



Universidad Nacional de San Juan
Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes



Universidad Nacional de San Juan

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Cursillo de Ingreso a las Carreras: Profesorado de Filosofía y Licenciatura en Filosofía

Ciclo lectivo 2022

Profesor Diego A. Saiz Kisil

Alumna adscrita: Gisela Vega

Curso de Ingreso a la Carrera de Filosofía



Fundamentación

En la presente planificación nos proponemos dar una pequeña introducción al mundo de la filosofía.

Lo primero que nos viene a la mente es la cuestión de: ¿qué puede servir como introducción a una carrera como filosofía? De cualquier modo es una pregunta que solo encuentra respuesta en la acción misma, es decir, en los momentos áulicos, en el intercambio con los alumnos, en la construcción situada de una comprensión de lo que puede significar la filosofía para un colectivo de personas determinado.

Esto antes mencionado que al parecer muestra los límites que puede tener nuestra propuesta puede servir, sin embargo, como guía de la misma. Consideramos, como equipo, que la filosofía tiene un plan, un sentido, un nacimiento posicional, histórico.

La filosofía es un plan, es una estrategia para sobreponerse a las exigencias de los tiempos. Encarna la voluntad de los pueblos de perpetuarse en el tiempo, de existir y hacerlos de la mejor forma posible.

Es un saber dotado de sentido, “sentido” en su doble significado. Primero, como una construcción cultural cuyo uso, valor y reglas se encuentran determinadas por la sociedad que le da origen. Y por otro lado, el sentido comprendido como el sentir de un pueblo, de afrontar sus problemas, resolverlos y poder tener una existencia más auténtica y feliz.

Por último entendemos la filosofía como una posición, la cual es tomada por los grandes referentes de la disciplina. Partimos del principio de *a priori* antropológico trabajado por A. Roig (*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*), donde se postula que todo pensamiento y su consecuente afirmación se hace siempre desde algún lugar, es decir, desde cierto posicionamiento metafísico, moral, antropológico, etc.

El diseño de esta secuencia pedagógica se orienta por las primeras prácticas filosóficas, los problemas y el diálogo como forma de búsqueda de respuestas. Diálogo entre los alumnos, entre alumnos y docentes y, por último, con grandes pensadores de la historia de la filosofía.

Objetivos generales:

- Conocer los conceptos y problemas propios del saber filosófico
- Reconocer las preguntas filosóficas de las preguntas científicas y/o sociales.
- Vincular la problematización y crítica filosófica con el mundo actual.
- Advertir la relación especial entre la filosofía como una praxis de vida y un saber construido a partir de la misma

Objetivos específicos:



- Adquirir un lenguaje preciso sobre el que discute y argumenta la filosofía.
- Visualizar en las problemáticas sociales las perspectivas que el saber filosófico desde sus diferentes disciplinas aporta para comprender los conflictos.
- Comprender las diferentes posiciones adoptadas referidas al problema de lo que es la filosofía.
- Entender la composición de la Universidad.
- Interiorizar ciertas prácticas institucionales importantes para la vida universitaria.

Organización de Contenidos

Unidad I: El problema de la definición de la filosofía.

Los tres elementos que mueven a filosofar: el asombro, la crítica y las situaciones límites. La particularidad de la pregunta filosófica.

Saber crítico y saber vulgar. Diferencias entre saber cotidiano e ingenuo, saber científico y saber filosófico.

Una lectura psicoanalítica del significado etimológico de la palabra *filosofía*.

El problema de una filosofía nuestra.

Sobre la utilidad de la filosofía.

Bibliografía

- Carpio, A. P. (2004) *Principio de filosofía: una introducción a su problemática*. Glauco, Buenos Aires.
- Cavallé, M. (2012) *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Kairos, Barcelona.
- García Astrada, A. *Introducción a la Filosofía*. Multi Editora, Córdoba, Argentina.
- Lyotard, J.F. (1989) *¿Por qué filosofar?* Ediciones Paidós Ibérica S. A., Barcelona.
- Roig, A. A. (2004) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia. La presente edición digital, actualizada por el autor, se basa en la primera edición del libro (México: Fondo de Cultura Económica, 1981) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez. Capítulo 1

Unidad II: La Universidad Nacional de San Juan y la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes.



Organigrama. Autoridades. Co-gobierno. Las tres funciones centrales de la Universidad: Docencia, Investigación y Extensión.

Bibliografía

Videla, J. R. Documento de cátedra.

Unidad III: el problema de la Modernidad, el ocaso de la razón europea

Crisis de la modernidad. La filosofía de F. Nietzsche y su concepto de verdad en sentido extramoral: expresión de la filosofía de la contemporaneidad. Crítica al progreso en la Ciencia y al lugar del Hombre en la Naturaleza.

El mito de la modernidad y Latinoamérica.

- Dussel, E. (1994) *El encubrimiento del otro*. La Paz, Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UMSA
- Nietzsche, F. (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos,

Metodología

Se prevé el trabajo con ciertos textos filosóficos que nos acercan a la noción de lo que son las investigaciones filosóficas, esto sería, aprender de filosofía desde sus textos.

Así mismo, buscamos que los alumnos posean una actitud activa en el proceso de enseñanza y aprendizaje, es a través de la problematización y el diálogo con los alumnos que buscamos una construcción del conocimiento.

Por otro lado, teniendo en cuenta la realidad social del presente ciclo lectivo en combinación con las particularidades de nuestra facultad, creemos que es preciso adoptar el espacio virtual como una alternativa válida y estudiar las posibles opciones que este ofrece.

Durante el despliegue de las actividades planteadas en este contexto los profesores tomamos el rol de *Tutor on-line*. Lo mismo que un profesor convencional, atendemos a las dudas de los alumnos, corregimos sus actividades, proponemos ejercitación etc.

La particularidad se sitúa en que todas estas actividades las hacemos por medio de internet *como herramienta de trabajo* ya sea por medios textuales (chat, aulas virtuales) o por medios audiovisuales (videos).

Para justificar el uso de las nuevas tecnologías en la educación, nos posicionamos a manera de sustento teórico en los siguientes conceptos del aprendizaje Electrónico



- a- La denominación *E-Learning* que se refiere al aprendizaje Por medio de distintas plataformas y aplicaciones.
- b- Por otra parte, encontramos lo que se denomina *M-Learning* (Móvil Learning) Aprendizaje Móvil que refiere al acceso a la información en múltiples espacios por medio de dispositivos móviles portables tales como teléfonos móviles tabletas etc.
- c- La combinación de estos últimos conceptos da origen a una nueva concepción en el manejo de la información, que trasciende al tiempo y el espacio, es llamado *U-Learning* (Ubicuos Learning). El Aprendizaje Ubicuo sirve para describir el conjunto de actividades formativas apoyadas en las tecnologías en diversos espacios y tiempo, es el desplazamiento del aula a un contexto no tradicional.

Concepción de evaluación:

El equipo retoma la perspectiva de la evaluación cualitativa, pues nos permite concebir primero; la práctica educativa como un proceso, esto quiere decir que nunca nos encontraremos con un resultado final, sino con seres humanos, tanto alumnos como docentes en constante formación. Segundo; como algo dinámico, mentamos con ello la compleja red de relaciones de nuestro quehacer y una perpetua lucha entre contrarios, entre lo que hay que aprender y lo aprendido, entre las nuevas y las viejas tradiciones, posiciones epistemológicas, etc.

Toda propuesta educativa tiene por objetivo un proceso de enseñanza y aprendizaje, este proceso tiene un objeto, es decir, algo propio de nuestra cultura que tentativamente consideramos conocimiento, un lenguaje al cual el hombre ha llamado científico o técnico, en este caso el lenguaje filosófico. Cabe aclarar que, si bien este lenguaje ya se encuentra en la tradición filosófica es susceptible de resignificaciones, neologismos, interpretaciones, etc. todo ello dando cuenta de lo dinámico de esta praxis humana.

Santos M. A. (1988) indica que: “El desarrollo curricular, en cualquiera de sus niveles, está recorrido por un proceso evaluador de triple naturaleza: la evaluación diagnóstica, la evaluación procesual, la evaluación de término...” Estos tres elementos forman parte de una sola praxis, una unidad educativa, de aquí nuestra propuesta de que en cada clase se trabajen estos tres momentos.

Por último, nuestra concepción de trabajo nos enmarca en una idea sobre la evaluación que no solo afecta a los alumnos. En efecto, este instrumento nos señala las propias fortalezas y debilidades de nuestra praxis educativa, haciendo de la evaluación un intercambio horizontal y de retroalimentación. Anijovich R. (no está la parte del libro donde salen los datos del mismo, p. 143) explica: “Para retomar esta concepción, recordemos aquí, siguiendo a Black y Wiliam [2003; 2009], que en la evaluación formativa las evidencias sobre los logros de los estudiantes son



utilizadas para tomar mejores decisiones sobre como continuar el aprendizaje y la enseñanza.”

Criterios de Evaluación:

El seguimiento y evaluación de los alumnos durante el desarrollo del curso se realiza en forma continua y procesual. Interesan tanto los resultados finales como los avances y retrocesos que caracterizan los procesos de aprendizaje. Se realizan prácticas de aprendizaje grupales mediante el análisis de textos específicos del área, análisis y debates entre los alumnos y docentes, investigación escrita mediante el uso de dispositivos y tecnología cibernética, así como análisis y discusión de cortos cinematográficos.

Asimismo, se prevé el trabajo de lectura y debate grupal, con un posterior trabajo escrito al finalizar cada tema trabajado, tal trabajo versa sobre las reflexiones y debates que hayan suscitado los textos. Como evaluación final, se propone elegir el tema que deseen los alumnos y realizar un escrito que deberán leer y exponer.

Acreditación

Para aprobar este cursillo de ingreso a la carrera de Filosofía, el alumno deberá haber tenido al menos el 60 % de la asistencia, todos los trabajos semanales aprobados, y el trabajo final aprobado.

Cronograma. Comenzamos en el mes de febrero.

Lunes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes
		Este día son clases de Comprensión		
31	01 Unidad N 1	02	03 Unidad N 1	04 Unidad N 1
07 Control de actividad semanal	08 Unidad N 1	09	10 Unidad N 1	11 Unidad N 2
14 Unidad N 2	15 Unidad N 2	16	17 Unidad N 3	18 Unidad N 3



Universidad Nacional de San Juan
Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes



21 Control actividad semanal	22 Unidad N 3	23	24 Unidad N 3	25 Presentación trabajo final
28 Presentación trabajo final				

ARTURO GARCIA ASTRADA

INTRODUCCION A
LA FILOSOFIA

DISEÑO GRAFICO

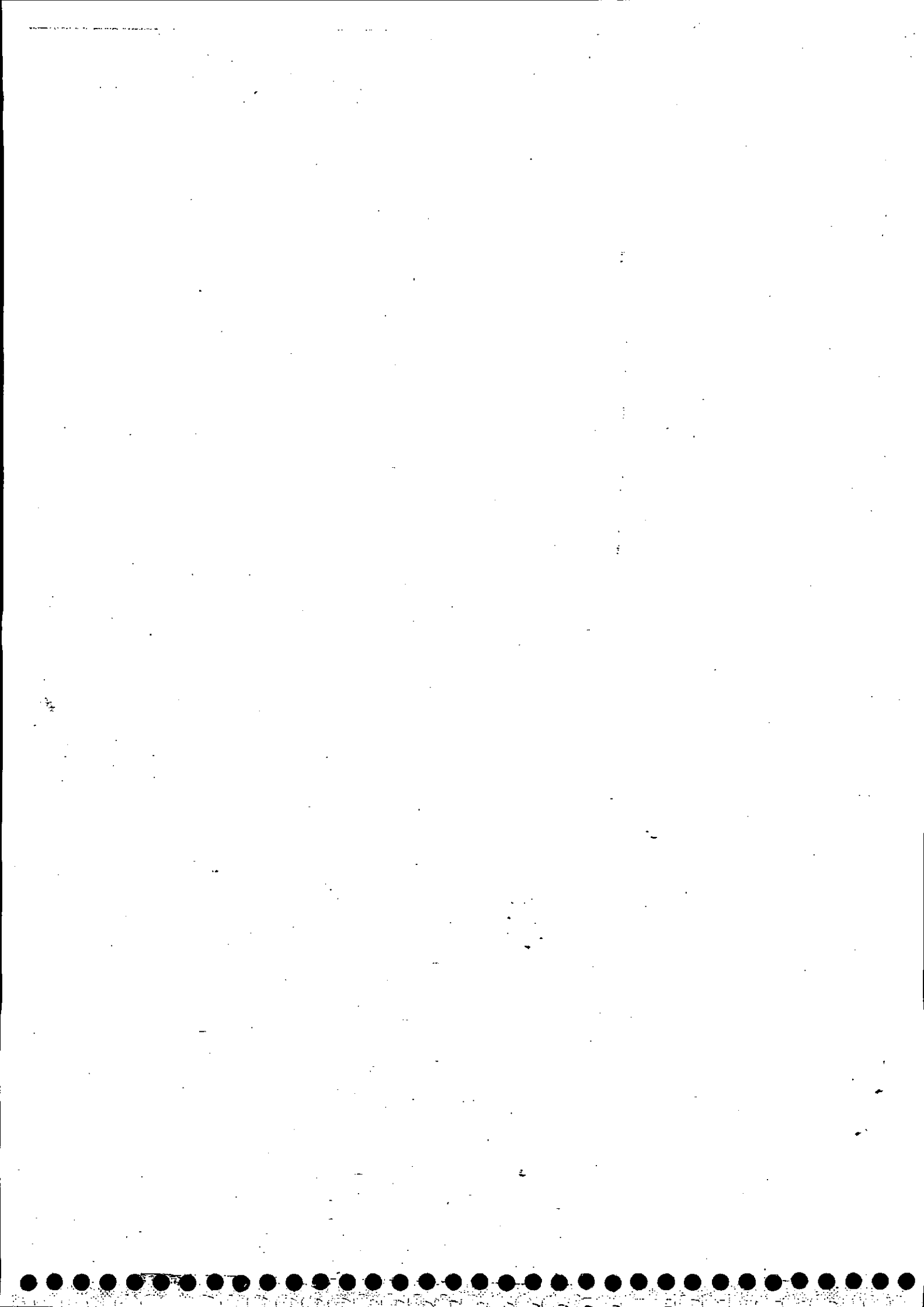
Dis. Ind. Cristina Gordillo de Rogé

The logo for Multi Editora, consisting of the letters 'ME' in a stylized, rounded, and interconnected font.

MULTI EDITORA

CORDOBA

REPUBLICA ARGENTINA



© Copyright by Arturo García Astrada 1984.
MULTI EDITORA - Córdoba - REPUBLICA ARGENTINA.

DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial no autorizada por el EDITOR en cualquier forma, que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina o por fotocopiadora y en cualquier sistema de impresión.

Primera Edición - Diciembre 1984.
- 1^{era} reimpresión Mayo 1986.

Hecho el Depósito que marca la Ley 11723.

Impreso en Argentina.
Printed in Argentine.
ISBN 950-9571-00-8.

MULTI EDITORA

Avda. 24 de Setiembre 761 - 5° P. - 16°

(5000) Córdoba - República Argentina.

INDICE

	Página
PROLOGO	7
ACTITUD FILOSOFICA	9
PRESOCRATICOS Y SOCRATES	23
PLATON	47
ARISTOTELES	67
SAN AGUSTIN Y SANTO TOMAS	91
DESCARTES	107
SPINOZA	129
LEIBNIZ	143
KANT	163
HEGEL	199
MARX	235
COMTE	259
NIETZSCHE	279
ORTEGA Y GASSET	315
HEIDEGGER	353
EPILOGO	411

PROLOGO

Este libro es fruto de la grabación de clases dictadas durante varios períodos lectivos en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. De esas grabaciones fueron suprimidas algunas repeticiones y las respuestas aclaratorias a las preguntas formuladas por los alumnos, pero fue respetado ese carácter de exposición oral y no escrita que en ellas puede advertirse. Por cierto que no todos los autores fueron tratados en un sólo curso. Los capítulos de San Agustín, Hegel y Heidegger son la síntesis de sendos seminarios allí dictados.

En el desarrollo de las clases he procurado ser fiel a lo que considero que un curso de Introducción a la filosofía debe tener como primordial finalidad: posibilitar que los alumnos que recién ingresan a la Facultad se enfrenten y vayan familiarizándose con los grandes problemas que el hombre, a cierto nivel de su desarrollo intelectual, ineludiblemente se plantea. También he procurado que las interpretaciones que daba de los grandes pensadores estuviesen fundadas en sus propios textos, cuya lectura invariablemente hacía, señalando a mis alumnos que aquéllos permiten una siempre renovada relectura y profundización. En filosofía escuchar en forma directa la palabra de un pensador es algo absolutamente insoslayable y por nada reemplazable. Creo, además, que en ese intento de primer contacto y progresiva familiaridad con los grandes temas del pensamiento debe ponerse especial cuidado para evitar que ese intento se transforme en un subrepticio dar al alumno una determinada respuesta, ya elaborada y acondicionada para su fácil aceptación. Todo escolarismo filosófico es mortal para la filosofía porque falsifica lo problemático, que es lo propio de ella, en una fórmula definitiva y dogmática.

Al comenzar a pensar, el hombre no debe sentirse comprometido con ninguna teoría, que siempre es una interpretación de la realidad, sino comprometido únicamente con la realidad misma. Pero es indudable —y si no la enseñanza universitaria sería innecesaria— que al alumno debe instrumentárselo de la mejor forma posible para que esté capacitado de interpretar, con su propio esfuerzo, esa realidad. Y para lograr este objetivo debemos reconocer que no hay otro instrumento para el pensamiento que el pensamiento mismo. Por ello es necesario hacer conocer al alumno las grandes interrogaciones y las grandes respuestas que en el desarrollo histórico, el pensamiento, por intermedio de los grandes pensadores, ha ido formulando.

Nuestro propósito es, pues, ofrecer estas formulaciones que resultan paradigmáticas en la medida que son situaciones límites que se le abren al pensar en su derrotero y que como tales constituyen coyunturas ineludibles en la presente altura de los tiempos. En medio de ellas, con ellas y contra ellas, se lleva a cabo la gran tarea del hombre que es el filosofar. Esta actitud inicial de apertura crítica hacia los grandes pensadores, que en el fondo no son sino eslabones del gran proceso del pensamiento humano, tiene para nosotros, americanos, un nivel aún mayor de radicalidad. Porque si es cierto que debe tener validez general el hecho que al comenzar a pensar el hombre no debe comprometerse con ninguna respuesta ni con ninguna interpretación, en el caso del americano, esa validez tiene un fundamento aún más profundo porque ninguno de los momentos de aquel proceso nos pertenece ni puede identificarse con lo americano. El hombre americano se siente extranjero frente a toda forma cultural y nada en el mundo de la cultura lo compromete. Por ello su horizonte no tiene límites y su apertura debe ser total.

Pero aquel sentirse extraño frente a cada uno de los momentos que la cultura ha ido protagonizando y la inhospitalidad que quizá experimentemos hacia ellos, no debe ser sino un reto para que de nosotros surja nuestra propia respuesta. Para lograrlo no hay otro medio que adquirir los elementos, las categorías y los instrumentos que son ya patrimonio del hombre planetario. Munidos de ellos, pero no comprometidos ni alineados en ellos, estaremos capacitados para iniciar nuestra tarea.

ACTITUD FILOSOFICA

Quizás sea una ingenuidad que en nuestro primer contacto con la filosofía pretendamos dar una definición de ella. Más plausible pareciera ser que tratemos de acercarnos a ella por medio de un rodeo, o de sucesivos rodeos, por medio de los cuales, penetremos en la actitud humana que la filosofía supone. Porque podría suceder que la filosofía no fuera tanto un conjunto de conocimientos que pudieran transmitirse objetivamente, sino, fundamentalmente, una cierta actitud ante todo conocimiento posible. Hay una dimensión del hombre, el pensamiento, que lo obliga frente a una presencia, frente a la inmediatez de cualquier cosa que se presente ante él, a no conformarse con ella sino a buscar su fundamento, a buscar la ausencia que se esconde detrás de toda presencia. Ciertamente el pensamiento da testimonio de lo que está presente ante él, pero con ese testimonio su tarea no termina sino que se interroga por esa presencia y por las posibles causas de que esa presencia exista. Y ese no conformarse con la simple presencia y ese interrogarse, constituyen lo propio de la actitud filosófica. Hay, pues, en el comienzo de ella un renovado negar lo inmediatamente presente en búsqueda de su fundamento. De este no la especulación filosófica llega a lo más íntimo, a lo más entrañable de las cosas, del mundo y del hombre. Ella es, entonces, un radical hacerse cargo de la angustia y el asombro de nuestra existencia. Es un silencioso descender hasta el asombro de que nosotros existamos el que nos obliga a interrogar y a interrogarnos.

Un hecho cotidiano de la vida humana es que exista un mundo, que en ese mundo existan cosas, y que en medio de esas cosas nosotros existamos. Pero esto, que es tan cotidiano, este estar en el mundo rodeado de cosas y siendo testigo de ellas, no siempre llama la atención

del hombre.

¿Por qué existen cosas? ¿Por qué existe el mundo? ¿Por qué existimos nosotros? ¿Qué sentido tiene el que existan cosas? ¿Qué sentido tiene el que exista un mundo? ¿Qué sentido tiene el que existamos nosotros? Fijense ustedes la profundidad que tiene este interrogarse, el cual nos compromete a nosotros mismos. Nosotros estamos incluidos en esa pregunta; es decir que la respuesta que pueda darse, si es que puede darse una respuesta a esa pregunta, es algo que incumbe profundamente al hombre. De modo, entonces, que ese preguntarse es anterior, en importancia, a cualquier otro preguntarse.

La importancia de la pregunta: ¿Por qué existimos nosotros? ¿Por qué existen cosas?, tiene una prioridad sobre cualquier otra pregunta porque es lícito conjeturar que el fundamento o sea el Ser hubiera podido permanecer encerrado y descansando sobre sí mismo sin fundar ni proyectar una multitud de cosas, una multitud de entes. Enunciándolo con palabras de Heidegger, digamos que la pregunta fundamental de la filosofía, la que tendremos siempre presente y siempre está latiendo en cada uno de los grandes pensadores, cualquiera sea la respuesta y cualquiera sea el desarrollo que se le hayan dado a esta pregunta es: ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?

La pregunta fundamental de la filosofía está mentando a la relación de la multiplicidad de las cosas, de los entes y de cada ente en particular dentro de esta multiplicidad frente a la unidad del fundamento de esos entes, a la unidad del Ser ya que todos ellos son, todos participan del Ser.

Sin embargo, a pesar de este carácter radical, fundamental de la pregunta, no siempre, evidentemente, el hombre se la formula. No se la formula cuando el hombre tiene un trato superficial con las cosas, cuando pasa ante ellas de un modo trivial y resbalando sobre ellas, cuando las cosas no le hablan y él no trata de que las cosas le hablen, sino que simplemente las usa.

De modo entonces, que no siempre esta pregunta fundamental se hace presente al hombre. Pero, hay ciertos momentos, ciertas situaciones que siguiendo la nomenclatura de un filósofo contemporáneo, diríamos que son situaciones límites en las cuales la pregunta se impone necesariamente. Es decir, que se rompe esa indiferencia nuestra ante las cosas, esa indiferencia ante el asombro de que los entes sean y la pregunta por sí misma, por su propio peso, está delante nuestro, exigiendo una posible respuesta.

¿Cuáles son, por ejemplo, esos momentos? Uno de ellos es el estado de desesperación. Desesperación al sentirnos anonadados frente

a la pérdida de sentido de cosas en las cuales habíamos confiado y aún la pérdida de sentido de nuestra vida y del mundo todo. Desesperación ante la pérdida de un ser querido cuya ausencia ahonda nuestra reflexión sobre la fugacidad de la existencia. Tal cosa sucede, por ejemplo, en las coplas de Jorge Manrique a la muerte de su padre donde ve a la vida del hombre en su tránsito hacia la muerte y dice que:

*"Nuestras vidas son los ríos, -que van a dar en la mar,-
que es el morir."*

Otro momento en el cual la pregunta que consideramos fundamental de la filosofía puede hacerse presente, es en los casos de inmensa alegría. Cuando estamos alegres pareciera que todas las cosas estuvieran como naciendo recién. Vemos la existencia de las cosas en su estado naciente y también esas cosas y el existir de esas cosas nos impacta profundamente.

También esta pregunta surge ante el asombro. Ya los grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles, decían que el asombro era el comienzo de la filosofía. Justamente el asombro de que haya cosas y no más bien que no hubiera nada.

Otra situación límite, en la cual la pregunta puede hacerse presente, es el aburrimiento, el tedio. Diciéndolo con palabras de Sartre, la náusea que nos producen a nosotros las cosas cuando estamos enormemente aburridos, y nos preguntamos con un cierto desprecio por esas cosas y por lo absurdo que nos parece su existencia.

Y finalmente la duda. La duda es otra posible entrada al problema filosófico. No olviden que Hamlet, el príncipe de la duda, decía: "To be or not to be; that's the question" (ser o no ser, esa es la cuestión). La filosofía moderna, con Descartes, se inicia con la duda como método insustituible para transitar por el pensamiento filosófico.

La pregunta fundamental es la más profunda porque va a la raíz misma de las cosas. No nos preguntamos tanto por la esencia de las cosas, el "qué" es una cosa, sino que la pregunta tiene un grado mayor de hondura, que es la "existencia" de la cosa. Por ello es la más profunda y a la vez la más extensa de todas las preguntas, porque no se limita, no se reduce a una cosa en particular, sino que se hace extensiva a todas las cosas. Se hace extensiva a toda la realidad.

El horizonte de la filosofía es la Totalidad. Aristóteles, decía justamente que "el objeto de la filosofía es la Totalidad de las cosas". No saber en detalle cada una de las partes de esa Totalidad, sino el preguntarse por la Totalidad misma.

relatividad
de
trivial

conjunto
de cosas
por medio de
que se relacionan
y se relacionan

no se
limita

Ya tienen ustedes una primera diferencia entre filosofía y ciencia. La ciencia se desentiende con mucho criterio del horizonte de Totalidad, y dentro de ese horizonte de Totalidad recorta un cierto ámbito, y lo va a estudiar, lo va a profundizar, lo va a delimitar de todas las otras cosas para acercarse a él en una forma inquiriente. Por lo tanto, entonces, mientras el objeto de la filosofía es la Totalidad *de la realidad*, el objeto de las ciencias particulares, de cada una de las ciencias, es parcial. *Francia, etc.*

Otra cosa importante es que la ciencia, que ha delimitado de la Totalidad un aspecto de ella, para acercarse a ese aspecto y profundizarlo y desarrollarlo, lo hace cuando de antemano sabe que puede obtener una respuesta positiva. Es decir, que el problema que la ciencia trata es uno en el cual la solución es posible, y aun es exigible. En cambio en la filosofía el plantearse un problema es muy distinto de dar una solución a ese problema. Muchas veces la actitud de la filosofía va a ser simplemente expectante. No siempre va a poder encontrar respuesta a los problemas que se plantea. En cambio la ciencia, cuando ve que un problema no tiene solución, no tiene respuesta, lo abandona. Queda, pues, como cosa privativa de la filosofía ese ámbito del cual no podemos obtener respuesta. Si yo no puedo, por ejemplo, encontrar una razón de mi existencia, si no puedo encontrar una respuesta del sentido del existir de las cosas, no por eso el problema deja de ser filosófico. Se hace aun más filosófico; más acucia y más nos incita a profundizar en él. La ciencia, en cambio, lo abandona.

Por eso es lícito decir que mientras la ciencia se mueve dentro de problemas, la filosofía asume el misterio. Esta distinción entre problema y misterio es de un filósofo francés, Gabriel Marcel, que yo creo que es valdiera y que es accesible para que nosotros veamos esta primera contraposición entre filosofía y ciencia. El problema es algo en principio soluble, es algo que se me presenta como una cosa objetiva, que está frente a mí y que fundamentalmente a mí no me afecta la respuesta que pueda obtenerse. Por ejemplo que el agua hierva a 100° o que hirviera a menos, no es algo que afecte fundamentalmente mi vida, no es algo que le vaya a quitar o dar sentido a la misma. Es decir, que el problema tiene una cierta distancia, una cierta lejanía. En cambio, el misterio es algo en lo cual yo mismo estoy comprometido, en lo cual la respuesta que pueda darse, si es que puede darse respuesta, no me resulta indiferente a mí. Si la respuesta al problema de cuál es el sentido de la vida, es que no hay sentido, va a repercutir en mí, va a tener un sentido distinto a si la respuesta fuera otra.

Por otra parte, la ciencia, y en este sentido, la ciencia paradig-

mática -la matemática o la físico-matemática-, pretende la exactitud. Pretende que las respuestas a su interrogar sean exactas; y cuando no hay una exactitud en la respuesta deja de lado el problema. El neopositivismo de la escuela de Viena dice, por ejemplo, que lo que no se puede medir no existe: quod mensurari nequit non existit.

Pero fíjense que mientras el científico ha dejado de lado el problema porque no encuentra una respuesta exacta, el hombre, que está tras el científico, no puede dejar de seguirse preguntando. No puede cortar esa actitud expectante ante el problema. De modo entonces que diríamos nosotros que la actitud de la filosofía o la actitud del filosofar es este continuar preguntándose: cuando el científico o cuando la ciencia callan.

O sea que el hombre siente la insuficiencia de toda respuesta científica, fundada y basada en la exactitud. Por otra parte, vimos que la ciencia se detiene en una parcela de la realidad para profundizar en ella y para obtener una respuesta al reto que esa parcela de la realidad hace a la inteligencia del hombre. Pero esa parcela, ese fragmento no basta al hombre; no le basta al hombre con detenerse en un fragmento. Siempre quiere ir más allá, siempre está tratando de romper los límites, de superar todo lo que signifique una limitación, una valla. El pensamiento no se conforma frente a ninguna facticidad; es como el tiempo que todo lo devora y nunca se detiene. Esa actitud de proseguir más allá, de romper todo límite, es propia también de la actitud del filósofo.

Otra diferencia entre ciencia y filosofía es que la ciencia, también con toda legitimidad y justicia, se pregunta por las causas inmediatas, o por las leyes inmediatas que están condicionando un fenómeno determinado de esa parcela de realidad que el científico investiga. En cambio el filósofo no se conforma con esta respuesta por las causas o por las leyes inmediatas, sino que trata de remontarse para interrogar por el primer fundamento, o causa de todas las cosas. Una vez más se nota este querer sobrepasar, ir más allá de lo inmediato, de la actitud del filósofo.

La pregunta básica de la filosofía es ilimitada en extensión y en intensidad. En extensión, porque se extiende a todas las cosas. En intensidad, porque su preguntar no se conforma con lo inmediato, sino que trata de indagar por una causa, o un primer fundamento.

Pero hay algo interesante: Dijimos que la pregunta filosófica no tenía límites, que se extendía a todas las cosas y que, por lo tanto, era ilimitada; sin embargo, esta pregunta, solamente un ser la puede hacer. Ese ser es el hombre. Y aquí viene lo curioso, porque el hombre

es un ser que biológicamente no tiene ninguna relevancia con respecto a los otros seres; al contrario, respecto a los otros animales está, biológicamente, en inferioridad de condiciones. El animal tiene un certero instinto que lo hace amoldarse con seguridad, con precisión al medio ambiente que lo rodea. En cambio, el hombre, cuando nace, es un naufrago, es un ser totalmente indefenso; pero, de su inferioridad biológica con respecto a los otros seres, es de donde el hombre saca fuerzas. Es como la palanca que necesita bajar para poder subir más arriba. Porque el hombre no se conforma con ese estar amoldado pasivamente a su circunstancia; porque no se conforma con estar arrojado entre cosas es que el hombre comienza a preguntarse por esas cosas, y por medio de la técnica hace que ellas se pongan a su servicio. No se amolda entonces a una circunstancia sino que él puede crear su circunstancia. Puede, por medio de la técnica, darse la circunstancia que quiera, puede dársela, inclusive, fuera de la tierra, en la luna, por ejemplo.

Ahora bien, si hemos dicho que la filosofía es un preguntarse por la Totalidad de las cosas, que su horizonte es el Todo; si hemos dicho que la filosofía no se conforma con las respuestas inmediatas sino que siempre trata de inquirir las más remotas causas, podría pensarse que la filosofía es "sabiduría". Y, efectivamente, en los primeros tiempos de Grecia, que fue donde surgió la filosofía, a los primeros filósofos se los llamó "sabios". Sin embargo, hubo uno de ellos, Pitágoras, que no quería que lo llamaran sabio. "Sabio" decía Pitágoras solamente es un ser que todo lo conoce, y eso solamente puede aplicarse a Dios. Pero yo no conozco las cosas, sólo trato de conocerlas, busco conocerlas". Por eso él decía que prefería que lo llamaran amante de la filosofía. "Sabio" era entonces algo que excedía a la actividad que Pitágoras reconocía que él estaba haciendo en un momento histórico.

Platón también piensa lo mismo y escribe: "El llamado sabio. Fedro. me parece que es algo excesivo y sólo a la divinidad corresponde; en cambio, el llamado filósofo, amante de la sabiduría, le está más en consonancia y mejor acomodado".

Fíjense que en el origen mismo de la filosofía está este reconocimiento de los límites: reconocer que aunque nosotros busquemos la sabiduría, no la poseemos. Y justamente la buscamos porque no la poseemos. Si la poseyéramos no necesitaríamos buscarla. El filósofo es entonces el amante de la sabiduría, y la palabra filosofía está indicando, justamente, este carácter. La palabra filosofía está integrada por dos palabras griegas: *philia* y *sophia*. *Philia* significa amor y *sophia*, sabiduría.

De modo que en la misma etimología de la palabra filosofía nosotros encontramos con este desear, amar, buscar la sabiduría, precisamente porque no se la posee.

De modo, entonces, que hay una modestia inicial en la actitud filosófica, modestia que se va a hacer presente siempre que el hombre auténticamente haya pensado. Siempre que nos enfrentemos a un auténtico filósofo va a estar presente esta modestia y este reconocimiento de los propios límites, absolutamente infranqueables del hombre. El hombre es un ser finito y no puede, por tanto, superar ciertas barreras. A la sabiduría no se la posee, sino que se la ama.

Además, hay en la actitud filosófica un desinterés. Y este desinterés de la actitud filosófica también ya fue testimoniado en el nacimiento mismo de la preocupación filosófica. Y fue Pitágoras quien lo expresó y lo hizo con una comparación. El comparaba la actitud del filósofo con la actitud de los espectadores en los juegos olímpicos. Y decía: A los juegos olímpicos van tres tipos de personas; uno es el que participa en los juegos, ávido de triunfo, de gloria, de fama; el segundo tipo es el que va para hacer apuestas, para ganar en los juegos. Y hay un tercer tipo que va a los juegos simplemente por el placer de ver los juegos olímpicos, por el placer que le produce contemplar esos juegos. Este tercer tipo era el de los espectadores y ningún interés, fuera de la pura contemplación, lo movía. Igual cosa sucedía con el filósofo. El desinterés de la pura especulación era, según Pitágoras, la actitud propia de un filósofo. El filósofo no quiere fama, ni gloria, ni lucro. Simplemente quiere ser un espectador del mundo, de la vida. Y porque es un espectador desinteresado puede interrogarse y formularse esa pregunta que nosotros recién hacíamos. El filósofo se acerca a las cosas, no para utilizarlas, no para usufructuarlas, sino simplemente para escucharlas. Para escuchar lo que las cosas puedan decirle de su origen, de su existencia y de su posible sentido.

Pero si al filósofo no lo mueve un afán de utilidad, tampoco tenemos derecho de decir que su interrogar es el producto de un capricho. Esa pregunta fundamental no surge arbitrariamente en el hombre. No es una pregunta que podría eludírsela cuando el hombre se enfrenta auténticamente ante sí mismo y ante las cosas, sino que surge porque siempre en el mundo nos movemos entre cosas limitadas, entre fragmentos. Nos movemos siempre en medio de lo finito.

Novallis, en uno de sus fragmentos, decía: "Siempre nos movemos entre cosas y nosotros buscamos lo incondicionado". Este moverse entre cosas que son fragmentos nos hace advertir que ese fragmento se prolonga más allá de sí mismo y que eso que se prolonga más

allá, está ausente, y que nosotros no nos conformamos con esa ausencia. De modo que queremos, en cierto modo, hacer que esa ausencia se haga presente en nosotros, y el preguntarnos por ello es una forma de que esa ausencia no caiga totalmente en el olvido, sino que esa ausencia nos acompañe, que esté en cierto modo presente. Traer a presencia lo ausente, entonces, es otra característica del filósofo. Y este traer a presencia lo que está ausente, y este buscar la sabiduría que el hombre no posee, es propia del eros filosófico.

Eros significa, en griego, amor. Hemos visto que en la estructura misma de la palabra filosofía figura el amor. El amor, entonces, es el que hace de intermediario entre lo que el hombre tiene y lo que el hombre no tiene; lo que el hombre tiene de presente y lo que busca en la ausencia, que presente, que también a él le corresponde. Y por eso, por ejemplo, Platón, que trataba de explicar las cosas más difíciles por medio de mitos, trata de explicar este problema, por medio de un mito. El va a decir que Eros, el Dios Eros, era hijo de dos dioses: Poros y Penía. Una vez, festejando el nacimiento de Venus, se realizó en el Olimpo una gran fiesta. A ella concurren Penía (Diosa de la pobreza) y Poros (Dios de la riqueza); y en esa fiesta, Penía quería tener un hijo de Poros y lo logró en virtud de las libaciones que esa noche tuvieron lugar.

Estas son las palabras de Platón, refiriéndose a Eros, que es hijo de la riqueza y de la pobreza: "Y como hijo de Poros y Penía, mira cuál es su herencia. Desde luego es pobre y lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, va descalzo, no tiene domicilio, y sin más techo ni abrigo que la tierra, duerme al aire libre, en las puertas y en las calles. Está siempre, como su madre, en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar sin cesar sobre la pista de lo que es bueno y bello. Es varonil, osado, perseverante, gran cazador, inventor y perpetuo en artificio, ansioso de saber y fácil en la comprensión, incesante en la filosofía".

Tiene de cada uno de sus padres, algo. De su madre, la escasez y la pobreza, y del otro, el haber contemplado la belleza y tratar nuevamente de conseguirla. Este es el carácter de la filosofía: Una búsqueda amorosa antes que transmitir un contenido especial.

Hemos visto que la filosofía, a diferencia de la ciencia, no es un saber sino un amar el saber: también hemos visto que la filosofía, tam-

bién a diferencia de la ciencia, no se ocupa con una parcela de la Totalidad sino con la Totalidad misma. Estas diferencias nos permiten hacer un nuevo rodeo en nuestro intento de aproximarnos a lo que la filosofía sea.

Es bien sabido que en un secular proceso, las diversas ciencias han ido desprendiéndose de la filosofía, acotando cada una de ellas una parcela de la realidad para tener, en lo posible, un saber preciso de ella. En ese proceso la filosofía ha ido quedándose sin ningún saber particular, el cual fue deviniendo patrimonio exclusivo de las diversas ciencias. La filosofía no ha hecho violencia a la inexorabilidad del proceso y al cabo del mismo se ha enfrentado con lo que auténticamente ella es y con sus propias posibilidades, aferrándose a pensar en la Totalidad.

Pensar, es pensar al Ser como un Todo y a cada cosa particular pensarla en relación con ese Todo y formando una unidad sistemática con él. La idea de Totalidad es, como lo advirtió Kant, legítima idea de la razón a la cual ésta no puede eludir de pensar por más que le esté vedado un saber sobre ella. Pareciera, entonces, que propio de la filosofía fuera el pensar y propio de la ciencia el saber. Interrogarse por la diferencia entre saber y pensar es, pues, tarea previa e ineludible.

Un implícito reconocimiento de aquella diferencia existe ya en nuestro cotidiano modo de expresarnos. Decimos, por ejemplo, que sabemos que $7 + 3 = 10$, o que el agua hierve a 100°C , o que Colón ha descubierto América. Resultaría algo extraño afirmar que a estas cosas no las sabemos sino que, simplemente, las pensamos. En cambio, sería excesivo decir que sabemos que el mundo ha tenido un comienzo o que es eterno, que el alma es inmortal o no lo es. Se nos muestra como más correcto decir que pensamos en estas cosas. Estos modos de expresarnos nos ponen en la pista de la distinción que hay entre saber y pensar y nos invitan a que, en la medida de lo posible, la explicitemos.

En castellano saber proviene del latín sapere que, entre otras cosas, significa gustar, tener sabor, ser entendido, reconocer, tener experiencia, ser prudente. Según este alcance etimológico el saber postula una presencia con la cual tenemos un contacto inmediato. A esta presencia tratamos de penetrarla o dejamos que ella nos penetre con el fin de poder gustarla, tener su sabor o, en definitiva, saberla. Pero esta presencia lo es para mí que trato de saberla, es decir, supone una trascendencia de mi acto de saber. Eliminar esta trascendencia significaría o que la presencia ha sido inmolada transformándose en mí, o que yo me he inmolado transformándome en ella. En ambos casos ya no se trata de un saber porque, o ya no habría algo para saber, o ya no

habría alguien que supiera. El saber, pues, para ser tal tiene que respetar el trascender de aquella presencia y dejar que se transforme en objeto de una conciencia. Objeto viene de objectum, que es participio de obicere, verbo éste que significa, poner, echar, colocar delante, ofrecerse a nuestros ojos. Saber significa, entonces, tener algo como objeto ante la conciencia y supone no sólo la trascendencia del objeto sino, también, que este objeto esté delante nuestro y se ofrezca a nuestros ojos para poderlo ver de manera inmediata. Conocer, en cambio, es no conformarse con el contenido sabido, con la simple presencia, sino interrogarse por ella, buscar sus fundamentos y apelar a éstos para comprenderla. A la inmediatez del saber se opone, pues, la mediatez del conocer. Conocer y saber, sin embargo, no suponen una heterogeneidad sino que están en la misma línea y exigen siempre la presencia de un objeto.

Pero con lo dicho aún no se habría agotado lo que es propio del saber. Entre los significados del sapere latino está el tener experiencia y ser prudente. Prudente del latín prudens es el que prevé, el previsor, el competente en el uso de las cosas para lograr la eficacia de ellas. De uso -usus- deriva utilidad la cual, de este modo, no es ajena al saber. Utilidad es lo que produce provecho. Útil es lo que usamos y está a nuestro servicio para poder desarrollar nuestra vida, para poder satisfacer todo lo necesario y todo lo superfluo que nuestra vida exige, para poder vencer la posible hostilidad de nuestro medio. El poder, en suma, está en los supuestos mismos del saber y ha sido una gran genialidad de Comte el haberlo puesto de manifiesto en su famosa sentencia: saber para prever, prever para poder. Ya antes, en los albores de la filosofía moderna, también Bacon había afirmado que saber es poder. Tenemos, entonces, que una voluntad de poder, orientada a que los hombres -diciéndolo con palabras de Descartes- sean dueños y poseedores de la naturaleza, ha ido progresivamente haciéndose inseparable del saber mismo. De este modo el saber no es respuesta a un indiferenciado preguntar sino a un preguntar condicionado por un interés especial que se formula un proyecto y trata de averiguar si el mismo es viable en la realidad. La verdad que el saber busca ha ido transformándose cada vez más en una hipótesis de trabajo vigente en el orden de la técnica y medida según su eficacia para el aumento del poder. El saber desemboca así en puro pragmatismo y pura praxis y tenemos opiniones como las de Dewey, por ejemplo, quien aceptando que las ideas y los conceptos son instrumentos para una reorganización de un medio circundante afirma que la hipótesis que funciona en la práctica es la única verdadera. Para este saber, orientado hacia la práctica y el dominio, la mente humana va mostrándose cada vez más insu-

ficiente, siendo reemplazada por la cibernética en donde la razón, entendida como cálculo y cuenta, se halla en forma eminente.

En contraposición al saber está el pensar. Mientras aquél requería para ejercerse la presencia de un objeto que le fuera trascendente, propio del pensar es ser una actividad inmanente a sí misma. Para comprenderlo debemos anticipar la diferencia que establece Aristóteles entre movimiento propiamente dicho y acto, diferencia en la que, en su oportunidad, nos detendremos atentamente. El primero está constituido por todas las acciones que no tienen en sí mismas un fin -telos- aunque tengan un término -peras-. Cuando el movimiento llega a este término su resultado es distinto a su acción. Tal sucede, por ejemplo, con el edificar: una cosa es edificar y otra haber edificado una casa. En cambio, Aristóteles reserva el nombre de acto -energeia- al movimiento que no marcha hacia otra cosa, sino que es fin en sí mismo y de sí mismo y que por sí tiene su plenitud. Tal es lo que sucede con el pensamiento. Este movimiento perfecto no puede ser sino cíclico ya que a diferencia del que se da sobre una línea recta y cuyo fin es trascendente, aquél postula que cualquier alejamiento de un punto es también una aproximación a él. Toda su marcha es un volver sobre sí mismo desde siempre y, por ello, no puede hablarse propiamente en él de un comienzo -arjé- ni de un fin -telos-. O, quizá mejor, el comienzo es su fin y el fin es su comienzo, habiendo entre ambos una identificación total. La presencia que el pensamiento piensa es, entonces, inmanente al acto mismo del pensar.

Además el pensar, en oposición al saber, no sólo piensa la presencia sino, también, la ausencia, evitando que ésta caiga en definitivo olvido. Pensar, ya lo hemos dicho, es pensar el Ser como Totalidad, pero para nosotros, entes finitos, el Ser como Totalidad no es una presencia. El pensamiento testimonia únicamente que aquél no permanece en sí mismo, clauso en su mismidad, sino que se participa en los entes, se aliena en ellos. El Ser, entonces, se hace presente en un ente. Presente deriva del latín praesens que es participio de praesense que, justamente, significa estar presente. El Ser, pues, al presentarse o darse en un ente está pre-ente en él. Pero presente también significa regalo, don, y por ello, el ente es un don en el cual el Ser está presente. Pero este don no supone la donación de la Totalidad del Ser, lo cual destruiría la idea misma de participación. En consecuencia, al estar presente en un ente está también, en tanto Totalidad, aus-ente en él. El presente se explica, pues, desde un horizonte de ausencia.

Ahora bien, el Ser como Totalidad no es ningún ente particular y es lo in-determinado respecto a cada uno de ellos. Lo que hace que el Ser se determine en una cosa o en otra es la esencia. La determinación

que la esencia significa es determinación del Ser, aunque en él esté indeterminada. Pero al salir de la indeterminación del Ser, la esencia ya no es más el Ser como Totalidad sino aquello que era ser y ahora es un ente determinado. Justamente como aquello que era ser -to ti en einai- caracteriza Aristóteles a la esencia, fórmula que los latinos tradujeron quod quid erat esse, con idéntica significación. La esencia no es, pues, lo que es ya que, como lo advirtió Platón, el es sólo puede predicarse del Ser, sino que la esencia es lo que era, la esencia es lo sido. Hegel también vio este rasgo fundamental de la esencia. El idioma (alemán), dice, ha conservado en el tiempo pasado (Gewesen) del verbo ser a la esencia (Wesen), pues la esencia es pasado, aunque un paso intemporal.

Sin embargo, hablar de lo sido es mentar al tiempo. Al Ser ya no es posible concebirlo sin su irse entificando temporalmente, es decir, sin su íntima y esencial vinculación con el tiempo. Y por esta vinculación con el tiempo pensar es un modo de la espera. Pero la espera espera lo que vendrá y lo que vendrá no es sino lo sido. Pensar en esta ausencia y en este advenir de lo sido es pensar la relación de tiempo y eternidad.

A diferencia del saber que siempre lo es de una presencia y que involucra la idea de poder, el pensar debe no sólo atender al presente sino, también, memorar lo ausente, templarse en la serenidad de la espera y dejar libertad para el advenimiento de lo sido. Su marcha, sin embargo, es una constante errancia a través de caminos en medio de los cuales reconoce que nada de lo pensado es todo lo que puede pensarse. El pensar no puede detenerse, en su marcha, ante ningún ente particular y, por eso, ella es una siempre renovada renuncia. En su andar no posee sino que busca y, vacilante en la espera, está en suspenso de una solución. Pensar se deriva del latín pensare que es intensivo del verbo pendere (con vocal breve). En su derivación etimológica, pensar ha conservado no sólo la significación de aquel verbo, o sea pensar, juzgar, apreciar, examinar, sino que adquirió la de otro verbo, pendere (con vocal larga) -identificado primero al anterior y luego eliminado- y que tenía el sentido de estar suspenso, colgado, pender, depender, estar detenido, en suspenso, estar indeciso, sin saber qué hacer. Tanto es así que la duda, que significa un no saber, supone el acto mismo del pensamiento, como Descartes lo expresara y lo hiciera tema de su filosofía.

Es, sin embargo, recorriendo los caminos del pensar como puede abrirse un horizonte de posibilidad para que determinado dominio del ente sea objeto de saber. Pero de este dominio, como de cualquier otro, la Totalidad será siempre una ausente. Por eso de la Totalidad no

podemos tener un saber aunque pensar en ella nos resulte ineludible. El hombre sólo puede desear y amar aquel saber que, por su propia finitud, reconoce no pertenecerle. Y eso, precisamente, es la filosofía.

Si nos preguntamos por la Totalidad, únicamente el silencio puede ser la respuesta que corresponde a su grandeza. Pero si la palabra es un ineludible destino del hombre, entonces sólo nos es lícito recordar y repetir con San Juan de la Cruz:

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.*

Para habituarnos a pensar lo que la filosofía es, hemos tratado de hacernos cargo de su pregunta fundamental; también hemos tratado de detenernos, aunque muy brevemente, en su nombre, interrogándonos por su posible significado.

Insatisfechos con el resultado obtenido hemos creído necesario hacer un nuevo rodeo en torno a ella basándonos en la diferencia entre saber y pensar. Pero aun este intento nos resulta insuficiente y nos vemos en la necesidad de iniciar un nuevo rodeo. Este deberá consistir en aproximarnos a los grandes pensadores que han vivido los problemas de la filosofía y han tratado de darles una respuesta. Pero a las sucesivas respuestas que iremos viendo no debemos considerarlas como una sucesión de errores definitivamente superados. Cada una tiene su propia legitimidad y su propia verdad. Lo que sucede es que cada una de ellas, siendo la respuesta de un hombre, es decir de un ser finito, de un ser limitado y acosado por su circunstancia y por su tiempo, no es toda la verdad sino una verdad insuficiente, una parcela de verdad. Nosotros, entonces, no deberemos desdeñar ninguna de esas respuestas sino, más bien, integrarlas, sistematizando cada una de esas parcelas en la totalidad de una respuesta posible. "De esta suerte, decía Ortega y Gasset, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera seguido pensando".

El rodeo que ahora vamos a iniciar será, pues, a través de ciertos hitos que la historia de la filosofía nos ofrece. "La historia de la filosofía, afirmaba Hegel, puede ser estudiada como una introducción a la filosofía, porque presenta el origen de la filosofía".

*Cuatro conferencias dadas a los estudiantes de
Propedéutica en la Sorbona (octubre-noviembre
de 1964)*

1. ¿POR QUE DESEAR?

Es una costumbre de los filósofos iniciar su enseñanza mediante la pregunta ¿qué es la filosofía? Año tras año, en todos los lugares donde se enseña, los responsables de la filosofía se preguntan: ¿dónde se halla?, ¿qué es? Freud coloca entre los actos fallidos el hecho de «no lograr encontrar un objeto que se había colocado en algún lugar». La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene cierta semejanza con un acto fallido. La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta. Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida cotidiana, una discontinuidad.

Al preguntarnos no «¿qué es la filosofía?», sino «¿por qué filosofar?», colocamos el acento sobre la discontinuidad de la filosofía consigo misma,

sobre la posibilidad para la filosofía de estar ausente. Para la mayoría de la gente, para la mayoría de ustedes, la filosofía está ausente de sus preocupaciones, de sus estudios, de su vida. Incluso para el mismo filósofo, si tiene necesidad de ser continuamente recordada, restablecida, es porque se hunde, porque se le escapa entre los dedos, porque se sumerge. ¿Por qué pues filosofar en vez de *no* filosofar? El adverbio interrogativo *por qué* designa, al menos mediante la palabra *por* de la que está formado, numerosos matices de complemento o de atributo: pero esos matices se precipitan todos en el mismo agujero, el abierto por el valor interrogativo del adverbio. Este dota a la cosa cuestionada de una posición admirable, a saber, que podría no ser lo que es o, sencillamente, no ser. «Por qué» lleva en sí mismo la destrucción de lo que cuestiona. En esta pregunta se admiten a la vez la presencia real de la cosa interrogada (tomamos la filosofía como un hecho, una realidad) y su ausencia posible, se dan a la vez la vida y la muerte de la filosofía, se la tiene y no se la tiene.

Pero el secreto de la existencia de la filosofía pudiera estribar precisamente en esta situación contradictoria, contrastada. Para entender mejor esta relación eventual entre el acto de filosofar y la estructura presencia-ausencia, conviene examinar, aunque sea rápidamente, qué es el *deseo*; porque en filosofía hay *philein*, amar, estar enamorado, desear.

Respecto del deseo quisiera indicarles solamente dos temas:

1. Hemos adquirido la costumbre —y la filosofía misma, en la medida en que acepta una cierta manera de plantear los problemas, ha adquirido la costumbre— de examinar un problema como el del deseo bajo el ángulo del sujeto y del objeto, de la dualidad entre quien desea y lo deseado; hasta el punto de que la cuestión del deseo se convierte fácilmente en la de saber si es lo deseable lo que suscita el deseo o, por el contrario, el deseo el que crea lo deseable, si uno se enamora de una mujer porque ella es amable, o si es amable porque uno se ha enamorado de ella. Debemos entender que esta manera de plantear la cuestión pertenece a la categoría de la causalidad (lo deseable sería causa del deseo, o viceversa), que pertenece a una visión dualista de las cosas (por una parte está el sujeto y por otra el objeto, cada uno de ellos dotado de sus propiedades respectivas) y, por lo tanto, no permite afrontar seriamente el problema. El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo *otro* (el objeto, si se prefiere, pero precisamente, ¿es el objeto deseado en apariencia el que de verdad lo es?) está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía. Si se vuelve a los conceptos de sujeto y de objeto, el movimiento del deseo hace aparecer el supuesto objeto como algo que ya está ahí,

en el deseo, sin estar, no obstante, «en carne y hueso», y el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse, complementarse, que está determinado por el otro, por la ausencia. Así, pues, por ambas partes existe la misma estructura contradictoria, pero simétrica: en el «sujeto», la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia, del no-ser en el ser que desea; y en el «objeto» una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el objeto está allí como deseado, por lo tanto como poseído.

2. De ahí se desprende nuestro segundo tema. Lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y la ausencia. La combinación no es accidental: existe el deseo en la medida que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho el deseo está provocado, establecido por la ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia.

Sócrates cuenta en el *Banquete* que Diotima, una sacerdotisa de Mantinea, le describió así el nacimiento del amor, Eros: «Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, em-

briagado de néctar —pues aún no existía el vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, impulsada por su carencia de recursos, planea hacerse hacer un hijo por Poros. Se acuesta a su lado y fue así como concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza, un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella.*

La condición, el destino de Eros procede, evidentemente, a decir de Diotima, de su herencia: «Siendo, pues, hijo de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre al raso y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y un sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive,

* Platón, *Diálogos*, III. Madrid, Editorial Gredos, 1986, págs. 248-249.

cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico.» *

El relato de Diotima, el mito del nacimiento de Eros, está dotado sin duda de una gran fecundidad. Fijémonos al menos en esto:

— Primero, el tema según el cual Eros es engendrado el mismo día en que Afrodita, la Belleza, su objeto en definitiva, viene al mundo; hay una especie de co-nacimiento del deseo y de lo deseable.

— Después, esta idea de que la naturaleza de Eros es doble; no es dios, no es hombre, participa de la divinidad por parte de su padre, que se sentaba a la mesa de los dioses y estaba henchido (henchido de bebida) por la borrachera divina del néctar, es mortal por parte de su madre, que mendiga, que no se basta a sí misma. Así pues es vida y muerte, y Platón insiste en la alternancia de la vida y de la muerte en la vida de Eros. Es como el avé fénix, «si muere una tarde, a la mañana siguiente resurge de sus cenizas» (Apollinaire: Canción del mal amado, *Alcools* 118). Se puede ir incluso un poco más lejos: el deseo, por ser indigente, tiene que ser ingenioso, mientras que sus hallazgos terminan siempre por fracasar. Eso quiere decir que Eros continúa bajo la ley de la Muerte, de la Pobreza, tiene permanentemente necesidad de escapar de ella, de rehacer su vida, precisamente porque lleva la muerte en sí mismo.

* *Ibid.*, pág. 249.

— Finalmente el deseo es hombre y mujer a la vez que vida y muerte. Eso quiere decir que en el texto de Platón la pareja de opuestos vida-muerte se identifica, al menos en cierto modo, con la pareja de opuestos macho-hembra. El padre de Eros simboliza lo que en el deseo acerca el amor a su objeto, su encuentro, mientras que su madre, la pobreza, encarna lo que los mantiene separados. En este texto la atracción es viril y el rechazo femenino. No podemos ahora profundizar en este punto, pero debemos recordar al menos que Eros, por más que sea del sexo masculino, en realidad es hombre y mujer.

Serge Leclaire, discípulo del doctor Jacques Lacan, en un trabajo para la Société Française de Psychanalyse (mayo de 1956, *La Psychanalyse*, 2, 139 y sigs.), caracterizaba el síntoma de la histeria por el interrogante no formulado: ¿Soy hombre o mujer?, mientras que, según él, el síntoma de la obsesión consistiría en la pregunta: ¿Estoy vivo o muerto? De este modo, encontramos en la interpretación moderna de las neurosis la idéntica doble ambigüedad que Diotima encuentra en Eros: la de la vida y la del sexo. La enfermedad actúa sobre esta incertidumbre como un revelador: el enfermo no consigue clasificarse aquí o allá, situarse en la vida o en la muerte, en la virilidad o en la feminidad. La revelación que nos depara la enfermedad no sólo nos proporciona la prueba de la actualidad de Platón, no sólo manifiesta hasta qué punto la búsqueda freudiana es un eco de los problemas centrales de la filosofía, sino que tam-

bién nos ayuda a comprender que el *sí* y el *no*, que el binomio contrastado, como dice Leclair, binomio cuyos polos se distancian en la neurosis, gobierna nuestra vida (y no sólo nuestra vida amorosa), que incluso cuando estamos en el anverso de las cosas, de nosotros mismos, de los otros, del tiempo o de la palabra, su reverso no deja de estar presente ante nosotros: «cualquier relación a la presencia tiene lugar sobre un fondo de ausencia» (Lacan). Así, pues, el deseo, que por esencia contiene esta oposición en su conjunción, es nuestro Maestro.

¿Es necesario que nos preguntemos qué hay que entender por deseo, y de qué hablamos cuando hablamos de él?

Ya habrán comprendido ustedes que es preciso que nos libremos de la idea corriente, heredada, de que haya una esfera del Eros, de la sexualidad, aparte de las demás. Según ella, tenemos una vida afectiva con sus problemas específicos, una vida económica con los suyos, una vida intelectual consagrada a cuestiones especulativas, etc. Evidentemente esta idea no sale de la nada. Intentaremos explicarnos al respecto más adelante. Pero si, por ejemplo, la obra de Freud ha tenido y sigue teniendo el eco que ya conocen ustedes, sin duda alguna, no es por haber visto la sexualidad por doquier, lo cual no es más esclarecedor que ver por doquier la economía como hacen algunos marxistas, sino porque ha comenzado a poner en comunicación la vida sexual con la vida afectiva, con la vida social, con la vida religiosa, en la medida en que la ha

sacado de su ghetto, y ello sin reducir las demás actividades a la libido, sino profundizando la estructura de las conductas y comenzando a revelar una simbología quizá común a todas ellas.

Para seguir con nuestro tema, que es el de la relación del deseo con el contraste entre atracción y repulsión, podríamos ilustrarlo con numerosos ejemplos. Así, permaneciendo muy cerca del tema Eros, para comenzar y para interesar de cerca a los más literatos de entre ustedes, lo que cuenta Proust en *La fugitiva* es el deseo, pero con un matiz particular, el deseo en su crepúsculo, es Eros en tanto que hijo de Pobreza, el peso de la muerte en el deseo; lo que Proust describe y analiza es el paroxismo de la separación, la separación duplicada: la que es consecuencia de la muerte de Albertina, a la cual hay que añadir la que alimentaba —entre Marcel y la joven cuando ésta aún vivía— los celos de Marcel. La muerte de Albertina crea una determinación particular del deseo que es el duelo; pero no suprime el deseo, puesto que los celos continúan infundiendo la sospecha hacia la muerta; ahora bien, los celos son una especie de condena a muerte de la mujer viva, un rechazo de su presencia. Tras la mujer presente yo veo *la misma mujer distinta*; destruyo su presencia y forjo de ella una imagen que no conozco. La ausencia que, debido a la sospecha de Marcel, existía ya cuando Albertina estaba presente, se duplica con la ausencia que resulta de su muerte y que es alimentada por la presencia persistente de la joven.

He aquí, si ustedes quieren, una ilustración inmediata y un ejemplo accesible del deseo. Pero está bien claro que todo el libro, toda *La búsqueda del tiempo perdido*, se inserta en la misma luz crepuscular; no es sólo una mujer a la que no se consigue tener en carne y hueso, es también una sociedad que se deshace, los otros a quienes la edad hace irreconocibles, y, ante todo, un tiempo que esparce sus momentos en vez de mantenerlos unidos. Dejemos el crepúsculo, la lección que sin duda quiere darnos Proust con su libro, y quedémonos con uno de estos temas, al que los más historiadores de entre ustedes pueden ser sensibles, el tema según el cual la historia y la sociedad contienen también la alternativa de la atracción y de la repulsa y que, por lo tanto, muestran la evidencia del deseo. No sería demasiado aventurado leer la historia de Occidente como el movimiento contradictorio en el cual la multiplicidad de las unidades sociales (de los *individuos*, o de los *grupos*, por ejemplo de las clases sociales) busca y falla su reunión consigo misma. Esta historia está marcada hasta el día de hoy por la alternativa, tanto dentro de las sociedades como entre ellas, de la dispersión y de la unificación, y esta alternativa es completamente homóloga a la del deseo. Así como Eros necesita todo el ingenio que ha heredado de los dioses a través de su padre para no caer en la indigencia, así también, puesto que la civilización está amenazada de muerte, es decir de indigencia de valores, y la sociedad está amenazada de discontinuidad, de interrupción

de la comunicación entre sus partes, nada hay definitivamente logrado y tanto la una como la otra tienen una permanente necesidad de ser reconquistadas, de juntarse en ese impulso que, como dice Diotima del hijo de Poros, «avanza con todas sus fuerzas sin reparar en obstáculos». En tanto que socialidad e historicidad, nosotros también vivimos sobre un fondo de muerte y pertenecemos también al deseo. Debe quedar claro pues que por la palabra deseo entendemos la relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro.

Creo que ahora podemos volvernos hacia la filosofía y comprender mejor de qué modo ella es *philein*, amor, probando en ella las dos características que hemos distinguido hablando del deseo.

Al final del *Banquete*, Alcibíades, ebrio (y como él mismo afirma: la verdad está en el vino), hace el elogio de Sócrates, junto al que ha venido a acostarse. Nos interesa un fragmento de ese retrato, a nosotros que intentamos comprender por qué filosofar; es el fragmento en que Alcibíades cuenta lo siguiente: convencido de que Sócrates está enamorado de él, puesto que al filósofo se le ve buscar asiduamente la compañía de bellos jóvenes, decide ofrecerle la ocasión de sucumbir; y Sócrates, frente a esta ocasión, le explica su situación del modo siguiente: en fin, dice Sócrates, tú has creído encontrar en mí una belleza más extraordinaria aún que la tuya, de otro orden, oculta, espiritual; y tú quieres intercambiarla, tú quieres darme tu be-

lleza para tener la mía; eso sería un buen negocio para ti, si al menos yo poseyera realmente esa belleza oculta que tú sospechas; sólo que no es seguro; debemos reflexionar juntos. Alcibíades cree entender que Sócrates acepta el trato, tiende sobre él un manto y se desliza junto a él. Pero en toda la noche no pasa nada, cuenta Alcibíades, ¡nada que no hubiera pasado «de haber dormido con mi padre o con un hermano mayor». Y Alcibíades añade: «El resultado es que no había manera de enfadarme y dejar de frecuentarle, ni de descubrir de qué modo podría conducirlo hacia mi propósito (...)? No encontraba una salida, yo era su esclavo como nunca nadie lo ha sido de alguien, no hacía más que girar en torno a él como un satélite» (*Banquete* 219 d-e).

Mediante este relato Alcibíades nos describe un juego, el juego del deseo, y nos revela con una maravillosa inocencia la posición del filósofo en este juego. Examinémoslo un poco más detenidamente.

Alcibíades cree a Sócrates enamorado de él, pero él desea lograr que Sócrates le «diga absolutamente todo lo que sabe» (217 a). Alcibíades propone un intercambio: él concederá sus favores a Sócrates, Sócrates responderá dándole a cambio su sabiduría.

Asediado por esta estrategia, ¿qué puede hacer Sócrates? Busca el modo de neutralizarla, y, tal como veremos, la respuesta queda bastante ambigua.

Sócrates no rehúsa la proposición de Alcibíades.

des, no refuta su argumentación. Ninguna burla respecto a la hipótesis, necesariamente un poco presuntuosa, de que Sócrates está enamorado de Alcibíades; ninguna indignación ante la propuesta de un intercambio; apenas una pizca de ironía sobre el «sentido de los negocios» de Alcibíades.

Lo que hace Sócrates, ni más ni menos, es poner en tela de juicio este «negocio redondo», y preguntarse en voz alta dónde está la ganancia: eso es todo. Alcibíades quiere cambiar lo visible, su belleza, por lo invisible, la sabiduría de Sócrates. Al hacer esto corre un enorme riesgo: porque puede suceder que, si no hay sabiduría, no obtenga nada a cambio de sus favores. Este negocio redondo es una apuesta, no un en paz o doble, sino, en el mejor de los casos, un en paz, y en el peor, una dura pérdida. ¡Es arriesgado!

Como ven, es como si Sócrates tomase las cartas de Alcibíades después de haber enseñado las suyas y le mostrase que esas cartas no le permiten ganar con seguridad, que la situación no es la de una compra al contado, sino la de una compra a crédito en la que el deudor, Sócrates en este caso, no es solvente a ciencia cierta. Sócrates ha mostrado su juego, pero resulta que él «no tiene juego». Respecto de la estrategia de Alcibíades, ya no puede suceder nada, puesto que esta estrategia se basa en el intercambio de la belleza por la sabiduría, y Sócrates declara no estar seguro de poder corresponder. Pero Alcibíades interpreta esta declaración como un regateo, por ello reitera, esta vez mediante gestos en vez de palabras, su primera

propuesta. Pero bajo el manto no encuentra un amante, sino, como él mismo dice, ¡un padre! Sócrates permanece pues a la expectativa y Alcibíades queda en el error.

Alcibíades permanece en el error hasta el final de su relato, cuando interpreta de nuevo la actitud de Sócrates como una estrategia superior a la suya; él quería conquistar al filósofo y es conquistado; dominarle (puesto que así poseería su propia belleza y la sabiduría obtenida de Sócrates), pero finalmente él es su esclavo. Sócrates ha sido más astuto que él, le ha pillado; los papeles que Alcibíades atribuía a Sócrates y a sí mismo al comienzo de la partida se han invertido: el amante ya no es Sócrates, es Alcibíades.

Incluso se puede decir que al presentar la historia de esta manera ante Sócrates, precisamente cuando está tumbado a su lado como sucede en la noche de la que nos habla, no hace sino repetir el mismo desvarío que le empujó a hacer su primera propuesta. Va un poco más lejos, pero persiste en la misma estrategia; quiere convencer a Sócrates de que está totalmente vencido, sin defensa, y por consiguiente sin peligro, y que ciertamente esta vez Sócrates no tiene por qué temer, o, si prefieren, de que tiene todas las de ganar haciendo el intercambio. Es como el mercader de alfombras que corre tras el comprador obstinado en su oferta de 50.000 para decirle: tened, os la *regalo* por 55.000.

Pero esta comparación que aflora espontáneamente nos obliga a reflexionar: ¿es de verdad un

error, un desvarío por parte de Alcibíades? ¿No se trata más bien de que Alcibíades, al insistir en la actitud inicial, trata de desbaratar el juego socrático? A fin de cuentas, el esclavo es el amo del amo (Hegel). Y la mejor jugada de la pasión consiste en que, si no puede obtener quitando, está dispuesta a conquistar dándose. De hecho Alcibíades juega su juego, y, a su manera, lo hace bien, porque, finalmente, Sócrates fracasa: no ha sido capaz de que Alcibíades acabe aceptando la neutralización que le proponía.

¿Qué quiere, pues, el filósofo? Cuando declara no estar seguro de poseer la sabiduría, ¿lo hace sólo para atraer mejor a Alcibíades? ¿Es Sócrates sólo un seductor más sofisticado, un jugador más sutil que entra en la lógica del otro y le prepara la trampa de una debilidad fingida? Eso es lo que cree Alcibíades, y eso es lo que Alcibíades mismo, como acabamos de decir, intenta hacer. Eso es lo que creerán también los atenienses, que no querrán dejarse convencer de que Sócrates no tiene otro propósito que el de interrogarles acerca de sus actividades, de sus virtudes, de su religión, de su ciudad, y que le harán sospechoso de introducir de tapadillo nuevos dioses en Atenas, para terminar decidiendo su muerte.

Sócrates sabe bien lo que creen los demás, comenzando por Alcibíades; pero él mismo se considera un jugador superior. Decir, como hace; que le falta sabiduría no es sólo para él una simple finta. Por el contrario, es la hipótesis de la finta la que constata hasta qué punto hay falta de sabiduría,

puesto que ella supone, en su ingenua astucia, que el filósofo es realmente sabio y que dice lo contrario sólo para intrigar (en los dos sentidos de la palabra) más fácilmente. Ahora bien, creer que Sócrates tiene una sabiduría que se puede intercambiar, vender, ésa es precisamente la locura de Alcibíades.

Para Sócrates la neutralización de la lógica de Alcibíades es el único objetivo perseguido; porque esta neutralización, si tiene éxito, significaría que Alcibíades ha comprendido que la sabiduría no puede ser objeto de intercambio, no porque sea demasiado preciosa para encontrarle una contrapartida, sino porque jamás está segura de sí misma, constantemente perdida y constantemente por buscar, presencia de una ausencia, y sobre todo porque ella es conciencia del intercambio, intercambio consciente, conciencia de que no hay objeto, sino únicamente intercambio. Sócrates intenta provocar esta reflexión suspendiendo la lógica de Alcibíades que admite la sabiduría como un haber, como una cosa, una *res*, la lógica reificante de Alcibíades y de los atenienses.

Pero no puede romper ahí el diálogo, retirarse de la comunidad y del juego, porque necesita que esta ausencia sea reconocida por otros. Sócrates sabe muy bien que tener razón él solo contra todos no es tener razón, sino estar equivocado, estar loco. Al abrir su propio vacío, su propia vacancia ante la ofensiva de Alcibíades, quiere abrir en él el mismo vacío; al decir a sus acusadores que toda su sabiduría consiste en saber que no sabe nada,

insiste en provocar la reflexión. Y creo que tenemos una confirmación suficiente de que justamente es ésta la lógica de Sócrates, su juego en el juego de los demás: esa confirmación es que acepta beber la cicuta; porque si hubiera desorientado al adversario sólo para cogerle mejor, para dominarle, no hubiera aceptado la muerte. Muriendo voluntariamente les obliga a pensar que verdaderamente no tenía nada que perder, que él no tenía nada en juego.

Lo que quiere el filósofo no es que los deseos sean convencidos y vencidos, sino que sean examinados y reflexionados. Diciendo que sabe que no sabe nada, mientras que los demás no saben y creen saber y tener, y muriendo por ello, quiere dar testimonio de que hay en la petición, en la petición de Alcibíades por ejemplo, más de lo que ella pide, y ese más es un menos, una pequeñez, que incluso la posibilidad del deseo significa la presencia de una ausencia, que quizá toda la sabiduría consista en escuchar esta ausencia y en permanecer junto a ella. En vez de buscar la sabiduría, lo que sería una locura, le valdría más a Alcibíades (y a ustedes, y a mí) buscar por qué busca. Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo. Por eso el camino en que se encuentra Alcibíades desorientado no conduce a ninguna parte, es un *Holzweg*, como diría Heidegger, «la pista que deja hasta la orilla del bosque la leña que el leñador recoge». Seguid esa pista: os dejará en el corazón del bosque.

Eso no significa que Sócrates no estuviera ena-

morado; ya se lo he dicho a ustedes, ni una vez niega que la belleza de Alcibíades sea deseable. No preconiza en modo alguno el desprendimiento de las pasiones, la abstinencia, la abstracción lejos del siglo. Por el contrario, hay amor en la filosofía, es su Recurso, su Expediente. Pero la filosofía está en el amor como en su Pobreza.

La filosofía no tiene deseos particulares, no es una especulación sobre un tema o en una materia determinada. La filosofía tiene las mismas pasiones que todo el mundo, es la hija de su tiempo, como dice Hegel. Pero creo que estaríamos más de acuerdo con todo esto si dijéramos primero: es el deseo el que tiene a la filosofía como tiene cualquier otra cosa. El filósofo no es un sujeto que se despierta y se dice: se han olvidado de pensar en Dios, en la historia, en el espacio, o en el ser; ¡tendré que ocuparme de ello! Semejante situación significaría que el filósofo es el inventor de sus problemas, y si fuera cierto nadie se reconocería ni encontraría valor en lo que dice. Ahora bien, incluso si la ilación entre el discurso filosófico y lo que sucede en el mundo desde hace siglos no se ve inmediatamente, todos sabemos que la ironía socrática, el diálogo platónico, la meditación cartesiana, la crítica kantiana, la dialéctica hegeliana, el movimiento marxista no han cesado de determinar nuestro destino y ahí están, unas junto a otras, en gruesas capas, en el subsuelo de nuestra cultura presente, y sabiendo que cada una de esas modalidades de la palabra filosófica ha representado un momento en que el Occidente buscaba

decirse y comprenderse en su discurso; sabemos que esta palabra sobre sí misma, esta distancia consigo misma no es superflua, sobreañadida, secundaria con respecto a la civilización de Occidente, sino que, por el contrario, constituye el núcleo, la diferencia; después de todo sabemos que estas filosofías pasadas no están abolidas, ya que seguimos oyéndolas y contestándolas.

Los filósofos no inventan sus problemas, no están locos, al menos en el sentido de que hablan. Quizá lo sean —pero entonces no más que cualquiera— en el sentido de que «ça vent à travers eux» (una voluntad les traspasa) están poseídos, habitados por el sí y el no. Es el movimiento del deseo el que, una vez más, mantiene unido lo separado o separado lo unido; éste es el movimiento que atraviesa la filosofía y sólo abriéndose a él y para abrirse a él se filosofa. Se puede ceder a este movimiento por vías de acceso muy diversas: se puede ser sensible al hecho de que dos y dos son cuatro, que un hombre y una mujer forman una pareja, que una multitud de individuos constituyen una sociedad, que innumerables instantes constituyen una duración, que una sucesión de palabras tienen un sentido o que una serie de conductas conforman una vida, y al mismo tiempo estar convencido de que ninguno de esos resultados es definitivo, que la unidad de la pareja o del tiempo, de la palabra o del número permanece inmersa en los elementos que la forman y pendiente de su destino. En una palabra, el filosofar puede

precipitarse sobre nosotros desde la cumbre más insospechada de la rosa de los vientos.

No hay pues un deseo propio del filósofo; Alain decía: «Para la filosofía cualquier materia es buena, con tal que sea extraña»; pero hay una forma de encontrar el deseo propio del filósofo. Ya conocemos esa particularidad: con la filosofía el deseo se desvía, se desdobra, se desea. Y entonces se plantea la cuestión de por qué desear, ¿por qué lo que es dos tiende a hacerse uno, y por qué lo que es uno tiene necesidad del otro? ¿Por qué la unidad se expande en la multiplicidad y por qué la multiplicidad depende de la unidad? ¿Por qué la unidad se da siempre en la separación? ¿Por qué no existe la unidad a secas, la unidad inmediata, sino siempre la mediación del uno a través del otro? ¿Por qué la oposición que une y separa a la vez es la dueña y señora de todo?

Por eso la respuesta a «¿por qué filosofar?» se halla en la pregunta insoslayable ¿por qué desear? El deseo que conforma la filosofía no es menos irreprimible que cualquier otro deseo, pero se amplía y se interroga en su mismo movimiento. Además la filosofía no se atiene sino a la realidad en su integración por las cosas; y me parece que esta inmanencia del filosofar en el deseo se manifiesta desde el origen de la palabra si nos atenemos a la raíz del término *sophia*: la raíz *soph* —idéntica a la raíz del latín *sap*—, *sapere*, y del francés *savoir* y *savourer*.* *Sophon* es el que sabe saborear; pero

* Igualmente válido para los verbos castellanos saber y saborear, puesto que es idéntica la raíz de donde proceden.

saborear supone tanto la degustación de la cosa como su distanciamiento; uno se deja penetrar por la cosa, se mezcla con ella, y a la vez se la mantiene separada, para poder hablar de ella, juzgarla. Se la mantiene en ese fuera del interior que es la boca (que también es el lugar de la palabra). Filosofar es obedecer plenamente al movimiento del deseo, estar comprendido en él e intentar comprenderlo a la vez sin salir de su cauce.

Así pues, no es casual que la primera filosofía griega, aquellos a quienes curiosamente llamamos los presocráticos —del mismo modo que a los toltecas, a los aztecas y a los incas los llamamos precolombinos—, como si Sócrates hubiera descubierta el continente filosófico y como si hubiéramos reparado en que ese continente ya estaba ocupado por ideas llenas de vigor y de grandiosidad (como decía Montaigne de las capitales indias de Cuzco y México), no es una casualidad el que esta primerísima filosofía esté obsesionada por la cuestión del uno y de lo múltiple y a la vez por el problema del Logos, de la palabra, que es el de la reflexión del deseo sobre sí mismo: y es que filosofar es dejarse llevar por el deseo, pero recogiénolo, y esta recogida corre pareja con la palabra.

Hoy por hoy, si se nos pregunta por qué filosofar, siempre podremos responder haciendo una nueva pregunta: ¿por qué desear? ¿Por qué existe por doquier el movimiento de lo uno que busca lo otro? Y siempre podremos decir, a falta de respuesta mejor: filosofamos porque queremos, porque nos apetece.



TEORIA Y CRITICA DEL PENSAMIENTO LATINO- AMERICANO

ARTURO ANDRES ROIG

TIERRA FIRME 

Arturo Andrés Roig. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia, Enero 2004. La presente edición digital, actualizada por el autor, se basa en la primera edición del libro (México: Fondo de Cultura Económica, 1981) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez. Se publica únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos correspondientes.

ÍNDICE

Dedicatoria

Introducción:

El pensamiento filosófico y su normatividad

I. Acerca de la significación del "nosotros"

II. La historia del "nosotros y de lo "nuestro"

III. La determinación del "nosotros" y de lo "nuestro" por el "legado"

IV. El problema del "comienzo" de la filosofía

V. Las filosofías de denuncia y la crisis del concepto

VI. Vaz Ferreira: un comienzo de la filosofía latinoamericana

VII. El desconocimiento de la historicidad de América

VIII. Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad

IX. La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad
europea

X. La filosofía de la historia mexicana

XI. El problema del ser y del tener

XII. Desde el padre Las Casas hasta la guerra del Paraguay

XIII. El problema de la "forma" dentro de la filosofía política
latinoamericana

XIV. La "conciencia americana" y su "experiencia de ruptura"

XV. Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso

XVI. Necesidad y posibilidad del discurso propio

Bibliografía

“A Mauricio A. López, hermano del dolor y la esperanza”

INTRODUCCIÓN

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SU NORMATIVIDAD

La filosofía se caracteriza por ser un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo. En tal sentido podría afirmarse que, aun mucho antes de la aparición de Kant, la filosofía se ha organizado como saber crítico, si bien es a partir del filósofo alemán cuando se tomó una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad.

En cuanto crítica, la filosofía supone además una filosofía de la filosofía. Es decir, lo crítico no se reduce a una investigación de los límites y posibilidades de la razón, con una intención exclusivamente epistemológica, es algo más que esto. Se trata de una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica. De ahí que una filosofía de la filosofía pretenda tener una amplitud mayor que la tradicional crítica de la razón; se trata, en efecto, de un tipo de crítica más amplio que pretende responder a una problemática que incluye cuestiones relativas a la misma vida filosófica.

Y en verdad, esa amplitud de lo crítico se encuentra, aunque no sea objeto declarado y buscado, en la filosofía kantiana misma. No se ha observado, por ejemplo, hasta qué grado la crítica supone en Kant lo regulativo y hace que la filosofía se constituya en un saber normativo, en el que la norma no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura, que atiende no sólo a los límites de la razón, sino también al modo de ser del hombre, incompatible muchas veces con aquellos límites tal como los plantea el kantismo.

Y así, una de las normas dice "que es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura", pero otra aconseja, de un modo que según el mismo Kant tan sólo en apariencia es contradictorio, "elevarnos hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón" (Kant, 1973, parágrafo 57). La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no sólo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa de esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor.

Ahora bien, la primera pauta enunciada por Kant tiene su origen en la investigación por él realizada anteriormente que le había llevado a fundar la ciencia en los juicios sintéticos *a priori*, lo cual suponía, por lo demás, una determinación previa de esos mismos *a priori*, que como sabemos son de tipo formal lógico o epistemológico. Mas, la segunda pauta, propuesta de modo tal que no cayera en contradicción con la anterior, supone otro tipo de *a priori*, distinto, de carácter antropológico, así expresamente señalado por el mismo Kant y claramente reconocido cuando nos habla de la metafísica como una

exigencia espontánea e inevitable del hombre, o cuando nos afirma que existirá siempre una metafísica y que ella es apremiante necesidad de la que nos es imposible renunciar, etc. (Kant, 1973, parágrafo 60).

De este modo, la filosofía, una vez que ha determinado sus posibilidades mediante un cierto tipo de crítica, que en el caso kantiano es llevada a cabo en dos niveles, el lógico-trascendental y el antropológico, no puede menos que organizarse sobre una cierta normatividad. Lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía.

Este hecho no ha sido, sin embargo, entendido siempre de ese modo. Antonio Caso, en sus comentarios a la filosofía de Husserl, nos dice que lo normativo es siempre lo agregado a lo teórico desde afuera, como algo que le es totalmente extraño, si bien podemos sumarlo a lo teórico añadiéndole sentido de normatividad. "A toda verdad científica, sea ella cual fuere, puede agregarse la idea de normación; y resulta entonces, merced a este agregado, normativa; pero una cosa es la norma que resulta de sumar a la verdad la idea de normación y otra la verdad misma, que en sí no es normativa". De ahí concluye Caso que "toda verdad teórica es capaz de enunciarse como regla de acción, mas esta posibilidad no constituye su esencia" (Caso, A., 1946: 93-94). Es decir, a toda verdad teórica se le puede "sumar" lo normativo, que será siempre orgánicamente extraño a su naturaleza.

En estas afirmaciones de Caso se desea evidentemente escindir lo teórico, entendido como "contemplación", de lo útil. Ya el mismo Kant en los *Prolegómenos* había dicho que "la utilidad práctica que puede tener una ciencia especulativa está fuera de los límites de esta ciencia" (Kant, parágrafo 60), con lo que pareciera caer en contradicción con aquellas normas que él mismo enuncia como derivadas directamente de la filosofía en cuanto saber crítico y que no aparecen como externas a la crítica misma.

Ahora bien, sucede que la filosofía es una práctica y que no toda práctica es necesariamente "utilitaria" en el sentido peyorativo que el valor "útil" muestra en los pensadores que entienden la filosofía dentro de los viejos esquemas del saber contemplativo, y en cuanto práctica contiene una normatividad que le es propia, no meramente añadida.

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de "saber de vida", más que su pretensión de "saber científico", y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance.

En este sentido aparece precisamente entendida la normatividad de la filosofía cuando Hegel en su *Introducción a la historia de la filosofía* se plantea el problema del "comienzo de la filosofía y de su historia". Allí nos dice que tiene su comienzo concreto, es decir, histórico, en la medida en que el sujeto filosofante "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" (*also schlechthin für sich gelten will*) y que, en contra de lo que Hegel entiende que es el "carácter oriental", "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo". Afirmaciones ambas de un sujeto que no implican una reducción a la mera

subjetividad, en cuanto que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y en cuanto la filosofía necesita (*müssen*) además de la forma concreta de un pueblo (*die konkrete Gestalt eines Volkes*). El sujeto que se afirma como valioso, condición por la cual la filosofía según Hegel tuvo históricamente sus inicios con los griegos (*Die Philosophie beginnt in der griechischen Welt*), no es pues un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de "mundo" y de "pueblo" hacen referencia justamente en él a una universalidad sólo posible desde una pluralidad, motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y consecuentemente un "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos", aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida (Hegel, 1940: 224-236).

Ahora bien, en la medida en que para Hegel el "comienzo concreto" de la filosofía deja de ser un mero dato histórico de carácter erudito y nos plantea antes que eso las condiciones de dicho comienzo, éste resulta ser fundamentalmente un "re-comienzo" y las normas o pautas que señala son de modo claro y evidente la formulación del *a priori* antropológico, que a su modo vimos planteado ya en Kant.

Dos aspectos querríamos señalar para cerrar esta breve presentación del problema de la normatividad, al que deberemos regresar necesariamente. En primer lugar, que se trata de normas que tienen que ver con el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico, y según sea el que sigamos o no, será el lugar al que llegaremos, por lo que la elección de la ruta no es accidental respecto de lo que se persigue, no se trata de una vía casual, sino de la necesaria para llegar a donde se desea, y las exigencias que se nos dan para transitar ese camino no son por tanto extrañas al resultado. Dicho de otro modo, las normas de las que debemos partir no son ni pueden ser extrañas a la legalidad de la objetividad misma. Lo segundo, es que aquella voluntad de un determinado sujeto, implica un acto de "ponerse" a sí mismo como sujeto tema que tiene su antecedente entre los griegos, en particular a partir del platonismo (*tízemi, hypotízemi*), en quienes es posible rastrear la necesidad de un *a priori* antropológico como condición del filosofar (Roig, 1972). Ciertamente que en ellos se encuentran los antecedentes de la tendencia que conducirá a reducir aquel "poner" a una función noética, sobre la cual se pretenderá justificar más adelante un "sujeto trascendental". El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un "ponerse", exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria. En contra de Hegel mismo, en quien el sujeto histórico corre el riesgo permanente de disolverse en un mítico sujeto absoluto, que se hace cargo en última instancia de todo comienzo posible del filosofar y en contra de la "tética noética" husserliana, aquel sujeto está eximido de las exigencias de cualquier "morale par provision" de cualquier "determinabilidad" que no sea la suya propia, o de cualquier "epojé" que lo saque de su vida cotidiana. El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra.

Resulta, pues, inevitable, para lograr la constitución de un pensamiento filosófico, asumir las pautas propias de ese pensar. El término "pauta", del latín *pacta* (plural de *pactum*), significa originariamente "convenio". Es aquello en lo cual hemos de "convenir" respecto de lo propuesto, en este caso, la organización de un saber filosófico. Lo pactado adquiere de este modo un cierto valor de "programa" o de "tarea" que connota de modo especial este tipo de *a priori* y que lo diferencia radicalmente del clásico *a priori* formal-lógico de tipo kantiano. Ese valor se muestra en su plenitud si pensamos que el filosofar es una función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación con la naturaleza eminentemente teleológica de la misma. Este tipo de *a priori* no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*. De este modo, lo normativo y las pautas que lo expresan se nos presentan como esencialmente constitutivos de la forma que hemos de darnos para poder realizar la vida, conformación que hemos de alcanzar, en este caso, para ejercer la filosofía, en otros términos, para podernos constituir o no como sujeto filosofante dentro de los límites posibles de autenticidad. En efecto, si una de las pautas nos conmina a partir de nosotros mismos como valiosos, esa autovaloración determina la producción y la conforma orgánicamente.

El valor programático de las pautas o de la normatividad ínsita en la tarea filosófica, no ha tenido siempre la misma claridad y fuerza. Si comparamos las dos normas señaladas por Kant, con las que surgen del texto hegeliano, resulta claro que las dos primeras no hacen tanto a la forma que se ha de dar el sujeto, como sujeto histórico, cuanto al ejercicio de la razón de ese mismo sujeto. En el caso hegeliano se atiende, en el momento en el que se plantea el problema del comenzar "concreto" de la filosofía, más a lo que podríamos considerar como programa de vida, que a lo que sería un programa de conocimiento, lo cual queda supeditado a lo primero. El verdadero sentido y peso del *a priori* antropológico no podría surgir del sujeto kantiano, aun cuando, como hemos visto, Kant no pueda evitar el reconocimiento de este tipo de *a priori*, e incluso nos llegue a decir que su formulación, en los términos en que él nos la presenta, no es contradictoria con la norma que nos exige movernos dentro de los límites posibles de nuestro conocimiento. Y podríamos decir, más aún, que las dos pautas propuestas por Kant suponen una pauta anterior encubierta por el sujeto trascendental y que deriva del sujeto real histórico kantiano, el que se ha planteado como comienzo mismo de todo su esfuerzo teórico, el problema de su propio valor y de los límites de su autovaloración. Con ello nos resulta claro que Hegel se colocó teóricamente, en este aspecto, más atrás del planteo hecho por el filósofo de Königsberg. Debido a eso, el *a priori* antropológico aparece sólo desde Hegel y a pesar de Hegel mismo, puesto claramente en la problemática de la posibilidad de un saber filosófico, entendido en su naturaleza de saber histórico y enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad.

Este hecho se presenta acentuado en nuestros días como consecuencia de una comprensión tal vez más radical del hombre como ente histórico y por eso mismo responsable de su hacerse y de su gestarse. El historicismo contemporáneo, entendido desde este ángulo, ha venido a centrar el problema

de las normas más en lo que sería una crítica del sujeto, que en una crítica de la razón. El *a priori* antropológico, entendido en el sentido de norma pactada, pone en crisis la noción tradicional de "objetividad", y ha sido ésta la que ha llevado precisamente a pensar la normatividad propia del quehacer filosófico, reducido a lo teórico "puro", como algo agregado accidentalmente. La comprensión externa de la normatividad, lleva a la pauperización del sujeto, disuelto en las diversas formulaciones del *ego cogito* y acarrea la imposibilidad de un comienzo pleno del filosofar, como lleva asimismo a la imposibilidad de superar los marcos de la filosofía de la conciencia, aun en aquellos casos, como el hegeliano, en el que se intentó encuadrar la normatividad como cualidad intrínseca de lo teórico.

Con lo que llevamos dicho no pretendemos invalidar la exigencia de determinar formas *a priori* de la razón, aun cuando no se pueda defender el *apriorismo* kantiano, que es otro problema. Lo que sí nos parece evidente es que el *a priori* antropológico "recubre" las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible. En este sentido, el *a priori* antropológico, por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico, impuesto, o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva. Más aún, podríamos decir que la normatividad del *a priori* antropológico condiciona toda otra forma posible de normatividad, aun las que se puedan establecer para el pensamiento lógico en relación con el problema de la naturaleza del sujeto. La normatividad de la filosofía recibe, conforme lo dicho, su unidad y sentido, cualesquiera sean los niveles en los que se señale aquélla, de la autoafirmación del sujeto filosofante, que hace posible justamente su "comienzo". Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrán señalarse, por lo dicho, en la medida en que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, a tal extremo de que no hay una "crítica de la razón" que pueda ser ajena a una "crítica del sujeto", desde cuya *sujetividad* se constituye toda objetividad posible. Por lo demás, la filosofía, cuyo comienzo sólo es posible desde un autorreconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo, necesita, como dice Hegel en una valiosa tesis que habrá de ser rescatada en su justo sentido, de un "pueblo", por donde el sujeto no es ni puede ser nunca un ser singular, sino un plural, no un "yo", sino un "nosotros", que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos.

En relación con este valor programático de lo normativo, que nos permite descubrir el valor de pauta que posee toda norma que funcione como *a priori* antropológico, se encuentra sin duda una comprensión de la filosofía como saber auroral y no como saber vespertino, por lo mismo que no es necesario esperar una "decadencia" para experimentar formas rupturales. En Hegel, aquel sentido positivo que señalábamos, el de centrar la normatividad en relación con el sujeto filosofante, hecho que venía a darle valor de programaticidad, queda desvirtuado con su afirmación de la filosofía como saber de lo acaecido. Un filosofar matutino o auroral, confiere al sujeto una

participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas. Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legitimable. En función de esto, la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento de la presencia activa de lo *sujetivo*, es rescatada en su verdadero peso (Debo aclarar que *sujetividad* no es necesariamente sinónimo de subjetividad, en el sentido de arbitrariedad, de "libre arbitrio", ni de particularidad).

Cuando fue planteada la necesidad de una filosofía americana, por parte de los jóvenes argentinos que integraron la Generación de 1837, la filosofía aparecía enunciada con un sentido normativo fuertemente programático, dentro del cual se destacaba como pauta básica la exigencia de partir de una autoafirmación del hombre americano como sujeto de su propio pensar. "Procuremos como Descartes -decía Esteban Echeverría- olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad. Pero no de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia, y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación" (Sastre, M., 1958: 167-168). El "olvido" del cual se ha de partir, según exigía Echeverría, era el paso inmediato para el reencuentro de un sujeto, que sólo podía afirmarse y reconocerse a sí mismo. Únicamente así, las verdades de su filosofía dejarían de ser abstractas y se tornarían concretas. La vigencia de la norma hace que lo teórico, condicionado internamente desde una *sujetividad* portadora y creadora, quede inserto junto con ella en la realidad histórica. La cuestión de la necesidad de una filosofía americana se resolvía en la necesidad de la constitución de un sujeto en cuanto tal, que no es, a pesar de las palabras iniciales del texto de Echeverría, un nuevo sujeto cartesiano.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado *a priori* antropológico. Ella se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de "ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros".

Ahora bien, ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es inevitablemente un sujeto de discurso, dicho de diverso modo, se trata de un sujeto en acto de comunicación con otro, por donde la exigencia formulada nos habrá de llevar a la deducción de un conjunto de normas, todas las cuales suponen necesariamente a aquélla y que son, tanto relativas al sujeto que hace filosofía, como, inevitablemente y a la vez, al discurso que enuncia ese sujeto que

filosofa, en la medida en que discurso y sujeto del discurso puedan ser escindidos.

De la primera pauta, la de la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico, se desprenden otras, necesariamente implícitas en ellas. En primer lugar, el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que nos conduce a revisar la problemática del humanismo. Luego, en cuanto que las formas de reconocimiento no alcanzan a constituirse dentro de aquellos términos, surge una tercera pauta, la que exige la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos. En tercer lugar, regresando de algún modo al primer momento normativo, pero atendiendo a la posibilidad de nuestro discurso, habrá de considerarse la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica. Por último, aquella otra formulación de la exigencia fundante que nos conmina a tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella (Roig, 1975 b: IV, 10).

En última instancia, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles. Por esto mismo se hace necesario estudiar de qué manera el sujeto americano ha ejercido aquellas pautas, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas. Para esto, la historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional "historia de la filosofía". En efecto, la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Más aún, en formas discursivas no académicas, en particular dentro del discurso político en sentido amplio, se ha dado esa afirmación del sujeto, la que si bien no ha estado acompañada siempre de desarrollos teóricos, los mismos pueden ser explicitados en un nivel de discurso filosófico y, como contraparte, muchos desarrollos teóricos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo o repetitivo, precisamente por la carencia de aquella autoafirmación fundante, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar. De esta manera, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento. La historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forman de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto sujeto.

I

ACERCA DE LA SIGNIFICACIÓN DEL "NOSOTROS"

Dijimos que de los textos en que Hegel se plantea el problema del comienzo de la filosofía y de su historia, surge como norma que lo hace posible aquella que podemos enunciar diciendo que "es necesario ponernos para *nosotros* mismos como valiosos". Ya señalamos la razón por la cual esta fórmula, enunciada por Hegel en singular, supone en su pensamiento un sujeto plural, un "nosotros", por lo mismo que, según él nos lo dice, "la filosofía exige un pueblo". Más adelante deberemos desentrañar lo que connota dentro del pensamiento hegeliano esta última afirmación y desde qué puntos de vista ha de ser rescatada.

Ahora bien, ¿qué significamos o queremos significar cuando decimos "nosotros"? Este término es, por naturaleza, como todos los nombres y los pronombres, un deíctico, vale decir, que sólo alcanza su plenitud de sentido para los hablantes cuando se señala al sujeto que lo enuncia. En este caso se trata, pues, de preguntarnos a quién nos referimos cuando decimos precisamente "nosotros". Cabe una primera respuesta inmediata: cuando hablamos de "nosotros" a propósito de una filosofía latinoamericana, queremos decir simplemente "nosotros los latinoamericanos". Mas esta respuesta no supera el horizonte meramente señalativo con el cual los deícticos son referidos a los sujetos concretos en el habla cotidiana y, si bien la cualificación de "latinoamericanos" nos sugiere algo, resulta imprescindible preguntarnos, a su vez, qué es eso de "latinoamericanos" y, por tanto, de "América Latina".

La particular naturaleza del "nosotros" nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación. La posibilidad de reconocernos como "latinoamericanos" depende, por tanto, de que realmente exista esa identidad que se encuentra como supuesto en la respuesta simplemente señalativa que habíamos dado.

El problema es complejo. En efecto, esta atribución de identidad, lo es también, espontáneamente, de "objetividad", y cabe que nos preguntemos si esta segunda atribución no depende de un *a priori* organizado como parte de nuestro propio discurso. Deberemos decir que "América Latina" puede ser mostrada *a posteriori* como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen su "realidad", pero que también la postulamos como una *a priori*. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en el que tanto peso tiene el "ser" como el "deber ser". Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser.

Los entes culturales son los que nos descubren por eso mismo el verdadero alcance de lo que se ha denominado "objetividad" o "mundo objetivo", que no es sinónimo de "realidad" en el sentido de una exterioridad ajena al sujeto,

sino que es la mediación inevitable que constituye el referente de todo discurso y lo integra como una de sus partes. El valor y peso del contenido referencial deriva tanto del sujeto que organiza su "mundo objetivo" y que de hecho forma parte de él, como de todo lo extraño a la *sujetividad*. A pesar de lo dicho, la objetividad se nos presenta siempre como una "conciencia del mundo" y la "realidad" como el *a priori* último desde el cual todo otro *a priori* se convierte en una *aposterioridad*.

Decíamos que la unidad de América Latina, desde el punto de vista de un deber ser, aparecía como *a priori*. No se trata, sin embargo, aquí de un *a priori* de esencias dadas en un "mundo de la conciencia", en cuanto que el *a priori* de que hablamos es histórico, puesto que deriva de una experiencia elaborada y recibida socialmente que se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso y que se encuentra justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social.

Ahora bien, América Latina se nos presenta como una, en el doble sentido de sus categorías de "ser" y "deber ser", como lo acabamos de explicar, pero también es *diversa*, tal como lo muestra la propia experiencia. Esa diversidad no surge solamente en relación con lo no-latinoamericano, sino que posee además una diversidad que le es intrínseca. La sola afirmación de un "nosotros", que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca. Todo se aclara si la pregunta por el "nosotros" no se la da por respondida con el agregado de "nosotros los latinoamericanos", sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de "nosotros". El punto de partida es además, siempre, el de la diversidad, comienzo de todos los planteos de unidad del cual no siempre se tiene clara conciencia y que, en el discurso ideológico típico, es por lo general encubierto. Lo fundamental es por eso mismo tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el "nosotros" y, en la medida que tengamos de este hecho una clara conciencia, podremos alcanzar un mayor o menor grado de universalidad de la unidad, tanto entendida en lo que para nosotros "es", como también en lo que para nosotros "debe ser". De este modo, cada uno de nosotros, cuando se declara "latinoamericano" lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra, etc. Tal es el anclaje del que como, hemos dicho, no siempre tenemos conciencia, por lo que creemos -con un tipo de creencia propia de una conciencia culposa- que nuestro punto de partida es necesariamente el de todos.

Mas, a pesar de esa inevitable parcialidad, la diversidad es pensada siempre en función de una unidad, entendida a la vez como actual o como posible, aspectos estos últimos que muestran grados diversos, según el peso que concedamos al "ser" o al "deber ser", en relación, entre otros aspectos, con nuestro conformismo o disconformismo social. Y pensamos lo diverso poniendo frente a él lo uno, por lo mismo que la unidad es la condición para la comprensión de lo diverso en cuanto tal, y por eso mismo para la afirmación del "nosotros". Tarea dialéctica, la de *poner* lo uno frente a una multiplicidad dada,

que no tiene por qué ser respondida, como pretendió la metafísica tradicional, recurriendo a un mundo de esencias.

El punto de partida erróneo de esta metafísica fue el de proyectar las relaciones de unidad y multiplicidad -en un caso desde los entes de razón, y en otro, desde los entes naturales- a los entes culturales, con lo que el sentido de proyecto o de deber ser de estos últimos, al no ser evaluado en su especificidad, impidió su consideración histórica. Ciertamente que el deber ser, en cuanto posibilidad dada a la mano, no es absoluto, posición esta última que puede llevar a un extremo utópico negativo, sino que de alguna manera están dadas sus condiciones ya en el ser; en la multiplicidad se encuentra la unidad y a la vez no lo está, hecho que funda la comprensión de los entes culturales, no como una contemplación y permite rescatar la presencia del sujeto, del "nosotros", como elemento ontológicamente primero y, por eso mismo, actual o potencialmente activo y transformador. Esas condiciones de posibilidad del deber ser no son necesarias, ni menos podemos muchas veces contar con ellas como correctamente conocidas en cuanto posibilidades de real peso histórico. Los aciertos, como así los fracasos de nuestros proyectos, muestran la radical historicidad de las formas de unidad o de sustancialidad que ponemos a partir del *a priori*, que tiene siempre un anclaje en lo diverso y supone por eso mismo las naturales limitaciones de todo horizonte de comprensión.

El individualismo, fuertemente sostenido por muchos escritores liberales de fines del siglo pasado y aun por algunos de las primeras décadas del actual, llevó a un regreso a la monadología leibniziana, creyendo encontrar en ella su fundamento metafísico. La idea de una mónada cerrada en sí misma, comunicada con las demás en función de una armonía preestablecida, venía a coincidir con las tesis básicas de la economía política.

Ahora bien, a pesar de que la monadología partía de una afirmación de la *sujetividad*, e incluso daba un importante lugar a la voluntad en relación con aquella, dentro de la misma no cabía pensar en la existencia del "horizonte de comprensión", en cuanto que éstos únicamente son captables a partir del momento en el que se descubre al individuo como una mónada abierta, sumergida en un proceso en el cual muchas veces sus líneas se nos desdibujan y en el que toda autoafirmación no lo es de un "yo" metafísico y absoluto, sino de un "nosotros" relativo. Su diversidad no le viene por tanto de aquella individualidad, sino de la inserción de la misma en una pluralidad, que es social e histórica, y en relación con la cual es únicamente posible el individuo mismo. Hay un "yo" y al mismo tiempo un "nosotros", dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto.

Este horizonte es a la vez nuestra fuerza y nuestra debilidad. No constituimos mónadas "sin ventanas", que engranamos en una armonía universal preestablecida, suprema filosofía del pesimismo conformista encubierta de optimismo, sino mónadas con una apertura desde la cual nos encontramos actuando como sujetos abiertos a un proceso en que lo histórico va

destruyendo las ontologías del ser y nos va mostrando insertos en el mundo variado y muchas veces imprevisible de los entes. Nos encontramos "haciendo el ser", que es básicamente para nosotros, ser social, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal y que aspira a ello como única justificación posible. De este modo, nos insertamos en el proceso como mónadas de nuevo sentido, más allá de los mitos del individualismo liberal que, en el caso señalado, llevó con su apoyo metafísico a ocultar la raíz de todo horizonte de comprensión. En la "ventana" desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un "yo" el que mira, sino un "nosotros", y no es un "todos los hombres", los que miran con nosotros, sino "algunos", los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia, por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar.

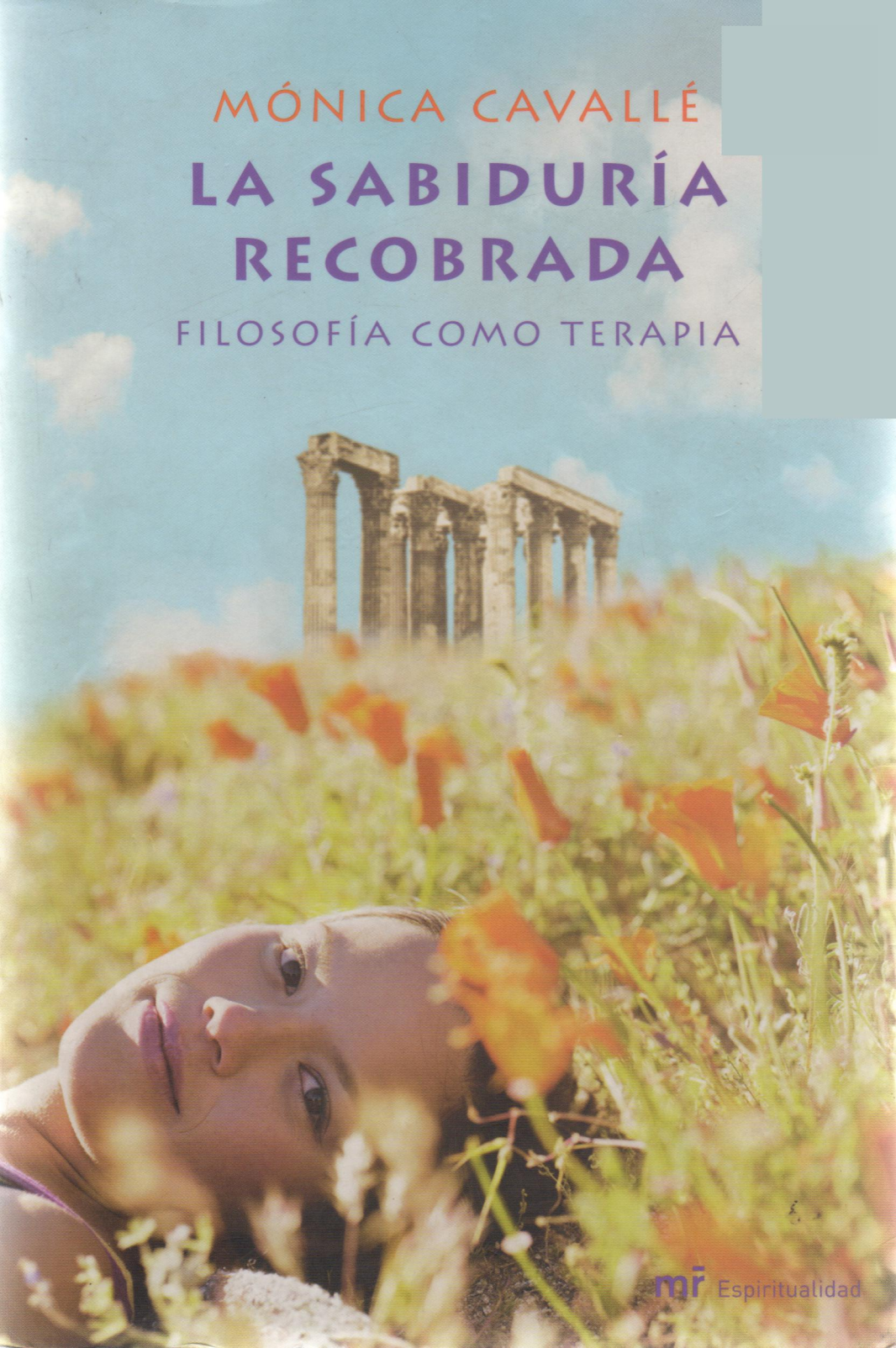
Y ese horizonte es a la vez comprensión del mundo y de sí mismo, pero también es ocultamiento. Doble función a la vez cognoscitiva y axiológica, previa a toda expresión discursiva teórica, en la que todo conocimiento se organiza sobre un código de inclusiones y rechazos, determinado por aquel *conatus* del cual nos hablaba Spinoza y que de alguna manera resuena en Leibniz, según el cual "toda cosa en tanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser". (Spinoza, 1953:VII, 6). Afirmación de sí mismo que constituye el *a priori* enunciado por Hegel, expresado por el filósofo judío como principio de todo ente y que en el hombre, en cuanto autoconciencia, es la razón del principio histórico del filosofar. Así, pues, el "ponernos a nosotros mismos como valiosos" se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado por cierto social y epocalmente. El "nosotros" tiene de este modo su historia y su sentido. En cuanto signo lingüístico de naturaleza deíctica sólo puede ser puesto de manifiesto a partir del señalamiento del sujeto histórico que lo enuncia.

Cabe que nos preguntemos, por último, acerca de la naturaleza de la "comprensión" que se encuentra presente en lo que hemos denominado "horizontes de comprensión".

Hegel se ha planteado estas dos interrogaciones al tratar lo que él denomina "metafísica habitual", en un análisis de la "conciencia ordinaria", con el que ha anticipado aspectos fundamentales relativos a la naturaleza social del saber.

Aquella "metafísica" está constituida por el mundo de relaciones que son familiares a la conciencia y que forman "la red" que entrelaza todas sus intuiciones y representaciones, las que únicamente pueden ser comprendidas dentro de su malla. Se trata, en términos de nuestra época, de un sistema de códigos fuera del cual le es imposible a la mente recibir un contenido, en cuanto que de otra manera no tendría sentido para ella. Como el mismo Hegel lo aclara, este modo de "comprensión" tiene límites determinados, y ellos son los que ponen los marcos dentro de los cuales se constituye el saber de una época y de una cultura.

Ahora bien, en la medida en que la "metafísica habitual" propia de la "conciencia ordinaria" se mueve a nivel de representaciones, se le aparece a Hegel como un modo todavía primario de autoconocimiento, aun cuando su estudio posea un indiscutible valor para el análisis de las formaciones culturales de una sociedad, las que funcionan sobre ese tipo de "comprensión". Es necesario por tanto superar las "metafísicas habituales", exigencia que se justifica a partir del momento en que se pone de manifiesto, como el mismo Hegel lo señala, que ese "comprender", por lo mismo que es representativo, supone formas de "encubrimiento". La tarea del filósofo frente a estos modos espontáneos y primarios de "comprensión", consistirá en "traducir" las representaciones en conceptos, pasando de este modo de un conocimiento que no supera los niveles del "entendimiento" (*Verstand*), a otro organizado como "razón" (*Vernunft*). Paso dudoso, como veremos más adelante, como consecuencia de la naturaleza que el mismo Hegel atribuye al concepto, pero que anticipa la teoría crítica de las ideologías, que tiene sus raíces en parte en la rica problemática hegeliana relativa a los modos de comprensión de la "conciencia ordinaria" (Hegel, 1961: 260-261).



MÓNICA CAVALLÉ
**LA SABIDURÍA
RECOBRADA**
FILOSOFÍA COMO TERAPIA

Mónica Cavallé nos plantea en este libro una realidad olvidada: la filosofía no es el reducto de unos pocos. Tampoco es, como se ha pretendido durante siglos, un conocimiento que tenga una naturaleza oscura y deba ser expresado mediante una jerga incomprensible. Todo lo contrario. Con una claridad meridiana, rigor histórico y de un modo ameno, estas páginas nos acercan a un hecho incuestionable: la filosofía también ha sido, desde la antigüedad, un saber relacionado con la vida cotidiana que a todos nos concierne. Y, lo más importante, esta sabiduría recobrada por la autora es accesible a todo aquel que se acerque a ella sin prejuicios y buscando la autenticidad.

En unos tiempos críticos como los actuales, en que la mayoría de las personas buscan desesperadamente un camino para sus vidas y caen, en ocasiones, en recetas banales para la felicidad, *La sabiduría recobrada*, a partir del sentido común y de una filosofía universal al alcance de todos, nos invita a actualizar nuestros potenciales más profundos.

El lector tiene en sus manos una obra que le permite reconciliarse con un conocimiento que creía perdido, inaccesible... o que, sencillamente, ignoraba.



Mónica Cavallé (Las Palmas, 1967) es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, primer premio nacional de Terminación de Estudios Universitarios y máster universitario en Ciencias de las Religiones. Ha sido profesora ayudante universitaria de Filosofía Práctica y ha coordinado e impartido en la Universidad Complutense de Madrid, a lo largo de varios años, seminarios de «Introducción filosófica al hinduismo y al budismo». Es, actualmente, presidenta de la Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos (ASEPRAF), filósofa asesora y escritora.

Mónica Cavallé

La sabiduría recobrada

Filosofía como terapia

mr · ediciones

PRIMERA PARTE LA SABIDURÍA SILENCIADA

Hay cierta sabiduría humana, que es común a los hombres más grandes y a los más pequeños y que nuestra educación corriente labora con frecuencia para silenciar y obstaculizar.
(R. W. Emerson)*

*. «The Over-Soul», *Essays and Lectures*, p. 390.

I

ACERCA DE LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

¿Qué hay, ¡por los dioses inmortales!, más deseable que la sabiduría, más trascendente, más útil y más digno del hombre? Los que se entregan con ardor a su consecución se llaman filósofos. (Cicerón)¹

Hace un cierto tiempo tuvo lugar en España una importante polémica desencadenada por las decisiones gubernamentales que buscaban reducir al mínimo la asignatura de filosofía en los planes de estudio. Esta decisión no era más que una entre las muchas que veían en las asignaturas de humanidades disciplinas prescindibles en una sociedad en la que crecientemente se requieren, se valoran y se remuneran, por encima de todo, los conocimientos técnicos especializados. Puesto que pertenezco al gremio de los filósofos, tuve ocasión de atestiguar el escándalo que entre mis compañeros produjo, con toda lógica, esa decisión. Pero hubo algo que me llamó la atención: el que pocos filósofos, además de indignarse justamente por el despotismo creciente de los valores estrictamente pragmáticos que está provocando la anemia espiritual de nuestra sociedad, se preguntaran en qué medida ha contribuido a este estado de cosas la misma filosofía. En otras palabras, pocos filósofos se preguntaban:

¿Por qué la filosofía ha llegado a ser considerada por la mayoría como algo abiertamente inútil?

¿Por qué ya no se acude a los filósofos ante los grandes retos y problemas de nuestro tiempo?

1. *Sobre los deberes*, Libro II, 5, p. 143.

¿Por qué el estudiante de secundaria que aprende la asignatura suele afirmar que de poco le ha servido ese vertiginoso paseo por las reflexiones de los grandes filósofos (sistemas de pensamiento que se suceden e invalidan entre sí y en los que tan sólo con dificultad puede ver alguna conexión consigo mismo y con sus inquietudes más íntimas)?

¿Por qué tantas personas piensan que la filosofía es un reino inaccesible, lingüísticamente hermético e inabordable, del que sospechan que pocas cosas relevantes pueden obtener?...

En esa decisión no sólo se podía ver una señal de los tiempos y del pragmatismo asfixiante que los caracteriza; también un síntoma del estado de salud de la filosofía.

La filosofía, entendida en sentido amplio, como aquella actividad por la que el hombre busca de forma lúcida y reflexiva comprender la realidad y orientarse en ella, ha formado parte de la raíz de toda civilización. Todas las grandes civilizaciones se han asentado, entre otros, en unos cimientos de naturaleza filosófica. Estos proporcionaban una determinada forma de mirar la realidad y de estar en el mundo, y daban respuesta a las cuestiones más básicas y radicales, como las de quién es el ser humano y cuál es su destino. Los demás saberes y las demás artes orbitaban en torno a esta sabiduría, y era esta última la que definía el correcto lugar, el sentido último y la función de dichos artes y saberes.

Pero ¿se considera actualmente a la filosofía como uno de los ejes de nuestra cultura contemporánea? Parece que no, que hace tiempo que perdió, ante la conciencia de los occidentales, ese papel central. La filosofía ya no impregna la vida ni la sociedad, pues se ha relegado a los ámbitos académicos y especializados. No estamos en los tiempos en que los reyes o los emperadores reclamaban a los filósofos y a los sabios para que fueran a la corte. Hoy los gobernantes demandan especialistas en estadística y tecnócratas, no pensadores. Pero tan grave como esto es que la misma filosofía cierre los ojos ante este hecho y no se dé cuenta de lo poco que tiene que decir; que no reflexione sobre por qué se ha llegado a considerar tan irrelevante su aportación.

La filosofía tuvo, en sus orígenes, un influjo directo en la vida individual, social y política. Con el tiempo, en la misma medida en

que perdía su eficiencia para la vida cotidiana, fue aislándose de la esfera pública, hasta el punto de que hoy en día su capacidad de influencia sobre esta última es prácticamente nula. Ahora bien, precisamente porque la filosofía constituye siempre uno de los cimientos de toda civilización, no puede, sin más, ser eliminada. Por eso, cuando esta filosofía ya no es ampliamente reconocida y explícita, como sucede en nuestra sociedad, lejos de desaparecer de la misma, sigue impregnándola, pero de forma larvada. De ser consciente, pasa a ser inconsciente. De reflexiva y crítica, se convierte en irreflexiva y acrítica. Nos pueden dar pistas sobre cuál es la filosofía oculta de nuestro tiempo, las consignas que nuestra época da por supuestas, los ideales que la animan y que son mayoritariamente asumidos, los valores individuales y colectivos predominantes que tan bien revelan la publicidad o los medios de comunicación.

La filosofía no se puede suprimir; constituye el entramado más íntimo de la cultura. Pero cuando esto no se reconoce abiertamente, el pensamiento pasa a ser ideología que nos penetra de modo indirecto, sin darse a conocer como tal, eludiendo la crítica, es decir, de modo impositivo. Una sociedad en que la filosofía —la reflexión crítica— no tiene un lugar central y explícito, es siempre una sociedad adocenada, un caldo de cultivo de toda forma de manipulación.

1.1. ¿Es útil la filosofía?

¿Por qué la filosofía ha llegado a parecernos accesoria? Si la filosofía ya no ocupa un lugar central en nuestra cultura es, en gran medida, porque ha perdido aquello que le confería un papel vital en el desarrollo del individuo y de la sociedad: su dimensión transformadora, terapéutica; en otras palabras, porque ha dejado de ser maestra de vida y el conocimiento filosófico ya no es aquel saber que era, al mismo tiempo, plenitud y libertad; porque la esterilidad de muchas de las especulaciones denominadas filosóficas ha llegado a ser demasiado manifiesta.

La supuesta «esterilidad» o «inutilidad» de la filosofía es el principal argumento que esgrimen sus detractores y lo que les ha llevado

a considerarla un saber culturalmente prescindible. La mayoría de los filósofos —y de quienes piensan que es indispensable salvar la cultura de las humanidades— consideran, por el contrario, que el valor de la filosofía, lo que le otorga su especial dignidad, radica precisamente en que no es un saber directamente «útil», en que es una actividad libre que no precisa venderse a ningún resultado. El carácter irreconciliable de estas posturas —como pasaremos a ver— es sólo aparente; de hecho, cada una de ellas otorga un sentido distinto al término «utilidad». Ambas posiciones han advertido una dimensión real de la filosofía: que ha de ser «útil», por un lado, y que ha de ser «libre», por el otro. Su error radica en considerar que ambas dimensiones son excluyentes.

¿Ha de ser útil la filosofía? ¿O no radica su dignidad precisamente en su carácter libre, en que su valor es intrínseco y no se deriva de los resultados que posibilita? Este dilema es una falacia. Una falacia que ha favorecido, por una parte, que algunos piensen que una sociedad puede prescindir, sin más, de la filosofía, olvidando que una cultura sin sabiduría está abocada al gregarismo, a la destrucción y al caos. Y que ha favorecido, por otra parte, que otros cultiven una filosofía estéril, una filosofía-florero, auto-referencial y hermética, relegada a unos pocos especialistas, que ha ocultado su vacuidad y su infecundidad bajo el aura de una «dignidad» y «libertad» mal entendidas. Los primeros intuyen, acertadamente, que la filosofía ha muerto, pues ha perdido su eficiencia; pretenden simplemente quitar del medio un cadáver que les estorba. Los segundos intuyen, también acertadamente, que la verdadera filosofía, como saber libre, no puede ni debe morir.

¿Qué significa «utilidad»?

El término «filosofía» no suele sugerir la idea de «utilidad». Ambas nociones, en principio, parecen dispares. Como veremos, esto no es más que un síntoma del modo en que la filosofía ha perdido su norte y su función y, a su vez, de lo estrecha y banal que ha llegado a ser nuestra concepción de la «utilidad».

El *Diccionario de la lengua española* nos dice que «útil» es aque-

lo que puede servir o aprovechar en alguna línea, lo que produce un resultado provechoso. Ahora bien, conviene distinguir entre dos tipos de *utilidad* que denominaremos, respectivamente, *utilidad instrumental o extrínseca* y *utilidad no-instrumental o intrínseca*.

Lo utilitario (cuando algo es medio para obtener un fin)

Algo es útil de manera *instrumental* cuando es sólo un medio para lograr un fin, cuando no posee valor en sí, sino en razón de los resultados prácticos que posibilita y a los que se subordina. Un mapa, por ejemplo, es útil, pues nos puede ayudar a orientarnos en un territorio que desconocemos. La utilidad del mapa no es *intrínseca* —el objeto «mapa» no es útil en sí mismo— sino *extrínseca*: es útil exclusivamente en función de algo exterior y de los resultados utilitarios que proporciona, pues de poco sirve un mapa que no remite a algún lugar o que está tan mal elaborado que no nos permite ubicarnos en él. Una herramienta también es algo extrínsecamente útil. Un martillo no es útil en tanto que tal martillo, sino asociado a un contexto externo que lo dota de finalidad, por ejemplo: un cuadro que queremos colgar, unos clavos y una pared. A su vez, actividades como orientarnos consultando un mapa o martillar son instrumentalmente útiles pues su sentido y finalidad no reside en ellas mismas sino en que nos permiten, respectivamente, llegar a un determinado lugar o que un bello cuadro cuelgue en nuestra habitación.

Lo que es instrumentalmente útil es prescindible, canjeable por algo que cumpla la misma función. Puedo prescindir del martillo y utilizar en su lugar una piedra. Puedo prescindir de un mapa y orientarme con una brújula o contemplando las estrellas y el curso del sol.

Lo instrumentalmente útil es *lo utilitario*.

La utilidad superior (cuando el medio es ya el fin)

Sé que la poesía es indispensable, pero no sabría decir para qué.
(Jean Cocteau)

Ordinariamente, calificamos de «útil», sin más, a lo instrumentalmente útil. Pero hay otro tipo de utilidad, que denominaremos «no instrumental» o «intrínseca». Esta última es propia de aquellas cosas, actividades o estados que son *en sí mismos* útiles, es decir, que no obtienen su sentido, valor y utilidad del hecho de subordinarse a un fin distinto de dichas cosas, actividades o estados. En lo intrínsecamente útil el medio es ya el fin y, por eso, lo que es útil de este modo no es prescindible ni canjeable. Por ejemplo: jugar, conocer, comprender (no hablamos de adquirir conocimientos técnicos o con miras exclusivamente utilitarias), amar, crear, contemplar la belleza del mundo... son actividades y estados que poseen esta forma superior de utilidad.

Dada nuestra tendencia a identificar lo «útil» con lo «utilitario», tendemos a pensar que el término «útil» no es adecuado para calificar este tipo de actividades. Pero ¿merecen, acaso, ser calificadas de inútiles?

Pongamos un ejemplo de actividad inútil. Nos cuenta la mitología griega que Sísifo, fundador de Corinto, recibió un terrible castigo al descender al Hades tras su muerte. Fue condenado a arrastrar sin descanso una inmensa roca, empujándola con todo su cuerpo y con ímprobo esfuerzo, hasta la cima de una montaña. Una vez allí, la piedra escaparía de sus manos y rodaría al valle, y él tendría que descender de nuevo para recomenzar su terrible tarea; y así... por toda la eternidad. Aunque el mito no comenta nada al respecto, seguramente Sísifo preguntó, tras escuchar su condena, acerca del propósito de todo aquello. Y probablemente sólo obtuvo una respuesta: debía hacerlo «porque sí». Lo terrible del castigo no radicaba en el tremendo esfuerzo que se exigía a Sísifo, sino en la arbitrariedad e inutilidad del mismo; fue esta inutilidad la que le sumió en la locura y en la desesperación.

Esta actividad abiertamente inútil nada tiene que ver con las actividades que hemos caracterizado como intrínsecamente útiles. No cabe decir de todas ellas que son «inútiles», simplemente porque tienen en común el carecer de una finalidad utilitaria. Si preguntamos al niño que en la playa construye y deshace castillos de arena, por qué lo hace, probablemente conteste «porque sí». Este «porque sí» no es análogo al del ejemplo anterior. El «porque sí» del niño es la expresión de que

su actividad no tiene más meta que sí misma; de que, en ella, el medio, el proceso, es ya el fin. Y *allí donde el medio y el fin se identifican tiene lugar la vivencia de una profunda sensación de plenitud y de sentido*. La actividad de Sísifo no tenía una utilidad extrínseca, pero tampoco intrínseca, pues no pudo experimentar el proceso como algo valioso en sí mismo; de aquí su sensación de absurdo y futilidad.

Es sabido que los niños que no dedican en su infancia mucho tiempo al juego no maduran adecuadamente. El juego les es tan útil e imprescindible como el alimento. El niño al que se inculca una mentalidad instrumental impropia de su edad —porque la pobreza del entorno le ha forzado al trabajo duro, porque unos padres ambiciosos pretenden hacer de él un superdotado y le someten a un aprendizaje estresante cuya meta es la obtención de resultados en el futuro, o por contagio de un entorno excesivamente serio que no valora ni respeta su tendencia espontánea al juego— no crece adecuadamente. El niño educado para ser un superdotado, si a lo largo de su desarrollo no tiene una sana reacción de rebeldía, probablemente llegue a ser un mediocre instruido, rígido, de personalidad incolora, carente de genuina creatividad. El pequeño que juega no lo hace para crecer y madurar; juega «porque sí». Pero dicho juego, precisamente porque en él el medio y el fin son indisolubles, es el espacio en el que tiene lugar su óptimo crecimiento y desarrollo. Más aún, también las actividades orientadas a su formación y educación sólo pueden ser plenamente eficaces si son vivenciadas por él como un juego, como placenteras y llenas de sentido en sí mismas, y no como algo arduo y aburrido que, según oye, le será de provecho en el futuro.²

2. Esta consideración aporta nuevas luces sobre cuál debería ser la naturaleza de la educación y de la formación: «El hombre alimenta su inteligencia por medio de los órganos de los sentidos y aparentemente de ideas de otros hombres, y con estos elementos forma el contenido mental propio. Pero el hecho de que a pesar de exponer a algunos hombres ideas razonables, no se convencerán, quiere decir que, mientras no haya en aquel hombre las sensaciones fundamentales de la idea, ésta no se dará a la conciencia. Es, pues, la sensación lo primordial. La sensación es el alimento intelectual, con el cual la mente forma

1.2. Lo que promete la filosofía

La filosofía no promete al hombre conseguirle algo de lo exterior.
(Epicteto)³

Podríamos decir, en una primera aproximación, que filósofo es aquel que se consagra *desinteresadamente* a la *verdad*; quien investiga, a través de una actitud interior de disponibilidad y atención lúcida, las claves de la existencia. La actividad filosófica es desinteresada pues quiere la verdad por ella misma, no por su posible provecho, por sus resultados o frutos. Quizá por ello la verdad se ha simbolizado tradicionalmente como una mujer desnuda, pues nada tiene que ofrecer más que a sí misma.

La indagación de la verdad es un impulso acorde con nuestra naturaleza humana e indisoluble de ésta, un impulso que nos distingue de otros seres animados y nos eleva sobre ellos. Todo hombre ansía profundamente ver, comprender, y experimenta como una

juicios e ideas merced al mecanismo de elaboración del entendimiento. He aquí cómo se producen en los niños indigestiones e intoxicaciones mentales, al pretender darles ideas hechas en lugar de sensaciones. Esto es como si pretendiésemos alimentar nuestro organismo con carne humana, por aquello de que es el alimento más parecido a aquello que hay que nutrir [...]. [Los niños adquieren las sensaciones básicas que llegan a formar la idea que se trata de sugerir] con juegos, modelados, música, danza, gimnasia, excursiones, etc. Todo esto forma con el tiempo las más grandes y fundamentales ideas. Lo contrario es llenar a la mente de conocimientos sin asimilar (erudición) [...]. Análogamente, el espíritu no se alimenta de "moral hecha" sino de "sensaciones que sugieren moral". El espíritu se alimenta de cariño, de fraternidad, de amistades, de la contemplación de la naturaleza, de sensaciones musicales (que son vibraciones espirituales expresadas en el campo de los sonidos). Todo lo que no sea esto —el único camino para que la moral sea consciente— es llegar a la intoxicación de nuestra psiquis, ocasionada por el cúmulo de preceptos morales, que, como ocurre con el estado artrítico en el plano físico y con el estado erudito en el plano mental, constituye un estado patológico que se llama "fanatismo", que supone la captación de una moral expuesta por otro, pero no sentida por el sujeto». Eduardo Alfonso, *La religión de la naturaleza*, pp. 33-35.

3. *Disertaciones por Arriano*, p. 103.

degradación la ignorancia y el engaño. En otras palabras, todos sentimos que el conocimiento de la verdad es tan valioso en sí mismo, como indeseables son la ceguera y el error.

La filosofía, entendida como aquella actividad que busca encauzar este impulso humano hacia la verdad, no tiene, por lo tanto, una utilidad extrínseca. Ahora bien, está lejos de ser una actividad inútil —como tampoco lo son el juego, la contemplación amorosa o estética, la creación en todas sus formas...—. Hemos caracterizado a estas actividades como *intrínsecamente útiles* para poner de manifiesto que poseen una forma superior de utilidad, pues sólo ellas satisfacen lo que más hondamente necesitamos: *la experiencia de ser en plenitud, y la experiencia profunda del sentido de la vida, del valor intrínseco de todo lo que es.*

El ser humano sólo experimenta una felicidad íntegra y realiza satisfactoriamente sus posibilidades internas de ser, en las actividades o estados que no tienen más meta que sí mismos. Lo intrínsecamente útil no equivale a lo inútil ni a lo no-práctico. Nuestras necesidades más profundas no las puede satisfacer nada que no se baste a sí mismo, que no tenga una razón propia para ser apetecido. Y lo que nutre nuestro ser, ¿puede considerarse inútil?

Lo utilitario se relaciona con el «tener»; lo intrínsecamente útil, con el «ser». Así, las actividades utilitarias aumentan nuestro *haber*, nuestras *tenencias*: a través de ellas adquirimos todo tipo de logros, de posesiones materiales o sutiles, y desarrollamos las habilidades físicas y psíquicas que nuestro *ego* tiende a considerar también como «posesiones», como parte de su *haber*. Pero *sólo las actividades valiosas «per se»*, que no se orientan exclusivamente hacia la obtención futura de ciertos logros o resultados, *permiten el crecimiento de nuestra esencia; sólo estas últimas satisfacen nuestra necesidad de ser en plenitud.*

El que ama no necesita que algo exterior justifique u otorgue sentido a su amor, pues ese estado interno es valioso en sí mismo. El que se conmueve ante la contemplación de algo profundamente bello, sabe que su contemplación es un preciado tesoro; no necesita tasadores que le confirmen el valor o la utilidad de su experiencia. El saber (no el erudito ni el técnico, sino el que se traduce en sa-

biduría, en lucidez, en una visión penetrante y comprensiva de la realidad) se justifica en sí mismo porque satisface un impulso radical del ser humano. Estas actividades y estados no son inútiles, al contrario, son supremamente útiles, *producen un resultado* (y «útil», recordemos, es aquello que produce un resultado provechoso). *Este resultado es nada menos que la realización humana*. No es que dichas actividades o estados sean medios o peldaños para lograr esta realización o plenitud; son, sencillamente, la forma en que esta última se actualiza y se expresa.

Saber para poder, para estar al día, para dotarnos de un aura de intelectualidad, para tener algo de qué hablar, para lograr un puesto de trabajo, para «tener» conocimientos que exhibir; amar para comprar el amor de otros; jugar para ostentar nuestra habilidad y nuestra superioridad; crear para demostrar algo a los demás o a nosotros mismos; trabajar exclusivamente para ganar dinero...; nada de esto es saber, amor, juego, creación o trabajo genuinos. No negamos que algunas de estas metas sean, en ocasiones, legítimas —el «comercio» es necesario—, pero no pueden proporcionar al ser humano la plenitud que le es propia, y nadie debe sorprenderse de que conduzcan al hastío y a la mediocridad cuando se convierten en el tipo de metas predominantes. Nadie debe sorprenderse tampoco de que la depresión sea uno de los padecimientos característicos de nuestra civilización, básicamente mercantil, astuta, ávida y utilitaria.

El ser humano tiene una profunda exigencia de sentido. El que enfrenta su vida y sus actividades como Sísifo afrontaba diariamente su infructuosa tarea, se sumerge en el más profundo vacío. Pero las actividades estrictamente utilitarias terminan igualmente agostando el espíritu humano. De hecho, quizá no sea casual que el mito describa a Sísifo como el más astuto de los hombres, dado a toda clase de tretas, engaños y artificios, y que este hombre astuto fuera condenado al sinsentido, a la actividad más absurda, enajenante e inútil. Porque la astucia, la tendencia a convertir todo —hasta lo más digno de ser considerado como un fin en sí mismo— en algo de lo que esperamos obtener un beneficio interesado, es un camino directo al estancamiento de nuestra esencia, al vacío y a la enajenación.

La filosofía como actividad libre. La filosofía no es útil en el sentido que ordinariamente damos a esta palabra, es decir, no es instrumentalmente útil; como tampoco, por ejemplo, lo es el arte (el que se mantiene fiel a sí mismo; no hablamos del mundo de los marchantes). En otras palabras, ambas *son actividades libres*, pues competen a la dimensión más elevada del hombre: aquella que también es libre, y que le dota de cierto dominio sobre los aspectos de sí mismo y de la vida condicionados por la necesidad, por las urgencias utilitarias de la vida.

La filosofía vendida a un fin, ya no es filosofía. Ni siquiera la filosofía vendida a unas ideas es ya verdadera filosofía. La filosofía «esclava» de la teología (como se definía a sí misma la filosofía escolástica medieval) no es filosofía, es teología. Habitualmente, cuando los artistas se han subordinado a un fin ajeno al arte mismo, han hecho un mal arte. El arte ideológico, puesto al servicio de la defensa de unas ideas, ha sido sistemáticamente defraudante. Cuando oímos que algún representante de una determinada iglesia, secta o ideología va a dar una charla filosófica sobre alguna cuestión, todos sabemos que no va a decir nada nuevo; sus argumentos serán los mismos que los que repiten hasta la saciedad aquellos que pertenecen a su grupo; como mucho, habrá ciertas variaciones formales; puede que incluso parezca elocuente y sugerente en un principio, pues en el planteamiento de la cuestión se permite cierta libertad; pero, finalmente, decepciona. Nos han dado gato por liebre. Todos sospechamos que allí no hay pensamiento genuino, indagación libre y desinteresada, sino sólo apología disfrazada de argumentación. Porque el verdadero pensamiento siempre es libre. Y por eso, sólo las personas interiormente libres —que no hablan en nombre de nada ni de nadie, ni siquiera en nombre de su «ego», de lo que en dichas personas es estrictamente particular— son genuinos pensadores. Como sólo las personas interiormente libres son creadoras en cualquier ámbito humano.

La filosofía es una actividad libre. El arte también lo es. *Pero que no se «vendan» a un resultado extrínseco no significa que no sean útiles. Todo lo contrario: poseen una forma superior de utilidad.* Aquí precisamente radica la falacia del dilema «utilidad versus libertad» que

tros logros son sólo los vestidos con que cubrimos el espectro de nosotros mismos, los ornamentos con los que adornamos nuestro vacío.

1.4. Filosofías del ser y del estar

La verdad, la belleza y el bien con frecuencia se confunden con sus respectivas caricaturas. Sucede así cuando ya no se perciben en el horizonte del ser, cuando ya no son el fruto de la contemplación desinteresada, y se rebajan al ámbito del tener. Cuando esto ocurre, se suele denominar «amor a la verdad» a lo que sólo es búsqueda de seguridad mental; «amor a la belleza», a lo que sólo es deseo o vanidad (la belleza como algo que se quiere poseer o que se posee); y «bien», al mero decoro moral o a la «tenencia» de supuesta virtud.

Al igual que la verdad tiene su correspondiente caricatura, también la práctica de la filosofía puede tenerla. La filosofía se degrada siempre que se relega al plano del *tener*, y se subordina *directa* o *exclusivamente* a la satisfacción de necesidades existenciales.

Así, por ejemplo, cierta filosofía considera que su función prioritaria es la de elaborar y proporcionar «mapas» teóricos (una cierta cosmovisión) con los que poder desenvolvemos en el mundo. La filosofía así entendida es algo que *tenemos* y que satisface dos necesidades existenciales concretas: nuestra necesidad psicológica de orientación y nuestra necesidad psicológica de seguridad. Ello se traduce en cierta tranquilidad emocional —se alivia provisionalmente nuestra angustia vital— y en cierto apaciguamiento y satisfacción intelectuales.

Este tipo de filosofía, insistimos, es algo que se *tiene*. No afecta ni modifica nuestro *ser* (aunque, eso sí, puede facilitar temporalmente nuestro *estar* en el mundo). Por eso, cuando decimos haber accedido al conocimiento de este tipo de filosofía, seguimos siendo los mismos de siempre, sólo que con un nuevo «mapa» en nuestras manos, y con la seguridad psicológica que éste provisionalmente nos proporciona.

La filosofía estrictamente teórica o especulativa, a pesar de su «desinteresada» apariencia, suele pertenecer a este tipo de filosofía, la que no rebasa el ámbito del *tener*.

Pero la filosofía, allí donde es fiel a sí misma y la búsqueda de verdad prima sobre la búsqueda de seguridad, tiene una mira más profunda: no la de saciar nuestra mente con ideas, proporcionándonos así mera seguridad psicológica, sino la de alimentar nuestro ser con realidad, con la verdad viva. Hay mentes muy nutridas, incluso obesas, que recubren esencias escuálidas. La sed de verdad no se solventa al lograrse la saciedad intelectual; sólo al que tiene más anhelo de seguridad que de verdad esta última saciedad le es suficiente.

La filosofía genuina no se puede *tener*, sin más, pues no podemos acceder a ella sin transformarnos profundamente, sin quedar modificados. Sólo comprende las claves de la existencia quien ha accedido a cierto *estado de ser*, quien se desenvuelve en un determinado *nivel de conciencia*. Penetrar en los secretos de la realidad es únicamente posible para el que ha purificado su mirada y su personalidad, para el que ha abandonado todo interés propio, de tal modo que su visión es limpia y desinteresada, para quien tiene más anhelo de verdad que de seguridad. Sólo esta autenticidad y hondura de nuestro ser posibilita la profundidad de nuestra visión y nos abre a la experiencia de la verdad. Sólo el que está en contacto habitual con su verdad íntima, puede acceder a la verdad íntima de las cosas, es decir, puede ser un filósofo. El que está situado en la periferia de sí mismo, no puede traspasar la periferia de la realidad.

La verdadera filosofía no se puede simplemente «tener», porque es una «función del ser»:

El conocimiento [genuino] es una función del ser: sólo cuando hay un cambio en el ser del cognoscente, hay un cambio correspondiente en la naturaleza y cuantía del conocimiento. (Aldous Huxley)⁷

7. *La filosofía perenne*, p. 7.

Denominaremos a la filosofía que concierne a nuestro *ser*, la única capaz de satisfacer nuestras necesidades esenciales (y que no ha de ser confundida con la filosofía que se «tiene», la orientada *directa y exclusivamente* a la satisfacción de ciertas necesidades existenciales, aunque éstas sean tan sutiles como nuestra necesidad psicológica de seguridad), *filosofía esencial*.

La filosofía estrictamente especulativa nos proporciona seguridad psicológica y cierta orientación existencial, pero *no nos modifica*. En cambio, la *filosofía esencial* exige, y a la vez posibilita, la conversión de nuestra personalidad, la ampliación de nuestro nivel de conciencia. Su finalidad es la de favorecer, en un único movimiento, *la capacidad de penetración de nuestra mirada interior, nuestra transformación profunda y nuestra realización*; pues somos receptivos a la verdad sólo en la medida en que somos «verdaderos». Sólo en la medida en que somos nosotros mismos en profundidad, podemos conocer las cosas tal y como son.

Obviamente, la filosofía que nutre nuestro ser también tiene consecuencias existenciales, pues lo que transforma nuestra esencia transforma toda nuestra existencia de raíz. Pero aquí precisamente está la diferencia: no la modifica en su periferia, sino desde su misma raíz. La filosofía esencial tiene siempre un alcance existencial, pero la filosofía especulativa no tiene siempre un alcance esencial.

¿Cómo reconocer ambas filosofías?

Que uno de los fines de la filosofía esencial sea nuestra transformación profunda no significa que la filosofía sea un *medio* para lograrla. Si así fuera, la filosofía ya no sería libre, pues se habría subordinado a un efecto. Lo que queremos decir es que *la dedicación efectiva a la verdad tiene en dicha transformación su sintoma inequívoco*. Ambas dimensiones son indisociables: a toda penetración en el corazón de las cosas, a toda comprensión profunda, acompaña un ahondamiento en nosotros mismos que se traduce en una creciente plenitud, libertad interior y serenidad, y en una ampliación

de nuestra conciencia. Lo segundo es el signo indiscutible de la presencia de lo primero, y viceversa.

De todo lo dicho cabe deducir que hay un criterio que nos indica cuándo la filosofía se está orientando de forma efectiva hacia la verdad, cuándo está logrando su objetivo. La señal es la siguiente: *el cambio ascendente y permanente de nuestro nivel de conciencia*; una transformación que tiene, más tarde o más temprano, claros signos y frutos: la profundidad de nuestra mirada interior, la paz, la alegría esencial y la libertad. Si la actividad filosófica no va acompañada de estos frutos, es que ahí no hubo filosofía esencial, sino un ejercicio más o menos brillante de «ajedrez» intelectual.

Es importante comprender esto. Porque la filosofía, con frecuencia, ha identificado su carácter libre, su no estar subordinada a nada ni a nadie, con el hecho de carecer de toda medida valorativa o criterio correctivo. Si no hay ningún criterio de verdad, todo vale. ¿Por qué lo que una persona piensa y sostiene va a ser menos válido que lo que piensa otra? En estos tiempos estamos habituados a oír hasta la saciedad expresiones del tipo: «Yo lo veo así», «para mí es así», etc. Todos sospechamos que esas voces no irradian la misma autoridad, pero no nos atrevemos a afirmarlo abiertamente; parece que no seríamos «tolerantes» si así lo hiciéramos. Algo análogo sucede en el mundo del arte. Los criterios, cuando los hay, son aleatorios. Se identifica el carácter libre del arte, equivocadamente, con su carencia de todo criterio valorativo estable. Pero la filosofía tiene un criterio de autenticidad, y el arte también. No se trata de criterios externos —puesto que son actividades libres— sino internos:

Una obra de arte que no logre que el contemplador maduro, sensible y receptivo, abandone, por un momento, sus actitudes utilitarias, y se eleve a una esfera de atención pura y desinteresada; que no favorezca la ampliación de su conciencia; que no le conmueva en lo más profundo con un movimiento no estrictamente sentimental, sino con una emoción que va acompañada de conocimiento (de cierta iluminación o revelación de algún aspecto de la realidad); que no le haga salir de sí mismo, de la angostura de su ego, y le permita superar la vivencia ordinaria del tiempo, etc.; una obra

de arte que no suscite todo esto en el contemplador sensible —decimos— no es genuina. Las supuestas obras de arte que necesitan ir acompañadas de un discurso intelectual para ser valoradas, que nos sorprenden, pero no nos conmueven, que son apreciadas sólo por una minoría ideológica... no son auténticas obras de arte.

A su vez, *una filosofía que no tenga un potencial transformador y liberador, no es una buena filosofía*. Es sólo apariencia de conocimiento, pero no conocimiento real. Una filosofía que sea una fábrica de mediocres ilustrados, y no de mejores seres humanos; de pedantes, y no de personas veraces; de intelectuales, y no de sabios; de malabaristas de las palabras y de las ideas, pero no de personas capacitadas para el silencio interior y para la visión que sólo éste proporciona, no es filosofía esencial. Aquí vale la expresión evangélica: «Por sus frutos los conoceréis».⁸

Como ejemplifica con agudeza Epicteto, si queremos ver los progresos de un gimnasta, no le preguntamos por sus pesas sino por el estado de sus músculos. Del mismo modo, si queremos saber si alguien es un verdadero filósofo, no nos vale que nos muestre lo que ha aprendido, su arsenal de erudición, su «tener» o «haber» intelectual, sino lo que ha visto por sí mismo y lo que irradia su propio ser:

«¡Tú, ven aquí! ¡Muéstrame tus progresos!» Como si habláramos de un atleta y al decirle: «¡Muéstrame tus hombros!», me contestara: «¡Mira mis pesas!». ¡Allá os las compongáis las piedras y tú! Yo quiero ver los resultados de las pesas. «¡Coge el tratado sobre el impulso y mira cómo me lo he leído!» ¡Esclavo! No busco eso, sino cuáles son tus impulsos y tus repulsiones, tus deseos y tus rechazos, cómo te aplicas a los asuntos y cómo te los propones y cómo te preparas, si de acuerdo o en desacuerdo con la naturaleza. Y si es de acuerdo con la naturaleza, muéstramelo y te diré que progresas; pero si es en desacuerdo, vete y no te limites a explicar los libros: escribe tú otros similares. (Epicteto)⁹

8. *Evangelio de Mateo* 7,16-20.

9. *Op. cit.*, p. 68.

Lo que solemos denominar «filosofía» en nuestra cultura se ha apartado tanto de aquel saber transformador y liberador, máximamente útil, que originariamente llevó ese nombre que, de cara a apuntar a este último quizá convenga —como señalamos en la introducción— acudir a nuevas expresiones. Una de éstas bien puede ser la de «sabiduría», pues todo el mundo asocia este término tanto al conocimiento profundo de la realidad como a la evolución hacia una vida auténtica. En lo que entendemos ordinariamente por «sabiduría» estas dos dimensiones se encuentran íntimamente unidas.

La disociación entre filosofía y transformación ha llegado a ser tan aguda en nuestra cultura, que en lo que entendemos habitualmente por filosofía poco queda de *sabiduría*, de *filosofía esencial*. La crisis actual de la filosofía está causada en gran medida por la pérdida de su virtualidad transformadora; porque ha pretendido seguir teniendo validez como camino hacia la verdad tras desligarse de lo que constituye su *sello de autenticidad* y la *raíz de su utilidad superior*: su capacidad para posibilitar nuestro *crecimiento esencial* y nuestra *liberación interior*.

Lo honesto [lo íntegro o veraz] es útil, y no hay nada útil que no sea honesto [...] Mas lo que propia y verdaderamente se llama honesto se encuentra solamente en los sabios. (Cicerón)¹⁰

10. *Op. cit.*, Libro III, 11, 13, pp. 198 y 199.

PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA

UNA INTRODUCCIÓN
A SU PROBLEMÁTICA

ADOLFO P.
CARPIO

GLAUCO



Carpio, Adolfo P.

Principios de filosofía : una introducción a su problemática.

2° ed. 5° reimpresión. Buenos Aires : Glauco, 2004.
517 p. ; 23x15 cm.

ISBN 950-9115-01-0

1. Filosofía-Teoría

CDD 101

Primera edición, 1974
Primera reimpresión, 1975
Segunda reimpresión, 1976
Tercera reimpresión, 1977
Cuarta reimpresión, 1979
Quinta reimpresión, 1980
Sexta reimpresión, 1981
Séptima reimpresión, 1982
Octava reimpresión, 1983
Novena reimpresión, 1984
Décima reimpresión, 1986
Undécima reimpresión, 1987
Duodécima reimpresión, 1988
Decimotercera reimpresión, 1989
Decimocuarta reimpresión, 1991
Decimoquinta reimpresión, 1992
Decimosexta reimpresión, 1992
Decimoséptima reimpresión, 1993
Decimooctava reimpresión, 1994
Segunda edición, 1995
Primera reimpresión, 1997
Segunda reimpresión, 1998
Tercera reimpresión, 2000
Cuarta reimpresión, 2003
Quinta reimpresión, 2004

©Glauco

Distribución: Gral. Urquiza 772

(1221) Buenos Aires

4931-2622

Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito legal

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA UNIVERSAL Y SABER SIN SUPUESTOS

1. *El saber vulgar*

Conviene en este punto que nos detengamos para establecer algunos caracteres del conocimiento filosófico y sus diferencias con el científico. Para ello se comenzará por considerar las principales formas de "saber", término que ya ha sido empleado repetidas veces.

La palabra "saber" tiene sentido muy amplio; equivale a toda forma de conocimiento y se opone, por tanto, a "ignorancia". Pero hay diversos tipos o especies de saber, que fundamentalmente se reducen a dos: el ingenuo o vulgar, y el crítico.¹ Si bien de hecho se dan por lo general imbricados el uno con el otro, el análisis puede separarlos y considerarlos como tipos puros, siempre que no se olvide que en la realidad de la vida humana concreta se encuentran íntimamente ligados y sus límites son fluctuantes.

El saber vulgar o ingenuo es espontáneo: se va acumulando sin que nos propongamos deliberada o conscientemente adquirirlo; se lo va logrando a lo largo de la experiencia diaria. Por ejemplo, el saber que tenemos acerca del manejo del interruptor de la luz; o acerca de qué vehículo puede llevarnos hasta la Plaza de Mayo; o acerca de las causas de la política de tal o cual gobierno. Se trata entonces del saber que proviene de nuestro contacto cotidiano y corriente con las cosas y con las personas, el que nos trasmite el medio natural -el saber del campesino se refiere en general a cosas diferentes de aquellas a que se refiere el saber propio de quien vive en la ciudad- y el medio social -lo que se nos dice oralmente, o mediante los periódicos, la radio o la televisión. La primera característica del saber ingenuo, pues, es su espontaneidad, el hecho de que se constituya en nosotros sin que tengamos el propósito deliberado de lograrlo.

En segundo lugar, se trata de un saber socialmente determinado; se lo comparte en tanto se forma parte de una comunidad dada y por el solo hecho de pertenecer a ella. Por lo mismo que es espontáneo, está dominado por la sociedad respectiva y por las pautas que en ella rigen; nuestro saber vulgar es así diferente del que es propio de los naturales del Congo o del que tuvieron los hombres de la Edad Media. En la medida en que en cada circunstancia social ese saber tiene cierta estructura y contenidos comunes, suele hablarse de "sentido común": el común denominador de los conocimientos, valoraciones y costumbres propios de una sociedad determinada (así nos dice el "sentido común" que el negro es lo propio del duelo, pero hay sociedades donde el luto se expresa con el blanco).

El saber vulgar está todo él traspasado o teñido por factores emocionales, es decir, extrateóricos, que por lo general impiden representarse las cosas tales como son, sino que lo hacen de manera deformada. Piénsese, por ejemplo, en los prejuicios raciales, según los cuales el solo color de la piel sería índice de defectos o vicios determinados. De manera que se trata aquí de un saber de las cosas en función de los prejuicios, temores,

¹ Para los §§ 1 y 2. cf. F. ROMERO, "Saber ingenuo y saber crítico", en *Filosofía de la persona* (Buenos Aires, Losada, ² 1951). pp. 85-95.

esperanzas, simpatías o antipatías del grupo social a que se pertenece, o propios del individuo respectivo. El saber ingenuo, pues, es *subjetivo*, porque no está determinado esencialmente por lo que las cosas u objetos son en sí mismos, sino por la vida emocional del sujeto. Por ello este saber difiere de un individuo a otro, de un grupo social a otro, de país a país, de época a época, sin posibilidad de acuerdo, a no ser por azar.

Si se observa, no tanto el contenido, cuanto la conformación de este saber, se notará una cuarta característica: su *asistematicidad*. Porque el saber vulgar se va constituyendo sin más orden que el resultante del azar de la vida de cada uno o de la colectividad; se va acumulando, podría decirse, a la manera como se van acumulando los estratos geológicos, uno sobre el otro, en sucesión más o menos casual y desordenada. Y es tal desorden lo que hace que suela estar lleno de contradicciones, que sin embargo no lo vulneran ni afectan como tal saber, justo porque lo que en él predomina no es la lógica, el aspecto racional, sino los factores emocionales.

2. El saber crítico

Tal como ocurre con muchas otras palabras importantes de los idiomas europeos, y en especial del lenguaje filosófico, "crítica" procede del griego,² del verbo κρινεῖν [*krínein*], que significa "discernir", "separar", "distinguir". "Crítica", entonces, equivale a "examen" o "análisis" de algo; y luego, como resultado de ese análisis, "valoración" de lo analizado -valoración que tanto podrá ser positiva cuanto negativa (por más de que en el lenguaje diario predomine este último matiz).

Mientras el saber ingenuo es espontáneo, en el saber crítico domina el esfuerzo: el esfuerzo para colocarse en la actitud crítica. Es obvio que nadie se vuelve matemático ni médico espontáneamente. No se requiere ningún empeño para colocarse en la actitud ingenua, porque en esa actitud vivimos y nos movemos permanentemente. Mas para alcanzar la actitud crítica es preciso aplicarse, esforzarse: deliberadamente, conscientemente, hay que tomar la decisión de asumir tal postura y ser capaz de mantenerla. El saber crítico, entonces, exige disciplina, y un cambio fundamental de nuestra anterior actitud ante el mundo (la espontánea). En este sentido es característica esencial del saber crítico estar presidido por un *método*, vale decir, por un procedimiento, convenientemente elaborado, para llegar al conocimiento, un conjunto de reglas que establecen la manera legítima de lograrlo (como, por ejemplo, los procedimientos de observación y experimentación de que se vale el químico) (cf. Cap. VIII, § 9).

Mientras que en el saber vulgar la mayoría de las afirmaciones se establecen porque sí, o, al menos, sin que se sepa el porqué, el saber crítico, en cambio, sólo puede admitir algo cuando *está fundamentado*, esto es, exige que se aduzcan los fundamentos o razones de cada afirmación (principio de razón). "La edad de la tierra -dirá un geólogo- es de tres mil millones de años, aproximadamente"; pero no basta con que lo diga, sino que deberá mostrar en qué se apoya para afirmarlo, tendrá que dar pruebas.

Por lo que se refiere a su configuración, en el saber crítico predomina siempre la organización, la ordenación, y su articulación resulta de relaciones estrictamente lógicas, no provenientes del azar; en una palabra, es *sistemático*, lógicamente organizado. Para comprenderlo no hay más que pensaren la manera cómo se encadenan los conocimientos en un texto de geometría, v. gr. Un tratado de anatomía, para referirnos a otro caso, no comienza hablando del corazón, de allí salta al estudio del pie, luego al de

² De ahí la estrecha vinculación entre el estudio de la filosofía en general y el de la griega en especial, y, llevando las cosas más a fondo, de la filosofía y el idioma griego, si es que lenguaje y pensamiento no son dos dominios separados, sino más bien dos aspectos de un mismo fenómeno. Pero aquí no puede entrarse en los difíciles problemas que plantea la filosofía del lenguaje; de todos modos, cf. Cap. XIV. § 15.

los párpados, etc.; si ello ocurriera, se diría que el libro carece de sistema. Por el contrario, el tratado de anatomía empieza por estudiar los distintos tejidos, sigue luego con el tratamiento de los huesos según un orden determinado, a continuación se ocupa de las articulaciones, músculos y tendones, etc. La organización lógica hace que el saber crítico no pueda soportar las contradicciones; y si éstas surgen, son indicio seguro de algún error y obligan de inmediato a la revisión para tratar de eliminarlas; será preciso entonces rehacer el tema en cuestión, porque la contradicción implica que el saber no ha logrado todavía, en ese aspecto, constituirse como saber verdaderamente crítico.

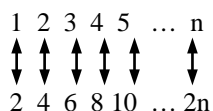
La crítica, es decir, el análisis, examen y valoración, opera de manca de evitar la intromisión de todo factor subjetivo; en el saber crítico domina la exigencia simplemente teórica, el puro saber y su fundamentación, y aspira a ser universalmente válido: pretende lograr la más rigurosa *objetividad*, porque lo que busca es saber cómo son realmente las cosas, que se revelen tal como son en sí mismas, y no meramente como nos parece que son. Quizás esa objetividad del saber crítico en el fondo no sea más que un *desiderátum*, una pretensión, un ideal, que el hombre sólo raramente y de manera relativamente inadecuada pueda lograr, como parece mostrarlo la historia misma de la ciencia y de la filosofía; pero como exigencia, está siempre presente en el saber crítico.

Resulta entonces evidente que, mientras el saber vulgar está presente en todas las circunstancias de nuestra existencia, el saber crítico sólo se da en ciertos momentos de nuestra vida: cuando deliberadamente se asume la posición teórica, tal como ocurre en la ciencia y en la filosofía.

Tampoco es un saber compartido por todos los miembros de una sociedad o época determinadas, sino sólo por aquellos miembros del grupo que se dedican a la actividad crítica, es decir, los hombres de ciencia y los filósofos; y ello sólo en tanto se dediquen a tal actividad, sólo en los momentos en que se encuentren en la actitud crítica, porque en la vida diaria se comportan tan espontáneamente como los demás (el bioquímico que come un trozo de carne no saborea "proteínas").

El saber crítico suele contradecir al sentido común; basta pensar en algunos conocimientos y teorías científicos y filosóficos para advertirlo. Según el sentido común, el sol "sale" por el Este y "se pone" por el Oeste; pero la astronomía enseña que el sol ni sale ni se oculta, sino que ello es una ilusión resultante del movimiento giratorio de la tierra sobre su propio eje. También el sentido común (y no sólo el sentido común) sostiene que cualquier todo es mayor que cualquiera de sus partes; pero una rama de las matemáticas, la teoría de los conjuntos, enseña que hay ciertos "todos" cuyas partes *no* son menores.³ O para tomar un ejemplo extraído del campo de la filosofía: el sentido común supone que el espacio es una realidad independiente del espíritu humano; pero Kant sostiene -diciendo las cosas de manera rudimentaria, inexacta- que hay espacio solamente porque hay sujetos humanos que conocen; que el espacio es una especie de

³ Piénsese en un conjunto constituido por un número infinito de miembros, como la serie de los números naturales: 1, 2, 3, 4, ..., n: puesto que, por más lejos que se vaya, siempre es posible agregar uno más ($n + 1$), la serie se llama infinita. Lo mismo ocurre con la serie 2, 4, 6, 8, etc. Ahora bien, es evidente que a cada elemento de la segunda serie corresponde uno de la primera, y a la inversa:

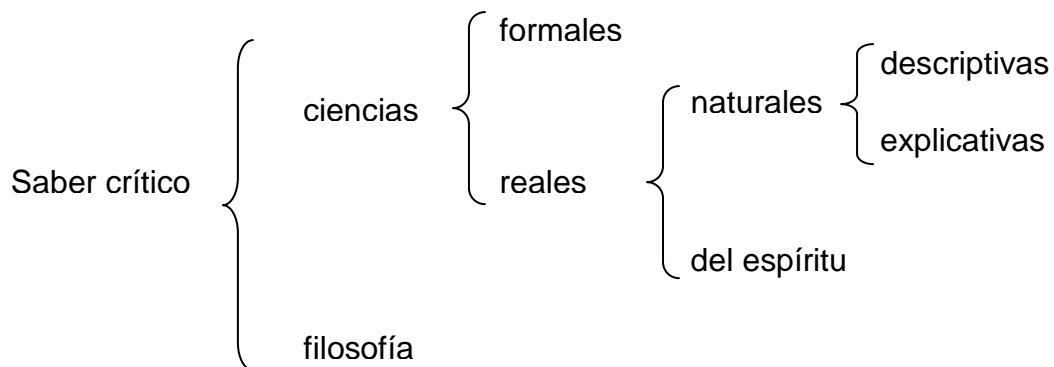


De manera que hay *tantos* números pares *cuantas* enteros, es decir, que ambos conjuntos son *equivalentes* o iguales, a pesar de que la segunda serie es *parte* de la primera, puesto que ésta contiene todos los números pares, y además los impares. En este caso, por tanto, no se cumple que "el todo es mayor que cualquiera de sus partes". -Si "igual" significa aquí exactamente lo mismo que cuando se dice que $2 + 3$ es igual a 5, y si el tipo de conjuntos de que aquí se trata son "todos" en el mismo sentido en que corrientemente se habla de "todos" y se dice que son mayores que sus partes, es cuestión que se deja de lado (cf. R. Courant - H. Robbins. *What is Mathematics?*, London, Oxford University Press, 1961, pp. 77-79; hay trad. española).

proyección del hombre sobre las cosas, de manera tal que si por arte de magia se suprimiese a todos los sujetos humanos, automáticamente dejaría de haber espacio; éste no tiene existencia sino solamente como modo subjetivo de intuición (cf. Cap. X, § 10). Esta teoría parecerá extravagante, pero en este punto sólo nos interesa mostrar su oposición con el sentido común.

Se adelantó (cf. § 1) que ambos tipos de saber, el vulgar y el crítico, marchan frecuentemente enlazados el uno con el otro. Y, en efecto, sufren diversos tipos de influencias recíprocas, de modo tal que en muchos casos puede presentarse la duda acerca de si determinado conocimiento pertenece a una u otra forma de saber. La afirmación de que la tierra tiene unos tres mil millones de años se la puede saber por haberla leído en cualquier revista o semanario populares; pero el haberla leído allí no es garantía científica, ni cosa que se le parezca. Ese conocimiento puede parecer conocimiento científico, pero en tanto que uno se limite a repetirlo sin más, y en tanto se lo haya extraído de fuente tan poco seria, será saber vulgar y no crítico, porque no se dispone de los medios para fundamentar la afirmación; pero formulada en un tratado de geología, en cambio, sí tendrá carácter crítico. De manera que la característica que permite separar el saber vulgar del crítico no está tanto en el contenido de los conocimientos -en lo que éstos afirman-, cuanto más bien en *el modo* cómo lo afirman -en que estén convenientemente fundados-, en nuestra actitud frente a los mismos.

Dentro del saber crítico se distinguen la ciencia y la filosofía. Antes de volver a referirnos a las diferencias entre ambas, señalemos que hay tres tipos de ciencias: las formales, como la matemática y la lógica; y las reales, fácticas o ciencias de la realidad, que a su vez se subdividen en ciencias naturales -que pueden ser descriptivas (anatomía descriptiva, geografía) o explicativas (física, química)- y ciencias del espíritu (llamadas también ciencias morales, o ciencias de la cultura, o ciencias sociales), como la historia, la economía, la sociología, la psicología. En forma de cuadro:



3. La ciencia, saber con supuestos

La expresión "saber crítico", entonces, abarca tanto la ciencia cuanto la filosofía; ambas se mueven en la crítica como en su "medio" natural. Mas si, según ya se dijo (cf. Cap. I, § 3, y Cap. II, § 8), la amplitud y profundidad de la filosofía son máximas, habrá de decirse ahora que la función crítica alcanza en la filosofía su grado también máximo.

En efecto, si bien la actitud científica es actitud crítica, su crítica tiene siempre alcance *limitado*, y ello en dos sentidos. De un lado, porque la ciencia es siempre ciencia particular, esto es, se ocupa tan sólo de un determinado sector de entes, de una zona del ente bien delimitada -la matemática, sólo de los entes matemáticos, no de los paquidermos; la geografía, de las montañas, ríos, etc., no de las clases sociales (cf. Cap. I, § 3). El físico, por ejemplo, asume entonces una actitud crítica frente a *sus* objetos de estudio -las leyes del movimiento, las propiedades de los gases, la refracción de la luz, etc.-, y en *este* terreno no acepta nada porque sí, sino sólo sobre la base del más detenido examen, de las comprobaciones e inferencias más seguras, e incluso siempre debe estar dispuesto a revisar sus conclusiones y a desecharlas si fuera necesario. Pero por aquí aparece la segunda limitación: dado que la ciencia se ocupa solamente de un determinado sector de entes, y no de la totalidad, no puede preguntarlo todo, no puede cuestionarlo todo, y por lo tanto siempre tendrá que partir de, y apoyarse en, supuestos: *la ciencia es un saber con supuestos* que simplemente admite.

El término "supuesto" es un compuesto del prefijo "sub", que significa "debajo", y del participio "puesto", de manera que "supuesto" quiere decir literalmente "lo que está puesto debajo" de algo, como constituyendo el soporte o la base sobre la cual ese algo se asienta. Y bien, el hombre de ciencia procede siempre partiendo de ciertos supuestos -creencias, afirmaciones o principios- que no discute ni investiga, que admite simplemente sin ponerlos en duda ni preguntarse por ellos, y que *no puede dejar de aceptar* en tanto hombre de ciencia, porque precisamente su investigación comienza *a partir* de ellos, sobre la base de ellos. El físico no puede dedicarse a su ciencia si no comienza por suponer que hay un mundo real independiente de los sujetos que lo conocen (realidad del mundo exterior), ni sin suponer que hay algo que se llama movimiento, y algo que se llama tiempo. El físico no se pregunta propiamente por nada de esto: si efectivamente hay o no un mundo real material, o qué sea en sí mismo el movimiento, o el espacio, o el tiempo; sino que todo ello constituye para él un conjunto de supuestos necesarios a partir de los cuales procede. El físico dirá que el espacio recorrido por un móvil es igual al producto de la velocidad por el tiempo; pero para ello es preciso que dé por sentado el movimiento, el espacio y el tiempo: todo esto el científico lo sub-pone, lo "pone" como base o condición de su propia actividad *sin preguntarse por ellos mismos* (de manera parecida a como supone los números, cuyo estudio no le compete al físico, sino al matemático).

La filosofía, en cambio, observará que respecto a la realidad del mundo exterior pueden plantearse dificultades muy graves, y ya se vio cómo para Parménides el mundo sensible es ilusorio (cf. Cap. II, § 5); dificultades no menores conciernen al espacio, al movimiento o al tiempo. De manera semejante, toda ciencia parte del hecho de que el hombre tiene esa facultad llamada "razón", es decir, de que el hombre, para pensar científicamente, tiene que valerse de los principios ontológicos -identidad, contradicción, etc.-; y el científico emplea constantemente estos principios, pero sin examinarlos, porque tal examen es asunto propio de la filosofía. La ciencia, por último -para referirnos al supuesto más general de todos-, parte del supuesto de que hay entes; en tanto que el filósofo comienza por preguntarse: "¿por qué hay ente, y no más bien nada?" (Cf. Cap. I, § 4).

Conviene señalar que cuando se dice que la ciencia parte de supuestos o se constituye como saber con supuestos, no se debe ver en ello, en manera alguna, un "defecto" de la ciencia; es, por el contrario, condición esencial suya y, en cierto modo, su máxima virtud, porque gracias a ella solamente puede conocer todo lo que conoce y fundamentar toda una serie de modos operativos con que actúa exitosamente sobre la realidad, las llamadas "técnicas" -como, por ejemplo, la que nos permite, con sólo mover un dedo, encender o apagar la luz.

4. La pregunta de Leibniz

Se dijo que la ciencia reposa en supuestos, y que la realidad del mundo exterior, el movimiento, el tiempo, la razón, y, en general, que hay ente y no nada, son algunos de esos supuestos. Pero -podrá pensarse con buen derecho-, ¿no es que cosas como el mundo exterior, el movimiento, el tiempo, etc., son tan "naturales" que no vale la pena ocuparse de ellas? ¿No es que se trata de algo tan obvio que todos lo sabemos bien, y que no tiene sentido, o aun que es impertinente, meditar sobre ello? Sin embargo, conviene que las sometamos a la reflexión, de un lado, porque ello nos permitirá comprender mejor el significado de los supuestos en que la ciencia se apoya, y de otro, porque revelará otra característica esencial de la filosofía.

Y es que la filosofía puede parecer a veces que no se ocupa sino de perogrulladas, es decir, de cosas que -como el tiempo, o el movimiento- "se comprenden de suyo", de por sí, de tan sencillas y "naturales" que son. Porque lo curioso es que la filosofía -al menos por algunos de sus costados, los principales- no va a buscar sus objetos lejos de nosotros y de nuestra vida cotidiana, en cosas lejanas o que nos sean más o menos extrañas -como podría ser la naturaleza de los quasares. Sino que sus temas los encuentra en lo que está ya junto a nosotros y en nosotros mismos, en lo que está más al alcance de la mano, por así decirlo, y que justamente por eso, porque está tan cerca, solemos no observarlo (antes se descubren las cosas visibles que el ojo que las ve). Sus temas son las cosas más "sencillas", más obvias. Y primordialmente lo más obvio de todo: que haya ente, y no nada.

La filosofía, en efecto, pregunta: "¿por qué hay ente, y no más bien nada?" Esta pregunta es, en cierto sentido, tan vieja como la filosofía misma, puesto que es la pregunta por el fundamento, la pregunta fundamental de la metafísica; pero formulada explícitamente, aparece por primera vez en los *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714), de Leibniz. En el § 7 de esta obra, pues, se lee:

Hasta aquí sólo hemos hablado como simples *físicos*; ahora debemos elevarnos a la *metafísica*, valiéndonos del *gran principio*, habitualmente poco empleado, que sostiene que *nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible, al que conozca suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será: *¿por qué hay algo más bien que nada?* Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas, es preciso que se pueda dar razón de *por qué deben existir así y no de otro modo*.⁴

Hasta ahora, dice Leibniz, "sólo hemos hablado como simples físicos", esto es-interpretándolo en función de nuestro tema presente-, antes de entrar en la filosofía, en la actitud ingenua y aun en la científica, hemos sido puros "físicos" (en griego, (φυσεις significa "naturaleza") o "naturalistas", nos habíamos quedado sujetos a lo que las cosas parecen "naturalmente" ser: nos habíamos atendido tranquila y seguramente a "lo natural", a lo simplemente "dado" como tal. Y lo natural significa dar por comprensible de suyo todo lo que simplemente es: es natural que el sol caliente, es natural que la tierra sea más o menos esférica, o que la esclavitud es execrable. Todo esto es "natural", nadie puede ponerlo en duda, se trata de cosas obvias; sólo un demente, o un excéntrico de la peor especie, parece, podría imaginarse lo contrario.

Sin embargo, no es muy difícil deshacer tales supuestos. Para un nativo de la selva australiana no es en modo alguno "natural" que la tierra sea esférica o que gire alrededor

⁴ *Phil. Schriften*, ed. Gerhard VI, 602, irad. en G. W. LEIBNIZ, *Escritos filosóficos* (Buenos Aires, Charcas. 1982), p. 601.

del sol, ni lo fue tampoco para los griegos de la época homérica, ni para los hombres del Medioevo; y cosa parecida ocurre con el concepto que nos merece la esclavitud. ¿No será entonces que, en lugar de no pensar en aquellas cosas porque son "naturales", nos resultan "*naturales*" porque no pensamos en ellas? Y en efecto, así es en verdad, y lo que se manifiesta con evidencia en los ejemplos recién aducidos sucede en todos los casos de "naturalidad", según veremos. Sólo porque nos falta imaginación, sólo porque carecemos de la fuerza espiritual necesaria para pensar, sólo por ello puede algo parecerse "natural".⁵

En tal sentido, la "naturalidad" es la peor enemiga del pensamiento en general, y del pensamiento filosófico en particular. Porque el pensamiento llevado hasta sus últimas consecuencias, es decir, la filosofía, exige -como señala el pasaje de Leibniz- *dar razón de todo*; éste es el "gran principio" de que habla Leibniz, el principio de razón suficiente: nada hay sin razón, todo tiene su fundamento, su porqué. Y habiendo egresado entonces de la actitud natural e ingresado en la actitud filosófica, lo que se exige es no aceptar nada porque sí, sino pedir en cada caso la razón, el fundamento, y el fundamento de todo en general, porque la filosofía es búsqueda del fundamento último de todo absolutamente.

Ahora bien, el primer problema -primero por ser el más amplio y el más profundo, pues busca el último fundamento de todo (cf. Cap. I, § 3 y Cap. II, § 8)-, es éste: ¿por qué hay ente, y no más bien nada? Parece algo obvio, es un *hecho* bien sabido por todos, que *hay* algo, que hay cosas, *que hay ente*; en cuanto hecho, se trata de algo perfectamente seguro. Pero en lugar de quedar atentos al hecho bruto, que es lo "natural", lo propio de la actitud filosófica consiste en intentar ir más allá y preguntar: ¿no pudo haber ocurrido que en lugar de haber ente no hubiese habido nada? Leibniz dice: "la nada es más simple y fácil que algo" -justamente porque la nada es la pura simplicidad, la pura... nada, que por ser nada ni siquiera debiera plantear problema alguno, como en cambio lo hace el ente; si en vez de ente no hubiese nada, ni siquiera habría preguntas. Ya se sabe, sí, que hay ente, pero aunque sea como la más extrema hipótesis que quepa concebir, puede suponerse que *pudo* no haber habido nada; y como, sin embargo, hay algo, como hay entes, se tiene entonces el derecho, y la obligación como filósofos, de preguntar: ¿por qué hay ente?

5. La filosofía como análisis de lo obvio

La respuesta a esta pregunta puede ser muy diversa; o, mejor dicho, hay tantas respuestas cuantos son los sistemas de los filósofos, según parece (cf. Cap. I, § 5). Pero ahora no interesan las respuestas mismas; ni siquiera la que fuese válida; no interesa en este punto aducir el fundamento que explique por qué hay ente y no nada, sino fijar la atención en el *carácter* de aquello sobre que se pregunta cuando se formula la cuestión: "¿por qué hay en general ente y no más bien nada?" Y si se observa con cuidado, será fácil ver que se está preguntando precisamente por aquello en que menos se hubiese pensado jamás en la "actitud natural", en la actitud de la vida diaria. Pues con aquella pregunta de Leibniz se *pregunta* justamente *por lo más obvio*, por lo más familiar de todo, por lo que parece lo más comprensible de suyo: que haya ente y no nada. Se pregunta por algo tan obvio que es la condición más general de nuestra existencia misma, puesto que si no hubiera ente, ni existiríamos nosotros ni existiría todo lo demás en relación con lo cual nuestra existencia es tal como es. En efecto, que haya ente parece algo tan natural, tan obvio, tan comprensible de suyo, que "normalmente" no caemos en la cuenta de ello. Antes de entrar en contacto con la filosofía, nos parecía tan natural que ni siquiera

⁵ Sobre lo "natural" en este sentido, cf. M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, tr. esp., Buenos Aires. Alfa, 975, pp. 40 ss.

habíamos reparado en ello; o, para hablar con más propiedad, no es que "nos pareciera tan natural que no habíamos reparado en ello", sino que en rigor no nos "parecía" nada: simplemente *contábamos con* ese hecho sin pensarlo en absoluto. Se puede vivir toda la vida sin que a uno se le ocurra siquiera plantearse tal cuestión -y así transcurre, en efecto, la vida de la mayoría de los hombres. Y todavía más, podría volver a afirmarse que se trata de una cuestión sobre la que no vale la pena preguntar, sobre la que incluso no conviene que uno se detenga. ¿No es acaso aberrante, enfermizo, o por lo menos manifiestamente impertinente o pedante, ocuparse tan luego de esto, de lo más "sencillo" y "natural" de todo: que haya ente, y no nada? ¿Debemos permitirnos siquiera, en momentos en que la humanidad se debate con problemas tan graves como aquellos con los que hoy día se enfrenta, tenemos siquiera derecho a formularnos una pregunta tan inútil, tan alejada de las necesidades más urgentes de la vida?

Por el momento dejemos de lado decidir si esta pregunta es superflua o no, o aun aberrante o morbosa; más adelante se verá que no es así, y que, por el contrario, es la más necesaria y la menos prescindible de todas las preguntas que el hombre pueda formular (cf. Cap. XIV, § 4). Por ahora despreocupémonos de su importancia, y atendamos tan sólo a lo que la pregunta señala, y, sobre todo, al carácter de la pregunta y de lo por ella preguntado. Porque lo que en este lugar interesa es tan sólo subrayar la circunstancia de que nos hacemos problema de lo más obvio entre todo lo obvio; lo que interesa ahora es señalar que *la filosofía consiste en el análisis de lo obvio*, como diremos modificando una frase de A. N. Whitehead (1861-1947).⁶

Hegel expresa la misma idea cuando en varias ocasiones repite que lo "corrientemente sabido" (*das Bekannte*) no es por ello solo "conocido" (*erkannt*). Lo cual ocurre en especial con los conceptos ontológicos fundamentales, que Hegel llama "determinaciones del pensamiento" -ser, no-ser, devenir, esencia, desarrollo, etc.-, y que a cada instante surgen en nuestro vocabulario cotidiano. Tan "sabidos" parecen, que puede causar impaciencia el tener que ocuparse de lo corrientemente sabido; y ¿qué más sabido que las determinaciones del pensamiento, de las que hacemos uso en toda ocasión, y que nos vienen a la boca con cada frase que pronunciamos?⁷

Justo porque están siempre en la boca, "parecen ser algo perfectamente sabido"⁸; y sin embargo "tal 'sabido' es corrientemente lo más desconocido." De modo semejante, afirma Heidegger que "lo más comprensible-de-suyo es el tema verdadero y único de la filosofía"⁹

6. El movimiento. Las aporías de Zenón

Entre las cosas más "sabidas" (no "conocidas"), en el sentido de Hegel, esto es, entre las más "obvias", se encuentra el *movimiento*, que constituye además uno de los supuestos de la ciencia física (§ 3). Al hablar de Parménides y de su impugnación del mundo sensible, donde el cambio predomina, se señaló que podía parecer "absurdo" dudar de su realidad (cf. Cap. II, § 5 *in fine*); resulta ahora oportuno retomar esta cuestión.

⁶ It requires a very unusual mind to undertake the analysis of the obvious" (*Science and the Modern World*, New York, Mentor, 1962, p. 12; trad. esp. *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires. Losada, 1949, p 17).

⁷ *Wissenschaft der Logik* (Leipzig, Meiner, 1948) I. II (WW III, 13) (en la trad. esp. de R. Mondolfo, *La ciencia y la lógica*, Buenos Aires. Hachette, 1956. tomo I, p. 44; 2ª ed., 1968, p. 33).

⁸ *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften*. § 24 Zusatz 2 '(WW VI, 50)

⁹ *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Los problemas fundamentales de la fenomenología], Frankfurt/M. Klostermann, 1975. p. 80.

En efecto, contra los adversarios de Parménides, para quienes parecía desatino negar la realidad del movimiento, un discípulo suyo, Zenón de Elea (nacido alrededor del 489 a.C.), escribió hacia 470 ó 465 una obra polémica destinada a mostrar que era la tesis opuesta a la de Parménides la que necesariamente conducía al absurdo, es decir, que la tesis según la cual el ente es múltiple, engendrado, perecedero, móvil, etc., es lógicamente insostenible, y que por tanto el movimiento, en especial, no es sino una apariencia y no conviene al ente, es decir, a lo que (realmente) es. Lo demuestra Zenón mediante una serie de célebres argumentos, llamados *aportas* (dificultades); nos limitaremos a continuación a tres de ellas, referidas al problema del movimiento.

La primera es la de la *dicotomía* (o sea, división en dos), y dice lo siguiente: Un cuerpo tiene que recorrer el segmento AX . Ahora bien, para recorrer el segmento AX , el móvil tendría que recorrer *antes* la mitad, AB ; pero *antes* tendría que recorrer la mitad de la mitad, AC ; y *antes* de recorrer AC tendría que recorrer la mitad de la mitad de la mitad, AD ; y *antes* la mitad de AD , que sería AE , etc.

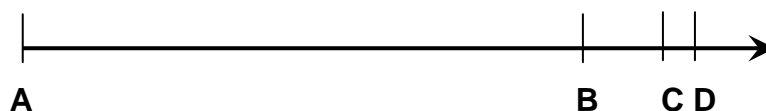


Es fácil darse cuenta de que este proceso de división no cesará nunca, porque como todo segmento contiene un número infinito de puntos, y entre dos puntos siempre puede trazarse un segmento, cualquier segmento dado contendrá dentro de sí un número infinito de segmentos. Por tanto, "todo movimiento, aun el menor arranque inicial, es imposible por el hecho de que presupone la superación de infinitos puntos [o, mejor, segmentos] intermedios; en otras palabras, que todo inicio de movimiento es absurdo."¹⁰ Formulándolo de otra manera: el segmento AX , como todo segmento (según enseña la geometría), está constituido por un número infinito de segmentos; de ello resulta que, como no puede recorrerse un espacio si no se recorren todas sus partes, siendo éstas infinitas (aun en el segmento más pequeño), será imposible recorrerlas en un tiempo determinado; el infinito no puede recorrerse en ningún tiempo dado, y como para recorrer un segmento se necesita un cierto tiempo, para recorrer un número infinito de segmentos hará falta un tiempo también infinito; y puesto que no se dispone por cierto de ello, resultará imposible aun el movimiento más pequeño.

La dicotomía demuestra que el movimiento no es posible; supóngase, empero, que lo es, y entonces se tropezará con una nueva dificultad, la que plantea el segundo argumento, el *Aquiles*. Imaginemos, razonaba Zenón, una carrera entre Aquiles, el más veloz de los héroes que sitiaban a Troya -a quien Homero llama "el de los pies ligeros"¹¹, y una tortuga, que pasa por ser uno de los animales más lentos. Pues bien, si se le concede una ventaja a la tortuga, ocurrirá que Aquiles jamás podrá alcanzarla. En efecto, la tortuga partirá del punto B , situado, por ejemplo, a 100 metros del punto A , de donde sale Aquiles. Supongamos también que la velocidad de Aquiles es 100 veces mayor que la de la tortuga. Ahora bien, para llegar al punto B , Aquiles necesitará un cierto tiempo t ; pero durante ese tiempo la tortuga se habrá movido, aunque a una velocidad 100 veces menor, recorriendo entonces un segmento 100 veces menor, es decir, 1 metro, el segmento BC ; la ventaja de la tortuga sobre Aquiles es entonces de 1 metro. Para recorrer el segmento BC , Aquiles tarda un tiempo t' ; durante el cual la tortuga habrá avanzado 1 centímetro, aventajándolo por el segmento CD . Y durante el tiempo t'' , durante el cual Aquiles recorre CD , la tortuga habrá recorrido una décima de milímetro, encontrándose en E . Se comprende que este proceso continuará indefinidamente, de modo tal que la

¹⁰ P. ALBERTELLI, *Gli eleati* (Barí, Laterza, 1939), p. 190.

¹¹ *Iliada* I. 84.



distancia que separa a la tortuga de Aquiles se irá reduciendo siempre más, pero *sin que nunca desaparezca por completo*; siempre habrá un segmento, por más pequeño que sea, que la tortuga llevará de ventaja a Aquiles y éste jamás logrará alcanzarla. O formulando la aporía en términos más sencillos: cuando Aquiles llega al punto en que se encontraba la tortuga, ésta se encuentra ya en otro; y cuando llega a éste, en otro diferente..., y así al infinito.

Las dos primeras aporías consideran el espacio (y el tiempo) como magnitud infinitamente divisible (la primera, entre límites fijos; la segunda, con límites móviles); la tercera aporía (y la cuarta, que se omitirá), lo considera como constituido por partes indivisibles, y el movimiento entonces resulta pensado como sucesión de pequeños "tirones" o "saltos", como en los diferentes fotogramas o imágenes de una película cinematográfica.¹² La aporía de la *flecha* dice: Una cosa está en reposo cuando ocupa un lugar igual a su propia longitud; una flecha en vuelo, en un instante dado, ocupa un lugar igual a sus propias dimensiones; por tanto, en un instante dado la flecha en vuelo está en reposo, lo cual es claramente contradictorio. Dicho con otras palabras: si algo se mueve, tiene que estar en el lugar en que está, o en el lugar en que no está; lo último es imposible (es contradictorio estar donde no se está); y si está en el lugar en que está, tiene que estar en reposo, porque eso es lo que quiere decir "reposo": estar en un lugar. Y de una suma de inmovilidades no puede resultar un movimiento.

7. Significado de las aporías

Estas aporías seguramente sorprenderán a quien por primera vez se enfrente con ellas; pero además pueden despertar desconfianza, y llevar a creer que son una especie de juego en el que se esconde alguna trampa, un engaño. Sin embargo, se trata de cuestiones perfectamente serias.

Se cuenta que un excéntrico filósofo, **Antístenes** de Atenas (hacia 444-368 a.C), el cínico, oyendo estas razones, se puso a caminar alrededor de Zenón, para mostrar, tal como suele decirse, que "el movimiento se demuestra andando".¹³ Sólo que, si se requiere respetar eso que se llama pensamiento, hay que desconfiar, no de las aporías de Zenón, sino de las frases hechas. En filosofía, hemos dicho, lo "natural" no debe admitirse sin más ni más, sino tratar de pensarlo, de penetrar en su significado. Y en este sentido, lo único que Antístenes consiguió demostrar es que no había entendido cuál era el problema que Zenón planteaba.

En efecto, Zenón no negaba que se *viere* el movimiento, ni que se observase de hecho que el corredor más ligero alcanza al más lento; de todo esto tenemos percepción, conocimiento sensible, y quien negase tales cosas no estaría en su sano juicio. Lo que Zenón sostenía era que el movimiento *no* se lo puede *comprender racionalmente*, que el movimiento es irracional -puesto que lleva al absurdo de que no se puede recorrer el segmento más pequeño, y que el más rápido corredor no alcanza al más lento, y que una flecha que vuela está en reposo-; y por tanto, de acuerdo con su maestro Parménides,

¹² Cf. G. S. KIRK - J. E. RAVEN. *The Presocratic Philosophers*, p. 292.

¹³ Cf. H. DIELS. *Fragmente der Vorsokratiker*, A 15.

para el cual sólo "es" lo que el pensamiento racional sostiene (cf. Cap. II, § 4, frags. 3 y 8 vers. 34), el movimiento es irreal, una ilusión.

También puede argumentarse contra Zenón con ayuda de un sencillo cálculo. Si la velocidad de Aquiles es 100 veces mayor que la de la tortuga, en un tiempo durante el cual esta última avanza un trayecto de $1/99$ respecto de la distancia que la separa de Aquiles, éste habrá avanzado $100/99$, y por tanto la habrá alcanzado. Esto es tan cierto como que Antístenes se movía alrededor de Zenón. Pero con ello tampoco se resuelve el problema: de un lado, porque este cálculo indica "cuando" Aquiles aventaja a la tortuga, y no *cómo* lo hace,¹⁴ que es lo que aquí interesa; y de otro lado, porque no se parte de la hipótesis de que Zenón parte (y para que una refutación sea válida debe partir de la misma hipótesis de que parte el argumento refutado, o demostrar que esa hipótesis es intrínsecamente insostenible; de otra manera, la refutación estaría hablando de algo diferente de lo que está en discusión, y por tanto no refutaría nada).

La argumentación de Zenón se refiere a la naturaleza del espacio y del tiempo, y dice que no hay sino dos posibilidades: o bien son un continuo, i.e., son divisibles al infinito, o bien son discretos, discontinuos, esto es, constituidos por partes indivisibles.¹⁵ Si se sienta la primera hipótesis, es decir, si el espacio es *infinitamente divisible* (lo mismo que el tiempo), lo será todo segmento, y por tanto se cae en las dificultades de la dicotomía y del Aquiles. Por el otro lado, si espacio y tiempo son discretos, o las magnitudes espaciales y temporales son discretas, también se llega a un absurdo, como lo muestra la aporía de la flecha.

La hipótesis de la infinita divisibilidad del espacio es afirmación perfectamente legítima en el campo *matemático*; el problema se plantea cuando nos preguntamos si los cuerpos y magnitudes *físicas* son también infinitamente divisibles, como espontáneamente puede creerse por una confusión (que Zenón ayudó a despejar), bastante natural, entre los cuerpos geométricos y los cuerpos físicos. De manera que lo que constituye el fondo de la discusión en estas aporías son cuestiones relativas a los conceptos de unidad y pluralidad, finito e infinito, magnitudes continuas y discretas, tiempo, etc., es decir, conceptos matemáticos y físicos fundamentales. En este sentido, la influencia de Zenón, y, en general, de la escuela eleática sobre "la evolución ulterior de la ciencia ha sido inmensa, no sólo en el dominio de las matemáticas, sino también en el de la física".¹⁶ Mas a pesar de los numerosos estudios consagrados a las aporías de Zenón y a los problemas que éstas plantean, lo menos que puede decirse a favor de la profundidad del filósofo es que es muy discutible que se haya llegado a una solución satisfactoria.

Pero de todos modos, aunque se la hubiese logrado, no sería ello lo importante para nuestro objeto presente; porque lo que aquí nos interesaba era tan sólo mostrar cómo algo tan "sencillo" y tan "natural" como el movimiento encierra graves *dificultades* que a primera vista jamás se hubieran sospechado.

8. San Agustín y el tiempo

En los análisis que nos ocuparon en los dos §§ anteriores se fijó la atención en el movimiento y en el espacio, y apenas se mencionó otra noción, sobre el fondo de la cual se razonaba: el concepto de *tiempo*, que encierra, también él, profundas dificultades, hacia alguna de las cuales se va a apuntar ahora. Para ello nos valdremos de un pasaje

¹⁴ P. ALBERTELLI, *op. cit.*, p.192.

¹⁵ Cf. KIRK - RAVEN, *loc. cit.*

¹⁶ P.H. MICHEL., en R.TATON. *Histoire générale des sciences* (París. Presses Universitaires de France. 1957), tomo I, p. 216.

del Libro XI, Cap. XIV, de las *Confesiones*, de **San Agustín**, filósofo y teólogo que nació en Tagasta (Numidia, África) en 354, y murió en Hipona, donde fue obispo, en 430. Allí se lee:

Que son tres las diferencias del tiempo

Pero, ¿qué cosa es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién es el que puede formar idea clara de lo que es el tiempo, de modo que se lo pueda explicar bien a otro? Y por otra parte, ¿qué cosa hay más común y más usada en nuestras conversaciones que el tiempo? Así entendemos bien lo que decimos, cuando hablamos del tiempo, y lo entendemos también cuando otros nos hablan de él.

Pues, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo a decir que sé con certidumbre que si "ninguna cosa" pasara, no hubiera tiempo pasado; que si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro, y si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente.

Pero aquellos dos tiempos que he nombrado, pasado y futuro, ¿de qué modo son o existen, si el pasado ya no es, y el futuro no existe todavía? Y en cuanto al tiempo presente, es cierto que si siempre fuera presente y no se mudara ni se fuera a ser pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. Luego si el tiempo presente, para que sea tiempo, es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe y tiene ser, supuesto que su ser estriba en que dejará de ser, pues no podemos decir con verdad que el presente es tiempo, sino en cuanto camina a dejar de ser?¹⁷

Comencemos por el título. Éste nos dice lo que todos ya sabemos, que el tiempo se articula de modo triple, que tiene tres "dimensiones" -que Agustín llama "diferencias"-: presente, pasado y futuro.

Luego sigue una pregunta: ¿qué es el tiempo?, pregunta que revela el carácter filosófico del tema y del enfoque de San Agustín, en este capítulo de su obra -que en otros es teológico, o biográfico, o psicológico, etc. Aquí se pregunta por el *qué* del tiempo, vale decir, por su "esencia" (cf. Cap. IV, § 5).

El primer párrafo contiene, además de aquella pregunta, una importante aclaración y una segunda pregunta. La observación se refiere al hecho de que *todos* entendemos, *de cierta manera*, qué es el tiempo, ya que no hay "cosa más común y más usada en nuestras conversaciones", y en general en toda nuestra vida, traspasada de tiempo. Decimos: "te vi", esto es, nos referimos al pasado; o bien: "estoy cansado", y nos referimos al presente; o también: "volverá mañana", y mentamos el futuro. Y el pasado, el presente y el futuro constituyen lo que se llama tiempo, sus tres dimensiones. De alguna manera siempre recordamos nuestro pasado (por ejemplo, que estudiamos en tal escuela); siempre sabemos que nos enfrentamos con un presente (ahora, el tema que nos ocupa); siempre tenemos en cuenta lo que en el futuro proyectamos hacer (que pasaremos el fin de semana en el campo). El tiempo, en una palabra, se insinúa por todos los costados de la existencia humana, nos plasmamos con el tiempo, nos hacemos cargo de él constantemente, y, por ende, de cierta manera comprendemos qué es el tiempo; de otro modo no podríamos vivir la vida humana que vivimos.

Pero, ¿qué significa ese giro: "de cierta manera", que se ha empleado ya dos veces con referencia a nuestra comprensión del tiempo? Se trata, naturalmente, de una comprensión inmediata, ingenua, no propiamente pensada ni elaborada de lo que el tiempo sea; con la terminología de Heidegger, la llamaremos *comprensión preontológica* para diferenciarla de la *ontológica*, resultado del esfuerzo consciente propio de la filosofía. Dentro de la comprensión preontológica, el tiempo *no es problema*, sino algo "natural" que

¹⁷ *Confesiones*, trad. E. Coballos, Buenos Aires, Poblet, 1941.

"todos" comprenden, algo comprensible-de-suyo. Pero además en ese primer párrafo Agustín pregunta quién puede formarse idea clara -un concepto explícito- del tiempo, de ese tiempo del que todos hablamos y con el que continuamente contamos; y luego explicarlo fácil y brevemente. ¿Por qué San Agustín formula tal pregunta, si *todos* comprendemos el tiempo? El párrafo siguiente lo aclara.

El hombre, que pre-ontológicamente, pre-filosóficamente, entiende el tiempo, sin embargo *no puede explicarlo*, no puede definirlo, no puede expresarlo en conceptos. Cuenta con él, se refiere a él, en una palabra, "sabe", en el modo ingenuo y corriente del saber, de qué se trata; pero cuando intenta traducir en conceptos y palabras tal "saber", no puede hacerlo. Esa comprensión pre-filosófica le basta para vivir, sin duda alguna: "si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo"; pero en cuanto quiero llevar tal saber al campo conceptual, me encuentro con que no puedo hacerlo: "si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo".

Sin embargo, no obstante tal dificultad, el segundo párrafo proporciona una indicación positiva: "me atrevo a decir que sé con certidumbre que si ninguna cosa pasara, no hubiera tiempo pasado; que si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro, y si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente." A pesar de nuestra ignorancia, entonces, sabemos al menos que hay tres tiempos, o que el tiempo tiene tres dimensiones o "diferencias", como dice San Agustín, que son pasado, futuro y presente. Y además sabemos que esas diferencias no están vacías, por así decirlo, sino siempre llenas de algo, de lo que acontece en ellas; no hay un pasado en abstracto, sino el pasado de algo, o algo que pasó (el estudio en tal escuela); ni hay un futuro en abstracto, sino el futuro de algo, porque futuro quiere decir que *algo* sobrevendrá; ni hay por último un puro presente, sino cosas presentes, ahora existentes.

Con el tercer párrafo se penetra en el núcleo del problema del tiempo, y por ello conviene leerlo con especial cuidado. Agustín se pregunta de qué modo son o existen el pasado y el futuro, qué modo de ser poseen, desde el momento en que, rigurosamente hablando, el pasado, puesto que es pasado, *ya no es*, *ya pasó*; y el futuro *todavía no es*, *todavía no ha llegado a ser*. De manera que ni el pasado ni el futuro tienen, dicho con propiedad, realidad ninguna, como tampoco las cosas pasadas ni las futuras (que "fueron" o "serán", pero no "son"). En verdad, parece como que sólo el presente tuviera auténtica realidad, que fuera lo único propiamente existente, lo único de lo que pueda decirse "es". Pero, si se lo considera atentamente, ¿qué es el presente? Digamos que el presente es, v.gr., la hora, esta hora de lectura que estamos viviendo. Pero en seguida se advierte que de esta hora ya ha pasado algo, 20 minutos, digamos, que son pasado y por tanto *ya no son*; y también hay algo que todavía no ha pasado, 40 minutos, que todavía *no son*. Habrá que decir entonces que el presente es quizás *este minuto* que estamos viviendo. Pero de este minuto puede decirse lo mismo que se dijo acerca de la hora: una parte, 20 segundos, *ya han pasado*; 40 segundos *todavía no son*; de manera que el presente que buscamos se nos ha vuelto a escabullir. ¿No será entonces el presente un segundo, *este segundo*? Sin embargo, resulta claro que respecto de él se puede practicar la misma operación anterior, sin encontrar nunca, por más que se siga dividiendo, el presente buscado. De todo lo cual resulta, pues, que el presente parece no tener extensión, parece ser nada más que algo así como un punto matemático, irreal, sólo una línea divisoria ideal, una frontera entre el pasado y el futuro, es decir, *un límite entre dos cosas que no existen*, un fantasma de fantasmas.

Y ello ocurre porque, como dice Agustín, el presente, "para que sea tiempo, es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado", su esencia es estar siempre en trance de volverse pretérito. De otro modo, "si siempre fuera presente y no se mudara a ser pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad", puesto que la eternidad es justo eso, el continuo presente, inmóvil, sin cambio -y que, por lo tanto, ya no es tiempo, puesto que éste implica el constante fluir del futuro hacia el pasado a través del presente. Y si se

considera la cuestión por el lado del futuro -cosa que San Agustín no hace, pero que puede agregarse siguiendo sus pasos-, se llegaría a una consecuencia semejante: para que el presente llegue a ser presente tiene que haber sido antes todavía no presente, tiene que ser, no presente, sino ser un "será", un futuro, porque si no, una vez más, sería presente eterno, eternidad. Nos encontramos, pues, con una clara contradicción: ni el pasado ni el futuro *son*, por definición; y en cuanto al presente, consiste en dejar de ser (es decir, consiste en convertirse en pasado) y en venir a ser (es decir, consiste en constituirse desde el futuro). El presente "es" en su dependencia de dos "cosas" -pasado y futuro- que "no son". Por tanto, parece que tampoco el tiempo es. Con este análisis, el tiempo se nos ha pulverizado.

9. Ciencia y filosofía

Lo que se ha dicho sobre Leibniz, Zenón y San Agustín permite comprender mejor por qué se afirmó que la filosofía puede caracterizarse como el análisis de lo obvio (cf. § 5), y permite también entender más a fondo la afirmación según la cual la ciencia es un saber con supuestos (cf. § 3). El físico, v. gr., meramente admite que hay entes, se ocupa del movimiento para determinar sus leyes, opera de continuo con el tiempo. Todo eso el físico lo admite simplemente para proceder *a partir* de ello, para calcular el tiempo o el movimiento, por ejemplo. Pero qué sea el tiempo, si existe realmente, o es sólo una ilusión o una forma de nuestro humano conocimiento (cf. Cap. X, § 10); o qué sea el movimiento y qué ocurra con las aporías de Zenón -nada de eso es cuestión que concierna a la física, sino sólo a la filosofía.

Basarse en supuestos es, pues, el modo de ser característico de la ciencia. Y el conjunto de supuestos sobre que la ciencia reposa se manifiesta en el hecho de que la ciencia nunca puede hablar de sí misma. Escribe Heidegger:

Que a cada ciencia como tal, es decir, como la ciencia que ella es, le resulten inaccesibles sus conceptos fundamentales y lo que éstos abarcan, está en relación con la circunstancia de que ninguna ciencia puede jamás enunciar nada acerca de sí con sus propios recursos científicos.¹⁸

Cada ciencia está constituida por un repertorio de lo que Heidegger llama "conceptos fundamentales", esto es, conceptos que constituyen su fondo, su fundamento; conceptos que para ella son últimos, puesto que se constituye a partir de tales nociones. En el caso de la física, conceptos como los de espacio, tiempo, movimiento, cambio, causalidad, etc.; en el caso de la psicología, para tomar otro ejemplo, conceptos como los de tiempo, causalidad, conducta, desarrollo, etc. Estos conceptos fundamentales son, en cada caso, "condiciones" de la ciencia -no sus "temas". Es cierto que, en cuanto los utiliza, los comprende, pero en la forma de la comprensión preontológica, es decir, de manera puramente implícita, no tematizada, no expresa. Toda ciencia, v.gr., utiliza y "comprende" el concepto de igualdad; pero no pregunta qué es la igualdad, o cuál es su modo de ser.

En relación con ello se encuentra el hecho, dice Heidegger, de que la ciencia no puede hablar acerca de sí misma: la física habla de los objetos físicos, pero no de la física misma; se ocupa de las leyes del movimiento, pero no de su ocupación con las leyes del movimiento.

Qué sea la matemática, no se puede jamás establecer matemáticamente; qué sea la filología, no se puede jamás resolver filológicamente; qué sea la biología, no se puede

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (Pfullingen, Neske, 1961) I. 372.

jamás decir biológicamente.¹⁹ Cuando el físico hace física, mide, o, digamos, utiliza el mechero de Bunsen. Pero, ¿qué se pondría a calentar en el mechero de Bunsen para contestar la pregunta acerca de "qué es la física"? ¿O qué se medirá para ello? El matemático hace cálculos, resuelve ecuaciones, pero ¿qué cálculos hacer, o qué ecuaciones resolver, para saber qué es la matemática? Porque "lo que una ciencia sea, ya como pregunta deja de ser pregunta científica". La pregunta acerca de la esencia de la ciencia, en general, y acerca de una ciencia determinada, en particular, no puede responderlas la ciencia; sino que son cuestiones propias de la filosofía.

En el momento en que se plantea la pregunta por la ciencia en general, y, a la vez, por las posibles ciencias particulares, el que pregunta penetra en un nuevo ámbito, con otras pretensiones y formas demostrativas que las corrientes en las ciencias. *Es el ámbito de la filosofía.*²⁰ La pregunta por la ciencia es una pregunta filosófica, y su formulación significa la entrada en una zona diferente de aquella que le es propia al científico; significa la entrada en el dominio filosófico, en el cual no rigen ya los medios y recursos de la ciencia, sino otro tipo de exigencias y formas de "razonamiento".

Una disciplina se constituye como ciencia -o, para usar una famosa expresión de Kant, "penetra en el seguro camino de la ciencia" (cf. Cap. X, § 16)- cuando se establece convenientemente su sistema de "conceptos fundamentales" (cf. Cap. XIII, §11), que acotan o delimitan su campo propio, su objeto de estudio, o, con otras palabras, cuando todos los que cultivan la ciencia del caso están de acuerdo sobre aquel sistema de conceptos. A partir de ese momento reina perfecta *unanimidad* sobre las verdades científicas, sobre los contenidos de la ciencia de que se trate (salvo respecto de las hipótesis y teorías; cf. Cap. I. § 5). Por tanto, otra característica del conocimiento científico parecería ser el acuerdo o unanimidad entre sus cultivadores, cosa que no parece ocurrir con la filosofía (cf. *ibidem*; cf. Cap. XIV, § 20).

Lo que se acaba de decir resulta perfectamente claro en el caso de las matemáticas, la física, la biología, etc. Pero en lo que toca a disciplinas como la sociología, la economía o la psicología, en cambio, si es que efectivamente la unanimidad es criterio de científicidad, habría que decir, o que no son ciencias, o que lo son de manera relativamente imperfecta. En 1955 se reunió en Ginebra un grupo de físicos atómicos occidentales con otro de físicos soviéticos; se revelaron mutuamente una serie de datos que hasta esa ocasión cada grupo había mantenido en riguroso secreto, y se comprobó entonces que las constantes atómicas calculadas por cada grupo coincidían exactamente con las del otro:²¹ había perfecta unanimidad porque, habiendo partido de los mismos supuestos, se habían alcanzado los mismos resultados. Si, en cambio, la reunión hubiese tenido lugar entre sociólogos o economistas rusos y norteamericanos, lo más probable hubiera sido el desacuerdo, o un acuerdo mínimo. Cosa parecida podría decirse de una reunión de psicólogos pertenecientes a diferentes escuelas (reflexólogos, fenomenólogos, conductistas, psicoanalistas en cualquiera de sus numerosas variedades, etc.). En resumen: esta situación significa, o que aquellas disciplinas no son todavía ciencias en el sentido pleno de la expresión, o que nunca podrán serlo. (Naturalmente, estas observaciones son válidas solamente en la medida en que se defina la ciencia por la unanimidad; pero si no se admite tal caracterización, la palabra "ciencia" tomaría otro sentido.)²²

¹⁹ loc. cit.

²⁰ loc. cit. Cf. *La pregunta por la cosa*, pp. 156-158.

²¹ Cf. C. F. vos WEIZSÄCKER, *La importancia de la ciencia* (trad. esp., Barcelona, Labor, s.f. [¿1966?], p. 15.

²² Cf. J. GAOS, "¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales?", en *Discurso de filosofía* Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1959, pp. 73 ss.

10. La filosofía como crítica universal y saber sin supuestos

Si tales "conceptos fundamentales" -lo mismo que los métodos, los principios del pensamiento, la razón, el conocimiento, etc.- no son temas de la ciencia, sino que constituyen sus bases, fundamentos o "supuestos", los examinará, en cambio, la filosofía. La filosofía, pues, **intenta ser un saber sin supuestos**. El proceso de crítica universal en que la filosofía consiste (§ 3) significa entonces retrotraer el saber y, en general, todas las cosas, a sus fundamentos: sólo si éstos resultan firmes, el saber queda justificado, y en caso contrario, si los fundamentos no son lo suficientemente sólidos, habrán de ser eliminados o reemplazados por otros que lo sean.

Se ha destacado la palabra "intenta". Porque, según se tendrá ocasión de volver a señalarlo (cf. Cap. XIV, § 20), no es quizás humanamente posible prescindir de *todos* los supuestos, sino que se trata más bien de un *desiderátum*. Pero de todos modos, y aunque se tratase de un afán fallido, parece ser componente esencial de la actitud filosófica (o, por lo menos, de la mayoría de los filósofos, porque también en esto hay discrepancias) -y al revés de lo que ocurre en la ciencia- la *tentativa* de constituirse como saber sin supuestos, es decir, como saber donde nada se acepte porque sí, sino donde *todo* quede fundamentado (cf. Cap. XIII, § 7). El filósofo no puede simplemente admitir, sino que debe demostrar, o fundamentar en cualquiera de sus formas, la existencia del mundo exterior, o la del tiempo, o qué sea la razón, etc.

Resulta de todo esto que la expresión "saber sin supuestos" viene a coincidir con esta otra: *crítica universal*, con que también se caracteriza la filosofía. Porque a diferencia de la ciencia, que limita su examen siempre a la zona de objetos que le es propia, la filosofía, puesto que es el saber más amplio (cf. Cap. I, § 3), por ocuparse de todo, también encuentra motivos de examen y cuestionamiento, motivos de crítica, en *todo* absolutamente. A la inversa, cuestionarlo todo equivale a tratar de eliminar todo supuesto, no admitir sino sólo aquello que haya resistido la crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- F. ROMERO, "Saber ingenuo y saber crítico", en *Filosofía de la persona* (Buenos Aires, Losada, M951), pp. 85-95.
- R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*. Libro I, cap. IV, iii.
- G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, cap. XI.
- W. WLNDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, § 20.
- A. F. CHALMERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (trad. esp., Madrid, Siglo Veintiuno, 1984). Ofrece un interesante panorama de la filosofía de la ciencia actual, si bien limitado a la física y al pensamiento anglosajón, y revela desconocimiento de la historia de la filosofía en general.
- Los filósofos presocráticos II*, trad., introd. y notas por N. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1979.

El presente cuadernillo, siguiendo la ordenanza que rige para estas instancias (06/95–CS), diagrama un cursillo de tres ejes. El primero dedicado al aspecto institucional y profesional de la carrera a la que se aspira. El segundo, coordinado con un Profesor de Letras, pensado para la nivelación de saberes de lectoescritura de los ingresantes. Y, por último, el tercero trabaja sobre los contenidos específicos de la carrera.

EJE I

Sobre la institución universitaria y lo profesional.

En esta primera parte, nuestra propuesta para el ingresante es acercar de manera esquemática un conocimiento de la Universidad y, a medida que nos circunscribamos al ámbito de nuestra Facultad, la información se brindará de manera más detallada. Con la intención de formar un alumnado participativo en el aspecto institucional, veremos qué es Consejo Superior, qué es el Centro de Estudiantes, cómo un alumno puede participar en la institución, qué es una Unidad Académica o Departamento, etc.

Así mismo, se explorarán las diferentes potencialidades de los egresados de las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía. Las mismas pueden comenzar a gestarse ya como alumnos en los diferentes espacios de formación que brinda la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Todo esto se acompañará con una importante cantidad de información sobre cuestiones que podrían ser consideradas menores pero que, al formar parte de la vida cotidiana de un universitario, se torna imprescindible saberlas desde un primer momento. Nos referimos al conocimiento del Plan de Estudio —comentando brevemente cada materia—, informaremos qué es una regularidad, un parcial, una equivalencia, qué tipos de becas hay, qué es una adscripción o una ayudantía, etc.

La Universidad Nacional de San Juan

La Universidad Nacional de San Juan nace a la vida institucional el 10 de octubre de 1973. Es una comunidad de trabajo dedicada a la enseñanza, investigación, creación y difusión del saber en todos sus órdenes: científico, técnico, filosófico y artístico, y a la formación integral de profesionales al servicio del bien común.

En realidad el 10 de Octubre de 1973 fue la culminación de un largo proceso que comenzó en el siglo XIX. Según los historiadores, fue la frustración personal de no haber podido seguir estudios superiores en la provincia lo que motivó a Domingo Faustino Sarmiento a crear en 1839, cuando fue gobernador de San Juan, el Colegio Preparatorio; una Casa Pública de Instrucción Científica Preparatoria de la Universidad. Este es el antecedente más remoto de la Universidad Nacional de San Juan. Una cátedra de este Colegio Preparatorio, la de Minerología, daría lugar, años después y también en el siglo pasado, a la creación de una escuela de capacitación técnica: la Escuela de Minas, que con el paso del tiempo sufrió numerosos cambios, dando origen a nuevos centros de enseñanza.

La primera mitad del siglo XX dio lugar al surgimiento de las sólidas bases académicas sobre las que se fundaría luego la UNSJ. Así, en 1939 se creó, con sede en Mendoza, la Universidad Nacional de Cuyo, cuya Escuela de Ingeniería Facultad de Ingeniería, Ciencias Exactas Físicas y Naturales desde 1947 funcionaría en San Juan. También en 1947 se crearon en la provincia los cursos del Profesorado en la Escuela Normal Sarmiento, lo que se convirtió así en "Escuela de Profesores" de la que egresaban docentes con los títulos de "Profesor Normal en Ciencias" y "Profesor Normal en Letras". En 1958 estos cursos se separaron de la Escuela Normal y dieron lugar a la creación del Instituto Nacional del Profesorado Secundario.

De esa manera, desde sus orígenes, la Universidad Nacional de San Juan fue una respuesta a las inquietudes científicas y culturales de la sociedad sanjuanina. Esto quedó claramente demostrado en la década del '60, cuando los más diversos sectores de la comunidad provincial se movilizaron y aunaron esfuerzos para que San Juan tuviera una universidad. La llamada "Comisión Pro Universidad" logró su objetivo cuando el 11 de agosto de 1968 se conoció el denominado "Programa Taquini", para la creación de nuevas universidades nacionales. San Juan no figuraba en el proyecto; sin embargo, nuevamente las gestiones de la comunidad sanjuanina, organizada en una comisión, lograron que se realizara un estudio de factibilidad. El 10 de mayo de 1973 el entonces presidente de facto, Teniente Gral Alejandro Agustín Lanusse, firmó la ley 20.367 por la cual se creaba la Universidad Nacional de San Juan.

Así, la UNSJ se organizó, en principio, sobre la base del Instituto Nacional del Profesorado Secundario, la Facultad de Ingeniería, Ciencia Exactas Físicas y Naturales que dependiera de la Universidad Nacional de Cuyo, y la Universidad Provincial Domingo Faustino Sarmiento. La incorporación de todas estas estructuras a la nueva universidad se realizó en forma paulatina, demandó varios meses y finalizó el 10 de octubre de 1973, fecha en la que la UNSJ, que ya es parte de la historia de San Juan, festeja su aniversario.

Entre sus objetivos podemos nombrar: la formación integral del hombre para vivir una existencia plena, que le permita una experiencia completa del mundo de los valores en relación con los demás hombres; la formación de un hombre libre en una sociedad auténticamente democrática, centrada en ideales de independencia y participación; la formación de un hombre comprometido con su realidad social.

Actualmente la UNSJ está conformada por cinco facultades: de Ingeniería; de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales; de Filosofía, Humanidades y Artes; de Ciencias Sociales; de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. A ellas debemos sumar los tres colegios preuniversitarios: la escuela Industrial Domingo F. Sarmiento —de orientación técnica—, la escuela de Comercio Libertador General San Martín —de orientación

comercial— y el colegio Central Universitario Mariano Moreno —de orientación humanística—. Cada una de estas instituciones posee sus modos particulares de organizarse. Nosotros veremos la del Rectorado, la institución de máxima jerarquía dentro de toda la Universidad.

El Rectorado, ubicado en la esquina noroeste de Jujuy y Mitre, es la casa central de la Universidad. Por esto mismo, en él encontramos a las máximas autoridades universitarias: el Rector —en este momento a cargo del Sr. Oscar Nasisi—, la Vice-rectora —a cargo de Mónica Coca— y el Consejo Superior —conformado por miembros de todas las facultades y presidido por el Rector—. Este último posee una tarea complejísima que consiste en la creación de las normas que rigen para toda la Universidad. En él se discuten los proyectos de mayor alcance, las decisiones más cruciales, que atañen a todos los aspectos de esta casa de estudios superiores: académicos (como la creación de nuevas carreras), económicos, legales, laborales, edilicios, acuerdos interuniversitarios —nacionales e internacionales—, etc. El Consejo Superior es el máximo órgano de decisión de la UNSJ, compuesto por representantes de todos los estamentos (profesores, alumnos, personal no docente y egresados).

En dicho edificio funcionan, a su vez, las siguientes dependencias: Secretaría Académica, que es —entre otras cosas— donde se gestionan los cargos; la Secretaría de Ciencia y Técnica, es dónde se crean, p. ej., las becas académicas a las que pueden acceder alumnos de la Facultad; la Secretaría Administrativa y Financiera, donde deciden cuánto dinero nos van a dar si hemos solicitado ayuda económica para ir a un congreso; la Secretaría Obras y Servicios, dedicada al mantenimiento edilicio de la UNSJ; la Secretaría de Bienestar Universitario, donde debemos solicitar la financiación de un viaje o donde nos informan qué tipos de becas socioeconómicas existen y de la cual depende el complejo deportivo El Palomar que se encuentra a disposición de todos los alumnos universitarios; y, por último, la Secretaría de Extensión Universitaria, que se encarga de la aprobación de proyectos que buscan estrechar la relación entre la universidad y el medio social. Secretaría de Posgrado y Relaciones Internacionales; y la Secretaría de Comunicación, encargada de gestionar la señal universitaria: XAMA.

La Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: nuestra Facultad.

La Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes es el resultado de la fusión entre el Instituto Superior del Profesorado Secundario Domingo F. Sarmiento, el Instituto Superior del Magisterio de la Universidad Provincial D. F. Sarmiento y el Instituto Superior de Artes (ISA). El primero tuvo sus orígenes en el año 1947 como Profesorado Normal de Ciencias y Letras de la Provincia, que en 1958 fue elevado a la categoría de instituto. Por otra parte el Instituto Superior del Magisterio fue inaugurado el 11 de

mayo de 1957 y en 1964, al crearse la Universidad Provincial D. F. Sarmiento, se incorporó a la misma. Finalmente, el ISA surgió de dos talleres-escuela con orientación en música y artes plásticas, que tuvieron sus comienzos en la década del 50, paralelamente con el movimiento cultural que se desarrolló en la provincia. En 1973, con la creación de la Universidad Nacional de San Juan, la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (FFHA) quedó conformada por los tres Institutos.

En nuestra Facultad se estudian de mañana las carreras de Inglés, de Letras, Tecnología, Matemáticas; en la siesta, Filosofía y Ciencias de la Educación; y en la tarde, Turismo, Geografía e Historia. A esta Facultad pertenece también Artes Visuales, que por razones de espacio se cursa en un edificio que se encuentra detrás de la Facultad de Ciencias Sociales. Del mismo modo, Música se cursa en la Escuela de Música y en el Auditorio Juan Victoria. De la FFHA, depende también la Orquesta de la UNSJ.

Similar a lo que ya vimos respecto al Rectorado, nuestra facultad tiene sus respectivas autoridades. En el cargo de Decana se encuentra la Sra. Rosa Garbarino; como Vice-decana, la Sra. Myriam Arrabal. También poseemos un Consejo Directivo integrado por todos los estamentos: docentes, alumnos, personal de apoyo administrativo (PAU) y egresados. Esta asamblea, tal como su nombre lo indica, posee facultades directivas. De ella dependen todas las decisiones de las actividades que se desarrollen en la institución. También poseemos las siguientes secretarías: académica, de investigación y creación, de extensión, financiera, todas ellas con funciones similares a las que ya describimos respecto al rectorado. Pero además de ellas, contamos con la Secretaría de Asuntos Estudiantiles que es dónde los estudiantes deben acudir para organizar actividades de todo tipo: académicas —como viajes a congresos, ciclos de cine, talleres, etc.— o bien obtener su libreta.

A disposición de los estudiantes se encuentra (en la Biblioteca) la Sala de Computación. Un espacio donde los alumnos pueden acceder gratuitamente a internet, pasar sus trabajos prácticos en Word e incluso imprimirlos —para esto deben de llevar sus hojas en blanco—.

Entre los recursos más importantes de la Facultad debemos contar con la Biblioteca que, si bien es modesta, nos ayuda con abundantes libros de bibliografía secundaria, sin escasear en grandes títulos de la historia del pensamiento, que de algún modo u otro todo, aquel que se dedique a la Filosofía debe leer.

Lo mismo que todas las facultades de la universidad, la nuestra cuenta con su Centro de Estudiantes. El mismo, básicamente, se encarga de atender las inquietudes de los alumnos y orientarlos en la resolución de las mismas. Es muy importante que los alumnos participen en las elecciones que todos los años se realizan en el Centro de Estudiantes, pues ellos son la conexión entre los alumnos y las autoridades de la

Facultad, y si ese nexo —por las razones que fuera— no funciona bien, los alumnos pierden terreno en la vida institucional. Aprovechamos estas palabras para decir que es muy importante que los alumnos participen de todas las elecciones que se llevan a cabo en nuestra Facultad, sea para elegir autoridades o bien para las de centro de estudiantes. Participar en la vida institucional de la academia, y hacerlo de modo crítico —como es propio de los estudiantes de Filosofía—, adquiere relevancia desde el momento en que elegir las autoridades de una Facultad equivale en gran medida a elegir qué tipo de Facultad queremos. Y si nosotros no participamos, estamos dejando que otros elijan por nosotros.

Herramientas institucionales.

Por último, trataremos algunas cuestiones que hacen a la vida cotidiana institucional del alumno.

Al momento de ingresar a la carrera, un alumno no sabe de ciertas cosas que pueden terminar perjudicándolo. Por ejemplo, hablamos de una promocionalidad, una regularidad, una equivalencia, un parcial, un final, etc.

Cuando uno cursa una materia, esta puede tener diferentes maneras de ser aprobada según los criterios del profesor titular: promocionar con un coloquio final, o regularizar con examen final.

Una materia es “promocional” cuando, habiendo un profesor cada 10 alumnos y una vez aprobado todos los práctico y/o parciales con más de siete (7), el alumno elabora un coloquio integrador, lo expone al finalizar el cursado de la materia y evita así rendir un examen final. Un coloquio consiste en una exposición oral, donde el alumno integra algunos de los contenidos trabajados en la materia. La ventaja es que uno termina de cursar y ya tiene una materia menos que rendir, lo que significa también una materia más aprobada. Para que una materia sea promocional, el profesor debe iniciar el trámite durante el mes de marzo si la materia en cuestión se encuentra en el primer cuatrimestre, o durante el mes de agosto si se cursa en el segundo.

Por otra parte, se encuentra el examen final. Esta última calificación le viene dada por contraposición a los parciales, que, como su nombre lo indica, nunca abarcan todo el contenido de una materia, sino una parte. Por el contrario, el examen final, al menos en teoría, abarca toda la materia. Para esto se han creado lo que se denominan “las mesas” de examen. Estas consisten en una semana donde el alumno puede rendir las materias frente a un tribunal compuesto de tres profesores: el titular, tal vez el adjunto y algún otro profesor de algún espacio curricular afín al que está siendo examinado. Una diferencia que el examen promocional mantiene con el final, es que

para éste debemos de inscribirnos en el departamento de alumnos completando la siguiente boleta de inscripción que se solicita en biblioteca. Finalmente, para rendir un examen es necesario “sacar boleta” o “regularizar la materia”, que consiste en aprobar todas las instancias evaluadoras —prácticos o parciales— que la cátedra establezca. También existe la posibilidad de rendir en condición de alumnos “libre”, que es aquel que por diferentes motivos no promocionó la materia ni obtuvo regularidad. Todos los plazos y fechas aparece en el “calendario académico”.

Es importante tener en cuenta el Plan de Estudio de las carreras que uno estudia, ya que ahí se plasma las asignaturas que se deben aprobar para obtener el título deseado. Allí también encontramos el régimen de *correlatividades*. Esto último significa que las materias están relacionadas entre sí, de tal modo que la regularidad o aprobación final de algunas *condiciona* la regularidad o aprobación final de otras. Es muy importante tener en cuenta y siempre estar atento a las correlatividades, ya que en base a ellas vamos organizando nuestro cursado y decidiendo qué materias rendir primero y después. Como sugerencia, consideramos una opción muy válida respetar el número de orden que cada materia tiene en el plan de estudios, ya que de esta manera evitaremos conflictos a la hora de cursar y rendir las materias.

Una equivalencia es cuando, por ejemplo, un alumno estuvo estudiando Sociología y ahora quiere estudiar Filosofía, entonces solicita que se le reconozcan algunas de las materias que rindió en aquella otra carrera para no tener que empezar desde cero. En el caso de Filosofía esto requiere una especificación más. Nuestro plan de estudio de Licenciatura difiere del de Profesorado, por tanto, y si estamos inscriptos en las dos carreras, al momento de rendir una materia según la modalidad de un examen final debemos de inscribirnos en las dos carreras por separado. En el caso de que no lo hagamos así, es posible que tengamos que solicitar equivalencias, que este caso —por ser al interior de la misma facultad— es un trámite que no demora demasiado.

No podemos dejar de hablar, aunque sea brevemente, de lo que es una *adscripción* y una *ayudantía alumno*. Ante todo, debemos decir que se trata de espacios de formación del estudiante, es decir espacios en los que se amplían la profundización en ciertos temas. La diferencia fundamental es que en el caso de la *adscripción*, no hay remuneración por lo trabajado y uno puede adscribirse a la cátedra que más le guste con la intención de profundizar algún tema que le haya interesado de sobremanera. Por el contrario, las *ayudantías* son cargos rentados a los cuales los alumnos pueden acceder, no están en todas las cátedras y duran un año lectivo —de marzo a marzo—, aunque pueden ser renovados por un año más. Las *ayudantías* pueden ser en docencia o investigación. Estas últimas dependen del Instituto de Filosofía, las otras del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación. Otra diferencia entre ambas es que, mientras las *adscripciones* se formalizan mediante una

entrevista con los profesores, las ayudantías se rinden por concurso. Cuando se abre una plaza vacante, se informa al público en general a través del avisador que se encuentra a mano izquierda en la entrada de la facultad o bien vía internet. En tal publicación nos informan la fecha entre las cuales debemos de inscribirnos para rendir, en tal o cual espacio curricular (para licenciatura: Introducción a la Problemática Filosófica, Psicología General y dos cargos en el Instituto de Investigación; en el caso del profesorado, a los ya nombrados debemos agregar: Introducción a la Problemática Educativa, y Didáctica y Currículum), el cargo en cuestión. La inscripción se lleva a cabo en el Departamento de Concurso que funciona en el edificio de la facultad que se ubica en la esquina sureste de Sarmiento y Santa Fe. Tenemos que presentar una carpeta con nuestro currículum y los certificados legalizados que acrediten lo que figura en el mismo. Luego nos convocan con tres días de anticipación, nos informan los temas que tenemos que rendir —que son siempre contenidos que ya hemos visto en la materia—, y nos presentamos en el examen el día pautado. Los profesores a cargo nos evalúan y determinan quién es el mejor de los aspirantes y le otorgan el cargo. Un dato: una ayudantía está siendo pagada sobre los \$2200 y uno puede acceder a una muy buena obra social: DAMSU. Vale aclarar también una adscripción puede servir de antecedente académico a la hora de concursar por una ayudantía.

A su vez, ambas (ayudantía o adscripción) suman muchísimo, junto con el promedio, para aspirar a *becas académicas* internas de la UNSJ. Este tipo de becas, a diferencia de las que podemos solicitar en Salud Universitaria, no son de ayuda socioeconómica (no nos las otorgan porque no contamos con los recursos económicos para afrontar los gastos de la carrera), nos las acreditan —si se quiere— por nuestros méritos académicos. Estas becas, que llamamos académicas, las otorga el CICITCA (Consejo de investigación científica, técnica y creación artística), organismo creado por la UNSJ para fomentar la investigación. Para obtenerlas, el alumno interesado —que puede pertenecer al profesorado o la licenciatura— debe de adscribirse según sus intereses a algún proyecto de investigación de los que funcionan en el Instituto de Filosofía. De ahí, debe crear otro proyecto de investigación dirigido por el profesor a cargo del proyecto más amplio en el cual se insertará el del alumno. Y debe de presentarlo por mesas de entradas acompañado de un formulario que se descarga de internet, del proyecto creado por el alumno, y de un currículum con todas las certificaciones legalizadas que avalen la experiencia que decimos acreditar. Con un poco de suerte, la beca será otorgada. La misma, que está sobre los \$2000 mensuales, dura un año y es incompatible con las ayudantías, pero no con las adscripciones. La idea de informar de estas cosas es, en primer lugar, modificar la situación actual donde muchos alumnos pasan por la carrera sin conocer estas posibilidad, y, en segundo lugar, romper con la idea que muchas personas tienen con respecto al campo laboral de los egresados en Filosofía: hay más trabajo del que se cree en Filosofía.

Lo profesional.

Existen dos salidas laborales para esta carrera de grado. Una es la docencia a través del Profesorado y la otra es la investigación, a través de la Licenciatura. A diferencia de lo que podría pensarse estas modalidades no se excluyen mutuamente: un profesor que no estudia y/o investiga, se vuelve anticuado y, simultáneamente, un investigador que no comunica sus logros desvincula a la filosofía de la realidad en la que existe. Por otra parte, también en oposición a lo que suele creerse, los grandes filósofos siempre fueron grandes profesores, grandes maestros: siempre la gran virtud de los pensadores más reconocidos ha sido también la de saber comunicar sus ideas, saber enseñarlas, convencer a los demás de sus planteos. En la antigüedad, ya Platón y Aristóteles, pero también Tales y Anaximandro, tenían sus escuelas; e incluso, Nietzsche, que se definió siempre a sí mismo como un solitario, poseía una enorme vocación pedagógica y siempre pensó el papel que jugaba la educación en la formación de las personas y de un mundo mejor.

En nuestros días, esta situación no ha cambiado. Y por esto, desde la presente instancia, recomendamos la inscripción de los alumnos en las dos carreras. En efecto, ya sea para trabajar en el nivel superior o en el nivel medio es mejor ser profesor y licenciado ya que teniendo los dos títulos acreditamos una formación más completa y tenemos mayores chances de conseguir cargos.

Entonces, nuestra pregunta es: ¿de qué trabaja un filósofo? Que bien puede ser formulada de esta otra manera: ¿sobre qué cuestiones se pueden filosofar y/o enseñar?

Un egresado de la carrera de filosofía, en cualquiera de sus modalidades, creemos que debe ser ante todo un pensador. Alguien que pone un velo crítico sobre los discursos establecidos, lo que no quiere decir que cuestione todo lo que le venga en gana —lo cual lo transformaría en alguien poco serio—, sino que está atento a las implicancias buenas y/o malas de los discursos. Por esto, alguien que se dedique a la filosofía, es, antes que profesor o investigador, un intérprete del mundo.

Ahora bien, volviendo a nuestra pregunta, todos sabemos —con más o menos detalles— en qué consiste la actividad docente: en dar clases. Lo que nos gustaría profundizar es en esclarecer de qué trabaja un investigador.

La investigación en filosofía, no es lo mismo que la de la ciencia. Esta posee un método experimental y cuantitativo en el caso de las ciencias fisicomatemáticas y cualitativo—comprensivo en el caso de las ciencias humanas. Por el contrario, y en esto creemos que consiste una de las riquezas de la Filosofía, el filósofo investiga usando su razón, motivado por sus obsesiones, sus pasiones, sus luchas internas, sus deseos, sus esperanzas, etc. Y esto lo lleva a interesarse por diferentes aspectos de la vida humana: el conocimiento, la justicia, lo bueno y lo malo, la libertad, la verdad, el

tiempo, el amor, la muerte, la mente, el arte en todas sus expresiones, la naturaleza, la existencia. Y lo hacen de modo problemático, aunque siempre tratando de dar una respuesta. La filosofía tiene estas dos caras, que diferentes filósofos se destacan de modo distinto, una cara que pregunta y otra que responde. Una que problematiza y otra que fundamenta.

La investigación de un filósofo puede iniciarse siguiendo una amplia gama de métodos. Desde un primer momento, los problemas metodológicos —que tratan de cómo se hace la filosofía— eran importantes, pues según el método establecido la ejercíamos bien o mal. Hoy en día esta situación se ha acrecentado, pues cada filósofo propone *su* propio método y de este modo se han multiplicado las maneras de hacer filosofía: científicista, trascendental, dialéctico, materialismo dialéctico, estructuralismo, fenomenológico, hermenéutico, dialógico, deconstructivista, arqueológico, paradigmático, etc. Tales métodos han generado múltiples tipos de filosofía: el positivismo, el idealismo, el racionalismo, el existencialismo, la fenomenología, el pragmatismo, la filosofía analítica, el existencialismo, el perspectivismo, la filosofía del espíritu, e marxismo y los neomarxismos, etc.

Ahora bien, de entre todos estos métodos lo interesante es que la filosofía puede extraer algo, completarlos, o bien criticarlos y crear algo nuevo, porque a decir verdad, este saber es capaz de dirigir su atención a una gama tan amplia de temas como su misma historia lo demuestra: hay filosofía del conocimiento que disciplinarmente se la llama Gnoseología y/o Epistemología, la filosofía sobre cómo nos organizamos en sociedad es la Filosofía Política, la filosofía que piensa de qué modo alcanzamos en vivir bien es la Ética, la que medita sobre Dios y asuntos afines se llama Filosofía de la Religión, la que medita sobre el hombre es la Antropología Filosófica, etc. En ocasiones como esta es válida la observación un filósofo francés contemporáneo muy afamado: “No hay evidencias, en primer lugar, de la figuración de una filosofía que venga a duplicar con su reflexión o a fundar con su legislación toda gran forma del obrar humano, científico, artístico, político o cualquier otro. La filosofía no tiene divisiones que se tomen en préstamo, ya sea a su concepto propio, ya a los dominios que toca con su reflexión o su legislación. Tiene objetos singulares, nudos de pensamiento nacidos de tal encuentra con la política, el arte, la ciencia o cualquier otra actividad del pensamiento, bajo el signo de una paradoja, de un conflicto, de una aporía específica.”¹ Como bien dice este pensador, cuando la filosofía dirige su atención a tal o cual objeto, nace la Filosofía de “X”. Filosofía se puede hacer prácticamente de todo, lo que no quiere decir que toda filosofía pueda decir Todo sobre todo. Lo que puede hacer, como dice Rancière, es decir todo sobre algo en singular. Por supuesto, existe la filosofía que cree y fundamente la posibilidad de saber todo sobre todo. Esta filosofía posee grandes seguidores y es una línea muy actual de trabajo.

¹ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. esp. de H. Pons, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 7

Ahora bien, volviendo a nuestro tema, un investigador en filosofía, sea la que sea su línea de trabajo, puede elegir entre múltiples opciones de lugares donde trabajar. En nuestra UNSJ, después de las becas académicas para alumnos de las que ya hemos hablado, existen becas para los investigadores recién recibidos, se las llama de Iniciación y le permiten comenzar estudios de posgrado (maestría o doctorado) que es lo propio de una carrera tan académica como la filosofía. Esta beca se paga sobre los \$8000 pesos y dura dos años. Además de estas becas, que son *internas* a la UNSJ, existen otras nacionales otorgadas por institutos que a partir del 2002 han vivido una intensa revigorización. Nos referimos a la institución conocida con el nombre de "la Agencia" y el "CONICET". Ambas otorgan becas muy bien pagas para aquellos que, profesores y/o licenciados, estén interesados en continuar formándose e investigando. Los montos están sobre los \$14000, lo cual permite no sólo continuar con estudios de postgrado sino también vivir.

Con estas breves palabras hemos intentado contar de qué puede trabajar en egresado en filosofía y romper con el mito de que no hay trabajo para aquellos que deseen hacerlo.

FRIEDRICH NIETZSCHE

**SOBRE VERDAD
Y MENTIRA
EN SENTIDO
EXTRAMORAL**

HANS VAHINGER

**LA VOLUNTAD
DE ILUSIÓN
EN NIETZSCHE**

Traducción de
LUIS ML. VALDÉS y TERESA ORDUÑA

TERCERA EDICIÓN

tecnos

ÍNDICE

PRÓLOGO, por Manuel Garrido	Pág.	9
FRIEDRICH NIETZSCHE: SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL		15
1		17
2		33
HANS VAIHINGER: LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN EN NIETZSCHE		39
Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche. Escritos de juventud		43
La idea de ficción en los escritos del periodo medio		53
La idea de ficción en las obras del tercer periodo, especialmente en los escritos póstumos		67
Sobre la utilidad y necesidad de las ficciones religiosas		87

Diseño de cubierta: Joaquín Gallego

Impresión de cubierta: Gráficas Molina

1.ª edición, 1990
2.ª edición, 1994
3.ª edición, 1996

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1996
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1946-5
Depósito Legal: M-23881-1996

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma.
Pol. Industrial Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

PRÓLOGO

Cuando en 1873 el joven Nietzsche dictó a su amigo Gersdoff el fragmento «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», se hallaba en trance de abandonar la influencia de la filosofía de Schopenhauer por el modelo de librepensamiento de los moralistas franceses y un positivismo al estilo de Lange. Pero, independientemente de su circunstancia histórica, este fragmento (que vio la luz como póstumo en 1903) merece ser leído por sí mismo, por la originalidad de su visión y el brillo de sus imágenes, por la facilidad retórica de sus argumentos, y porque pese a su corta extensión nos muestra a Nietzsche ejercitando ya, con la misma maestría que en sus obras de madurez, el *análisis genealógico* del sentimiento, que es el arte por él inventado de desenmascarar las ocultas raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor —un arte que luego cultivaría el psicoanálisis y que hoy Michel Foucault, en su ruta de la arqueología del saber a la genealogía del poder, quiere radicalizar—.

El fragmento «Sobre verdad y mentira» dedica la primera de sus dos secciones a la crítica del lenguaje y de la idea de verdad. Un inicial boceto de la condición humana —la efímera irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos y su necesidad biológica de fingir para sobrevivir— sirve al autor de

base para sostener con la jactancia de un Epiménides que la verdad es una mentira colectiva y el impulso de verdad un olvido y represión inconsciente de esa mentira.

Por detrás del hecho empírico de la uniformidad social del lenguaje y el sentimiento del deber de ser veraces, Nietzsche formula una doble denuncia. En primer lugar observa que son sólo razones o necesidades de utilidad social —un consenso o contrato a la manera de Rousseau, o mejor de Hobbes— las que dan lugar a la codificación social del lenguaje y a que la sociedad premie la verdad y penalice la mentira. Pero esa codificación, insiste Nietzsche, es ficticia no sólo porque dimana de una convención de grupo, sino porque tiene por base el vacío, la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas, y a su vez a las imágenes, que son internas, de las palabras, que son externas: «entre el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora», que es nuestra fantasía. La fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica («el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico»), sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen. Esto es lo que quiso

decir Ortega al definir al hombre como *animal fantástico**. Y esa es una de las tesis fundamentales del fragmento «Sobre verdad y mentira», contenidas en este famoso pasaje en el que, salvando las diferencias propias del estilo y el instrumental retórico del filólogo profesional que era entonces Nietzsche, comentaristas contemporáneos (Heller, Warnock, Stern) han señalado un anticipo de los desmitificadores análisis wittgensteinianos del lenguaje, como también un paralelo del símil establecido por el joven Marx entre el dinero y el concepto:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible: monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. Por razones de seguridad social el hombre ha adquirido el compromiso moral de «mentir gre-

* Idéntica fórmula: *das phantastische Tier*, empleó Nietzsche en sus escritos póstumos del período tardío.

gariamente», pero con el tiempo y el uso inveterado

se olvida de... su situación...; por tanto miente... inconscientemente [*unbewusst*] y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia [*Unbewusstheit*],... de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad.

Al afirmar que el impulso a la verdad tiene su raíz en la inconsciencia, en el olvido de que el concepto es el *residuo de una metáfora*, Nietzsche sitúa este freudiano diagnóstico «más allá de la verdad y la mentira», en un plano que no es moral sino *extramoral*. Pero la teoría nietzscheana de la verdad como mentira confortable conscientemente admitida implica el mensaje —apuntado en la imagen del individuo que se sueña cabalgando a lomos de un tigre— de que la vida humana es radicalmente inconfortable.

Si la primera parte del fragmento «Sobre verdad y mentira» es una crítica del lenguaje y la verdad científica, la segunda es una filosofía del arte como función metafórica. El «impulso hacia la construcción de metáforas», fundamental en el hombre, no se deja aplastar por la colosal «necrópolis de intuiciones» que es la ciencia, sino que busca «un nuevo campo en el mito y en el arte».

La segunda influencia básica de Nietzsche en su período romántico de juventud, la teoría wagneriana del arte como hechizo, se suma aquí a la de Schopenhauer. El arte es como un sueño en vigilia que, al igual que el mito, arroja nueva luz so-

bre el mundo. Por su virtud «el intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre de su esclavitud habitual y celebra sus saturnales».

En el debate entre abstracción e imaginación, entre filosofía y arte, el joven Nietzsche optó por el arte. Si ambas actividades usan de la ficción, la máscara del poeta trágico, que finge pasión, le parecía estar más cerca de la vida que la máscara del filósofo estoico, que finge impasibilidad. Pero pronto apostaría por la máscara del librepensador, que luego cambió por la del filósofo-profeta Zarathustra.

El estudio de Hans Vaihinger, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», es un análisis, apoyado en textos, de la idea de ficción en las distintas fases de la obra nietzscheana.

Al detectar en esta obra los ingredientes esenciales de lo que él llamaría «ficcionalismo» (valor biológico de la síntesis a priori para la adaptación de nuestra especie al mundo, función pragmática de las hipótesis en el conocimiento humano, significación vital de la ilusión), Vaihinger nos ayuda a recuperar el ignorado influjo en tendencias contemporáneas tales como la filosofía pragmática o el moderno perspectivismo, de Ortega a Quine.

Este ensayo lo incluyó Vaihinger como apéndice en su obra *Die Philosophie des Als Ob*, y de él afirma Walter Kaufmann que «continúa sien-

do uno de los más interesantes estudios, de la bibliografía existente en todos los idiomas, sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche».

MANUEL GARRIDO

FRIEDRICH NIETZSCHE

**SOBRE VERDAD Y MENTIRA
EN SENTIDO EXTRAMORAL***

* Traducción del alemán por Luis Ml. Valdés.

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y

del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más adulatoria valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter—.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servir, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir

del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que

el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, «soy rico» cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además oca-

sione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese

también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captasemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una «serpiente»: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo

modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no puede ignorar lo que los hombres llaman «sonido», así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual

a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es «honesto». ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de «honestidad».

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede

de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en *virtud de esta inconsciencia*, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar comprometido a de-

signar una cosa como «roja», otra cosa como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrasado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la

frialidad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina «verdad» al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum*, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por morde la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en *su propia* esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta cons-

truye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda —pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas—. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: «he ahí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo, solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un ar-

quetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo». Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone*. Pero, por lo demás, la «percepción correcta» —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto

- que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la ne-

cesidad y la legitimación exclusiva de esa metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte la apariencia y la irrealidad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como

sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia

de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

2

Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el *lenguaje*; más tarde la *ciencia*. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja incontinentemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, nerópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica «verdades» de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza. Busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños. En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos y, justamente por eso, cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte llega a creer que sueña. Tenía razón Pascal cuando afirmaba que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día: «Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas, que es rey, creo —dice Pascal—, que sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es artesano». La diurna vigilia de

un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro —y esto el honrado ateniense lo creía—, entonces en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.

Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regiamente que un rey en la realidad. El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin *causar daño*, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojonos de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa al río como el camino en mo-

vimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va. Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre; mientras que antes se esforzaba con triste solicitud en mostrar el camino y las herramientas a un pobre individuo que ansía la existencia y se lanza, como un siervo, en busca de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. Todo lo que él hace ahora conlleva, en comparación con sus acciones anteriores, el fingimiento, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y parece darse por satisfecho con ella. Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites

conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como «héroe desbordante de alegría», esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza. Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida; ese fingir, ese rechazo de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie. Ni la casa, ni el paso, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro descubren que ha sido la necesidad la que los ha concebido: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en me-

dio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia *cuando* sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo. ¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! Él, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.

HANS VAHINGER
LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN
EN NIETZSCHE*

* Traducción del alemán por Teresa Orduña.

Primera parte

Desde el "ego" europeo: el "en-cubrimiento"

En esta primera parte nos situaremos intencionalmente desde la perspectiva europea. Metódicamente, para nosotros, es una de las perspectivas y la desarrollaremos lo más completamente posible. Por tratarse de unas cortas conferencias, sólo podrán ser esquemáticas; sugieren temas pero no pueden de ninguna manera agotarlos. Son por ello "figuras (*Gestalten*)" abstractas del proceso de constitución de la "subjetividad" moderna, del "ego" que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el *ego cogito en el Discurso del Método*)¹, recorre el primer momento de la "constitución histórica" de la Modernidad. La España, y el Portugal (a este último no podremos dedicarle nuestras reflexiones para no extendernos excesivamente) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del *centro* sobre una *periferia*. Europa se constituye como el "Centro" del

¹ Germán Marquinez Argote defendió una tesis sobre *Interpretación del "Cógito" cartesiano como modelo de hermenéutica*, Universidad S. Tomás de Aquino: Bogotá, 1980, donde estudia comparativamente mi pensamiento sobre el *ego conquiro* con respecto al *ego cogito*, con excelentes textos probatorios de Descartes, en cuanto a la conciencia que tenía de situarse ante el "descubrimiento de un Nuevo Mundo",

mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su "Mito"!

Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa (y lo había probado en la "reconquista" de Granada), porque de esa manera América Latina redescubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad. Fuimos la primer "*periferia*" de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de "modernización" (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia. Aunque nuestro continente era ya conocido -como lo prueba el mapamundi de Henricus Martellus en Roma en 1489-, sólo España, gracias a la habilidad política del Rey Fernando de Aragón ya la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la *constitución de la subjetividad moderna*.

Conferencia 1

El eurocentrismo

"La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva" (Hegel, *Filosofía de la historia universal*).

En el "concepto" emancipador de Modernidad se encubre un "mito" que iremos desarrollando en el curso de estas conferencias. Por ahora deseamos, en primer lugar, tratar un componente enmascarado, sutil, que subyace en general debajo de la reflexión filosófica y de muchas otras posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano. Se trata del "eurocentrismo" -y su componente concomitante: la "falacia desarrollista"-¹. Consideremos lo que nos dice Kant en su obra *Beantwortung der Frage: Was ist Aujklärung?* , en aquel lejano 1784:

¹ La palabra española "desarrollismo" es intraducible al alemán o inglés. Su raíz (desarrollo: *Entwicklung, development*) no permite la construcción de derivado despectivo, negativo, excesivo; como por ejemplo para "ciencia": el "cientificismo (*Scientifizismus*)" o el "cientificista (*scientifizist*)". Debería ser algo así como "developmentism" (o "developmentalism"). Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el "desarrollo" (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la "falacia del desarrollo" (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el "movimiento necesario" del Ser, para Hegel; su "desarrollo" inevitable. El "eurocentrismo" cae en la "falacia desarrollista" -son dos aspectos de "lo Mismo".

"Ilustración (*Aufklärung*) es la salida ² por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable (*verschuldeten Unmündigkeit*) [...] La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez" ³.

Para Kant la "inmadurez" o "minoría de edad" es culpable (*verschuldeten...*). La "pereza (*Faulheit*)" y la "cobardía (*Feigheit*)" constituyen el *ethos* de esta posición existencial. Hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿un africano en Africa o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?

Veamos cómo responde Hegel a la cuestión. En las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* muestra cómo la historia mundial (*Weltgeschichte*) es la autorrealización de Dios (una *Teodicea*) ⁴, de la Razón, de la Libertad (*Freiheit*). En realidad es un proceso hacia la *Aufklärung*:

"La historia universal representa [...] el *desarrollo* de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. El *desarrollo* implica una *serie de fases*, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí [...] Esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la *Lógica*" ⁵.

En la ontología hegeliana el concepto de "desarrollo (*Entwicklung*)" juega un papel central. Es el que determina el movimiento mismo del "Concepto (*Begriff*)" hasta culminar en la "Idea" (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la *Lógica*). El "desarrollo (*Entwicklung*)" es dialécticamente lineal; es una categoría primeramente

² Nos interesa el hecho de la "salida (*Ausgang*)", el "éxodo", como proceso de emancipación.

³ A 481.

⁴ Fin de toda la obra: "La Historia del mundo... es el proceso del desarrollo (*Entwicklung*) del Espíritu -es una verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la Historia".

⁵ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweiter Entwurf (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p.167; edición española en *Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1946, t. I, p. 134. Véase Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987-1991, en especial *Filosofía de la historia universal* de Hegel, vol. II.

ontológica (hoy sociológica, pero deseamos retomar a su origen filosófico propiamente dicho)⁶, más en el caso de la Historia Mundial. Dicho "desarrollo", además, tiene una dirección en el espacio:

"La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo"⁷.

Pero ese movimiento Este-Oeste, como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el Africa (y además situará al Asia en un estado de "inmadurez" o de "niñez (Kindheit)⁸" esencial). En efecto:

"El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco *para los europeos*. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es *esencial*. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos *sus caracteres propios, físicos y políticos* [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el

⁶ De Hegel el concepto "desarrollo" pasó a Marx, y de éste a la economía y sociología del "desarrollo". Por ello deseamos hoy retornar al contenido "filosófico" de esta palabra que, como decimos, fue el más antiguo. Un país "sub-desarrollado", ontológicamente, es "no-moderno", pre-Aufklärung, para Hegel.

⁷ *Ibid.*, Anhang, 2; p. 243; ed. española I, p. 207. Por nuestra parte demostraremos más adelante, que este "desarrollo" de la historia del Este hacia el Occidente es puramente "ideológico"; es un momento constitutivo del "eurocentrismo", y que, sin embargo, se ha impuesto en todos los programas de historia (de los High School o universidades), no sólo en Europa o Estados Unidos, sino igualmente en América Latina, Africa y Asia (también a través de las revoluciones socialistas, que son desgraciada y frecuentemente "eurocéntricas", a través del eurocentrismo del mismo Marx, al menos hasta el 1868 -véase mi obra *El último Marx* (1863-1882), Siglo XXI, México, 1990, cap.7-, año en el que se abre a la problemática de la Rusia "periférica" gracias a Danielson y a los populistas rusos).

⁸ "Das Kind hat Keine Vernünftigkeit, aber die reale Möglichkeit zu sein [...] Der Mensch war stets eine Intelligeng [...] gleichsam im Zentrum von allem [...]" (*Ibid.*, Zweiter Entwurf, C, b; p.161.). "Die erste Gestalt des Geistes ist daher die orientalische. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewusstsein [...]" (*Ibid.*, Anhang, 2; p. 244). La "inmediatez (Unmittelbarkeit)" de la conciencia del "niño", como "posibilidad": no puede ser "centro" sino "periferia".

Espíritu se le aproxima (sowie der Geist sich ihr näherte) [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente" ⁹.

La "inmadurez (*Unreife*)" es total, física (hasta los vegetales y los animales son más primitivos, brutales, monstruosos; o simplemente más débiles, degenerados) ¹⁰ es el signo de América (Latina). Por ello:

"En lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación [...] [Latino-] América es, por consiguiente, la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...] Mas como país del futuro América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías" ¹¹.

América Latina, por lo tanto, queda fuera de la historia mundial. Lo mismo acontecerá con el Africa. En efecto, aunque haya una especie de Trinidad (Europa, Asia y Africa), sin embargo, Africa quedará igualmente descartada:

"Las tres partes del mundo ¹² mantienen pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad (Totalität) [...] El mar Mediterráneo es el elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro (*Mittelpunkt*) de toda la historia universal [...] El Mediterráneo es el eje de la historia universal" ¹³.

Tenemos así el concepto de "centro" de la historia mundial. Pero veremos que de las "tres partes" que constituyen la Totalidad (aquí ya América Latina quedó descartada) ¹⁴, dos de dichas partes quedarán igualmente descalificadas. Acerca del Africa Hegel escribió unas páginas que merecen leerse, aunque debe tenerse mucho sentido del humor, ya que es la culminación fantástica de una ideología racista, llena de superficialidad, con un sentido infinito de superioridad, que nos muestra bien el estado de ánimo de Europa al comienzo del siglo XIX:

⁹ *Ibid.*, Anhang, b; pp. 199-200; ed. española, pp. 171-172

¹⁰ Antonello Gerbi, en su obra *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978, muestra que los europeos, y el mismo Hegel, pensaban que hasta la geología (las piedras), la fauna y la flora eran en las Indias más brutales, primitivas, salvajes.

¹¹ *Ibid.*, pp. 209-210; ed española p. 181.

¹² En la próxima conferencia veremos que esta división trinitaria del mundo es medieval, pre-moderna y Hegel la sigue repitiendo, como Cristóbal Colón.

¹³ *Ibid.*, c; p. 210; ed. española p. 181.

¹⁴ "Nachdem wir die Neue Welt und die Träume, die sich an sie knüpfen Können, gehen wir nun zur Alten Welt über. Sie ist wesentlich der Schauplatz dessen, was Gegenstand unserer Betrachtung ist, der Weltgeschichte" (*Ibid.*, c; p. 210).

"Africa es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental"¹⁵. "Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] Es un hombre en bruto"¹⁶.

Son unas de las páginas más insultantes en la historia de la filosofía mundial. Después de las cuales Hegel concluye:

"Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso (*das Reich des Geistes ist dort so arm und doch der Geist in sich so intensiv*), que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destruirlo todo [...] Africa [...] no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos Africa, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico [...] Lo que entendemos propiamente por Africa es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal"¹⁷.

La soberbia europea (la "desmesura" hegeliana que Kierkegaard tanto ironizaba) se muestra en el texto citado de manera paradigmática. Pero, al final, también Asia juega un papel puramente introductorio, preparatorio, infantil en el "desarrollo" de la Historia Mundial. En efecto, como la Historia Mundial se mueve del Oriente al Occidente, era necesario descartar primero América Latina (que no se la situaba en el este del Extremo Oriente, sino al oeste del Atlántico) y al Africa (el Sur bárbaro, inmaduro, antropófago, bestial):

"Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...] Pero Europa es absolutamente el Centro y el Fin (*das Zentrum und das Ende*)¹⁸ del mundo antiguo y el Occidente en cuanto tal, el Asia el absoluto Oriente"¹⁹.

Pero en Asia el Espíritu está en su infancia, el despotismo permite sólo que "Uno" (el emperador) sea libre. Es la aurora, pero de ninguna

¹⁵ *Ibid.*, c; p. 212; ed. española p. 183.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218; p. 187.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 231-234; pp. 198-201.

¹⁸ Puede verse que esta expresión la extrae Fukuyama de Hegel (Francis Fukuyama, "The End of History?", en *The National Interest*, summer, 1989). Fukuyama pretende, exactamente, que Estados Unidos y el libre mercado capitalista, después del colapso del socialismo real del Norte desde 1989, es el modelo a seguir, sin ninguna otra alternativa; es el "fin de la historia". Para Hegel era Europa, además, el "Centro".

¹⁹ *Ibid.*, beta; p. 235; ed. española, p. 201.

manera la culminación de la historia mundial. El "comienzo" y el "fin" de la historia es Europa. Pero hay diversas Europas: la Europa del Sur, "das Land südlich der Pyrenäen" ²⁰, al sur de Francia e Italia. Allí habitó el Espíritu en la Antigüedad, cuando el norte de Europa estaba "incultivado (*unkultiviert*)". Pero el Sur "no tiene un núcleo (*Kern*) estampado en sí" ²¹, y por ello el destino se encuentra en el norte de Europa. Hay todavía dos Nortes: al Este, Polonia y Rusia, que se encuentran siempre en relación con el Asia. De la que debemos hablar es de la parte occidental del norte de Europa:

“Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa (*das Herz Europas*)” ²².

Ahora Hegel comienza a emocionarse. Pone en sus palabras el timbre de las trompetas de Wagner, y escribe:

"El Espíritu germánico (*germanische Geist*) es el Espíritu del Nuevo Mundo (*neuen Welt*) ²³, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El principio del imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del Principio cristiano" ²⁴.

Y Hegel, expresando la tesis exactamente contraria a la que quiero probar, escribe sobre los pueblos germanos:

"La significación ideal superior es la del Espíritu, que retorna en sí mismo, desde el embotamiento de la conciencia. Surge la conciencia de la justificación de sí mismo, mediante el restablecimiento de la libertad cristiana. El principio cristiano ha pasado por la formidable disciplina de la cultura; y la Reforma le da también en su ámbito exterior, *con el descubrimiento de América* [...] El principio del Espíritu libre se ha hecho aquí bandera del mundo, y desde él se desarrollan los principios universales de la razón [...] La costumbre y la tradición ya

²⁰ *Ibid.*, gama; p. 240. Con ello se descarta la importancia de los siglos XV al XVII, la época del mercantilismo, que son objeto de estas conferencias.

²¹ *Ibid.*, p. 240.

²² *Ibid.*, p. 240; p. 250.

²³ Hegel, sin darse cuenta, vuelve al pathos de la conmoción que produjo en Europa al final del siglo XV el "descubrimiento" del "Nuevo Mundo". De manera que está proyectando hacia el pasado germano el concepto "moderno" de "Nuevo Mundo" que se origina con América Latina, pero que no tiene ningún lugar en su Historia Mundial (no así con la "América" anglosajona posterior, que es un Occidente de segundo nivel para Hegel, y por ello tiene un cierto lugar en la Historia Mundial).

²⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, p. 413; ed. española, t. II, p. 258.

no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales. Así se realiza la libertad del Espíritu" ²⁵.

Es decir, para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma y es su plena "realización":

"El principio se ha cumplido, y por ello el Fin de los Días ha llegado: la idea del Cristianismo ha alcanzado su plena realización" ²⁶.

Las tres etapas del "Mundo germano" son un "desarrollo" de ese mismo Espíritu. Son los Reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ²⁷, y "el imperio germánico es el Reino de la Totalidad, en el que vemos repetirse las épocas anteriores" ²⁸: la Primera Epoca, las migraciones germánicas en tiempos del imperio romano; la Segunda Epoca, la Edad Media feudal. Todo remata con tres hechos finales: el Renacimiento de las letras y las artes, el descubrimiento de América y el paso hacia la India por el Cabo de Buena Esperanza al sur del Africa. Pero estos tres hechos terminan la terrible noche de la Edad Media pero no "constituyen" la nueva Edad.

La Tercera Edad, la "Modernidad" se inicia con la reforma luterana propiamente alemana, que se "desarrolla" totalmente en la "Ilustración (*Aufklärung*)", y la Revolución Francesa. La Modernidad llega a su culminación, de la que podríamos decir lo que Hegel atribuye a los ingleses:

"Los ingleses se determinaron a convertirse en los misioneros de la civilización en todo el mundo (*Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt*)" ²⁹.

Ante esa Europa del Norte, nadie podrá ya (como hoy ante Estados Unidos) pretender tener derecho alguno, tal como lo expresa Hegel en su Enciclopedia:

"Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento" ³⁰, "el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial

²⁵ *Ibid.*, pp. 413-414; p. 260.

²⁶ *Ibid.*, ed. alemana, p. 414.

²⁷ Véase en *Ibid.*, p. 345. Es el "joaquinismo" de Hegel.

²⁸ *Ibid.*, ed. alemana, p. 417.

²⁹ *Ibid.*, ed. alemana, IV, 3, 3; p. 538.

³⁰ *Op. cit.*, § 346.

[...] Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno (*rechtlos*)" (31).

Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un “Derecho absoluto”³² por ser el “portador (Träger)” del Espíritu en este “momento de su Desarrollo (*Entwicklungsstufe*)”, ante el cual pueblo todo *otro-pueblo* “no tiene derecho (*Rechtlos*)”. Es la mejor definición no sólo de “eurocentrismo” sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. Creo que no son necesarios comentarios. Los textos hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el “desarrollo” mismo de la “Razón” ilustrada (de la *Aufklärung*).

Además, y esto ha pasado desapercibido a muchos comentaristas y críticos de Hegel -y al mismo Marx-, la “sociedad civil” contradictoria se supera como “Estado” en Hegel gracias a la constitución de “colonias” que absorben dicha contradicción:

“Por una dialéctica que le es propia, a sobrepasarse, en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar *fuera* de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso, o, en general, la industria”³³. “Este despliegue de relaciones ofrece también el medio de la colonización a la cual, bajo forma sistemática o esporádica, una sociedad civil acabada es impulsada. La colonización le permite que una parte de su población (sic), sobre el nuevo territorio, retorne al principio de la propiedad familiar, y, al mismo tiempo, se procure a sí mismo una nueva posibilidad y campo de trabajo”³⁴.

La “Periferia” de Europa sirve así de “espacio libre” para que los

³¹ *Ibid.*, 347.

³² En la *Enzyklopädie* (ed. F. Nicolin - O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg, 1969, p. 430) Hegel escribe: "Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute *Recht*. Das Selbstbewusstsein eines besondern Volks ist Träger der diesmaligen *Entwicklungsstufe* des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. *Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das Weltbeherrschende*".

³³ *Rechtsphilosophie*, § 246.

³⁴ *Ibid.*, 248. Europa entonces "ocupa" territorios ajenos. Hegel no piensa que esto significa que hay que arrebatarlos a otros pueblos.

pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias ³⁵.

Y bien, Jürgen Habermas trata el mismo tema en su obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne* ³⁶, cuando escribe:

"Los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad sobre la *Reforma*, la *Ilustración* y la *Revolución Francesa*" ³⁷.

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad ³⁸. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del "Descubrimiento", sino especialmente de la "Conquista" será *esencial* en la constitución del "ego" moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad "centro" y "fin" de la historia.

Por otra parte, es evidente, tanto Hegel como el mismo Habermas, descartarán a España de la originaria definición de la Modernidad (y con ello América Latina). Escribe Hegel:

" Aquí se encuentran las tierras de Marruecos, Fás (no Fez), Argel, Túnez, Trípoli. Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a África, sino más bien a España, con la cual forma una cuenca. El polígrafo de Pradt dice por eso que en España se está ya en África. [España...] es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamada a adquirir figura propia" ³⁹.

Si España está fuera de la Modernidad mucho más América Latina. Nuestra hipótesis, por el contrario, es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo. Es la "otra-cara" (*te-ixtli* en azteca), la Alteridad esencial de la Modernidad. El "ego" o la "subjetividad" europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarro-

³⁵ Cuando Europa tuvo "sobrepoblación" o pobres y miserables, los envió al Tercer Mundo. Hoy no les permite que entren a Europa y cierra sus fronteras.

³⁶ Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989).

³⁷ *Op. cit.*, p. 27 (ed. española, p. 29).

³⁸ Habla del descubrimiento, pero no le da importancia alguna (por ejemplo, en *Op. cit.*, p. 15, ed. española; p. 13, ed. alemana).

³⁹ *Ibid.*, c, alfa. Afrika; p. 213; ed. española, I, p. 183.

lloando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer "espacio" donde dicho "ego" efectuará un desarrollo prototípico), a constituirse como "Señor-del-mundo", como "Voluntad-de-Poder". Esto permitirá una nueva definición, una nueva visión *mundial* de la Modernidad, lo que nos descubrirá no sólo su "concepto" emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el "mito" victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una "falacia eurocéntrica" y "desarrollista". El "mito de la Modernidad" tiene ahora un sentido distinto al que tenía para Horkheimer o Adorno ⁴⁰, o que tenía para los Postmodernos -como Lyotard, Rorty o Vattimo-. Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la "razón del Otro" hacia una *mundialidad* Trans-moderna.

⁴⁰ Véase al final de estas conferencias el *Apéndice 2* de los autores nombrados, véase *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971. La posición de J. Habermas se expresa en su *Der Philosophische Diskurs der Moderne*: "5. Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración", pp. 135 ss. (ed. española), pp. 130 ss. (ed. alemana).

Conferencia 2

De la "invención" al "descubrimiento" del Nuevo Mundo

"¿Cuándo y cómo aparece América en la *conciencia histórica*? Esta cuestión, cuya respuesta obviamente supone la reconstrucción de un proceso que desde ahora voy a llamar el proceso ontológico americano, constituye la pregunta fundamental de este trabajo" (E. O'Gorman, *La invención de América*)¹.

Distinguiremos conceptualmente entre "invención", "descubrimiento", "conquista" y "colonización". Estas son "figuras (*Gestalten*)" históricas que tienen contenidos teóricos, espaciales y diacrónicos distintos. Son diferentes "experiencias existenciales" que merecen ser analizadas por separado.

2.1. La "invención" del "ser-asiático" del Nuevo Mundo

Debemos a Edmundo O'Gorman la propuesta de esta primera figura (*Gestalt*): la "invención de América"². En un análisis histórico-filosófico, de estilo heideggeriano, el gran historiador mexicano describe la "experiencia ontológica" tal como fue vivida -y que puede probarse por los documentos que nos han llegado- por Cristóbal

¹ FCE, México, 1957, p.12.

² Del libro ya citado en nota 1. Véase la reacción de Wilcomb E. Washburn, "The Meaning of *Discovery* in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", en *The American Historical Review*, 1 (1962), pp. 1-21.

Colón. Internémonos en esta aventura reconstructiva que nos llevará a la conclusión de que Colón no descubrió América, en un sentido estricto ontológico -en vocabulario del nombrado autor.

El punto de partida del análisis es obvio, y por ello nunca tomado suficientemente en cuenta. El "mundo (*Welt*)"³, o el "mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)"⁴ de Cristóbal Colón era el de un experto navegante del Mediterráneo (del *Mare nostrum* de los romanos) en torno a cuyas aguas estaban Europa⁵, Africa y Asia⁶ -Europa todavía no era el "Centro"⁷-. Desde 1476 Colón había tenido una experiencia fuerte del Atlántico -donde fue atacado por piratas y flotó tomado a un palo durante largo tiempo⁸. Un "mundo" lleno de la fantasía renacentista -pero no ya estrictamente medieval que le permitirá pensar en su tercer viaje que el delta del Orinoco del norte de Sudamérica era la desembocadura de uno de los ríos del Paraíso Terrenal, por ejemplo⁹-, de un mercader en la tradición de Venecia,

³ En sentido heideggeriano, tal como es expuesto en *Sein und Zeit*.

⁴ En el sentido del viejo Husserl.

⁵ En el sentido 4y 5 del *Apéndice 1*, al final de estas conferencias.

⁶ Ahora el Africa era el mundo musulmán "negro"; el Asia se iniciaba por el mundo musulmán turco, y se continuaba con lo poco que dieron a conocer las expediciones mercantiles del veneciano Marco Polo o de los misioneros franciscanos como Juan de Montecorvino (que llegó hasta Peking y muere en el año 1328), entre otros (Véase Pierre Chaunu, *L'expansion européenne (XIII e, XIVe, XVe siècles)*, PUF, Paris, 1968). Los franciscanos estuvieron en China hasta el año 1370, y lograron muchas informaciones que se recibieron en Roma.

⁷ Véase el "Excurso sobre Europa como *periferia* del mundo musulmán", en la *Conferencia 6*.

⁸ Colón había estado en el Mediterráneo oriental, en el noroeste de Europa, en las costas de Guinea en Africa, en las islas Madeira, siempre junto a navegantes genoveses o portugueses. Véase Paolo Emilio Taviani, *Cristoforo Colombo. La genesi della grande scoperta*, Istituto Geográfico de Agostini, Novara, 1982; Kirkpatrick Sale, *The conquest of Paradise*, A. Plume Book, New York, 1991; Daniel Boorstin, *The Discoverers*, Vintage Books, New York, 1985; Alvin Josephy, *America in 1492*, Alfred Knopf, New York, 1992. Samuel Eliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea*, Little, Brown and Company, Boston, 1972.

⁹ "[...] del mundo salía un río grandísimo. Fallaron siempre cinco brazas de fondo y el agua muy dulce, en tanta cantidad [...]" (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, versión de B. de las Casas, Alianza, Madrid, 1989, p. 182). Y poco más adelante escribe: "Y digo que, si no procede del Paraíso Terrenal, que viene este río y procede de tierra infinita, puesta al Austro, de la cual hasta ahora no se ha habido noticia. Mas yo muy asentado tengo el ánima que allí, adonde dije (donde se origina el Orinoco), es el Paraíso Terrenal, y descanso sobre las razones y autoridades de la Escritura" (*Ibid.*, p. 192).

Amalfi, Nápoles, de la Florencia de los Medici, de la Roma de Pio II, o de su Génova natal ¹⁰. "Mundo" de un cristiano italo-ibérico enfrentado al "mundo" musulmán del norte del Africa y a los turcos. Cuando el 17 de abril de 1492 firma las *Capitulaciones de Santa Fe* ¹¹, ante la Granada que cae en manos de la última Cruzada europea ¹², Colón se lanza a la empresa de cruzar el Mar Océano el 3 de agosto desde Andalucía con un solo propósito: llegar a la India, al Asia por el Occidente -que desde Aristóteles o Ptolomeo, hasta Toscanelli ¹³ y el mapa de Heinrich Hammer (Henricus Martellus) de 1489 ¹⁴ era una tesis aceptada-, para adquirir así conocimientos náuticos, para llenarse de oro, de dignidad y además, honestamente, expandir la fe cristiana (ideales que podían intentarse simultáneamente sin contradicción en la *Weltanschauung* del tiempo). Sus ojos eran los del último mercader del Mediterráneo occidental, y esos ojos eran, al mismo tiempo, los del primer "moderno". Los descubrimientos por el norte del Atlántico ¹⁵ de los vikingos, que probablemente con Leif en 992 llegaron a Helluland ("Tierra de desolación" en Norte América), eran hechos sin consecuencias históricas. Los vikingos llegaron a unas islas situadas al oeste de Groenlandia, pero no pudieron integrarlas de manera irreversible a la "vida cotidiana (*Lebenswelt*)" europea, ni a la economía o historia de su pueblo. La travesía del Atlántico ecuatorial de Colón tiene otra significación. Los mismos portugueses, que desde 1415 habían ocupado Ceuta en el Africa, que construyeron desde 1441 las primeras carabelas y comenzaron la trata de esclavos africanos, y que llegaron a Guinea ¹⁷, y en el año 1487 al Cabo de Buena Esperanza ¹⁸ (la "esperanza" europea de llegar a la India y

¹⁰ Como mera anécdota, recuerdo ahora que la familia de mi madre, Ambrosini Siffredi, mis bisabuelos, eran originarios de esta ciudad, *geneises*, e inmigraron a Argentina casi al mismo tiempo y por los mismos motivos que mi bisabuelo alemán: eran pobres europeos del siglo XIX.

¹¹ Véase *Die Grossen Entdeckungen*, Ed. E. Schmidt, C.H Beck, München, 1984, t. II, pp. 105-109.

¹² "[...] Este presente año de 1492, después que Vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros, que reinaban en Europa, y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada, adonde este presente año [...] por fuerza de armas pide poner las banderas reales de Vuestras Altezas en las torres de la Alhambra" (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, en la versión ya citada, p. 41).

¹³ Véase su carta de 1474, en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 9-13.

¹⁴ Véase *Apéndice 4*.

¹⁵ Flecha 1 del mapa en *Apéndice 3*.

¹⁶ Flecha 7 del *Apéndice 3*.

¹⁷ Flecha 3 del *Apéndice 3*.

¹⁸ Flecha 5 del *Apéndice 3*.

sus riquezas), no efectuaron la experiencia a la que nos estamos refiriendo; era como un ir “viendo” lo ya sabido; un ir “descubriendo” un Africa que tenía un “lugar” (geográfico, histórico y teológico) en la Weltanschauung renacentista. Lo de Colón es completamente diferente.

En efecto, Colón partió de las islas Canarias el 8 de septiembre, y llegó a unas islas en la parte occidental del Atlántico el día 12 de octubre de 1492. La bula papal de 1493, *Inter caetera*, las describe de manera objetiva: "islas y tierras firmes" ubicadas en "las partes occidentales del Mar Océano, hacia las Indias"¹⁹. Algo muy distinto es lo que vio -o quiso ver- Colón. Este afirmó rotundamente haber llegado al Asia. Leemos en su Diario de a bordo:

"[...] La información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de *India* y de un príncipe que es llamado Gran Kan ²⁰ (que quiere decir en nuestro romance rey de los reyes), como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra santa fe ²¹ [...], Vuestras Altezas, como católicos y cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana [...], y enemigos de la secta de Mahoma ²² [...], pensaron enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de India, para ver ²³ los dichos príncipes, y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas. y de todo. y la manera que se pudiera tener para la conversión dellos a nuestra santa fe" ²⁴.

En este texto podemos reconstruir el “mundo” de Colón, y cómo “interpretaba” -una hermenéutica- lo que estaba viendo. Las islas, las

¹⁹Martín Fernández de Navarrete. *Colección de los viajes y descubrimientos*. Madrid. 1825. t. II. p. XVII.

²⁰ En el mapa de Martellus (1489) (*Apéndice 4*) se lee "Tartaria per totum". Los "Kanes" eran los jefes guerreros de los mongoles que dominaban Kiev y Moscú. Los renacentistas proyectaban esa organización y nombres hasta el extremo del Asia. Por lo que Colón estaba buscando reinos gobernados por Kanes: la China.

²¹ Se trata de la tradición de Roma de que había un Preste Juan que había pedido establecer contactos con Roma. Se trata de los coptos de Etiopía (que del este del Africa se los proyecta al este del Asia). En el mapa de Martellus (*Apéndice 4*) leemos en una región al norte del "Sinus Magnus": "Hic dominat Presbiter Johannes emperor totius Indiae".

²² Bien sabía Colón el gusto y trabajos que le había dado, y le seguía dando a los reyes. la toma de Granada. Boadbdil vivía todavía en la península y cientos de miles de musulmanes, los moriscos, estaban lejos de haberse conformado con su suerte.

²³ Este es el sentido de "*Expediciones de descubrimiento*".

²⁴ *Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*, en la versión de B. de las Casas. ed. cit., p. 41.

plantas, los animales, los "indios" (de la "India", asiáticos entonces) eran todos una "constatación" de algo conocido de antemano, una especie de experiencia estética, aunque no explorada todavía: el Asia ²⁵.
Escribe Colón -en la versión de las Casas-:

"A las dos horas después de media noche [de 12 de octubre] apareció la tierra [...] una isleta de los lucayos, que se llamaba en lengua de indios Guanahaní. Luego vieron gente desnuda [...] gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió" ²⁶.

"Mas, por no perder tiempo, quiero ir a ver si puedo topar a la isla de Cipango" ²⁷.

De allí la importancia de la propuesta de O'Gorman -primera en su género:

"Pero si esto es así, se puede concluir, entonces, que el significado ontológico del viaje de 1492 consiste en que, por vez primera, dentro del ámbito de la *Cultura de Occidente* ²⁸, se atribuyó al hallazgo de Colón el sentido genérico de tratarse de un ente (*Dasein*) geográfico (unas 'tierras') y el sentido específico de que ese ente (*Dasein*) pertenecía a Asia, dotándolo así (*Seingebung*) con el *ser asiático*, mediante una suposición *a priori* e incondicional" ²⁹.

Colón afirma haber llegado al Asia, el 15 de marzo de 1493, cuando retorna de su primer viaje. Había explorado, según su opinión, las islas del Asia oriental, cerca de "Cipango" (Japón), junto a la cuarta Gran Península al este del "Sinus Magnus", y no lejos del "Quersoneso Au-

²⁵ El mapa de Martellus, *Apéndice 4*, une China (Cataro, Quinsai, Mangi) con América del Sur. El "Sinus Magnus" reemplaza al Océano Pacífico y el río Orinoco o el Amazonas se extienden en el sur de la China.

²⁶ *Ibid.*, p. 57.

²⁷ *Ibid.*, p. 58, el día 13 de octubre de 1492.

²⁸ Subrayo yo, y remito al sentido 5 y 7 del *Apéndice 1*. En O'Gorman el concepto de "cultura de Occidente" no ha sido previamente aclarado (véanse otros ejemplos del uso de estas palabras en *La invención de América*, pp. 15, 98-99, etc.). Se dice: "En la invención de América y en el desarrollo histórico que provocó hemos de ver, pues, la posibilidad efectiva de la *universalización de la Cultura de Occidente* como único programa [sic] de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como el resultado de una imposición imperialista y explotadora" (*Ibid.*, p. 98). Esto es justamente lo que llamaremos "eurocentrismo" en las élites de la Periferia. Ahora claramente en el sentido 8 del *Apéndice 1*.

²⁹ *La invención de América*, p. 34.

reo" (Malaca)³⁰, sin haber por ello llegado aún al continente asiático. En su segundo viaje³¹, en 1493, Colón debe aportar "pruebas" de la "asiaticidad" de lo explorado. Recorre Cuba hacia el Oriente, y piensa que es ya el Continente, la cuarta gran Península, no lejos del Quersoneso Aureo, y al tomar hacia el Sur cree que ha estado navegando junto a Mangi (China)³² y que pronto podrá dirigirse hacia la India. Sin embargo, no puede aportar tampoco "pruebas" definitivas. Cuando regresa en 1496, Colón tiene conocimiento de que han habido otras exploraciones. Se sabe que hay una gran masa "asiática" continental al sur de las islas descubiertas³³. Esto favorece la propuesta de Colón: esa masa es la cuarta península asiática³⁴, no lejos del Quersoneso Aureo, que es más grande de lo antes supuesto. Para confirmar esto, en el tercer viaje, parte decididamente hacia el Sur (para pasar por debajo de la cuarta península; la China era como América del Norte, y la península se extendía hacia el Sur: Sudamérica, pero como parte del Asia). Colón, en efecto, toca el norte de Sudamérica, la isla Trinidad; poco después navegaba por las "aguas dulces"

³⁰ O'Gorman muestra que en tiempos de Colón se pensaba que esta península (el "Quersoneso Aureo", hoy Malaca) podía ser pequeña y en la posición aproximada que tiene realmente; que se internaba hacia el Sur desde las costas de la China, al oeste del "Sinus Magnus". Colón, por el contrario, pensaba en la "cuarta península" y tenía que "validar" esta última hipótesis. La obra de Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991, muestra que el "Segundo Quersoneso Aureo" es China y América del Sur (como puede verse en el mapa de Martellus, *Apéndice 4*).

³¹ En un sentido histórico-mundial este segundo viaje es ya completamente distinto al primero. Este segundo es, formalmente, el comienzo de la Conquista -aunque postergaremos esta figura hasta la "conquista" de México-. De este segundo viaje escribe Bartolomé de las Casas: "En breves días se aparejaron en la bahía de Cádiz diez y siete navíos grandes [...] bien proveídos y armados de artillería y armas [subrayo yo]. Trujo muchas arcas [...] para oro y otras riquezas de las que los indios [¡del Asia!] tuviesen. Llegáronse mil quinientos hombres, todos o todos los más a sueldo de sus altezas" (*Historia de las Indias*, I, cap. 40; BAE, Madrid, 1957, vol. I, pp. 139-140). Ya no es el "mercader" del Mediterráneo; ahora es el guerrero, la violencia, las armas, los soldados, los cañones. Son soldados que, estando "desocupados" después de la toma de Granada de los musulmanes, los reyes los "emplean" para sacárselos de encima: los envían hacia las Indias. Termina la "Reconquista" comenzada en 718, y se inicia inmediatamente la "Conquista".

³² La masa continental A del mapa del *Apéndice 3* "Mangi" aparece en el mapa de Martellus (*Apéndice 4*).

³³ Región indicada en el mapa de Martellus (*Apéndice 4*) como "cuarta península" (masa continental B del *Apéndice 3*).

³⁴ La primera es la península arábiga, la segunda la India, la tercera el Quersoneso (Malaca) y la cuarta "América del Sur" colocada como continuación de la China en el mapa de Martellus.

del delta del Orinoco -corriente de un río mayor que el Nilo y nunca visto de tal tamaño en Europa-. Colón entonces, siempre "en Asia", tiene conciencia de haber descubierto una región del Asia al este del Quersoneso. Vuelve a España, sin la "prueba" concluyente del camino hacia la India. Nuevamente en el cuarto viaje, de 1502 a 1504, buscando siempre el camino hacia la India, se interna hacia el continente³⁵ y toca lo que hoy llamamos Honduras (para Colón parte de la China), y, recorriendo la costa hacia el Sur, se anima al encontrar, pareciera, por fin la ruta. En efecto, pasando junto a Panamá le informan los "indios" (asiáticos) que hay un gran Mar del otro lado del istmo. Colón tiene ahora la certeza de que es el "Sinus Magnus", y que está cerca, a sólo diez jornadas de navegación, del río Ganges³⁶. De regreso, desde Jamaica, escribió a los reyes el 7 de julio de 1503, indicando que la península asiática se prolongaba hacia el Sur.

De todas maneras Colón muere en 1506 con la clara "conciencia" de haber descubierto el camino por el Occidente hacia el Asia; en ella siempre estuvo y murió pensando en ella. Los Reyes Católicos lo traicionaron, abandonándolo a su pobre y solitaria suerte, así como traicionaron a Boabdil y su pueblo granadino, musulmán y judío -que serán expulsados después como extranjeros, perdiendo con ellos España, entre otras causas, la posibilidad futura de una "revolución burguesa".

Esto es lo que llamamos la "invención" del "ser-asiático" de América. Es decir, el "ser-asiático" de este continente sólo existió en el "imaginario" de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió, política y oficialmente, en Europa la puerta al Asia por el Occidente. Pero con su "invención" pudieron seguir existiendo, como la Santa Trinidad, las "Tres Partes" de la Tierra (Europa, Africa y Asia):

"Se trata, por consiguiente, de una hipótesis con fundamento *a priori*: [...] la separación (del Continente del sur de la cuarta península) no era un elemento necesario (léase: contrario) para mantener su convicción acerca de la asiaticidad de las tierras localizadas en el hemisferio norte [...] La hipótesis colombina no trasciende la imagen previa que la condiciona, de suerte que el hallazgo de una tierra firme en un sitio imprevisible no logró constituirse en la instancia empírica reveladora que pudo haber sido"³⁷.

³⁵ Entre la masa A y B debía estar el paso hacia la India (*Apéndice 3*).

³⁶ *Lettera Rarissima*, en Navarrete, *Colección*, t. I, pp. 303-304 (véase también en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 181-183).

³⁷ O'Gorman, *Op. cit.*, pp. 64-65.

Se "inventó" el "ser-asiático" de lo encontrado. De todas maneras, la "invención" en América de su momento "asiático" transformó al Mar Océano, al Atlántico, en el "Centro" entre Europa y el continente al oeste del Océano ³⁸. Agonizaba así el Mediterráneo, que esperará a Lepanto, en el 1571, para terminar de morir. Los turcos y musulmanes se empobrecerán con el *Mare nostrum*, con la inflación del oro y la plata -por las riquezas venidas de la primera "Periferia" europea: América Latina-. Pero eso es historia futura.

De todas maneras, Colón -hemos dicho- es el primer hombre "moderno", o mejor, es el inicio de su historia. Es el primero que "sale" oficialmente (con "poderes", no siendo ya un viaje clandestino, como muchos de los anteriores) de la Europa Latina ³⁹-anti-musulmana-, para iniciar la "constitución" de la *experiencia existencial* de una Europa Occidental, atlántica, "centro" de la historia ⁴⁰. Esta "centralidad" será después *proyectada* hasta los orígenes: en cierta manera, en el "mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)" del europeo: Europa es "centro" de la historia desde Adán y Eva, los que son también considerados como europeos ⁴¹, o, al menos, es considerado como un mito originario de la "europeidad", con exclusión de otras culturas.

O'Gorman, con una tesis completamente eurocéntrica ⁴², entiende por "invención de América" el hecho por el que "América no aparece

³⁸ Seguía entonces siendo el único "Oceano Occidentalis" del 1474 del Behaim-Globus (Véase *Die grossen Entdeckungen*, t. II, p. 12), en cuyo centro estaban las "Antillas". Sólo en 1513, con el descubrimiento a través del Istmo de Panamá del nuevo océano gracias a Balboa, el Mar Océano se dividirá: en "Mar del Sur" (el futuro "Pacífico" de Magallanes) se escindirá del "Mar del Norte" (que al norte de Panamá es el Caribe, el Atlántico), y América aparecerá como "Nuevo Mundo" -el que descubrió Amerigo Vespucci algo antes-. El pequeño "Sinus Magnus" era en realidad el enorme Océano Pacífico, el verdaderamente desconocido.

³⁹ Sentido 4 del *Apéndice 1*.

⁴⁰ Transición del sentido 4, al sentido 7: el "eurocentrismo".

⁴¹ Si a un europeo "de la calle" le explicáramos hoy que el mito adámico, de Adán y Eva, fue construido en el Irak que ha recibido cientos de miles de toneladas de bombas, lanzadas por los soldados de la "Civilización Occidental y Cristiana" (Inglaterra, Francia, España, Estados Unidos...), no querría creerlo. Sería mucha "crueldad" -usando el concepto de Richard Rorty- el haber sepultado bajo bombas lugar tan sagrado.

⁴² Le pasa a O'Gorman lo de Freud. Este pretende describir la sexualidad real, y objetivamente analiza la sexualidad "machista". O' Gorman describe como historicidad americana algo determinado por un eurocentrismo más estricto, pretendiéndolo criticar.

con otro ser que el de la *posibilidad de actualizar*⁴³ en sí misma esa forma⁴⁴ del devenir humano, y por eso [...] América fue inventada a imagen y semejanza de Europa"⁴⁵. En estas conferencias, en cambio, deseamos indicar por "invención" a la experiencia existencial colombiana de prestar un "ser-asiático" a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El "ser-asiático" -y nada más- es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio", no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto".

2.2. El "descubrimiento" del "Nuevo Mundo"

Llamo "descubrimiento", como nueva figura posterior a la "inven-

⁴³ Entiéndase bien, O'Gorman aplica la doctrina de la "potencia" y de la "actualitas (*enérkheia*)" de Aristóteles -como Alberto Caturelli en *América Bifronte*, la más espeluznante interpretación reaccionaria, desde la extrema derecha, del no-ser americano; "América en bruto"- El "ser" es Europa, la "materia" o la "potencia" es americana. Es decir, América, como pensaba Hegel, es pura potencia, no-ser.

⁴⁴ Esa "forma" es la cultura occidental. Puede verse, además, que la "actualidad" es la "forma (morfé)", en buen aristotelismo.

⁴⁵ *La invención de América*, p. 93. Escribe como para confirmar rotundamente su eurocentrismo ontológico: "Quiere esto decir que Europa, ese ente a cuya imagen y semejanza se inventó América, tiene por principio de individuación la cultura europea, es decir su cultura propia; pero, que con ser suya, y por lo tanto, algo particular, no supone, sin embargo, un modo de ser exclusivo y peculiar de Europa, ya que se concede a sí misma una significación universal" (*Ibid.*, p. 97). Y concluye, para explicar esa tensión entre particularidad y universalidad en Europa: "en ello es de creerse que radica la primacía histórica de la cultura occidental (sic) [...] que al individualizar un ente determinado, como es el caso de Europa el ser de ese ente está perpetua e internamente amenazado precisamente por aquello que le da su ser como un ente particular, puesto que su significación universalista lo desborda" (*Ibid.*). O'Gorman describe así el cómo Europa (en sentido 6 del *Apéndice 1*), particularidad, porta en su seno la cultura occidental (sentido 8 del *Apéndice 1*), universalidad. Lo que no logran entender los que así piensan es que dicha cultura occidental es el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna. En realidad es sólo la "imposición" violenta a otras particularidades (América Latina, África y Asia) de la particularidad europea con pretensión de universalidad. La definición perfecta de "eurocentrismo". ¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto, se preguntará el europeo? Es justamente parte de las contradicciones internas de una cultura colonial y dominada como la nuestra. Tenemos introyectado en nuestro mismo ser, al menos de sus élites dominantes desde Cortés y sus criollos y mestizos descendientes, el ser del dominador.

ción", a la experiencia también estética y contemplativa, aventura explorativa y hasta científica del conocer "lo nuevo", que a partir de una "experiencia" resistente y terca (que se afirma contra toda la tradición) exige romper con la representación del "mundo europeo" ⁴⁶ como una de las "Tres Partes" de la Tierra. Al descubrir una "Cuarta Parte" (desde la "cuarta península" asiática) se produce una autointerpretación diferente de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna". Dar una definición "europea" de la Modernidad -como hace Habermas, por ejemplo,- es no entender que la Modernidad *de Europa* constituye a todas las otras culturas como su "Periferia". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "modernización" ⁴⁷, que no es lo mismo que "Modernidad"). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la Modernidad (como "concepto", y no como "mito"), desde el 1502, aproximadamente.

Los "descubrimientos" son una experiencia cuasi-científica, estética y contemplativa -hemos dicho,-. Es una relación "Persona-Naturaleza", poética, técnica, admirativa, aunque al mismo tiempo comercial, en el sentido mercantilista del mundo Mediterráneo, anterior a la expansión atlántica⁴⁸. En la Europa latina del siglo XV, Portugal ciertamente tomó la delantera (por encontrarse en el *Finis Terrae* [al fin de la tierra], país del Atlántico, pero junto al Africa tropical [no así Inglaterra] espacio de fructífero comercio) ⁴⁹. Tomemos nuevamente un camino entre otros posibles para continuar nuestra reflexión.

⁴⁶ Pasaje del sentido 5 al 6 del *Apéndice 1*.

⁴⁷ "Modernización" (ontológicamente) es exactamente el proceso imitativo de constitución, como el pasaje de la potencia al acto (un "desarrollismo" ontológico), de los mundos coloniales con respecto al "ser" de Europa (en el que O'Gorman piensa que consiste el ser auténtico de América como invención europea): la "falacia desarrollista".

⁴⁸ Véase entre otros Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Harper and Row, New York, vol. 1-2, 1973, Idem, *The Wheels of Commerce, en Civilization and Capitalism. 15th Century*, Collins, London, t. II, 1982; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.

⁴⁹ La apertura al Atlántico será una revolución inmensa. Véase Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, Paris, 11 tomos publicados entre 1957 a 1960.

Un navegante italiano, como Colón, ahora bajo la potestad portuguesa, Amerigo Vespucci, partió de Lisboa en mayo de 1501 hacia la India. Su intención era llegar a su destino pasando también por debajo de la Cuarta Península y atravesar así el "Sinus Magnus", como lo había proyectado en su fracasado viaje anterior:

"Percha mia intenzione era di vedere si potevo volgere uno cavo di terca, che Ptolomeo nomina il Cavo di Cattegara⁵⁰, che e giunto con el Sino Magno"⁵¹.

Era necesario descubrir un estrecho para llegar a la India. Lo cierto es que llegó a las costas del actual Brasil⁵², y convencido de poder llegar al "Sinus Magnus" asiático, continuó la navegación hacia el Sur, que comenzaban a controlar los portugueses desde el Africa Oriental⁵³. En efecto, la costa continuaba hacia el Sur; es decir, hacia el sur de la Cuarta Península en Asia. Poco a poco la empresa se mostraba más difícil de lo proyectado y contraria a todos los presupuestos. Las extensiones eran mayores, los habitantes extraños, el *a priori* de todos los conocimientos de la cultura mediterránea comenzaban a ser puestos en duda -desde los griegos y árabes, hasta los latinos-, incluyendo a Martellus mismo. Navegó hacia el Sur, hasta ese entonces desconocidos parajes de América del Sur (hasta el río Jordán, según parece). En septiembre de 1502 Vespucci retornaba a Lisboa sin haber podido llegar al "Sinus Magnus". No había encontrado el paso hacia la India. Pero, poco a poco, se fue transformando en el "descubridor". Es así que escribió una carta reveladora en la dirección del argumento de estas conferencias. Se trata del comienzo de la toma de conciencia del haber "descubierto" un Mundo Nuevo, que sería América del Sur como distinta de la China. En carta a Lorenzo de Medici⁵⁴, Ameri-

⁵⁰ Véase "Catigara" (hoy aproximadamente en el Perú) en el mapa de Martellus (*Apéndice 4*). Arnold Toynbee coloca a Cattigara cerca de Macao ("Historical Atlas and Gazette", en *A Study of History*, Oxford Univ. Press, London, 1959, p. 131). Puede entonces verse claramente la confusión acerca de la cercanía entre China y América del Sur por el Pacífico.

⁵¹ Carta de 18 de julio de 1500 (Vespucci, *Cartas*, 98; *cit.* O'Gorman, *Op. cit.*, p. 122).

⁵² Siguiendo el recorrido inicial de la flecha 5 hasta el signo de pregunta (?), en *Apéndice 3*, pero perfectamente dibujado en 1489 por Martellus (*Apéndice 4*).

⁵³ Véase Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, PUF, Paris, 1969, pp. 177 *ss.* El dominio del "Mar islámico" o "Mar árabe" se realizará entre 1500 a 1515. Amerigo Vespucci tuvo alguna noticia del comienzo de esta empresa, por encontrarse con Alvarez Cabral de regreso de la India (en 1501 en las islas del Cabo Verde).

⁵⁴ Véase, *Die grosse Entdeckungen*, t. II, pp. 174-181.

go indica con toda conciencia y *por primera vez en la historia de Europa*, que la masa continental ⁵⁵ al este y sur del "Sinus Magnus", ya descubierta por Colón -y que éste hasta creyó ser una parte desconocida del Asia- ⁵⁶, es la "Antípoda" de Europa en el Sur, "una Cuarta Parte de la Tierra" ⁵⁷, y, además, habitada por humanos muy primitivos y desnudos. Es de 1502 a la obrita del 1503 ó 1504 sobre el *Mundus Novus*, que Amerigo va tomando conciencia de lo que acontecía -se necesitan años para comenzar a reconstituir toda una *Weltanschauung* milenaria-. En el "ego" concreto de aquel "descubridor" se terminó de producir el pasaje de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. Colón fue "inicialmente" el primer moderno; Amerigo Vespucci terminó el tiempo de su constitución: un "Mundo Nuevo" y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un "Mundo Nuevo"! Es decir, Europa pasaba de ser una "particularidad citiada" ⁵⁸ por el mundo musulmán a ser una nueva "universalidad descubridora" -primer paso de la constitución diacrónica del *ego*, que pasará después del "ego cogito" a la "Voluntad-de-Poder" ejercida-. O'Gorman escribe con mucha precisión:

"Cuando Vespucci habla de un *mundo* se refiere a la noción de *ecumene*, es decir, a la vieja idea de concebir como *mundo* a sólo una porción de la Tierra apta para la habitación del hombre; de modo que si le parece lícito designar a los países recién explorados como un *mundo nuevo* es porque su intención es la de anunciar el efectivo hallazgo de una de esas otras *ecumenes*" ⁵⁹.

⁵⁵ Hemos ya indicado esa masa en el mapa de Martellus *Apéndice 4*.

⁵⁶ Vespucci describe muchos elementos: que ha llegado hasta 50 grados de latitud sur, que ha descubierto nuevas estrellas, que es un continente, y con tantos y tan extraños animales, que no cree hayan "podido entrar en el Arca de Noé", etc. (*Die grossen Entdeckungen*, pp. 176-177).

⁵⁷ "Ich habe ein Viertel der Erde umsegelt" (*Ibid.*, p. 176). O'Gorman indica que esto no significa un "cuarto continente" (*Op. cit.*, p. 125), pero, nos preguntamos, ¿qué otra idea nos da al proponer una "Cuarta Parte" sino un nuevo continente?

⁵⁸ Véase más adelante la *Conferencia 6*. Excurso.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 62. Para O'Gorman esto no tiene nada de original. Sin embargo, se le pasa desapercibido que, al mismo tiempo, Vespucci tiene ahora un nuevo sentido de "mundo": el "Nuevo" y "Viejo" mundo forman parte de *Un solo* "mundo". Se ha universalizado la visión del "Viejo" mundo, que al ser "Viejo" ya no es el "Actual". Es decir, existe un "Nuevo" horizonte que comprende a los viejo y nuevo mundos: el horizonte de la Modernidad naciente, en la conciencia empírica del mismo Vespucci: Viejo Mundo + Nuevo Mundo (nueva particularidad) un Nuevo Mundo Planetario (nueva universalidad). "Eurocentrismo" será el identificar el Viejo Mundo (como "centro") al Nuevo Mundo Planetario.

Todo esto pasa ya a la expresión del "descubrimiento", cuando en la *Cosmographiae Introductio* de Matthias Ringmann y Martin Waldseemüller, en 1507, explícitamente, se habla de la "Cuarta Parte de la Tierra", la dibujan en su mapa, y la llaman "América" en honor de Amerigo Vespucci su "descubridor"⁶⁰. Para O'Gorman, en su fundamento ontológico, dicha experiencia no es un "descubrimiento" de lo nuevo, sino, simplemente, el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a "inventar" su propia "imagen y semejanza". América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el Otro*, sino como la materia a donde se le proyecta "lo Mismo". No es entonces la "aparición del Otro", sino la "proyección de lo Mismo": "en-cubrimiento". Tesis eurocéntrica expresa, pero real en cuanto hecho histórico de dominación, aún contra el querer de O'Gorman. En el fondo, Habermas expresa lo mismo, pero de otra manera. Para la definición intraeuropea de la Modernidad, dicha Edad Nueva comienza con el Renacimiento, la Reforma y culmina en la *Aufklärung*. ¡Qué exista o no América Latina, Africa o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt *ninguna importancia!* El propone una definición exclusivamente "intra-europea" de la Modernidad -por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la "particularidad" europea se identifica con la "universalidad" mundial sin tener conciencia de dicho pasaje. O'Gorman, describiendo exactamente lo que acontece en cuanto dominación, niega América porque la define como materia, potencia, no-ser. Habermas, por su parte, no considera que el descubrimiento de América Latina; tenga ninguna relevancia para su argumento; no entra en realidad en la Historia -como para Hegel.

"Des-cubrir", entonces, y esto aconteció histórica o empíricamente de 1502 a 1507, es el constatar la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo, lo cual exige "abrir" el horizonte ontológico de comprensión del "mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)" europeo hacia una nueva "comprensión" de la historia como Acontecer Mundial (*weltliche Ereignis*), planetario. Esto se termina de

⁶⁰ Claro que todavía se trata sólo de la masa continental de Sudamérica. La masa de la antigua China se seguía confundiendo con Norteamérica; podía seguir siendo Asia y no se sabía si estaba o no unida a la masa del Sur (Véase *Die grossen Entdeckungen*, pp. 13-17). En España, Portugal y Latinoamérica el nombre que quedará hasta entrado el siglo XIX es el de "Las Indias Occidentales", pero nunca América (nombre dado por las potencias nacientes europeas del Norte, que podrán desconocer desde finales del siglo XVII a España y Portugal).

efectuar en 1520, cuando Sebastián Elcano, sobreviviente de la expedición de Fernando de Magallanes, llega a Sevilla habiendo descubierto el estrecho de Magallanes, recorrido el Océano Pacífico (desaparece sólo ahora la hipótesis del "Sinus Magnus") y el Indico, y circumnavegando la Tierra por vez primera. Ahora el círculo se cerraba: la Tierra había sido "des-cubierta" como el lugar de la "Historia Mundial"; por primera vez aparece una "Cuarta Parte" (América), que se separa de la "cuarta península" asiática, desde una Europa que se autointerpreta, también por primera vez, como "Centro" del acontecer humano en general, y por lo tanto despliega su horizonte "particular" como horizonte "universal" (*la cultura occidental*)⁶¹. El *ego* moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como "materia" del *ego* moderno. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, como citábamos más arriba, en "los misioneros de la civilización en todo el mundo"⁶², en especial con "los pueblos bárbaros"⁶³.

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como objeto: como lo "arrojado" (*-jacere*) "ante" (*ob-*) sus ojos. El "cubierto" ha sido "des-cubierto": *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente "en-cubierto" como Otro. El Otro constituido como lo Mismo⁶⁴. El *ego* moderno "nace" en esta autoconstitución ante las

⁶¹ Sentido ontológico y teológico providencialista de la "civilización" europea en Hegel.

⁶² *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t.12, p. 538.

⁶³ "... barbarischen Voelkern" (*Ibid.*).

⁶⁴ Este fue el tema originario de la Filosofía de la Liberación desde el 1969. Todas mis obras, en especial *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973), y los tres tomos posteriores -escritos hasta el momento del exilio en Argentina en 1975-, analizan esta tesis. Desde el "segundo Heidegger", al fin de la década del 60, desde la Escuela de Frankfurt, especialmente Marcuse, tomando la posición ética de Emmanuel Levinas, desarrollamos una ética desde "el Otro (*Autru*)", como indio, como mujer dominada, como niño alienado pedagógicamente, como el punto de partida de la obra indicada en cinco tomos (escritos de 1969 a 1975, editados desde 1973 en Buenos Aires, hasta 1979 en México); es una ética que analiza el hecho de la violenta "negación del Otro" americano desde el horizonte de "lo Mismo" europeo. En 1982, habiendo permanecido buen tiempo para sus investigaciones en México, donde publiqué en 1977 nuevamente los tres primeros tomos de la *Ética de la liberación*, Tzvetan Todorov escribe su obra *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris, donde desarrolla con mano maestra las mismas tesis. En 1978

otras regiones dominadas. Ese "Otro"; que es "lo Mismo", explica la pregunta de Fernández de Oviedo:

"Estas gentes de estas Indias, aunque racionales (sic) y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales (sic) y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales"⁶⁵.

El Otro es la "bestia" de Oviedo, el "futuro" de Hegel, la "posibilidad" de O'Gorman, la "materia en bruto" para Alberto Caturelli: masa rústica "des-cubierta" para ser civilizada por el "ser" europeo de la "Cultura Occidental", pero "en-cubierta" en su Alteridad.

aparecía en la editorial Sígueme de Salamanca, mi obra *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, donde escribía en un párrafo sobre "La obra profético-apocalíptica de Las Casas" (pp. 146 ss.), y comentaba el texto lascasiano de que "Dios ha de derramar sobre España su furor e ira", exponiendo así la temática de la profecía, creída por Las Casas, de la destrucción de España por las injusticias cometidas en las Indias. Concluía: "Bartolomé respeta al indio en su exterioridad [...] lo que indica exactamente la capacidad de superar el horizonte del sistema para abrirse a la exterioridad del otro como otro" (p. 147). Todorov retoma el tema, hasta con los mismos textos (sin citar fuentes) y palabras (pp. 255 ss.). El título de estas conferencias de Frankfurt expresa entonces mi posición teórica desde hace más de veinte años. La cuestión de la aparición y negación del Otro como "en-cubrimiento" fue el punto de partida originario de mi pensamiento desde 1970 -expuesto reiterativamente, hasta por exceso, en obras publicadas sólo en lengua española, que es como si permanecieran inéditas; estigma de las culturas dominadas y periféricas.

⁶⁵ *Historia general y natural de las Indias*, libro III, cap. 60.