al alma. Es obvio que un carácter entregado a la servidumbre de espíritu y a la vanidad, diste mucho de inclinarse por el idealismo.

El filósofo, aquel que realmente sea digno de tal calificativo, sólo encuentra ante esta disyuntiva la certeza de que él es libre y de que fuera de él existen determinadas cosas. Ahora bien, aunque pueden existir tanto la representación de la independencia del yo, como la de las cosas, no obstante no pueden convivir juntamente ambas representaciones en una misma filosofía; solamente el yo o la cosa pueden independientemente ser lo primero, lo inicial, el fundamento, y de acuerdo al primado de alguno de los dos, su correlato le será necesariamente subsumido. Asimismo, la decisión sobre cuál de los dos términos: si el yo o la cosa debe ser el primero, es una decisión que compete a la libertad del pensar y no a la de la razón, ya que buscamos el fundamento de la serie entera —teoría y praxis— y no únicamente el de la serie racional. El pensar es un acto que corresponde al libre arbitrio, el cual —este último— debe fundamentarse por la inclinación y el interés. Así, la razón última de la divergencia entre idealismo y dogmatismo, es el interés o la predilección no necesariamente racional por alguno de los dos sistemas.

Al dogmatismo le queda imposible "explicar lo que tiene que explicar", esto es, la representación; simplemente se gloria de hacerla comprensible por la influencia de la cosa en sí. Sin embargo, el dogmatismo no puede desconocer lo que la conciencia inmediata afirma sobre la representación, o sea, que la inteligencia como tal se observa a sí misma, que este observarse a sí misma reúne todo lo que ella es, y por último, que esta unión inmediata del ser y del ver conforma la naturaleza de la inteligencia. Cuando pienso un objeto, produzco en mí ciertas determinaciones si el objeto es una invención, pero si el objeto es algo real, las determinaciones aparecen delante de mí, sin mi intervención, y yo observo el producirse de este ser. Los objetos sólo son en mí en cuanto los veo, ver y ser están imperceptiblemente unidos. Mientras una cosa no puede ser lo que ella quiera, sino que es indispensable añadir por el pensamiento una inteligencia para que dicha cosa sea; la inteligencia por el contrario, se basta a sí misma como es, sin ser necesario añadirle nada por el pensar. La inteligencia tiene entonces una doble serie o una doble realidad: la del ser y la del ver; la de lo real y la de lo ideal, y esta conjunción inseparable determina su esencia; mientras la inteligencia es por naturaleza compuesta, sintética, a la cosa la caracteriza una realidad simple: la del ver, la de lo real.

El idealismo como hemos visto, explica las determinaciones de la conciencia por el *actuar* de la inteligencia; ésta es en efecto activa, absoluta y no pasiva. La inteligencia no es un ser estable que

(4) FICHTE, J. G.: *Op. cit.* pg. 45.

entra en una acción recíproca con las cosas, como el dogmatismo cree, sino que la inteligencia, independiente de toda reciprocidad, es fundamentalmente actuar, ni siquiera "ente activo", porque este calificativo denota algo estable al que le corresponde la actividad. De este actuar de la inteligencia, se deducen determinadas representaciones, las cuales provienen de un mundo material situado en el espacio, y de este modo se presentan a la conciencia. Y para ser consecuentes con el principio de razón, de lo indeterminado no puede deducirse lo indeterminado; por ello, el actuar de la inteligencia es un actuar determinado y además, determinado por ella misma. ¿Cuál es entonces la tesis idealista?; "la inteligencia actúa, pero sólo puede, por virtud de su propia esencia, actuar de un cierto modo" (5), y este modo necesario del actuar, son las leyes necesarias de la inteligencia. No hay pues una cosa influyente que afecte o impresione la inteligencia desde fuera, sino que ella misma siente en su propio actuar, los límites de su esencia. El idealismo crítico o trascendental, es pues el único sistema racional capaz de explicar las leyes necesarias de la inteligencia. La inteligencia tiene una función legislativa pues se da a sí misma sus leyes en el transcurso del actuar.

El idealista crítico puede legislar de dos maneras; la primera es deducir de las leyes fundamentales de la inteligencia los modos de actuar y las representaciones objetivas, haciendo surgir lo existente de nuestras representaciones; y la segunda, es partir de las leyes y mostrar su aplicación inmediata a los objetos por medio de las categorías, gracias a las cuales los objetos se ordenan y determinan. Esta segunda forma legislativa nos lleva a concluir, que este idealista no deduce de la esencia de la inteligencia las leyes, sino que éstas sólo se aplican inmediatamente a los objetos, y por lo tanto provienen de la abstracción de dichos objetos, o sea, de la experiencia. Tales leyes no merecen entonces ser llamadas *leyes del pensar*, sino simplemente leyes inmanentes de la inteligencia. Para Fichte en este punto, son igualmente inaceptables tanto este último criticismo como el dogmatismo para quienes las leyes son propiedades universales de las cosas.

El idealismo procede del siguiente modo: "Muestra que lo sentado en primer lugar como principio y mostrado inmediatamente en la conciencia no es posible sin que al par suceda aún algo distinto, ni esto otro sin que al par suceda aún algo distinto, ni esto otro sin que al par suceda algo tercero; así, hasta que las condiciones de lo sentado en primer lugar, estén completamente agotadas, y ello mismo sea plenamente comprensible en su posibilidad" (6). Dicho en otras palabras, de la ley fundamental de la razón se deducen todas nuestras representaciones, no sólo las del mundo y sus objetos, sino también las de nuestros actos libres y prácticos. El idealismo no es pues otra cosa, que un avance incondicionado de lo condicionado a la condición, donde mediante este procedimiento o correcta deducción, resulta el sistema de todas las representaciones necesarias, o lo que es lo mismo, la experiencia en su totalidad.

(5) FICHTE, J. G.: *Op. cit.* pg. 55.

(6) FICHTE, J. G.: *Op. cit.*

APROXIMACION A UNA CONCEPCION DE LA HISTORIA EN MARX

Saulo Gil Contreras

"Ved la lucha de clases unas contra otras, la guerra de las opiniones, la divergencia de los intereses, la oposición de los sentimientos. . .

Cada clase es como la de los sacerdotes de Egipto. Tiene sus secretos y misterios, sus opiniones e intereses, no quieren hacer traición de ellos, trabaja por el contrario para mantenerlos inalterables en el pueblo; y la enseñanza sale corrompida cuando la dan sabios que predicán los intereses de su familia o clase. A los de la verdad".

(José Cecilio del Valle)
(Antología del Valle, pág. 161)

A diferencia de los historiadores que se han limitado a hacer de la historia una cronología de acontecimientos pasados, de tal modo que hacen de los hechos más significativos el criterio absoluto de periodización; a diferencia —digo yo— de ellos se encuentra el gran aporte de Marx a la concepción de la historia. Contribución que se encuentra en lo que a su interpretación se refiere, en una situación polémica. De esta manera su desciframiento se convierte para nosotros en una verdadera aventura del pensamiento.

Engels nos dice: ". . . la Filosofía de la Historia, principalmente la representada por Hegel reconoce que los móviles ostensibles y aún los móviles reales y efectivos de los hombres que actúan en la historia no son, ni mucho menos, las últimas causas de los acontecimientos históricos, sino que detrás de ellos están otras fuerzas determinantes que hay que investigar, lo que ocurre es que no va a buscar estas fuerzas a la historia, sino que las importa de afuera, de la ideología filosófica" (1). En cambio, Marx, buscará dicho "principio" dentro de la historia real hecha por individuos tal como realmente son.

Así pues, una explicación de la historia desde una filosofía idealista no deja plenamente satisfecho a Marx como verdadera explicación.

¿En qué consiste pues la originalidad de la teoría de la historia en Marx? Nuestra intención es señalar algunos elementos que ayuden a clarificar dicha originalidad.

CONCEPCION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

En primer lugar, es necesario considerar debidamente el concepto de materialismo y su diferencia con respecto a otros materialismos propios de algunos pensadores progresistas.

En lo que se refiere al primer punto podemos decir, que quien piense que el materialismo es solo una tesis filosófica que afirma que el verdadero centro de motivación del hombre es su interés material, su deseo de obtener ganancias y comodidades materiales se encuentra en un gran error en cuanto que olvida que el materialismo tal y como lo maneja Marx no tiene nada que ver con motivaciones puramente psíquicas que encierren un orden espiritual frente a uno material.

(1) ENGELS, Federico: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía*. Moscú. Ed. Lenguas Extranjeras. pág. 48-49.

Hay igualmente distintas clases de filosofías materialistas y, para comprender el materialismo de Marx es necesario ir más allá de la simple consideración anterior. A este respecto Marx adopta una posición crítica frente a otro tipo de concepciones materialistas, principalmente contra estudiantes de ciencias naturales. Este materialismo naturalista sostiene que “el sustrato de todos los fenómenos mentales y espirituales se encontraba en la materia y los procesos materiales” (2). Así, todas las ideas y sentimientos tienen una explicación como resultante de procesos corporales químicos.

Para Marx este materialismo burgués mecanicista, “simplemente” deja de lado todo el proceso histórico, es por tanto, un materialismo totalmente abstracto.

En cuanto al materialismo antropológico de Feuerbach, debemos decir que tiene por objeto el hombre en cuanto ser sujeto sensible. Según palabras de Marx, Feuerbach abandona “la desnuda especulación” y pasa a la “sobria filosofía”. En los *Manuscritos de 1844*, en la parte de la crítica de la dialéctica y la filosofía en general de Hegel, Marx señala que unas de las realizaciones de Feuerbach es “haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia positiva* al hacer de la relación social del hombre con el hombre el principio básico de su teoría” (3).

Sin embargo, Marx va mucho más allá que Feuerbach, en cuanto que introduce a este movimiento constitutivo del proceso cognoscitivo no solamente la mera intuición sensible, sino la entera *praxis humana* como momento fundamental. “Para Feuerbach el ente genérico del hombre, dotado de meras cualidades naturales, y concebido como una subjetividad vacía, está, frente a la naturaleza como muerta objetividad, intuitivo-pasivo, no activo-práctico” (4). Mientras en Feuerbach la unidad hombre-naturaleza, se refiere de un modo muy romántico al origen natural del hombre, en Marx se refiere a su unidad con la naturaleza, mediada social e históricamente en la industria.

Así pues, el hombre se presenta en Feuerbach como un sustrato sin historia, mientras que el núcleo para Marx lo constituye esa relación del hombre con la naturaleza y del hombre para con los demás hombres.

En este orden de ideas, Marx establece una distinción entre su materialismo y el materialismo de Feuerbach, y en sus tesis sobre Feuerbach afirma: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo” (5).

Ahora bien, después de caracterizar de manera breve (por vía negativa) el materialismo de Marx, es necesario plantear seguidamente la crítica hecha por Marx a los jóvenes hegelianos en *La Ideología Alemana*.

(2) FROMM, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. México. Ed. F.C.E., breviaros. 1978. pag. 21.

(3) FROMM, Erich: *Op. cit.* pág. 178.

(4) SCHMIDT, Alfred: “Marx y el materialismo filosófico”, en *Concepto de naturaleza en Marx*. Madrid. Ed. Siglo XXI. 1977. pág. 131.

(5) MARX, C. y ENGELS, F.: “Primera tesis de Feuerbach” en *La ideología alemana*. Bogotá. Ed. Arca de Noé. 1975. pág. 665.

Marx afirma en el prólogo a *La Ideología Alemana* que el hombre se ha formado ideas falsas acerca de sí mismo, de lo que es o debiera ser. Así, todos los frutos de su cabeza terminan por imponerse a él. Es necesario pues liberar tales yugos, que forman según Marx el meollo de la filosofía neohegeliana, proclamado además por éstos como una actitud totalmente revolucionaria.

Marx aquí "se propone desenmascarar a estas ovejas, que se hacen pasar por lobos y son tenidas por tales, poner de manifiesto cómo no hacen otra cosa que balar filosóficamente, cómo las jactancias de estos intérpretes filosóficos refleja simplemente el estado lastimoso de la realidad alemana" (6).

Para Marx —tal como lo señala en su primer capítulo de la *Ideología*— la revolución tan anunciada por los ideólogos alemanes, solo ha ocurrido en los terrenos del pensamiento puro. Es el proceso de putrefacción del espíritu absoluto, que da paso a nuevas formas de sustancias.

En estos términos, el tan mencionado virage de la historia universal, es solo una charlatanería de tenderos filosóficos que despierta un gran sentido nacional hasta en el pecho del más honrado burgués.

La crítica alemana de los jóvenes hegelianos según Marx se circunscribe en una lucha de frases a las cuales oponen otras frases y de este modo no hacen ninguna crítica al mundo real existente. Para estos, las ideas, los pensamientos y en general todos los productos de la conciencia forman las verdaderas ataduras del hombre, así que se creen obligados a combatir solamente contra esas ilusiones de la conciencia. Sin embargo, "a ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea" (7).

Para Marx el punto de partida que ha sido dejado de lado "son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción" (8).

Podemos afirmar así, que para Marx "la primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes" (9). Seres corporales que tienen un comportamiento determinado hacia el resto de la naturaleza.

En cuanto que el hombre comienza a producir sus medios de vida —momento condicionado por su organización corporal— se distingue del animal. El modo como producen sus medios de vida, es ya una forma determinada de manifestar su vida, un determinado modo de vida del hombre. Lo que el individuo es, lo manifiesta en su vida. Por tanto lo que sea el hombre coincide con su producción, tanto con lo que produce, como con el modo como lo produce, "lo que son los individuos depende, por tanto, de las condiciones materiales de producción" (10). Cualquier forma de relación e intercambio entre los individuos está condicionada por la producción.

(6) MARX, C. y ENGELS, F.: *La ideología alemana*. pág. 11.

(7) MARX, C. y ENGELS, F.: *Op. cit.* pág. 18.

(8) MARX, C. Y ENGELS, F.: *Op. cit.* pág. 19.

(8) MARX, C. y ENGELS, F.: *Op. cit.* pág. 19.

(10) MARX, C. y ENGELS, F.: *Op. cit.* pág. 19-20.

Hay un hecho pues determinante: los individuos, en cuanto productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. Es necesario hacer énfasis, según Marx, en la relación existente entre la organización social y política y la producción.

Todas las representaciones y frutos de la conciencia son producto de los hombres reales, actuantes dentro de un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y dentro de un intercambio correspondiente a este desarrollo. "Toda conciencia debe entenderse como ser consciente, y el ser de los hombres es su producción real de vida".

En contraste con la filosofía alemana, Marx estudia la sociedad y la historia partiendo de un hombre real y de sus condiciones económicas bajo las cuales tiene que vivir, y no primordialmente de sus ideas. Una visión de la historia consistiría —tal como lo va a plantear Marx en *La Ideología Alemana*— en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando con base en ella todos los diversos productos teóricos y formas de conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre esos diversos aspectos)" (11).

Todas las concepciones anteriores de la historia se han hecho al margen de la base real de la historia, o la consideran como algo accesorio, sin ninguna relación con la marcha de la historia. De este modo la producción histórica aparece como a-histórica y lo propiamente histórico aparece separado de la vida diaria. Las relaciones hombre-naturaleza se encuentran excluidas de la historia, surgiendo una oposición entre hombre y naturaleza. Estas concepciones consideran en la historia las acciones políticas de los príncipes y los estados, las luchas religiosas, las luchas teóricas, viéndose obligadas a compartir para cada época histórica la ilusión de esta época.

En consecuencia, a mi modo de ver, la idea de una determinación normativa esencial al hombre que debe cumplirse en la historia, a espaldas de ellos mismos, no es posible encontrarse en Marx. Es una crítica contra toda teleología histórica, que va más allá de la actividad de los individuos tal como ellos son, según Marx esto es propio de una "*distorsión especulativa*".

Así, en oposición a todo idealismo, Marx parte de un criterio material en lo que se refiere simplemente a las condiciones fundamentales de la existencia humana. "Totalmente contrario a como ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo" (12). Indicando con ello que la base que se toma es el hombre que realmente actúa, su proceso real de vida; con ello se expone el desarrollo de todos sus reflejos ideológicos y los ecos de este proceso de vida. En esta inversión, según mi opinión, radica la originalidad de Marx.

Además Marx afirma que no se deben buscar categorías que expliquen los períodos históricos al margen de todo el proceso real de la historia, sino que por el contrario cada "categoría" debe estar fincada en el suelo de la historia misma.

(11) MARX, C. y ENGELS, F.: *Op. cit.* pág. 40.

(12) MARX, C. y ENGELS, F.: *Op. cit.* pág. 26.

Las falsas concepciones idealistas y con ellas todos los productos de la conciencia deben ser destruidos por el derrocamiento práctico del orden social existente. Para Marx tal derrocamiento es posible solo a través de la revolución comunista (revolución entendida como fuerza propulsora de la historia).

Una interpretación de la historia desde Marx significa —según mi opinión— que el hombre real y total, los individuos realmente existentes, deben ser el tema central de toda historia y de la comprensión, esta comprensión se funda en el hecho de que los hombres son los autores y actores de la historia.

Para concluir quiero señalar cuatro ideas, a saber: en primer lugar la historia no debe entenderse como una instancia autónoma con fines propios, sino que es toda una resultante del proceso práctico de desarrollo de los hombres.

En segundo lugar, de las cosas así planteadas podemos extraer los dos elementos fundamentales para una visión materialista de la historia: lo económico y lo social en general. Su relación forma el núcleo central de un materialismo histórico.

En tercer lugar, considero que no debe entenderse este materialismo histórico como una fórmula de la secuencia y de la orientación lineal de los cambios sociales, sino más bien debe entenderse como una "fórmula" que permite una mayor comprensión de los cambios sociales, entendidos éstos como procesos abiertos, a la base de los cuales se encuentra la actividad de hombres concretos.

Por último, quiero terminar citando la formulación más clara y esquemática hecha por Marx de su concepción materialista de la historia escrita en 1859. "El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la condición del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta aquí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas

productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos.

Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo, con esta forma social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana" (13).

ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE EL USO LOGICO DEL LENGUAJE EN CARROLL

Alfonso Flórez

Se ha dicho que "la obra fantástica de Carroll representa simplemente el muestrario de trampas y de dificultades en que caemos cuando no observamos las reglas y leyes formuladas por la obra lógica" (1). Según esto, dice Deaño, "*Alicia y al Otro lado del espejo* no serían sino el repertorio de los errores y perplejidades a que el lenguaje nos conduce cuando no lo usamos con cuidado" (2). Me atrevo a reformular esta apreciación en los siguientes términos: *Alicia y Al otro lado del espejo* son, entre otras cosas, el repertorio de los errores y perplejidades a que el lenguaje nos conduce cuando lo usamos con demasiado cuidado; es decir, cuando pretendemos aplicar muy ceñidamente las reglas de la lógica al lenguaje. Intentaré demostrar aquí, al hilo de la obra carrolliana ambas tesis.

Ya desde la primera página de *Alicia* comienza Carroll a guiarnos por el mundo de un lenguaje utilizado con precisión pero que, por ello mismo, resultará extraordinariamente impreciso. Tales precisiones comienza a hacerlas Carroll mediante subrayados estratégicos —es de suponer que en el relato hablado tales precisiones se harían mediante inflexiones de la voz, lo que señalaría un aspecto más del carácter de Carroll, que según creo no ha sido suficientemente enfatizado: su gran capacidad narrativa, que le permitía mantener cautiva la atención de sus oyentes infantiles durante muchas horas, y su amistad durante muchos años.

Una primera categoría de palabras así resaltadas es la que podría denominarse de términos-límite, porque fijan un límite (nunca, jamás, siempre, ahora, ahorita mismo, ninguno, nadie, nada, todo, en absoluto, sumamente) o suponen un criterio de limitación (muy, mucho, poco, más, menos, tan, tanto, demasiado, mismo, de verdad). Son términos que usamos frecuentemente, pero

(13) MARX, Carlos.: "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", en el Apéndice 2 de *Marx y su concepto del hombre* de Erich FROMM. pág. 227 a 229.

(1) GATTEGNO, J.; citado en *Aventuras de Lewis Carroll en el país de la lógica*, prólogo de A. Deaño al libro de L. Carroll *El juego de la lógica y otros ensayos*, trad. A. Deaño, Alianza, Madrid 1984, 13.

(2) DEAÑO, A.: *Op. cit.*

a la ligera: Carroll es consciente de los problemas que conlleva la pretensión de utilizarlos con completa exactitud:

“Sírvenle un poco más de té, le dijo muy ansiosamente la Liebre de Marzo.

—¡Si todavía no he tomado *nada*, replicó Alicia con tono ofendido, de forma que no podría tomar más!

—Querrás decir que no podrías tomar *menos*, aclaró el Sombreroero; siempre es más fácil tomar *más* que nada.

—¡Nadie le ha preguntado a usted su opinión!, dijo Alicia” (AM, 125) (3).

—“Tampoco he enviado a los dos mensajeros, aclaró el Rey. Ambos se han marchado a la ciudad. Mira por el camino y dime, ¿alcanzas a ver a alguno de los dos?

—No . . . , a nadie —declaró Alicia.

—¡Cómo me gustaría a *mí* tener tanta vista! —exclamó quejumbroso el Rey—. ¡Ser capaz de ver a Nadie! ¡Y a esa distancia! ¡Vamos, como que yo, y con esta luz, yo hago bastante viendo a alguien” (ATE, 127).

Carroll incrementa este vértigo logicista mediante la introducción de numerosos y variados recursos entre los que señalaré los siguientes:

1. La enfatización de los pronombres personales para que no quepa duda del sujeto que realiza o recibe la acción (yo, tú, él, ella, a mí, a ti):

“¡Ah! ¡Tú!, dijo la Oruga con desdén. ¿Y *quién* eres *tú*? Con lo cual acababan volviendo por donde habían empezado. Alicia comenzaba a sentirse irritada por estas observaciones *tan tajantes* y *tan secas* de la Oruga, de forma que poniéndose muy derecha le dijo gravemente: Me parece que es *usted* quien debe decirme antes *quién es*” (AM, 86).

“La Reina roja rompió el silencio diciéndole a la blanca: —Te invito al banquete que dará Alicia esta tarde.

La Reina blanca le devolvió una sonrisa desvahida y le contestó: —Y yo te invito a *ti*.

—Es la primera noticia que tengo de que vaya yo a dar una fiesta —intercaló Alicia—pero si *va a haber* una me parece que soy *yo* la que debe invitar a la gente” (ATE, 159).

2. La acentuación de diversos verbos, algunos de ellos modales (tener, poder, querer, desear, preferir, gustar, parecer):

“(Alicia) continuó hablando:

—No sabía que los gatos de Cheshire estuvieran siempre sonriendo; en realidad, no sabía ni siquiera que los gatos pudieran sonreír.

—Todos pueden hacerlo —aseguró la Duquesa— y casi todos los hacen” (AM, 105).

—“Es la mismísima imagen de un huevo; —dijo Alicia en voz alta, de pie delante de él y con los brazos preparados para cogerlo en el aire, tan segura estaba de que se iba a caer de un momento a otro.

—¡No te fastidia. . . ! —dijo Zanco Panco después de un largo silencio y cuidando de mirar hacia otro lado mientras hablaba; —¡que lo llamen a uno un huevo . . . ! ¡es el *colmo*!

(3) Cito las obras de Carroll en el texto así: AM: *Alicia en el país de las maravillas*, Alianza, Madrid 1984, seguido de la página. Y ATE: *Alicia a través del espejo*, Alianza, Madrid 1984, seguido de la página. Ambas traducciones son de J. de Ojeda.

—Sólo dije, señor mío, que usted se *parece* a un huevo —explicó Alicia muy amablemente— y ya sabe usted que hay huevos que son muy bonitos —añadió esperando que la inconveniencia que había dicho pudiera pasar incluso por un cumplido” (ATE, 109s).

3. La constitución de nuevas palabras, mezcla o derivación de otras (aquí los ejemplos son difíciles por los problemas de traducción, pero recordemos que su seudónimo lo construyó a partir de sus dos nombres de pila: Lutwidge-Lewis y Charles-Carroll; también son instructivas las explicaciones que da Zanco Panco en el capítulo 6 de *A través del espejo*, que el traductor Ojeda, aquí desesperado, vierte lo mejor que puede: agiliscoso, ágil y viscoso; limazones, animales parecidos a tejones, lagartos y sacacorchos; borogobios, pájaros similares a un estropajo viviente; rantas, una especie de cerdo verde; murgiflar, aullar y silbar a la vez, con una especie de estornudo en medio, y así hasta la desesperación).
4. La utilización de la generalidad y ambigüedad de las palabras “algún”, “alguno”, “alguien”:

—Me podrías indicar, por favor, hacia dónde tengo que ir desde aquí? —continuó Alicia.
 —Eso depende de a dónde quieras llegar —contestó el Gato.
 —A mí no me importa demasiado a dónde . . . —empezó a explicar Alicia.
 —En ese caso, da igual hacia a dónde vayas —interrumpió el Gato.
 —. . . siempre que *llegue* a alguna parte —terminó Alicia a modo de explicación.
 —¡Oh! Siempre llegarás a alguna parte —dijo el Gato— si caminas lo bastante.
 A Alicia le pareció que esto era innegable” (AM, 110).

—¡Acaba de ser interceptado este escrito!
 —¿Qué es lo que dice? —preguntó la Reina.
 —Aún no lo he abierto confesó el Conejo Blanco— pero parece que se trata de una carta escrita por el prisionero a . . . , a alguien.
 —Ha de ser así —dijo el Rey— porque de lo contrario habría estado dirigida a *nadie*, lo que, como ya se sabe, no es nada usual” (AM, 188).

5. La introducción de términos contradictorios:

—Cuando te oigo llamar ‘colina’ a aquello . . . ¡Podría enseñarte montes a cuyo lado eso sólo parecería un valle!
 —Eso sí que no lo creo —dijo Alicia, sorprendida de encontrarse nada menos que contradiciendo a la Reina—. Una colina no *puede* ser un valle, ya sabe, por muy pequeña que sea; eso sería un disparate . . .
 La Reina roja negó con la cabeza:
 —Puedes considerarlo un disparate, si quieres —dijo—, ¡pero yo te digo que he oído dispartes a cuyo lado éste tendría más sentido que todo un diccionario!” (ATE, 58s).

Este ejemplo merece un comentario: nótese cómo la Reina roja aplica el argumento que acaba de utilizar para la pareja de términos opuestos colina-valle, a los términos disparate —más que disparate, potenciando la noción de contradicción y haciéndola depender incluso de una opción extralógica: el deseo. Algo similar ocurre más adelante:

—¿Es que cinco noches son más templadas que una? —se atrevió a preguntar Alicia.
 - Cinco veces más templadas, pues claro.
 —¡Pero, por la misma razón, debieran de ser cinco veces más frías. . .

—¡Así es! ¡Tú lo has dicho! —gritó la Reina roja—. Cinco veces más templadas y cinco veces más frías. . ., de la misma manera que yo soy cinco veces más rica que tú y cinco veces más lista!”

Alicia se dio por vencida, suspirando. —Es igual que una adivinanza sin solución —pensó”. (ATE, 162s).

Un caso especial de uso de la contradicción viene a ser el del desdoblamiento del sujeto: Alicia sufre múltiples transformaciones y al final ya no sabe si aún conserva su identidad:

“—¿Quién eres tú? —preguntó la Oruga.

No era ésta precisamente la manera más alentadora de iniciar una conversación. Alicia replicó algo intimidada: —Pues verá usted, señor . . ., yo . . ., yo no estoy muy segura de quién soy, ahora, en este momento; pero al menos sí sé quien era cuando me levanté esta mañana; lo que pasa es que me parece que he sufrido varios cambios desde entonces.

—¿Qué es lo que quieres decir? —dijo la Oruga con severidad—. Expícate.

—Mucho me temo, señor, que no sepa explicarme a *mi misma* —respondió Alicia— pues no soy lo que era, ¿ve usted?” (AM, 86).

La no conservación del principio de identidad equivale trivialmente a la no conservación del principio de contradicción.

Una de las argucias lógicas más notables utilizadas por Carroll refiere a los nombres y su significación. Aquí se pueden distinguir seis casos:

1. El de la palabra de la que no se sabe su significación:

“—¿Has aprendido idiomas? ¿Cómo se dice *tururú* en francés?

—*Tururú* no es una palabra castellana —replicó Alicia con un mohín de seriedad.

—¿Y quién dijo que lo fuera? —replicó la Reina roja.

Alicia pensó que esta vez sí que se iba a salir con la suya—. Si me dice a qué idioma pertenece eso de *tururú*, ¡le diré qué quiere decir en francés! —exclamó triunfante” (ATE, 161s).

2. El del nombre propio que no tiene una significación aparte del apelativo:

“—Dime más bien tu nombre y profesión.

—Mi *nombre* es Alicia, pero. . .

—¡Vaya nombre más estúpido! —interrumpió Zanco Panco con impaciencia. —¿Qué es lo que quiere decir?

—¿Es que acaso un nombre tiene que significar necesariamente algo? —preguntó Alicia nada convencida.

—¡Pues claro que sí! —replicó Zanco Panco con una risotada: —El *mío* significa la forma que tengo . . . y una forma bien hermosa que es. Pero con ese nombre que tienes, ¡podrías tener prácticamente cualquier forma!” (ATE, 110s).

3. El del nombre común, cuya significación universal oculta el momento de la explicación singular:

—No creo que te reconozca ya más, *ni aunque* nos volviéramos a ver —replicó Zanco Panco con tono malhumorado, concediéndole un dedo para que se lo estrechara de despedida. —Eres tan exactamente igual a todos los demás. . .
 —Por lo general, se distingue una por la cara —señaló Alicia pensativa.
 —De eso precisamente es de lo que me quejo —rezongó Zanco Panco.
 —Tu cara es idéntica a la de los demás. . ., ahí, un par de ojos. . . (señalando su lugar en el aire con el pulgar), la nariz, en el medio, la boca debajo. Siempre igual. En cambio, si tuvieras los dos ojos del mismo lado de la cara, por ejemplo . . ., o la boca en la frente . . ., eso sí que sería diferente.
 —Eso no quedaría bien —objetó Alicia. Pero Zanco Panco sólo cerró los ojos y respondió:
 —Pruébalo antes de juzgar” (ATE, 123).

A este respecto hay que hacer notar cómo Carroll se inscribe dentro de la gran tradición anglosajona de la experimentación, única capaz de dar cuenta de la validez de una noción.

4. El cuarto caso es el de la significación literal:

—¿Querría ser tan amable..., jadeó Alicia después de correr un rato más—de parar un minuto..., sólo para..., recobrar el aliento?
 —Tan *amable*, sí soy —contestó el Rey— sólo que *fuerte* no lo soy tanto. Ya sabes lo veloz que corre un minuto. ¡Intentar pararlo sería como querer alcanzar a un zamarrajo!” (ATE, 131).

5. El que refiere a la moderna distinción entre uso y mención de un término, cf. AM, 178.

6. Finalmente, tenemos el caso de las cosas sin nombre y, por lo tanto, sin su significación ordinaria:

—Bueno, al menos vale la pena —dijo mientras se adentraba bajo los árboles—, después de haber pasado tanto calor, entrar aquí en este . . . en este . . . ¿en este *qué?* —repetía bastante sorprendida de no poder acordarse de cómo se llamaba aquello—. Quiero decir, entrar en el . . . en el . . . bueno . . . vamos, ¡*aquí* dentro! —afirmó al fin, apoyándose con una mano en el tronco de un árbol—. ¿*Cómo* se llamará todo esto? Estoy empezando a pensar que no tenga ningún nombre . . . ¡*Cómo* que no se llama de ninguna manera!” (ATE, 75; cf., 76).

La problemática sobre los nombres y sus significados alcanza su punto culminante en la discusión de Alicia con Zanco Panco (Humpty Dumpty) sobre el decir y el querer decir:

—Pero ‘gloria’ no significa ‘un argumento que deja bien aplastado’ —objetó Alicia.
 —Cuando *yo* uso una palabra —insistió Zanco Panco con un tono de voz más bien desdeñoso— quiere decir lo que *yo* quiero que diga . . ., ni más ni menos.

—La cuestión insistió Alicia— es si se *puede* hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

—La cuestión —zanjó Zanco Panco— es saber quién es el que manda . . ., eso es todo” (ATE, 116).

Quizá sea útil comparar esto con lo que el mismo Carroll dice en otros lados sobre el uso del lenguaje:

“Las palabras no significan sólo lo que hemos tenido intención de expresar al emplearlas: de manera que la significación de un libro debe ciertamente rebasar las intenciones del autor” (4).

Hay que hacer aquí una distinción: está, por un lado, la libertad sobre la significación que un autor quiera adscribirle al lenguaje, y respecto de lo cual Carroll exige sólo la consecuencia del autor consigo mismo (5), y está, por otra parte, el hecho de que las significaciones escapan siempre a los propósitos del autor, para pasar a depender de instancias no formales, extralógicas, en este caso, como señala Zanco Panco, de poder: quien tiene el poder impone la significación que quiere y que le conviene a ciertas palabras, creando todo un régimen de producción y sanción del discurso verdadero. Esto lo ha mostrado con sin igual claridad Foucault en su *Microfísica del poder*: el asunto de la verdad es algo más —o menos— que un asunto de semántica.

Señalaré, para terminar, tres temas lógicos, un poco más amplios y problemáticos presentes en la obra de Carroll: está, en primer lugar, el problema de las reglas de inferencia, al que Carroll incluso dedicó un artículo importante, *Lo que la tortuga le dijo a Aquiles*. En *A través del espejo*, las Reinas primero muestran su ignorancia de lo que es una regla de inferencia:

—¿Qué has querido decir con eso de que ‘si de verdad eres una Reina’? ¿Con qué derecho te atribuyes ese título? ¿Es que no sabes que hasta que no pases el consabido examen no puedes ser Reina? Y cuanto antes empecemos, ¡mejor para todos!
—Pero si yo sólo dije que ‘si fuera’ . . . —se excusó Alicia lastimeramente.
Las dos reinas se miraron, y la roja observó con un respingo:
—Dice que sólo dijo que ‘si fuera’ . . .” (ATE, 158s).

para enseguida, habiendo aprendido la lección, desquitarse con Alicia:

—“Estoy convencida de que nunca quise darle un sentido . . . —empezó a responder Alicia; pero la Reina roja la interrumpió impacientemente.
—¡Eso es precisamente de lo que me estoy quejando! ¡Debiste haberle dado algún sentido! ¿De qué sirve una criatura que no tiene sentido? Si hasta los chistes tienen su sentido . . ., y una niña es más importante que un chiste, supongo, ¿no? Eso sí que no podrás negarlo, ni aunque lo intentes con ambas manos.
—Nunca niego nada con las *manos* —protestó molesta Alicia.
—Nadie ha dicho que lo hicieras —replicó la Reina roja—. Dije que no podrías hacerlo ni aunque quisieras” (ATE, 159).

La regla de inferencia puede ser válida o no, pero si las premisas no se presentan como lo exige, no se podrá llegar a conclusión alguna.

La famosa distinción de Tarski y de Russell entre lenguaje y metalenguaje, ya está presente, y de un modo alucinante, en Carroll:

—“Estás triste —dijo el Caballero con tono de ansiedad—. Permíteme que te cante una canción para recomfortarte (. . .) El nombre de la canción se llama *Ojos de bacalao*”

(4) En A. Deaño, *loc. cit.*, 12.

(5) Cf. en ATE, 205, la nota 2 al cap. 6 del traductor.

—Así que ese es el nombre de la canción ¿no? —preguntó Alicia, intentando sentirse interesada.

—No, no me entiendes . . . Así es como se *llama* el nombre. El nombre en realidad es *Un anciano viejo viejo*.

—Entonces, lo que tendría que haber dicho —dijo Alicia rectificando— es que *así* es como se llama la canción ¿no?

—¡No! ¡Es algo totalmente distinto! La canción se llama *De esto y de aquello*; pero eso es sólo como se *llama*, ya sabes . . .

—Bien. Entonces, ¿cuál es la canción? —dijo Alicia, que a estas alturas estaba ya completamente aturdida.

—A eso iba —dijo el Caballero—. En realidad, la canción es *¡Posado sobre una cerca!* (6).

Mencionemos, por último, la más extraña de las experiencias de Alicia:

“—¿Dijiste ‘lechón’ o ‘pichón’? —le preguntó el Gato.

—Dije ‘lechón’ —aclaró Alicia—. ¡Y a ver si dejas de estar apareciendo y desapareciendo tan de golpe, que mareas a cualquiera!

—¡Vale! —dijo el Gato, y esta vez se desvaneció muy paulatinamente, empezando por la punta de la cola y terminando por la sonrisa, que permaneció flotando en el aire un rato después de haber desaparecido todo el resto.

—¡Bueno! Muchas veces he visto un gato sin sonrisa —pensó Alicia—, pero ¡una sonrisa sin gato! . . . ¡Esto es lo más raro que he visto en toda mi vida!” (AM, 113).

El atributo sin sujeto: una espectacular violación de todos los cánones de la lógica clásica, y, asimismo, una sorprendente anticipación de los movimientos contemporáneos que buscan la supresión del sujeto en favor de las relaciones estructurales, el juego de fuerzas y el acontecimiento puro.

Aquí he querido simplemente señalar algo del trasunto lógico presente en *Alicia* y en *A través del espejo*, y mostrar cómo buena parte de la fuerza de la literatura carrolliana radica en una minuciosa y exagerada aplicación de la lógica al lenguaje o en la violación de la misma, lo que conduce a todo tipo de paradojas y de situaciones delirantes, a la vez que advierte contra el logicismo referido al lenguaje, pues sólo quien se mueve al interior de una disciplina es capaz de apreciar adecuadamente los estrechos marcos de su validez.

TONOS DE UNA METAFISICA DEL PODER

Gustavo Chirolla

“Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida”.

Spinoza

Quien espera lo novedoso no piensa sino en la muerte. De la profundidad del haber sido toma él, el sentido del ser: el presente es sólo la presencia de un espectro. Pensar la vida de esta manera es pensarla como un estar siendo, como un estar viviendo. El fundamento de este conocimiento es la historia, el pasado, el haber sido, el haber vivido.

(6) Citado según la traducción de A. Deaño en *Introducción a la lógica formal*, Alianza, Madrid 1980, 26s en n. 14; cf. ATE, 150s.

De tal manera, que pensar la vida como un proceso es pensarla como un estar muriendo, es pensar precisamente la muerte; en este sufrimiento, en este pecado continuo, en este constante padecimiento, sólo queda un fin último de salvación: La Esperanza.

Aunque el sentido teológico, esté determinado por cada momento de la historia, por cada presente sostenido por el pasado de sí mismo —Cada ahora tiene su propio fue—, no es por eso menos fetichista, menos ilusorio. Toda nuestra vida, dice Spinoza, es un culto a la muerte.

La vida sólo puede ser pensada como eterna, vivida eternamente. Como eterna, la vida es potencia: intensidad infinita.

“Eternidad” se opone a esa visión miope del tiempo, al tiempo sucesión, al tiempo duración, “aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin” (1), aunque cada momento determine su génesis, su apocalipsis y su propia escatología; y la duración no sea más que esa conciliación constante de los distintos momentos, de las distintas ilusiones.

Eternidad es mucho más, es la afirmación absoluta de la existencia; no se entiende aquí “afirmación” como el acto de un sujeto, sino como la actividad misma, como potencia. Lo que se afirma en la Existencia es el poder mismo. La absoluta existencia es pues el poder absoluto: La esencia de la Existencia es el poder. Todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera esa esencia, porque todo cuanto es, es un grado, un *quantum* de potencia. Siendo así, un *quantum* de poder es también un grado de expresión. La intensidad de la expresión depende de la intensidad misma de lo que se expresa.

Todas esas existencias, —infinitas cosas de infinitos modos— se siguen de la necesidad de la absoluta existencia (Existencia). Ahora bien, que la pluralidad se siga de la unidad necesariamente, conduce a pensar este despliegue como producción.

Sin embargo, la producción no debe entenderse como la acción de una voluntad trascendente que consiste en crear infinitas cosas a su libre arbitrio. Por el contrario, producción significa la immanencia de la potencia.

¿Para quién es aquí indispensable el tiempo?

Lo intuible es sólo una distribución necesaria de fuerzas, un diagrama de individualidades, una composición de tonalidades, en definitiva, un plano de immanencia. No se trata de una mecánica, de la fuerza y de su acción: el movimiento. Es más bien una geometría: plano de la potencia, de la existencia absoluta, donde la fuerza no es separable de su acción. Afirmación de lo uno en lo múltiple.

¡Qué lejos está todo esto del mecanismo teológico de la creación!

Con lo anterior ha efectuado Spinoza, una deterritorialización del concepto de producción de ese lugar común al que se pretende encadenar, es decir, de las concepciones de tiempo a que generalmente se liga. El plano de immanencia se diferencia de esa otra concepción determinada por el “plan” de formación, de organización, de desarrollo de un sujeto, de un devenir expresado en momentos, en tiempo; quiéralo o no todo ese plan oculta una teleología. Oigamos en este sentido a

(1) SPINOZA: *Ética* I, Def. VIII.

G. DELEUZE: "... Goethe, o incluso Hegel, bajo determinados aspectos, han podido pasar por Spinocistas, pero no lo son realmente, porque siguieron vinculando el plan a la organización de una forma y la formación del sujeto. Los spinocistas son más bien Hölderlin, Kleist, Nietzsche" (2), porque piensan en términos de potencialidades no sujetivadas, catatonias petrificadas.

Para el estoicismo el mundo es una composición de individuos entre los cuales no hay identidad posible. Cada individuo posee una cualidad propia que lo constituye, una fuerza interior; Tonós. Lo fundamental es entonces la tonalidad peculiar, la diferencia constitutiva; lo universal es sólo un concepto genérico, una abstracción. Se preguntará entonces, si esta diferencia de la que se habla no es más que una determinación particular de lo general, porque "sólo lo que se parece difiere". Sin embargo, la oposición estoica es contundente, se trata de otra concepción de mundo: "Solo lo que difiere se parece". Lo esencial para Aristóteles, la forma general, aparece como lo inesencial, como el resultado externo abstracto, de la diferencia de fondo, Tonós.

El lenguaje, dicho con los estoicos, es expresión, efecto-incorporeo, es una realidad derivada a la que le es dado ser paradójica. Si se le diera a éste más realidad de la que tiene, se estaría hipostasiando lo que sólo es nominal, funcional. Cuando ésto sucede el lenguaje se vuelve alimento de la ilusión, nido de esperanzas.

Tonós es una tensión, un acento rítmico, un grado de potencia de la intensidad absolutamente infinita, es un modo de ésta. Bajo la eternidad spinocista, el modo se comprende como grado de la potencia absoluta; pero este comprender es también convergencia necesaria de la pluralidad de tonalidades en una intensidad eterna. La polifonía ontológica es también una actualidad sinfónica.

No sin razón hablan los estoicos de *sympatheia*, simpatía entre los seres que no hace más que expresar la presencia total de un *nexus causarum*, un orden y conexión eterno. En otras palabras, la connaturalidad de las cosas expresa la fatalidad de la naturaleza (3). La necesidad de la absoluta existencia, es el orden y conexión en el que la potencia, a la luz de la eternidad, se comprende como producción de tonalidades. Sólo el poder absoluto es libre. Spinoza llama libre a aquello que es y actúa sólo en virtud de la necesidad de su naturaleza.

"Crisipo afirma que el destino es una disposición del todo, inviolable y existente desde la eternidad, en la que cada cosa sigue y acompaña a todas las demás" (4). El destino, es la necesidad inherente en la estructura del mundo, en la vida. El destino como manifestación del orden y conexión de todo lo que es, es expresión de una fuerza infinita, de ese poder que anima la *sympatheia*: La fuerza del destino es la vida del mundo.

(2) G. DELEUZE: "Spinoza y nosotros" en la *Revue de Synthèse*, Enero 1978. Tomado de Spinoza: *Filosofía práctica*, Tusquets Editores.

(3) Fatalidad no tiene ningún sentido pesimista; lo irremediable no implica sufrimiento ni resignación.

(4) AULIO GELIO: "Noches áticas", VI, 2. Tomado de: J. Brun, *El estoicismo*. Eudeba. 1977.

**"TUTTO IN POSTO E. NIENTE IN ORDINE"
A LA DERIVA CON LA OTRA FILOSOFIA***

Hernán Felipe Prieto B.

V. DEL "EN SI 'AL' OLVIDO DE SI"

Tres son para Platón las formas de acceso a la verdad, según Víctor Gómez Pin: EL AMOR, LA MUERTE Y LA DIALECTICA. Precisemos más aún: SON TRES FORMAS DE ASCENSION EXTATICA. Es decir, tres formas de salvación, que no son más que tres transmutaciones de las formas del lenguaje totalitario: el sujeto, el objeto y el método.

En efecto, las fuerzas reactivas de la seria Filosofía se han apropiado:

1. Del Amor como fundación del Sujeto y apropiación del Objeto.
2. De la Muerte como dadora de Sentido.
3. De la Dialéctica castrada como Método.

1. El Platonismo hizo del amor una forma de conocimiento, traicionando con ello todo el espíritu trágico griego. A partir de Platón el Eros envilecido, es puesto al servicio de la constitución del Sujeto: de Platón en la antigüedad a Ficino en el Renacimiento y de éste para el joven Hegel de la Modernidad. Aquí sólo intentaremos trazar su anudamiento en Ficino, remitiéndonos a su explicitación a un trabajo que sobre la erótica renacentista hicimos ya hace algunos meses.

¿Cómo "superar" el grito de los enamorados de todos los tiempos respecto al "olvido de sí" propio de la locura erótica? ¿Cómo acallar el espantoso grito en los oídos de la Filosofía Seria cuando se acercaba a los lechos de los amantes, que en susurro, pronunciaban el tremendo y alegre "olvido de sí"?

El discurso de Ficino es un buen ejemplo de ello:

No vacila el gran Ficino en reconocer que el amor no es más que una MUERTE VOLUNTARIA EN CUANTO OLVIDO DE SI. Amarga en cuanto muerte, pero dulce en cuanto voluntaria:

* Sólo se publica la segunda parte por razones de espacio.

"OLVIDANDOSE DE SI MISMOS SE DAN ENTRE SI". ¿Pero cómo resistir la radical disolución, la deliciosa diseminación erótica? ¿Cómo la literatura de la salvación puede soportar esa adorable invitación al salto al vacío que los enamorados predicán? Sólo castrándola. Es por ello que de inmediato agrega: "Es así como, mientras te amo, vuelvo a encontrarme, amante, en ti que me piensas, y perdido por mi propio descuido en ti que me conservas, ME RECUPERO, Y LO MISMO HACES TU EN MI". Ahí está en vivo, en carne viva, el cuerpo castrado de Eros: nacido para perder, nacido para disolver, aparece ahora a partir de Platón como una MAQUINA DE RECUPERACION DEL SUJETO. Pero el descuartizamiento de Eros no para allí. Ya lo habíamos dicho desde el comienzo: ¿PARA QUE SUJETO SIN OBJETO? La erótica desfigurada, funda también el objeto por el discurso de la APROPIACION "Si yo después de haberme perdido, me recobro en tí, por tí te poseo, A TÍ TE POSEO ANTES Y MAS QUE A MI MISMO, estoy más próximo a tí que a mí, puesto que no me adheriré a mí mismo sino por tu intermedio". Sujeto que por apropiación del otro convertido ahora en sujeto, accede al terreno del conocimiento.

Escandalosa lección de descuartizamiento que Hegel aprenderá punto por punto. La concepción que del amor tiene el joven Hegel es, paso a paso, la repetición de la masacre Ficiniana: El niño Eros sacrificado en la piedra de dos grandes titanes. Ahora sabemos de donde le vienen a Hegel sus más caras lecciones de Dialéctica.

Sólo el que cae, sólo el que se atreve a caer, a desgarrarse de la totalidad, a ser él herida y cuchillo al mismo tiempo, puede denunciar la falacia, puede gritar con Barthes:

"No, no es cierto que cuanto más se ama mejor se comprende: lo que la acción amorosa obtiene de mí es solamente esta sabiduría: QUE EL OTRO NO ES PARA CONOCERLO; su opacidad no es en absoluto la pantalla de un secreto sino más bien una especie de evidencia, en la cual se anula el juego de la apariencia y el ser. Me sobreviene entonces esta exaltación de amar a fondo a ALGUIEN DESCONOCIDO Y QUE LO SEGUIRA SIENDO SIMPRE: movimiento místico: ACCEDO AL CONOCIMIENTO DEL NO CONOCIMIENTO".

Frente al conocimiento seguro que promete la filosofía seria, la filosofía trágica opone una ignorancia de segunda instancia: SABER QUE NO SE SABE. Y precisamente de este vacío tallado en el rostro de la totalidad, pronunciar el amoroso reto del riesgo: ¡Es por eso que te amo! Sí, amados cómplices: HAY OTRA MISTICA, LA MISTICA TRAGICA, la que me brinda la erótica recuperada de las garras de los titanes: el niño Eros que nos canta: atrévete a amar lo que desconoces, porque sólo así te liberarás de tí mismo!

La risa del nuevo filósofo había diseminado el pensamiento, lo había fragmentado, provocando con su violencia loca el surgimiento de un pensamiento de segunda instancia: el pensar que agrava cuando nos atrevemos a reflexionar abandonando toda esperanza. Ahora, el niño Eros nos invita a una segunda diseminación: fragmentar el discurso continuo del amor, provocando en él un nuevo vacío, impidiendo así que los amos del Eco raptén al niño Eros. La apropiación del niño Eros por los amos del Eco es toda la cultura del placer. Los amos de la violencia y la muerte se han apropiado de Eros reivindicando para sí la vida y en ella el cuerpo: ES LA MUERTE HABLANDO DE LA VIDA. ¿Por qué la muerte habla de la vida cuando reivindica el placer?

Nuevamente Barthes:

"EL PLACER ESTA UNIDO A UNA CONSISTENCIA DEL YO, DEL SUJETO, que se asegura los valores de comodidad, de plenitud, de relajamiento...".

Ahora sí podremos comprender a Bataille, ahora sí nos atrevemos a citarlo completo. Citar: besar por rodeos. Aprender las delicias de la iniciación a una mística trágica. Citar: iniciación a la inocencia. Citar: diseminar, como me diseminas tú, como nos diseminamos cuando nos amamos.

Bataille, el beso que le doy a Bataille dice:

"Queremos encontrar lo que buscamos, que no es sino ser liberados de nosotros mismos" y agrega: "Por eso al encontrar el amor, tenemos embriagueces tan puras y tan grandes desesperaciones cuando lo perdemos. En cada caso, el amor es el otro planeta, nos hundimos en él, liberados del vacío de los golpeitos y de la desdicha. En efecto, en el amor, dejamos de ser nosotros mismos".

El Renacimiento fue consciente de ello, había liberado como dice Foucault, la "voz de la locura", otra cosa distinta es que no la haya soportado, pero puso nombre inmortal a aquellos que se acogieron al niño Eros renacido: LOS HIJOS DE SATURNO. Ese es el otro planeta al que se refiere Bataille, al menos eso es lo que yo quiero pensar.

El niño Eros renacido no es otra cosa que la violencia contra el discurso del orden: provocar un placer de segunda instancia. Que no constituye sujeto, sino que lo disemina.

¿Su nombre? EL GOCE. Bathes dice:

"A la inversa, el goce es el sistema de lectura o de enunciación, a través del cual el sujeto, en lugar de consistir, se PIERDE, VIVE ESA EXPERIENCIA DEL GASTO QUE ES EL GOCE".

Anda, dice el amante trágico, atrévete a leerme, es decir, REESCRIBEME en tí, descubre la polisemia de mi deseo, yo soy tu texto y tú eres el mío, abre mis hojas puesto que en ellas no encontrarás la verdad, sino el éxtasis feliz de la inocencia: ¡YO SOY TU LABERINTO!

El amante serio se constituye como sujeto, incapaz de perderse se recupera en el otro asumiéndolo como objeto, para obtener con la voracidad del vampiro su VERDAD.

El amante risueño se DESTRUYE COMO SUJETO, permitiendo al otro, invitando al otro a su DESTRUCCION COMO SUJETO, corriendo el delicioso riesgo de una ignorancia de segunda instancia, exquisito rodeo para decir GOCE. El GOCE: ignorancia de segunda instancia.

Sólo los amantes risueños puede acceder a la igualdad, ¿se atreverán?

¿Podrán decir con el Rey de "Quimera" de John Barth:

"¡Acabemos con la noche oscura! Con todo el odio y la pasión que existen entre los hombres y las mujeres, con toda la confusión y desigualdad y las diferencias. Adoptemos la verdadera opinión trágica sobre el amor. ¡Quizás todo sea una ficción PERO ES LA MEJOR Y LA MAS PROFUNDA DE TODAS. ¡Amame Dunyazade y yo te amaré también... nada sirve de nada! Pero la empresa es noble, está llena de vida y de alegría y todas las demás conducen a la muerte. ¡Hagamos el amor como dos apasionados iguales!"?

La Erótica trágica libera entonces a los amantes de las formas totalitarias del discurso de poder: ni sujeto, ni objeto, ni método, ni verdad: el fin de toda voluntad de verdad. La Erótica trágica en su tremenda invitación a la liberación de la voluntad de verdad es la fuerza más subversiva con que

cuenta la filosofía trágica, es la diseminación en estado práctico, es la puesta en práctica de toda teoría trágica. De ahí el por qué de todos los intentos de la metafísica de todos los tiempos por apropiarse de su fuerza castrándola: no suprimiendo el cuerpo sino torciendo su fuerza, dándole un destino, una meta ascensional, violentándola para que asuma una vocación que no es la suya: la vocación de verdad. Fijarle una meta a la erótica: otro nombre del asesinato de amor.

El amor es una invitación a "dejarse ir", a ir a la deriva, a perderse, a diseminarse, a saltar al vacío, donde sólo es posible la igualdad, donde no existe el conocimiento ni la verdad. Ciorán lo dice con toda su fuerza corrosiva: "Visto desde el exterior, cada ser es un accidente, una mentira (salvo en el amor, pero el amor se coloca FUERA DEL CONOCIMIENTO Y DE LA VERDAD)".

2. El Platonismo hizo de la muerte otra forma de conocimiento, traicionando con ello todo el espíritu trágico griego. La frase que repito en su diferencia es la misma que produjo al hablar de amor. Porque no entonces provocar al discurso del poder diciendo: ¿si la muerte habla de la vida cuando habla de amor, por qué no mirar la muerte DESDE LA VIDA?

La primera enunciación explícita sobre la prohibición de suicidarse en la Historia de la Filosofía aparece en Platón. En efecto, en el Fedón, Platón le hace decir a Sócrates (a ese Sócrates que acababa de enunciar una aporía sobre la muerte en la Apología) que no podemos suicidarnos porque debemos obedecer a los dioses. A partir de Platón ya no vivimos, sino DEBEMOS VIVIR. Mírese a Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y comprobaremos lo que estamos diciendo: el discurso eterno de la eterna verdad acerca de la muerte. DEBEMOS VIVIR. Es LA MUERTE HABLANDO DE LA MUERTE.

Es precisamente este "DEBEMOS" lo que molesta, lo que subleva al filósofo trágico. En el MANDATO de la vida huele el tufo de la muerte. La vida como MANDATO no tiene que ver con la vida sino con la muerte. Es la muerte cuando enuncia su discurso sobre la inmortalidad la que violenta el discurso sobre el suicidio anulándolo, desterrándolo.

¿Por qué la pregunta por el suicidio en un discurso sobre la vida? ¿Desde la vida? Pero enunciemos, no su contrario, sino su inverso: ¿Quién prohíbe el suicidio? ¿Quién ordena vivir?

El Sujeto. Si, el Sujeto. Gadamer no hace otra cosa que repetir en su igualdad la consigna de Platón y de Kant cuando dice: "¿Cómo puedo entender que yo, en quien en este instante se da este movimiento del pensamiento, no exista en un determinado día?".

Y agrega de inmediato: "Nadie ha podido dar una respuesta a esta pregunta". Nadie la ha podido responder porque quien pregunta aquí y ahora es el sujeto: La Unidad de la Conciencia, La Apercepción Trascendental, etc., que no está dispuesta a atreverse a decir lo que exigía Hegel: "la vida del espíritu no es la que se espanta ante la muerte y se preserva del estrago, SINO LA QUE SOPORTA LA MUERTE Y SE MANTIENE EN ELLA".

Volvamos a Gadamer que habla desde el terreno de la Filosofía Seria cuando dice: "Todo el intento de la Filosofía no parece ser otra cosa que la voluntad de no aceptar la realidad de la muerte".

Y la Historia de la Filosofía Seria se ha dado a la tarea de dotar a la conciencia, a "SU" Conciencia, sin la cual no podría vivir, de todo un aparato de argumentos sobre la inmortalidad del alma (léase Conciencia). Hasta Kant claro está. Sin embargo, la conciencia, agotada la vía de la razón se acoge

a la vía de la Fe, vía que se hace explícita en su formulación religiosa con el cristianismo, del cual Gadamer ha escrito: "He aquí la pretensión del cristianismo: no saber qué respuesta dar a este problema, pero aportar una promesa". La promesa de una victoria sobre la muerte para aquellos que no soportan la muerte ni se mantienen en ella.

Y es que para soportar la muerte se necesita ser camello. Y es que para rechazar la promesa se necesita ser león, pero sobre todo, se necesita ser niño para danzar con la vida alrededor del cadáver de la muerte.

Es ese niño del cual Gadamer advierte que se halla en el propio corazón del Fedón, ese niño que no se siente tranquilo con todas esas demostraciones de la inmortalidad.

Es ese niño el que dice a través de Bataille: "La voluntad es la negación de la muerte. Es incluso indiferencia ante la muerte. Sólo la angustia introduce la preocupación de la muerte, paralizando la voluntad". Es la angustia de la conciencia la que pide respuestas, la que necesita promesas, la que quiere durar, la que se apoya en nuestro "mal de ser" (Barthes), en nuestra "tentación de existir" (Ciorán).

Es éste último quien nos cuenta cómo en su juventud la perspectiva de la muerte lo hacía envidiar a los monjes de Egipto que cavaban sus tumbas para verter lágrimas en ellas. Pero algo pasó en su vida que lo llevó a decir: "Hoy cavaría yo la mía y no caerían dentro más que colillas".

Ciorán es ese indiferente ante la muerte. ¿Qué lo llevó a semejante "perdición"?

Volvamos al niño Bataille: "El hombre está hecho a la medida de la muerte, hasta el punto que, lejos de sucumbir al espanto, ES LA VISION DEL ESPANTO LO QUE LE LIBERA".

¿Cuál es el mapa, cuál es la iniciación que me permite acceder a la visión del espanto que me libera?

"Se trata de aproximarse a la muerte hasta tan cerca como pueda soportarse, sin desfallecer —si es preciso incluso— desfalleciendo... Y, si es preciso, incluso muriendo "¿Cómo se aproxima uno a la muerte? Mejor aún: ¿desde dónde? Mucho mejor aún: ¿con qué fuerza aproximarse a la muerte?

¿Dónde acceder al "olvido de sí" que es la muerte? ¿Con qué fuerza tener, contemplar, experimentar, ese "olvido de sí" que es la muerte?

Goethe, según Gadamer sabía lo que ya sabían los griegos: "Observemos como Goethe relaciona el amor con la muerte, el "estar fuera de sí" de los enamorados y ese "estar fuera de sí del moribundo que constituye la experiencia de la muerte".

Este es el punto preciso, la tópica desde la cual la vida mira a la muerte. Soporta la muerte y se mantiene en ella, como diría Hegel. Se libera de su espanto como diría Bataille. Se hace indiferente, con la indiferencia de Ciorán. El querer morir del éxtasis amoroso es el querer vivir de la filosofía trágica. Ven a mí, muramos para la muerte, vivamos para la vida.

Frente al discurso sobre la muerte pronunciado por la muerte, que simula respuestas o propone promesas, en fin, que HABLA DE LA MUERTE, la filosofía trágica fragmenta la muerte en el éxtasis amoroso, rodea a la muerte con el amor y la embelesa hasta el punto que LA MUERTE

VIVE. Frente a las respuestas y las promesas, la filosofía trágica no enuncia, no pronuncia el discurso de la muerte en forma de respuestas o promesas, sino que **FORMULA LA MUERTE**. La ve como problema, como **EL PROBLEMA** por excelencia.

Pensar la muerte como problema no es más que **IRONIZARLA**. La ironía, sabemos con Barthes quiere decir "interrogación". ¿Y quién interroga fuertemente a la muerte? Digámoslo sin ambagues: **EL SUICIDA**. El suicida trágico sabe con Bataille que "la muerte es una desaparición, es una supresión tan perfecta que, en la cumbre, el silencio pleno es la verdad, en tanto que **ES IMPOSIBLE HABLAR DE ELLA**". El suicida coloca en la cumbre de la muerte no la verdad de la vida, sino el **SILENCIO DE LA VIDA**. Esa es su verdad. La muerte es para el trágico **SILENCIO** y no punto de partida para iniciar el otro discurso, el discurso del poder, o el de la respuesta o el de la promesa. El suicida malogra su muerte para vivir. Para él es estallar en risa. La risa como prueba de la verdad del silencio. Consejo de Nietzsche: no tomar por verdadero nada que no me haga reír al menos una vez. Y la idea de la muerte como silencio es tan risible, tan poderosamente risible, que me libera del espanto. Es la risa del enamorado la que me inicia en **EL PROBLEMA** y no en **EL MISTERIO** de la muerte: "En su movimiento inicial el amor es la nostalgia de la muerte. Pero la nostalgia de la muerte es el movimiento inicial en que la muerte es superada . . . Esto es lo que desvela la fusión de los amantes que confunden su amor con el que cada uno tiene por el sexo del otro" (Bataille).

¿Qué significa mirar la muerte no desde más allá de la muerte (Sólo silencio ve el suicida, no hay detrás de la muerte alguien que me habla, y si me habla no le escucho) sino **DESDE LA VIDA? LIBERAR LA MUERTE DE LAS GARRAS DE LA MUERTE**. Sustituir el "debemos vivir" por el "PODEMOS MORIR". Ese "poder morir" es la enunciación del discurso subversivo, tan subversivo como el discurso erótico, es, ni más ni menos, el espacio de la libertad. Es el acto libre por excelencia. Sólo el indiferente ante la muerte es libre. Poder pensar la supresión de mi propia vida con indiferencia (con oculta delectación, con irresistible deseo) es levantarse contra los amos de la violencia que me ordenan vivir.

¿Y como dice Ciorán, como suprimirme ese arrebatador gusto, ese sabor de libertad que me da la idea de mi suicidio?

"¿Por qué no me mato? Si supiese exactamente lo que me lo impide, no tendría ya más preguntas que hacerme, puesto que habría respondido todas". ¿Conocen ustedes otra manera más sublime de ironizar la muerte que ésta?

3. ¿Y la Dialéctica? ¿Pero y de qué otra imposibilidad hemos venido hablando? Si el amor y la muerte, en sentido trágico, despojan, desprenden, desgarran, esto es, liberan a los hombres de: El Sujeto, El Objeto, La Verdad y El Método, ¿cómo poder seguir hablando de dialéctica? ¿Cómo hablar de contradicciones y soluciones, de alienaciones, supresiones y reapropiaciones? ¿Para qué seguir hablando de Nihilismo, esto es, de la verdad de la dialéctica? Lo que la metafísica es a la teología, la dialéctica lo es a la Antropología. Existe como lo ha denunciado Deleuze una **RELACION ESENCIAL ENTRE LA DIALECTICA Y UNA TEORIA DEL YO**. Relación que ha hecho posible producir ese monstruo que haría revolver en su tumba a Marx: **EL MARXISMO COMO HUMANISMO**. A ese Marx que escribe en las notas sobre Wagner: "Mi método no parte del hombre, sino del período social, económicamente dado", ese Marx que frente al concepto dialéctico de alienación, produce su concepto de **FUERZA DE TRABAJO**. Ese Marx que frente al hombre como motor de la historia, enfrenta a la lucha de clases como su motor.

Frente a la consigna de "salvar al hombre", Nietzsche opone la de SUPERAR AL HOMBRE. Esa es la tarea de la filosofía trágica.

Cuando Colli quiso hacer la Genealogía de la Filosofía encontró que detrás de la Dialéctica estaba la Sabiduría, que detrás de ella estaba la Locura, que detrás de ella estaba el Mito. Pero la Dialéctica no puede sino mostrar dos cabezas, una de las cuales no puede ser sino cortada, si no quiere deslizarse hacia la nada. Blasfemia: Crátilo, el único dialéctico "consecuente".

La Dialéctica "salvada" esto es, castrada, ¿qué mejor definición de la metafísica?

VI. A LA DERIVA CON LA OTRA FILOSOFIA

"Amartia" qué temor y qué temblor en esa palabra. Pero a la vez, qué goce en ella.

"Amartia" fue la palabra que emplearon los griegos para designar la razón de la existencia: UNA DESGARRADURA EN LA NADA. La existencia para ellos, como tal, era "a-logos", SIN SENTIDO. Y se dieron a la tarea de darle NO UNO SINO VARIOS SENTIDOS: La Cultura como polisemia. Privilegiar uno de sus sentidos es cercenar todas sus cabezas: La Cabeza de la medusa. Todo aquel que no puede tolerar la belleza de lo terrible tiende a cercenarlas, a quedarse con UNA de ellas. Los demás: prohibidos, castrados, decadentes, subversivos. Todo lo que no es mi rostro es decadente. ¡Apártate de mí! Le dice a Dionysos, tú que cuando te miraste en el espejo, no viste tu rostro uno, reflejado, sino el mundo, en alegre afirmación de sus diferencias.

Hemos intentado aquí describir, torpemente, una de esas *amartias*: la desgarradura de la filosofía trágica del seno de la filosofía seria.

Entre el todo de la Filosofía Seria y la Nada a la que conduce, a la que se desliza en su prolongación final por medio de la dialéctica, "situamos" la Filosofía Trágica. Digo "situamos" entre comillas, porque en realidad de verdad debería decir mejor: PUSIMOS SITIO A LA FILOSOFIA SERIA. Trazamos su mapa, localizamos en un aquí y en una ahora sus fuerzas, puesto que así pretendan ser plurales, tienen la vocación de la Unidad, la Totalidad y la Centralidad.

Si a Parménides no le importaba saber por donde comenzar, puesto que la circularidad era su Discurso, a nosotros no nos importa SITUAR EL PUNTO DEL DESGARRAMIENTO. De los desgarramientos, por cuanto que, el Ser de la Filosofía Seria es DESGARRADO en múltiples lugares. Eso es lo que nos interesa precisar, porque es exactamente en esos puntos, en esas fisuras, en esas heridas, donde está nuestra tarea de Seducción a la Filosofía.

Es en el punto del desgarre, es en las aberturas y desgarraduras del Ser de la Filosofía Seria donde nos ubicamos, porque allí es donde se intensifica, donde se evidencia, el EROTISMO DEL DESGARRE. Decir Seducción es decir Perversión. Nuestra tarea es la de Pervertir a la Filosofía. Somos Corruptores de la Filosofía. ¿Ahora entienden la acusación contra Sócrates como "corruptor"?

Romper los lazos que me atan. Las sogas, los hilos, las tramas que me atan a las fuerzas del orden filosófico.

La Filosofía Seria teme al "olvido del ser", la filosofía risueña hace del "olvido de sí" su tarea: he aquí la diferencia. "No se trata aquí del placer del strip-tease corporal o del suspenso narrativo. En uno y en otro caso NO HAY DESGARRADURA, no hay bordes, sino un DEVELAMIENTO PROGRESIVO" (Barthes) La Filosofía trágica no "devela" sino DESGARRA.

Una vez que la Filosofía Seria se ha vestido con las ropas de la Sabiduría ¿cómo contener el deseo de desgarrarla? ¿De ver el cuerpo desnudo de la Filosofía? "¿El lugar más erótico de un cuerpo no está acaso allí donde la vestimenta se abre?" (Barthes).

Ahora entendemos la tarea del cartógrafo, del topólogo: trazar sus bordes para desgarrarlos. Por ello situamos a la Filosofía Seria, por ello trazamos su topología: PORQUE NOSOTROS NO TENEMOS TOPOS, NO TENEMOS LUGAR, NO SOMOS UTOPICOS SINO A-TOPICOS. Por ello vamos a la deriva, por ello nos abandonamos, nos dejamos ir. "Todo en su puesto": la Filosofía Seria, pero también "nada en orden": la filosofía risueña. A la voluntad de Verdad, la Voluntad de DESEO. Deseo que como dice Barthes es "UNA FUERZA A LA DERIVA", para agregar: lejos de la "ribera de lo real": "Allí uno se encuentra inmóvil (sustraído a toda competencia) y desviado (sustraído a todo orden conservador)".

Leemos nosotros "sustraído a toda competencia": El indiferente. "Desviado, sustraído a todo orden conservador": el desmisticador.

"Obsecarse y desplazarse pertenecen en suma y simultáneamente a un método de juego" (Barthes). Obsecarse es negarse a todo privilegio de un sentido, es afirmar la diferencia, la polisemia. Desplazarse es, como en la "Casa Tomada", de Cortazar: dejarse ir de los lugares que va ocupando el Orden: Si la dialéctica, entonces la Sabiduría. Si la Sabiduría entonces la Dionisiaca. Si la locura, entonces el Mito. A la medida, a la prudencia, oponer siempre la SAPIENTIA: "Ningún poder, un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor" (Barthes). Al saber oponer el sabor. A la Filosofía Seria, la gastrosofía. Por ello hay que ser rumiante en la Filosofía Trágica. Ahora entendemos el mito de Protágoras: colocó al comienzo de la cultura, no la Academia, sino la Cocina: ¿A QUE SABE TU SABER? A la ausencia de sentido de la existencia. Toda una labor polisémica. Por ello dirá Ciorán: "Sólo nos atraen los espíritus que se han destruido por haber querido darle un sentido a sus vidas". Esos artistas que como Miller llamaron a darle sentido(s) a la existencia, e hicieron tal llamado porque rasgaron la tela de la pintarrajeada filosofía, rasgaron sus vestidos y ¡NO ENCONTRARON NADA! Era sólo un inmenso y portentoso aparato de respuestas para evitar plantearse las preguntas. La Pregunta. La Seria Filosofía no era más que un Kitsch: "En el imperio del Kitsch totalitario las respuestas estaban dadas de antemano y eliminan la posibilidad de cualquier pregunta. De ello se desprende que el verdadero enemigo del Kitsch totalitario es el hombre que pregunta. La pregunta es como un cuchillo que rasga el lienzo de la decoración pintada, para que podamos ver lo que se oculta detrás de ella" (Milan Kundera: *La insoportable levedad del ser*). Pero el artista trágico no cae en la trampa del artista Sarrasine de Balzac que "quiere desvestir la apariencia, ir siempre más lejos, detrás, en virtud del principio idealista que identifica el secreto con la verdad" (Barthes). Sabe que detrás de la tela Kitsch de la filosofía no está sino la nada del poder. Esa Servidumbre Voluntaria de que hablaba Etienne de la Boetie.

La legitimación furiosa de la violencia y la muerte de que hablaba Serres es el campo, el territorio de la Filosofía Seria. Era la muerte hablando de la vida por medio de la Verdad. La

historia es vieja, es rancia, se está pudriendo, ¿no la huelen? Es la Historia del Golem, que en la estructura judía tardía de la leyenda es descrita por Grimm y recogida en su integridad por Scholem. El Golem, creación humana, figura de hombre compuesta de arcilla y cola que cobra vida, en cuya frente está escrita la palabra "EMET": Verdad. Hubo un tiempo en que cuando el Golem se hacía peligroso, los hombres borraban de su frente la primera letra, de forma tal que quedaba la palabra "Met": "Está muerto". Ello bastaba para que el monstruo se deshiciera retornando a su condición de arcilla. Era la muerte que simulaba la vida, llevando en la frente la Verdad.

No podía hablar, pero entendía bastante, lo suficiente para emplearlo en oficios domésticos, sin salir nunca de su casa. Eran los tiempos de la consigna "decir verdad" y no "decir LA VERDAD" a que me he referido al comienzo de mi intervención. Pero los hombres se descuidaron y el Golem se hizo gigante. La verdad se convirtió en Verdad, salió de la casa, se hizo amo y señor del mundo. Es el tiempo de la Filosofía Seria. Tanto que la Verdad se identificó con la vida. Hubo alguien que intentó lo imposible, borrar de la frente la primera letra: "Movido por un gran miedo, ordenó a su criado que le quitara las botas, pensando que al doblarse, le podría llegar a la frente. Ocurrió tal como pensaba el dueño, y éste pudo felizmente borrar las primeras letras, pero toda la carga de arcilla cayó sobre el judío y lo aplastó". Es el tiempo del nihilismo. El tiempo de la nada.

Pero la Filosofía Trágica obsecada, se desplaza, y a la pregunta por la Verdad opone la pregunta por el sentido de la existencia. Al enigma Apolíneo, opone el Laberinto Dionisiaco. No el laberinto de Teseo, héroe apolíneo que quiere ir al Centro donde lo espera el Minotauro. No a ese laberinto, ¡SINO AL DE ARIADNA! Teseo cree que en el laberinto está el Minotauro, e intenta como aquel buen hombre del Golem borrar la Verdad. Sólo Dionysos comprende que el Laberinto es Ariadna, y por ello va, no en búsqueda de su "Centro", sino de sus fisuras, diciéndole como Nietzsche: "Sé prudente Ariadna, tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas. Pon en ellas una palabra avisada. ¿NO HAY QUE ODIARSE ANTES SI NO QUEREMOS AMARNOS? ... YO SOY TU LABERINTO". No combate con el Minotauro a puñetazos sino que frente al laberinto de Ariadna opone su propio Laberinto. Hace de Ariadna un mapa, para después arrojarlo al cielo: La Constelación Boreal. El otro sol de la otra filosofía. El sol que miran los hijos de Saturno. El sol negro de la noche, porque como dice Bataille: "Lo que yo llamo la noche difiere de la oscuridad del pensamiento: la noche tiene la violencia de la luz".

¿Podrá la Ariadna de la filosofía escuchar nuestra palabra? Ese día, esa noche mejor, podrá decir con Bataille: "Algún día llegará a ser completamente trágico y moriré: es solamente ese día, porque de antemano me he situado bajo su luz, el que da significación a lo que soy. No tengo otra esperanza. La alegría, el amor, la libertad sitendida se unen en mí al odio de la satisfacción".

¿Quién puede soportar esa otra espera que no es la Esperanza? Sólo el gato de la filosofía. El gato que vio Borges en el Golem, el Gato que tenía el abate Rancé en Chateaubriand, el Gato del último video de los Rolling Stones, el Gato del "Gato Negro" al que cantó Santiago Izquierdo:

"Tenso, arqueado (ya lo dijo Heráclito: vida y muerte es el arco) al acecho, el Gato del Gato Negro no es negro, se hace negro de la pura espera, de lo puro sabio, esperando una llamada, acechando un signo como diría Graves, sabio entonces en la espera, en el signo. En el oriente ya lo sabían: negra es la espera. En el occidente ya lo saben: negra es la espera. Los amantes en Oriente y Occidente lo susurran: busquemos un cuarto sombrío, deja la luz a los tontos".

FILOSOFIA Y SIGNIFICACION: LA COHERENCIA

Vicente Durán Casas

"Sócrates, estás repitiendo aquí lo que yo en tantas otras partes te he oído ya. —A lo cual Sócrates contestó: Es verdad, y lo que hay de más extraño es que, Hippias, no contento de repetir las mismas palabras repito los mismos temas, mientras que tú, por tu gran sabiduría, pudiera muy bien ser que no repitieras ni las mismas palabras en los mismos temas".

0. Introducción

(Jenofonte, Recuerdos de Sócrates)

Una de las preguntas que más nos hacemos tanto estudiantes de filosofía como egresados de una facultad, es aquella que tiene que ver con *el futuro del trabajo filosófico*. Muchas veces esta pregunta está orientada por factores económicos que ciertamente se originan en la necesidad y el instinto de supervivencia. Pero dejando a un lado estas motivaciones filosóficas triviales, la pregunta se torna problemática pues se trata de responder con un título universitario en la mano a la cuestión de *cómo hacer filosofía*. Digo que la pregunta se problematiza porque apunta hacia asuntos puramente metodológicos y que tienen que ver con la esencia misma de la filosofía, definición siempre debatida y nunca concluida. Por eso estamos ante un asunto problemático y del cual no nos podemos sustraer, si es que todavía, lo que queremos es hacer filosofía.

Quiero destacar la importancia que descubro en la calidad de la pregunta, pues pienso que sería un grave error confundirla con aquella otra que surge al interior de la docencia filosófica universitaria. Es indudable que, al menos en nuestro medio, el ejercicio filosófico se confunde con la enseñanza filosófica, pero nunca son lo mismo. En el momento en que estas dos dimensiones se *identifiquen metodológicamente*, estaremos asistiendo a un triste espectáculo en el que nosotros mismos vendríamos a ser los protagonistas de la más culta de las mediocridades.

En este orden de ideas, lo que me propongo en este ensayo es ejercitar y poner en práctica algo que es pura posibilidad, y que como tal, implica un riesgo. Se trata de recuperar para la filosofía la tarea de dar significación, de problematizar las posibilidades del lenguaje no solo desde el punto de vista analítico, sino desde una perspectiva crítico-filosófica, e incluso, desde las posibilidades trascendentales del trabajo intelectual. El objetivo es entonces, poner en práctica un pecado de ingenuidad filosófica que consiste en creer y esperar que todavía existen palabras que pueden *recuperar, actualizar y reinterpretar* elementos perennes de la producción filosófica más significativa. Para que este intento no resulte impotente o supérfluo se requiere que las palabras que pretendemos rehacer como categorías hermenéuticas responsables ante el conjunto de la filosofía cumplan con ciertos requisitos. Uno de ellos es que tales palabras o bien carezcan de contenido real, es decir, que hayan sido expropiadas de su significación original, o que hasta ahora hayan resultado incapaces de introducirse en el complejo sistema lingüístico de la filosofía. El otro requisito es que resulten apropiadas para que podamos establecer relación de continuidad con eso que llamamos filosofía.

Este intento, además, resulta problemático respecto de ciertas disciplinas en las que las palabras han entrado a cumplir una función dentro de lo que el II Wittgenstein llama *los juegos lingüísticos y sus reglas*: Dios, por ejemplo, como término, no significa en teología aquello que Kant entiende como la idea absolutamente incondicionada del ser en sí mismo, y pretender identificarlos no es otra cosa que ignorar las reglas bajo las cuales ambas, dentro de su respectivo juego, son no

solamente independientes sino coherentes entre sí. Lo mismo puede ocurrir en este ensayo, pues si de entrada se argumenta con el psicoanálisis que reivindicar la coherencia no es sino reivindicar una exigencia superyóica, la confusión lingüística sería tal que la filosofía —frente a la psicología profunda— resultaría imposible.

1. El Camino del logos

Considerada como un conjunto, y sin negar las diferencias que van de uno a otro pensador, todo el esfuerzo de los griegos por interpretar el mundo no fue sino un poner en práctica la capacidad del logos para establecer relaciones coherentes entre la totalidad de los fenómenos que afectan la vida humana de una u otra manera. Puede decirse que los griegos tomaron en serio, muy en serio, su opción por el logos. Por eso, y aunque aparentemente resulte paradójico, tanto la afirmación heraclítica del movimiento y de la contradicción objetiva, y el reconocimiento de la infatigable actividad del sujeto, como la categórica resolución de Parménides y los Eléatas por el monismo ontológico, a la larga se identifican en tanto representan el primer gran esfuerzo por acceder de una nueva manera, coherente, al ser, respecto tanto de su aplicabilidad al conocimiento humano como respecto de sus consecuencias éticas. Gracias a ellos, hoy en día no nos resulta difícil establecer relación intrínseca entre *logos*, *episteme*, *ethos*, "*tokalon*", etc. Puede incluso que esa correspondencia hoy nos resulte insoportable, pues pareciera que se trata de una tiranía del logos que organiza arbitrariamente toda representación posible. No importa, lo que a mi juicio resulta innegable es que este esfuerzo significó un gran paso en el sentido que hizo posible lo que en el mito griego era solo posibilidad, pues "sólo la mente puede alcanzar la verdad, y la mente —para Parménides— demuestra incontrovertiblemente que la realidad es por completo diferente" (1) a como nos la representamos separadamente de la mente, del logos. Por eso puede decirse aquí que la finalidad de la filosofía es la coherencia, y que ésta se origina en la confianza con la que los filósofos griegos se entregan al poder del logos. Si no fuera así, ¿cómo explicarse entonces que para Heráclito el movimiento anarquizante de la *phisis* pueda ser reducido por el logos a ser susceptible de una categorización que, si bien es siempre dinámica, puede y debe representar coherentemente los fenómenos?

Corriendo el riesgo de caer en un reduccionismo vulgar, creo que se puede afirmar lo mismo tanto en el platonismo como en Aristóteles (2). Si algo nos produce admiración hacia ellos es precisamente su gran capacidad para establecer coherencia entre todos los campos epistémicos sobre los cuales reflexionan, el dualismo metafísico es también ético y gnoseológico, estético, político y teológico, mientras que el realismo también cohesiona la totalidad, lo universalizable. La famosa y no siempre desenmascarada frase de que *el ser es uno, verdadero y bueno*, sintetiza este esfuerzo por hacer coherente el ser, pues si este realmente es coherente consigo mismo, todo lo ha de ser igualmente. Estos dos gigantes de la filosofía —a quienes he reducido conscientemente— llevaron la reflexión a lugares insospechados, pues su intención era que no se les quedara ningún elemento de la realidad por fuera, y con ello rechazaban la incoherencia racional mientras valoraban la ya descubierta posibilidad afirmativa del logos.

(1) GUTHRIE, W. *Los filósofos griegos*. México. F.C.E. 1953, p. 54.

(2) El caso de Aristóteles lo veo muy claramente expuesto por Daniel Cruz Vélez en *Metafísica y teología*, sobre todo en su primera parte, donde a partir de la exégesis del Ser en la Metafísica, la pregunta por el ser de los entes es la misma pregunta por el ser del fundamento de los entes, del Theos. Cfr. *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana. 1970, pgs. 286-310.

2. El camino trascendental

Resulta interesante la interpretación que hace Husserl de la historia de la filosofía. Para él, con los sofistas queda abierto el camino de la filosofía trascendental, su *vuelta hacia el sujeto pensante* ha de llevar a la filosofía hacia las cosas mismas (die Sache selbst), aunque Heidegger llame a este camino "metafísica de la subjetividad" (3). Todos los que recorren este camino, especialmente Descartes, Kant y el mismo Husserl, reconocen que la fuerza del *logos* radica en el sujeto, bien sea de una u otra manera.

En Descartes es el sujeto pensante (*cogito ergo sum*), razonador (*cogitante*) el que produce la coherencia (*cogitaciones*). Por ello no resulta absurdo que las matemáticas sean la máxima coherencia modélica de todo raciocinio y bajo su sombra sean construidas las bases para un nuevo punto de partida para la filosofía, la coherencia matemática por ser modélica, permite que Descartes emprenda la demostración de la existencia de Dios. Se trata por tanto, de una coherencia ideal para la cual sólo las ideas claras y distintas son lo verdaderamente digno de confianza.

Pero en Kant se trata de un sujeto trascendental puro, y que gracias a que es tal, puede unificar trascendentalmente toda representación posible, tanto las científicas y necesarias, —gracias a la posibilidad de los juicios sintéticos *a-priori*— como las representaciones prácticas y morales —gracias a la imposibilidad trascendental de los mismos juicios respecto de las proposiciones morales—. La coherencia, pues, en el sujeto trascendental es absoluta, ya que se origina en el sujeto mismo, abierto a los fenómenos y negado para trascender gnoseológicamente el mundo fenoménico. La oposición, es decir, la incoherencia, entre los dos tipos de juicios —el moral y el científico— ha quedado abolida pues se trata de una sola y única razón humana, un solo y mismo sujeto que es coherente gracias a, y no a pesar de, la actividad sintética que le es inherente. Esta actividad sintética es absoluta respecto de sí misma (*de nobis ipsis silemus*), la única relatividad posible es aquella por medio de la cual la vinculamos a un sujeto finito en virtud de un límite que le es intrínseco al ser-humano-trascendental, pero recordemos que negar esta finitud nos llevaría a afirmar casi necesariamente, por ejemplo en la moral, la intervención obligante de principios morales revelados cuyos valores son, o serían ellos en sí absolutos, universales y necesarios, y ¿quién de nosotros estaría dispuesto hoy en día a aceptar la inmutabilidad práctica de tales principios?

Resulta no menos que interesante y orientador que Husserl termine sus meditaciones cartesianas citando a San Agustín: "*nolis foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* (no vayas fuera de tí, dentro de tí, en el interior del hombre habita la verdad)" (4). Es que el camino emprendido a lo largo de sus meditaciones conduce hacia una fundamentación fenomenológica totalmente nueva que, partiendo del sujeto trascendental llega a establecer incluso la trascendentalidad (no subjetividad) del objeto. Esta trascendentalidad del objeto se revela como intersubjetividad en cuanto está mediada imprescindiblemente por una intencionalidad cuyas más hondas raíces se encuentran en la determinación "existente" que les es común a los seres: "un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser

(3) Esta interpretación de los griegos sofistas está en *Erste philosophie*. Husserliana VII. Den Haag 1956. Cfr. "Objetivismo y subjetivismo en la filosofía griega" en *Filosofía sin supuestos* de Danilo Cruz Vélez. Buenos Aires. Ed. Suramericana. 1970. págs. 32-54.

(4) HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*. Madrid. Ed. Paulinas. 1979. Traducción de Mario A. Presas. pg. 234.

del mundo, de un mundo de hombres y de cosas" (5). Con esto, la crítica fenomenológica de las ciencias empíricas ha quedado sustancialmente elaborada en cuanto éstas han de reconocer, gracias a su fundamentación fenomenológica y no a pesar de ella, el papel que les corresponde dentro del conjunto infinito de intersubjetividades intencionales, es decir, su función dentro de la comunidad de existentes. Nada es verdad, en sentido estricto, si se desvincula del conjunto de relaciones intersubjetivo-trascendentales. Desde un punto de vista histórico-filosófico esta idea no es nueva, gnoseológicamente el postulado de Protágoras sigue vivo en Husserl, lo que aquí resulta novedoso es que el conocimiento fenomenológico es un camino hacia el descubrimiento de las estructuras trascendentales y gracias a ello "la fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada, sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que le pertenecen" (6). Retomando entonces la pregunta por la coherencia, digamos que nuevamente ha sido recuperada no solamente como una crítica de las ciencias empíricas —en especial del psicologismo y el logicismo— sino como la condición de posibilidad misma para cualquier experiencia, cualquier ontología. Esta fenomenología trascendental es por excelencia una filosofía de la coherencia del sujeto trascendental, ¿de qué otro modo puede explicarse que se pueda realizar al mismo tiempo, es decir, con idéntico método, una sociología fenomenológica y una fenomenología de la experiencia mística, a la manera de una monja de clausura?

CONCLUSIONES

Hemos intentado recorrer rápida e intencionalmente dos caminos que indiscutiblemente representan buena parte de la producción filosófica. Podríamos incluso, recorrer otros que nos podrían llevar al mismo resultado: lo que se ha intentado con la filosofía es, entre otras cosas, *establecer la máxima coherencia posible*. Con los griegos se optó por el *logos*, nació la filosofía y se estableció la coherencia interna y externa del ser, se investigó al sujeto y descubrieron —Descartes, Kant y Husserl— la coherencia de su estructura trascendental, con Hegel se "establece la unidad dialéctica entre ser y pensamiento" (7) y queda abolido todo subjetivismo u objetivismo, permaneciendo la coherencia absoluta del ser y el pensar: "Ya no hay nada que saber, sino precisamente saberlo y obtener las consecuencias teóricas de esta conclusión. La ciencia física no es el Saber; la metafísica, tampoco. La Ciencia (filosofía?) es el saber del Saber" (8). ¿Qué viene después? ¿Qué posibilidades le quedaron a la pobre coherencia de continuar sintetizando la totalidad posible?

Pienso que hubo dos caminos, uno sospechoso por su timidez, y otro excesivamente pretencioso. El camino sospechoso —ya lo sabemos— es aquél que como digno representante del siglo XIX invalida la pregunta por la coherencia antes de su formulación radical. Marx, Nietzsche y Freud se niegan a responder desde su origen, quizás porque el origen mismo se confunde —en medio de su oscuridad— con intereses materiales, económicos y de clase, con alienaciones metafísicas o con exigencias superyóicas fácilmente identificables en el proceso psicoanalítico. De pronto la sospecha, que era punto de partida se nos convierte en la materia prima de la misma filosofía, la coherencia se nos pierde, ¿o será —como dirían ellos— que ya se habían perdido para siempre?

(5) HUSSERL, E.: *Op. cit.* pg. 199.

(6) HUSSERL, E.: *Op. cit.* pg. 232. El subrayado es mío.

(7) GARAUDY, R.: *El pensamiento de Hegel*, Barcelona. Ed. Seix Barral. 1974. pg. 159.

(8) CHATELET, F.: *Hegel según Hegel*. Barcelona. Editorial Laia. 1973. pg. 155.

El otro camino, excesivamente pretensioso y no suficientemente ponderado, es el de la filosofía analítica, y especialmente aquella que se nos presenta como una “teoría coherencial de la verdad” o como “teoría de la verdad como coherencia”. Y aquí habría que distinguir dos tendencias, una de origen claramente idealista (Bradley y la Escuela de Oxford) y otra de marcado acento positivista (Wittgenstein I y el Círculo de Viena). Para los primeros la coherencia se acerca bastante a la teoría de las relaciones en tanto relaciones internas de una proposición o un conjunto de proposiciones, y precisamente contra esta teoría reaccionan los positivistas lógicos, para ellos la verdad en tanto coherencia, procede de supuestos metodológicos que se refieren en últimas, a la manera como se verifica una proposición dentro de un sistema dado de proposiciones. Esto hace que nos veamos obligados a reconocer que por este camino no avanzamos mucho, pues estaremos repitiendo los mismos contenidos que en el siglo XVIII se nos proclamaban como únicos criterios de verdad: la consistencia de las proposiciones en el raciocinio (Leibniz) o la verificación empírica de las mismas (Hume). Estaríamos olvidando que estas dos tendencias fueron amplia y radicalmente superadas mediante una teoría de la verdad que a la vez supera la lógica general y la experiencia sensible, me refiero a la lógica trascendental kantiana.

En nuestro recorrido hemos tratado de recuperar conceptualmente no solo una palabra a la manera de un filólogo, sino toda una tradición filosófica creadora de significaciones y dadora de sentido. Nos hemos acercado al problema del método filosófico como a un asunto cuya definición determina la misión misma y el sentido de nuestra tarea. No creo que se trate de una trivialidad filosófica y por ello pienso que merece toda nuestra atención. Vivimos en un país, en una sociedad y un mundo en los que la negación de la coherencia tanto teórica como práctica —pero sobre todo la primera— se confunde con los intereses mismos de los sujetos que participamos en ellas, esto se llama —en terminología trascendental— caos intencional y trascendental, y de este caos pienso que no se sale sin el recurso, bien antiguo, de retirarse a pensar los orígenes desde los cuales sea posible retomar y reestablecer la coherencia sobre la tierra. En otras palabras, quien ignora lo que ha perdido, jamás podrá recuperarlo.