

Derivas filosóficas

1^{er} Ciclo de Conferencias de Graduadxs
de la Carrera de Filosofía

BRUNO D. ALFONZO
ALEJANDRO M. GUTIÉRREZ
(editores)



Escuela de
Humanidades
EH_UNSAM



UNSAM
EDITA

© 2022 UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín

UNSAM EDITA

Edificio de Containers, Torre B, PB

Campus Miguelete

25 de Mayo y Francia, San Martín (B1650HMQ),

provincia de Buenos Aires, Argentina

unsamedita@unsam.edu.ar

www.unsamedita.unsam.edu.ar

DISEÑO: Laboratorio de Diseño (DiLab.UNSAM)

TIPOGRAFÍA: Athelas y Karmina Sans, Typetogether

CORRECCIÓN: Fernando León Romero

COMPOSICIÓN: Javier Beramendi

Editado en la Argentina.

Prohibida la reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia,
sin la autorización expresa de sus editores.

ÍNDICE

5	Introducción
11	Hermanos trágicos: aportaciones para una filosofía de la tragedia griega <i>Bruno D. Alfonzo</i>
23	La teoría de las Formas en <i>Parménides</i> de Platón <i>Alejandro Mauro Gutiérrez</i>
43	Ironía y humor en Kierkegaard <i>Jorge Schulz</i>
55	De la <i>inquietud de sí</i> a la <i>parrhesia</i> La lectura de Foucault acerca de las relaciones entre filosofía y espiritualidad en el período helenístico y romano <i>Rodrigo Arriagada</i>
69	Gilles Deleuze y la Inversión del platonismo: Pensar lo intempestivo <i>Verónica López</i>
79	Fundamentación de la matemática y ontología en Gottlob Frege <i>Gastón Rossi</i>
93	La nada, la angustia y el ser Una problemática en torno a la metafísica del Dasein de Martin Heidegger <i>Esteban Molina</i>
103	El giro ontológico de <i>Verdad y método</i> Comprensión y lenguaje <i>Lucas M. Fernández-Díaz</i>
115	De la experiencia con el padecimiento mental <i>Raquel S. Gurevich Valdez</i>

Introducción

La producción filosófica se ha caracterizado por el diálogo y la puesta en común de las ideas. Diálogo que no necesariamente es directo, sino que puede consistir en el abordaje de cualquier pensador para pedirle respuestas o problematizaciones puntuales. Allí, precisamente, se inaugura una posibilidad de intercambio, una conversación donde la dinámica permite la aparición de nuevos elementos a medida que se constituye. Esto quiere decir que la filosofía, más allá de la lógica de la *poiesis*, también, y especialmente, se erige en el ámbito de la *prâxis*, pues su objeto resulta inmanente al proceso que lo constituye. Será por esto, tal vez, que Platón indica que debemos vivir *en* la filosofía (*Fedón*, 59a), como si ella fuera un *tópos* que nos invita a una forma de vida. Desde este punto de vista, el presente volumen se ofrece como eso mismo: un *tópos* donde se dialoga con diversos pensadores y se proponen puntos de vista que serán puestos en común y, con la fortuna mediante, permitirán nuevas ideas y reflexiones a partir de su lectura.

En la presente publicación, el lector encontrará las exposiciones presentadas en el *Ciclo de Conferencias de Graduadxs* de la Carrera de Filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Durante este ciclo, cuya primera edición se realizó entre septiembre y noviembre de 2021, los egresados de la cohorte 2020 tuvimos la posibilidad de compartir parte de los desarrollos de nuestras investigaciones. Esto no solo favoreció la socialización de nuestros trabajos, sino que además trajo aire fresco en el contexto de una pandemia que obstaculizó el disfrute en común que, creemos, la universidad representa. Si bien de manera virtual, muchos volvimos a vernos las caras pudiendo conversar sobre los temas que nos apasionan.

Agradecemos especialmente a la Dra. Paula Pico Estrada, quien en su rol de Directora de la Carrera de Filosofía, propuso este espacio de intercambio y gestó la posibilidad de concretar la publicación que ofrecemos al lector. En lo personal, agradecemos su invitación a editar el presente

volumen, al que hemos consagrado afecto y dedicación. Finalmente, vaya nuestro agradecimiento a la Escuela de Humanidades por su permanente apoyo, al equipo de trabajo de Unsam Edita por su seria labor, y a todos los expositores que se han tomado el tiempo de adaptar sus exposiciones para ser presentadas en forma escrita.

Hemos decidido que la manera más adecuada de reproducir el Ciclo de Conferencias es mantener el orden cronológico en que se desarrollaron. De este modo, el lector encontrará las siguientes presentaciones:

1. **“Hermanos trágicos: aportaciones para una filosofía de la tragedia griega” (Lic. Bruno D. Alfonzo).** La exposición aborda la pregunta por la filosofía en la tragedia griega. Según el autor, implica la constitución de un método que nos permita distinguir la naturaleza de su abordaje en contraste con otros. El trabajo parte del supuesto de que, para acercarnos a la dimensión filosófica de una pieza trágica, debemos dirigirnos al pensamiento de su autor, para lo cual es necesario ceñirse al tratamiento de las disonancias que componen su obra. En este caso, el desarrollo se centra en el tema de la hostilidad entre hermanos en *Fenicias* de Eurípides, tópico que es abordado recurriendo a los elementos que, siendo propios de la mentalidad antigua, revelan la singularidad de la propuesta del poeta.
2. **“La teoría de las Formas en *Parménides* de Platón” (Lic. Alejandro Mauro Gutiérrez).** La exposición aborda el diálogo platónico *Parménides*, donde se plantean una serie de (auto)críticas en contra de la teoría de las Formas. Estas objeciones tendrían la misma finalidad: impugnar el dispositivo de participación entre las Formas y los particulares sensibles. Según el autor, la mayoría de ellas son críticas externas que son válidas si no se aceptan los presupuestos de la teoría platónica. Con este fin, se analizan los elementos subyacentes en cada caso al poner de manifiesto la ineficacia de algunas objeciones. Para esto, el autor realiza un análisis de (1) la primera versión del argumento del tercer hombre (ATH) (*Parm.* 132a-b), (2) el problema de la extensión del plano eidético (*Parm.* 130a-131a); (3) el llamado “dilema de la participación” (*Parm.* 131a-132a), que consiste en criticar si la Forma participa entera o en partes de los particulares; (4) el problema de concebir a las Formas como unidades conceptuales (*Parm.* 132b-d) y (5) el problema de admitir una completa separación y falta de relación entre Formas y particulares (*Parm.* 133a-134e).

3. **“Ironía y humor en Kierkegaard” (Lic. Jorge Schulz).** La exposición explora los papeles de la ironía y el humor en relación con la teoría de las esferas o estadios de la existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard. Se sostiene que tanto la ironía como el humor desempeñan una doble función en tanto confines entre las esferas implicadas en la teoría. Por una parte, señalan una discontinuidad cualitativa entre ellas al poner de relieve sus límites; y por la otra, marcan espacios de transición que representan un desarrollo más profundo de la subjetividad, lo que prepara al individuo para un eventual salto cualitativo.
4. **“De la *inquietud de sí* a la *parrhesia*. La lectura de Foucault acerca de las relaciones entre filosofía y espiritualidad en el período helenístico y romano” (Lic. Rodrigo Arriagada).** La exposición parte de la vinculación que, hacia el final de su obra, Michel Foucault establece entre filosofía y espiritualidad, en la que dos conceptos organizan su producción: *inquietud de sí* y *parrhesía*. De este modo, el francés retorna a los antiguos para problematizar el presente, fenómeno que Arriagada pretende indagar sobre la base de los siguientes interrogantes: ¿Es necesario que para acceder a la verdad se requiera de una transformación subjetiva previa, o bien aquella se da al sujeto por un mero acto de conocimiento? ¿A qué modo de vida conduce una transformación semejante? ¿Puede ser la filosofía un trabajo de transformación subjetiva? ¿Cómo se articula la inquietud de sí con el concepto *parrhesía*? ¿Qué implica hacer filosofía en Occidente?
5. **“Gilles Deleuze y la Inversión del platonismo: Pensar lo intempestivo” (Lic. Verónica López).** La exposición aborda el concepto de “inversión” en la obra de Gilles Deleuze, consistente en “develar la secreta motivación platónica”. Así, el propósito del presente trabajo es demostrar que el concepto de “inversión” constituye el primer paso en la construcción de una filosofía de la diferencia, tarea que se estructura en tres instancias: en relación al pasado, con la inversión del platonismo; en relación al presente, con el simulacro; y en relación al futuro, con el eterno retorno como creencia en el porvenir.
6. **“Fundamentación de la matemática y ontología en Gottlob Frege” (Lic. Gastón Rossi).** En esta exposición se aborda el logicismo de Gottlob Frege, el cual presupone una ontología de corte platónico con aspectos neokantianos en lo que refiere a su dimensión

gnoseológica. En su intento por determinar la naturaleza de los números naturales solo a partir de principios lógicos, Frege postula un tercer reino del pensamiento como un aspecto necesario de la garantía de la objetividad matemática. La paradoja conjuntista irrumpe en la fundamentación de la aritmética planteada por Frege. Esto implicó el abandono del proyecto logicista, pero no de su concepción del pensamiento. Así, Rossi aborda la posibilidad de que exista alguna interdependencia entre ambas tesis.

7. **“La nada, la angustia y el ser. Una problemática en torno a la metafísica del *Dasein* de Martin Heidegger”** (Lic. Esteban Molina).

La presente exposición aborda *la nada* como problema filosófico en la ontología fundamental y la metafísica del *Dasein* (1926-1930) de Martin Heidegger. Molina propone un abordaje de la relación entre el ser, la angustia y la nada en términos conceptuales. A partir de dicho planteo, la finalidad implica rastrear y poner de manifiesto la cuestión de la nada y su copertenencia originaria con el ser en tanto tal y, en relación con ello, analizar la función metodológica de la angustia en tanto elemento que patentiza la nada.

8. **“El giro ontológico de *Verdad y método*. Comprensión y lenguaje”**

(Lic. Lucas Fernández Díaz). El autor propone el abordaje del giro ontológico de la hermenéutica a partir de un hilo conductor: el lenguaje. Dicho giro ontológico se origina a partir de un planteo trascendental que pone de relieve la posibilidad –y sus límites– para concluir en el papel preponderante del lenguaje y su fuerza *aletheológica*. Asimismo, Fernández Díaz analiza las nociones de ‘verdad’ y ‘comprensión’ que se constituyen como preludio del giro ontológico y organiza una lectura que enfrenta distintas oscilaciones interpretativas de un pensamiento que ha dejado su impronta en la filosofía del siglo XX.

9. **“De la experiencia con el padecimiento mental”** (Prof. Raquel Gurevich).

La autora aborda la locura como tema central al tomar como punto de interés el estado actual de la cuestión en Argentina y analiza las dos vertientes que circulan en las instituciones neuropsiquiátricas: la primera, ligada a las ciencias de la naturaleza; la segunda, a las ciencias sociales. Es a partir de este enfoque que se presentan los desarrollos de Franco Basaglia y la experiencia italiana de Trieste, donde fue posible, por vez primera, el cierre de un psiquiátrico (1979).

Como podrá apreciarse, las nueve exposiciones componen un diverso

crisol de temas, que indagan el pensamiento de diferentes autores cuya producción se extiende desde la Antigüedad hasta nuestros días. Esta heterogeneidad no solo evidencia la diversidad que caracteriza las producciones de los egresados participantes, sino que a su vez permite brindar material de interés a un amplio público.

En suma, esperamos que la publicación de estos trabajos abra nuevas vías de comunicación e intercambio, por medio de las cuales el pensamiento filosófico continúe sembrando interrogantes que aseguren su continuidad.

Bruno D. Alfonzo y Alejandro M. Gutiérrez
Buenos Aires, 11 de abril de 2022

Hermanos trágicos: aportaciones para una filosofía de la tragedia griega

Bruno D. Alfonzo*

*Bruno D. Alfonzo es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y becario doctoral de la Escuela de Humanidades de la misma Universidad. Es Profesor Titular de Historia de la Cultura en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Cuyo y Profesor Ayudante de Historia de la Cultura Clásica en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Se desempeña como Coordinador académico de la Carrera de Filosofía de la UNSAM y como investigador en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH-CONICET/UNSAM) y en el Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (CEI-ANCA).

El motivo de la presente exposición se articula en tres ejes: la figura de los hermanos, el rol de la filosofía y el lugar de la tragedia griega. Comenzaremos nuestro abordaje de manera inversa, ya que de ese modo podremos destacar con precisión los elementos que constituyen nuestro método, cuyo horizonte de indagación conceptual se ciñe sobre la figura mencionada en primer lugar.

Lo principal que debemos señalar es que la investigación¹ sobre la que se basa esta exposición no se ha preguntado qué es la tragedia. Si bien este interrogante se halla implícito en todo el desarrollo del presente escrito, no se trata de una pregunta que haya articulado el desenvolvimiento de nuestros argumentos. La pregunta principal fue pensar si es posible hablar de una filosofía de la tragedia y, en ese caso, de qué manera. Este punto es el que predomina en la introducción de nuestra investigación,² para lo cual nos hemos servido de algunas ideas precedentes. En particular, nos referimos a aquellas esbozadas por Walter Kaufmann en *Tragedy and Philosophy*. En esta obra hay una propuesta que, como tal, pertenece al ámbito de las hipótesis, por lo que sus principios, si es que podemos llamarlos de ese modo, por fuerza de necesidad están sujetos a potenciales objeciones.

Según Kaufmann, una obra literaria en general, pero lo que nos

1 Se trata de nuestra tesis de grado para obtener el título de Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), presentada en el año 2020 y dirigida por Hugo Bauzá. Un detallado resumen de la misma ha sido publicado recientemente: Alfonzo, B. (2021). El presente escrito se basa en algunos desarrollos de ese trabajo y, fundamentalmente, en su exposición en el Ciclo de Graduatx, motivo por el que se conservan algunas formas coloquiales.

2 Lo que se expone a continuación no se encuentra en el artículo referido en la nota anterior.

importa aquí, una pieza trágica en particular, puede ser indagada en tres dimensiones (Kaufmann, 1968: 92.). La primera de ellas es la *forma*; la segunda, el *contexto*; la tercera, el *contenido*.

Respecto de la primera dimensión, un pasaje célebre puede servirnos de ejemplo. Se trata de la definición que Aristóteles da de la tragedia en su *Poética* (1449b 24 y ss.). Sabemos de la importancia de estas líneas para el desenvolvimiento de las ideas estéticas y psicológicas de toda la tradición posterior. Allí encontramos términos como *mímesis*, *catarsis*, *éleos*, *fóbos*, entre otros, que aún hoy siguen siendo motivo de reflexiones de diversa índole. Ahora bien, ¿qué nos dice Aristóteles? Lo cierto es que, por más que el contenido de sus palabras haya conjurado un horizonte de indagaciones filosóficas, antropológicas y, como hemos dicho, estéticas y psicológicas, sus líneas responden a una sola pregunta: *¿qué es la tragedia?* Y lo hacen de un modo rigurosamente formal, en el que se describen y presentan los elementos que constituyen lo que para el Estagirita es la esencia de este género. En efecto, Aristóteles responde a la pregunta sobre la tragedia entendiéndola precisamente como un género. Recordemos que antes de darnos esta definición habla de otros tipos de literatura, entre los que, por otra parte, aparece la calificación del “género socrático” (*Poet.* 1447a27-b11).³ Sabemos que el término *género* en la filosofía aristotélica se dice de muchas maneras,⁴ pero aquí parece sugerir lo que para nosotros ya es asunto corriente en los estudios literarios: a saber, la división morfológica de las distintas expresiones literarias. Entender a la tragedia como género implica una indagación de la forma y, por ende, un preguntarse por sus características, por su esencia, por su definición.

En cuanto al contexto, podemos advertir que su nombre es bastante más intuitivo. Cuando hablamos de él nos referimos a todo aquello que se refiere a la vida del poeta. Y cuando hablamos de la vida del poeta no nos referimos exclusivamente a datos biográficos, sino también a expresiones literarias que puedan dar cuenta de un *habitar*. Como ejemplo de esto último podemos pensar en los epistolarios u otros tipos de expresión que penden entre la vida y la obra. En efecto, cuando el objetivo es comprender,

³ Para este tema véase Rossetti, L. (2003).

⁴ El propio Aristóteles se encarga de consignar los distintos sentidos del término γένος: *Met.*, V 1024a 30. Esto lo hace en otros lugares, según la acepción o sentido que se proponga indagar en particular. Por ejemplo: *Tóp.*, I 102a 30.

como lo quiso Tácito, *sine ira et studio*, lo cierto es que el contexto es muy útil y nos da una importante cantidad y cualidad de información provechosa. Pero el problema al que nos enfrentamos, por lo general, es que trabajamos con personalidades que vivieron hace una gran cantidad de siglos, lo que ofrece en torno de ellos cierta *opacidad biográfica*. Como sea, datos siempre poseemos. En resumen, cuando hablamos de contexto nos referimos a la vida del poeta y a la coyuntura histórica en la que esta floreció. Se trata, por ende, no sólo de lo que el poeta vivió sino también de dónde, cuándo y cómo vivió y de qué pasaba a su alrededor mientras vivía. En estas reflexiones vamos un poco más allá del propio Kaufmann, incluyendo en esta dimensión la percepción que el poeta tenía de sí mismo y, también, la que tenían de él sus contemporáneos. A modo de ejemplo, podemos señalar el supuesto epitafio grabado sobre la tumba de Esquilo; en él se pone de relieve, según algunos testimonios (Ateneo, *Deipnosophistas*: XIV 627c-d; Pausanias, *Descripción de Grecia*: I 14, 5),⁵ su rol en la batalla de Maratón contra los persas, y no se nos dice nada sobre el célebre poeta trágico que la tradición, hasta nuestros días, ha encumbrado.

En cuanto al contenido, debemos retrotraernos a Aristóteles, pues el filósofo, también en su *Poética*, refiere un concepto que será clave para comprender esta tercera dimensión. Hablamos de la *diánoia*, término con el que Aristóteles refiere al pensamiento contenido en una tragedia, que para él es puesto en boca de los personajes del drama. Aristóteles dice que el pensamiento (*diánoia*) es aquel que pronuncian los personajes por medio del diálogo (*Poet.*, 1450a6).⁶ Ahora bien, ¿el pensamiento de quién? Esta es tal vez la pregunta clave. Cuando hablemos de contenido, entonces, nos estaremos refiriendo al pensamiento del poeta, a aquello que el poeta quiso comunicarnos. Pero aquí hay que hacer una digresión: cuando decimos que hay algo que el poeta nos quiso comunicar, estamos conjeturando. Es decir, debemos advertir que se trata de un presupuesto. Si concebimos a la literatura como una de las expresiones del arte humano, entonces debemos también poner en duda que el arte efectivamente deba ser un medio de

5 El valor de estos testimonios yace en que atribuyen la autoría al propio Esquilo, lo que nos da una idea de lo que el poeta habría querido que perdure en el recuerdo de su persona y, por lo tanto, de la visión predominante que tenía de sí mismo. No obstante, existe un epigrama atribuido a Antípatro de Tesalónica, generalmente no advertido por la crítica, en el que sí se realizan las dotes poéticas del trágico: *Antología griega*, VII, 39.

6 λέγω [...] διάνοιαν δέ, ἐν ὅσοις λέγοντες ἀποδεικνύασιν τι ἢ καὶ ἀποφαίνονται γνῶμην.

comunicación. Esta es una cuestión muy discutida por la estética y la filosofía del arte. Es decir, aquella que entiende al arte como una manifestación que es un fin en sí mismo o como un vehículo de expresión de una idea o producto del artista.⁷ Esta discusión no será abordada ahora, pues excede los motivos de nuestro abordaje. Sólo queremos poner de relieve que en nuestra investigación hemos partido del presupuesto de que Eurípides quiso comunicar algo, aquello que Kaufmann llama contenido y que luego rebautiza como pensamiento, para finalmente decir que se trata de nada menos que la “dimensión filosófica” (Kaufmann, *ibid.*: 94). La pregunta aquí ya no es *¿qué es la tragedia?*, sino *¿qué nos quiere decir esta tragedia?*

Como se hace evidente, nuestro objetivo no es dar una definición de la tragedia ni esbozar una anatomía del sentimiento trágico,⁸ sino preguntarnos por el contenido de una tragedia en particular. Este intento, en definitiva, nos obliga a notar que las tres dimensiones que acabamos de presentar deben ser trabajadas de manera articulada. Por más que haya énfasis en uno u otro aspecto, no debe perderse de vista lo demás. Nuestro objetivo, entonces, es preguntarnos por el contenido de *Fenicias*, “un drama del destino [...] en que se mueven con grandiosidad los acaecimientos y las figuras” (Jaeger, 1962: 322). Se trata de una pieza que Eurípides compuso casi al final de su vida (c. 410 a. e. c.), dos años antes de exiliarse a Macedonia por la Guerra del Peloponeso y cuatro años antes de morir. No es su última pieza: luego de *Fenicias* vino, como coda dionisiaca, *Las Bacantes*.⁹

Nuestra hipótesis general sostiene lo siguiente: en *Fenicias*, Eurípides subvierte la idea de la maldición y hace del exilio la experiencia que ressignifica el fratricidio. Aquí hay, nuevamente, tres elementos: maldición, exilio y fratricidio. Para el primero debemos remontarnos a la épica. Para el segundo, a infinidad de testimonios del plexo histórico de Occidente. Para el tercero, a la constitución de nuestros mitos fundacionales.

Para comprender cómo se relacionan estos tres puntos y, fundamentalmente, para comprender su inclusión en la tragedia euripídea, debemos

7 Para el tratamiento de este tema, véase Safranski, R. (2007).

8 Un trabajo que no debe perderse de vista en lo que respecta al denominado sentimiento trágico es el de Rebok, G. (2012).

9 *Fenicias* constituye el drama más extenso de Eurípides y de toda la tragedia conservada solo detrás del *Edipo en Colono* de Sófocles. Existen controversias respecto de la autenticidad de varios de sus pasajes. Cfr. Haslam (1976).

remontarnos, entonces, a la épica arcaica. En efecto, sabemos que los motivos argumentales que los trágicos abordaron en sus piezas dramáticas tienen siempre como trasfondo percutor nada menos que el mito, y las fuentes sobre las que se apoyan son diversas. En particular, *Fenicias* aborda un mito célebre, tanto para los antiguos como para nosotros: a saber, el mito de Edipo y su descendencia. No obstante, en esta pieza Eurípides no se aboca especialmente a lo que nuestra sensibilidad moderna reconoce sintomáticamente al escuchar el nombre Edipo: es decir, no va a tratar, como Sófocles en su *Edipo Rey*, la historia trágica del rey tebano, sino lo que sucedió después, algo así como una secuela de la historia que el pueblo ateniense ya conocía casi de memoria.¹⁰ Los personajes que resuenan aquí son Eteocles y Polinices, los hijos varones de Edipo que se disputan el dominio de la ciudad luego de que el rey tebano dejara de cumplir funciones como gobernante. En este sentido, el antecedente no se encuentra en Sófocles, sino en Esquilo, quien como sabemos compuso una obra titulada *Los siete contra Tebas* en la que desarrolla el mismo argumento. Es por esta razón que nuestra investigación realza la figura de Esquilo por sobre la de Sófocles. Pero como hemos dicho, tanto Esquilo como Sófocles, y también Eurípides, muy probablemente se sirvieron uno de otro, pero, además, de la épica arcaica. En particular, en lo que refiere a Edipo, una fuente no puede perderse de vista: el *Ciclo tebano*. Se trata de una composición arcaica, de carácter épico, como hemos referido, más cercana a Homero y a Hesíodo que a los tres grandes trágicos.¹¹ Está conformada por tres partes o episodios. El primero, la *Edipodia*; el segundo, la *Tebaida*; el tercero, *Epígonos*. El poema constaba de miles de versos, de los que conservamos solo algunos fragmentos. En particular, nuestro estudio comenzó con los primeros dos apartados mencionados: la *Edipodia* y la *Tebaida*. Allí se nos revela, por medio de algunos testimonios entre los que destacan los de Pausanias y Pisandro, parte de la historia subterránea del mito de Edipo y su descendencia. Sobre este tema también resulta instructivo atenerse a algunos pasajes homéricos en los que se refiere a Edipo, como es el caso del personaje Euríalo y su participación de los funerales del rey tebano (*Iliada*, XXIII 679). Por economía de la presente exposición, no citaremos todos los

10 Es cierto que Sófocles también compuso una secuela, *Edipo en Colono*, pero la de Eurípides se distingue notablemente, como veremos a continuación.

11 Para una caracterización de la épica griega arcaica véase Bernabé Pajares, 1999: 9 y ss.

pasajes sobre los que se asientan nuestras reflexiones, pero sí haremos referencia a sus conclusiones.¹² Sintéticamente, lo que debemos conservar en relación a estas fuentes épicas es lo siguiente: 1) que Edipo no tuvo hijos con Yocasta, su madre, sino que lo hizo con otra mujer probablemente de nombre Eurigania o Eurígana, tras el suicidio o desaparición de Yocasta; 2) que Edipo no fue desterrado de Tebas (como indica Sófocles) luego de que se conociera la verdad. En efecto, en el *Ciclo tebano*, como en Homero, se nos dice que Edipo siguió gobernando en Tebas, aunque en una posición reducida, tal vez sin ejercer roles políticos; 3) que en dos oportunidades maldijo a sus hijos Eteocles y Polinices al sentirse ofendido por ellos. Según los testimonios, ambos muchachos habrían humillado a Edipo al ofrecerle una copa de Layo, padre al que Edipo había matado, para luego servirle en un plato huesos en lugar de carne. Por estos dos hechos, entonces, Edipo los maldice. Primero augurándoles una guerra. Finalmente, la muerte recíproca. Aquí vemos, entonces, la conexión entre maldición y fratricidio. Según el testimonio épico, ambos se encuentran entrelazados teniendo como origen nada menos que a Edipo.

Ahora bien, ¿qué hace Eurípides con este material? En primer lugar, debemos decir que todos los personajes involucrados en el relato forman parte de la escena. Yocasta, llamativamente, se encuentra con vida,¹³ al igual que sus cuatro hijos y el propio Edipo quien, según nos revela Eurípides, se encuentra encerrado en el palacio lanzando maldiciones contra sus hijos (vv. 64-70). Lo interesante es que en la pieza de Eurípides predomina una descripción de los hechos de carácter visual, que contrasta notablemente con la condición de Edipo y, a su vez, con Esquilo, quien en *Los siete contra Tebas* realiza la descripción auditiva. Ahora bien, todo este aparato visual en Eurípides encuentra su contrapunto: Edipo, quien se encuentra ciego, encerrado, sin comunicación con el exterior, como si participara de una pieza a parte que ocurre *intra muros*. En este sentido, Eurípides retoma varios recursos épicos, no solo con fines estilísticos, sino también argumentales.¹⁴ Por ejemplo, hay una escena de *Fenicias* en la que Antígona reproduce la

12 Para una consulta detallada de las fuentes aludidas, véase el artículo referido en la nota 1.

13 Pearson (1909: xxiii) afirma que hacer sobrevivir a Yocasta es, probablemente, una invención de Eurípides. Foucault (2011: 143), aunque con menor interés al respecto, también señala esta novedad.

14 H. P. Foley (1985) hace referencia a este aspecto, pero su acercamiento sostiene una perspectiva de índole estrictamente estilística. Por otra parte, nos parece atinada la posición de Goldhill (1997: 129), para quien la influencia homérica en la tragedia ática no se limitó al material mítico, sino que los

teichoscopia homérica del canto III de la *Iliada* (vv. 161-140). Ambas, tanto Helena como Antígona, se preguntan por sus hermanos, a quienes no llegan a distinguir. Helena, en Homero, dice que es a los únicos que no puede ver, y Antígona, en Eurípides, padece de la misma dificultad, pidiéndole al Pedagogo le indique dónde está Polinices (vv. 156-158), quien se acerca a Tebas con un ejército para destronar a su otro hermano, Eteocles, quien se ha hecho con el poder. En este punto, quizá sea prudente resumir el argumento de la pieza: cuando Edipo queda sin poderes políticos, sus hijos son quienes lo reemplazan. Por un acuerdo que tenía en mente las maldiciones del padre, ambos acuerdan gobernar un año cada uno sin compartir residencia en la ciudad. Es decir, para evitar el conflicto, deciden que el que no gobierne por ese año resida en otra ciudad. Tal el caso de Polinices, quien se hospeda en Argos, ciudad vecina cuyo ejército será el que lo acompañe en su reclamo del trono pasado el año de ostracismo. Es en este punto, en el regreso de Polinices, que se da una escena muy peculiar, distinta a la preparada por Sófocles. En efecto, el *Edipo en Colono* de éste sucedería en simultáneo de esta escena, solo que Edipo y Antígona no estarían en Tebas, sino en Colono. Según Sófocles, Polinices, postrado con su ejército frente a Tebas, parte a Colono con el fin de rogar a Edipo desista de sus maldiciones y lo apoye en la batalla, recurriendo a la condición de exiliados que ambos comparten (vv. 1330 y ss.), motivo que nos revela el elemento que nos faltaba: el exilio. Eurípides también se hace de él, pero de una manera mucho más explícita y sugestiva: Polinices, ya con su ejército ante la ciudad, ingresa al palacio en son de paz para conversar con su madre, quien lo recibe con profunda emoción. Allí, Yocasta insiste en saber qué se siente vivir en el exilio; citamos un fragmento (vv. 386-406):

Y: Bien, te preguntaré primero lo que deseo saber. ¿Qué es estar privado de la patria? ¿Tal vez un gran mal? [*τί τὸ στέρεσθαι πατρίδος; ἢ κακὸν μέγα;*]

P: El más grande. De hecho es mayor de lo que pueda expresarse.

Y: ¿Cuál es su rasgo esencial? ¿Qué es lo más duro de soportar para los desterrados?

autores trágicos también recogieron de Homero otros recursos, entre los que se destacan los relativos al lenguaje y el vocabulario.

P: Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene libertad de palabra [*παρρησία*]. [...]

Y: La patria, según se ve, es lo más querido a los mortales.¹⁵

Como vemos, lo más importante, tras un año sin verse, es saber cuál es el sufrimiento al que un mortal se ve expuesto en el exilio. Recordemos que el exilio es un fenómeno corriente en la época en que se redacta la pieza eurípidea y que el propio Eurípides se verá obligado a él dos años después. Pero incluso es un tema clave en el mito de Edipo: Edipo es el exiliado por antonomasia. Aunque parece ser, por ahora, que en Eurípides no es así. El término que el poeta introduce en boca de Polinices es *parresía*. Los lectores de Foucault reconocerán este término inmediatamente; se trata de lo que, a partir de las conferencias del francés, se ha denominado como *decir verdadero*. Creemos que esta adopción del concepto es ambigua. La *parresía* de la que habla Eurípides no es la que apela tanto a la verdad sino más bien a la libertad. El exiliado es aquel que no puede hablar verdaderamente en el sentido de que no puede hacerlo libremente, no se trata de que no puede *decir* la verdad. En todo caso, si lo entendemos de este modo, es una verdad que refiere no a la correspondencia aristotélica, sino a la verdad interior, al *coraje de la verdad*.¹⁶

Luego de este encuentro, y de una serie de circunstancias, Eteocles y Polinices se enfrentan, lo que halla como desenlace la muerte recíproca de ambos hermanos (cumplimiento de la maldición fratricida) y el consecuente suicidio de la madre. Así, Antígona, desesperada, exhorta a Edipo a que salga del palacio. Recordemos que Edipo no participa de ninguna de las acciones que componen la pieza, sino que su presencia es espectral, casi fantasmagórica. De hecho, no es la primera vez que Eurípides, a partir de motivos no tradicionales, refiere la figura espectral de sus personajes. Un ejemplo notable es su *Helena*, datada en el año 412, en la que la hija de Zeus es raptada y llevada a Egipto, mientras que una especie de fantasma de ella es la que va a Troya.¹⁷ En este sentido, a través del recurso del fantasma, Eurípides parece querer excusar a Helena de su responsabilidad en la guerra.

¹⁵ La traducción que utilizamos pertenece García Gual (1982).

¹⁶ Cfr. Foucault (2017 [1982-1983]).

¹⁷ El propio Platón refiere a esta versión del mito (*Rep.* IX 586c).

En suma, volviendo a nuestro tema, Edipo sale del palacio, y aquí lo que prima es la descripción: viejo, con paso lento, deteriorado, ciego y con bastón en mano (v. 1540). Se trata de recursos regulares en el discurso dramático de la tragedia ática, los encontramos en otras piezas. Pero debemos notar que esta aparición de Edipo se halla en consonancia con el paratexto que precedía el guión de la tragedia: nada menos que el acertijo de la esfinge. Entre otros autores, Kitto sostiene que se trata de una inconsistencia, parece no encontrar una explicación a este agregado (Kitto, 1939: 354-366). Asimismo, sigue la línea de Pearson (a quien debemos la versión inglesa de Eurípides), quien sostiene, en apariencia siguiendo a Aristófanes de Bizancio, que *Fenicias* no posee un personaje que se destaque entre los demás, es decir, que en *Fenicias* no habría un protagonista (Pearson, 1909: xxx). Esta tesis es la que nuestra investigación pretende discutir. Según nuestra lectura, Edipo es el protagonista de la pieza,¹⁸ solo que de manera diferida y postergada, recurso sugestivo y hasta moderno que solo le debemos a Eurípides.

Edipo sale del palacio personificando la respuesta que alguna vez le dio la gloria: en efecto, él es, en escena, el tercer nivel de metamorfosis de ese animal que la Esfinge alguna vez dijo que caminaba en tres patas. Aquí, la fuerza de la imagen cobra mayor envergadura que la del texto. Para pensar la tragedia, como hemos dicho, también hace falta recuperar su naturaleza expositiva, la puesta en escena. Edipo se presenta ante el público como la resolución del enigma, por mucho tiempo oculta (como él mismo durante la pieza) a la intuición humana. Y resulta ser que para Eurípides esta aparición terminará en lo que siempre estuvo predestinado: Edipo debe ser expulsado de la ciudad. En efecto, eso es lo que sucede y así es como termina la pieza: Edipo, al que se lo acusa de ser el causante de todas las desdichas, es expulsado de Tebas, acompañado por su hija Antígona, quien acompaña su ciego paso y al preguntar dónde está el Edipo de los famosos enigmas, éste no tiene más que responder: “Ya no existo. Un solo día me encumbró y uno me hundió” (vv. 1688-1689).

18 Enrico Medda (2005) sostiene, en cambio, que es el Coro quien protagoniza la pieza, lo cual, desde un punto de vista discursivo, es cierto. De hecho, el propio título de la pieza lo sugiere (el Coro está constituido por muchachas fenicias). No obstante, nuestro abordaje es otro.

Conclusión

Estas ideas finales pretenden sincerar nuestra posición, y darnos la posibilidad de resumir nuestra hipótesis: la relación tripartita entre maldición, fratricidio y exilio encuentra su revelación en *Fenicias* de un modo aún abierto. Consideramos que el fratricidio o, en un grado más estable, la hostilidad entre hermanos, es una condición antropológica presente en diversas fuentes de nuestra tradición, entre las que cabe mencionar al *Génesis*, con Caín y a Abel como protagonistas, y a los testimonios histórico-míticos de la fundación de Roma, protagonizados por Rómulo y Remo. Eteocles y Polinices vienen a ser una expresión más de ese *tópos*, el cual ha tenido sus repercusiones también en la tradición latina¹⁹, y en el que Eurípides logra acondicionar otro *tópos* clave: el exilio. En la investigación que ofició de base a esta exposición, nuestro objetivo fue mostrar de qué manera puede comprenderse el fratricidio en relación con estos fenómenos, en los que la maldición es, en definitiva, el objeto a desterrar, y cuyo representante oficial, en los términos que lo plantea René Girard, de chivo expiatorio²⁰. Edipo aquí funciona justamente como eso, como maldición y como plaga, como la Esfinge que, no con palabras, sino con la imagen de sí, revela y propone el enigma. Lo cierto, en definitiva, es que esta cuestión está abierta y requiere de mayores precisiones y ampliaciones. Retomar el *tópos* de la hostilidad fraternal implica un intento de explicar por qué estos mitos forman parte, junto con el exilio y la maldición, de los mitos fundacionales de nuestra tradición.

19 Por ejemplo, en Ovidio, Séneca y Lucano. Cfr. Criado (2015) y Ambuhl (2015).

20 Este último aspecto, no obstante, es una constatación *a posteriori*. Mientras redactábamos nuestra investigación, desconocíamos el trabajo de René Girard. Hoy, luego de haber leído buena parte de su obra (fundamentalmente *La Violence et le Sacré*), consideramos que nuestro examen es solidario con las hipótesis del autor, basadas en su notable teoría mimética. Nuestra investigación actual retoma nuestro tema orientándolo sobre esta nueva base metodológica.

Referencias bibliográficas (ediciones y traducciones)

- Alamillo, A. (1982). *Sófocles. Tragedias* (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Bernabé Pajares, A. (1999). *Fragmentos de épica griega arcaica* (traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.
- Bohn, H. G. (1854). *Athenaeus. The Deipnosophists (Book XIV)* (traducción y notas). Recuperado de:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0008,001:14>
- Calvo Martínez, T. (2011). *Aristóteles. Metafísica* (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Calvo, J. L., García Gual, C., de Cuenca, L. A. (1982). *Eurípides, Tragedias (Vol. III)* (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Eggers Lan, C. (1982). *Platón. República* (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- García Yebra, V. (1974). *Poética de Aristóteles* (traducción trilingüe, introducción, comentario y notas). Madrid: Gredos.
- Herrero Ingelmo, M. C. (1982). *Pausanias. Descripción de Grecia* (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Patton, W. R. (1919). *The Greek Anthology (Vol. II)* (traducción bilingüe y notas). Recuperado de: <https://archive.org/details/greekanthology02newyuoft/page/n8/mode/tup?view=theater&q=aten>
- Pearson, A. C. (1909). *Euripides Phoenissae* (traducción y notas). Cambridge: Cambridge University Press.
- Perea, B. (1982). *Esquilo. Tragedias* (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Pérez, F. J. (2016). *Homero. Ilíada* (traducción bilingüe). Madrid: Abada.
- Sanmartín, M. C. (1982). *Aristóteles. Tratados de lógica (Vol. I)* (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.

Bibliografía complementaria

- Alfonzo, B. (2021). “El fratricidio: antecedentes épicos y derivaciones trágicas de un tópico resemantizado en la figura del exilio edípico en Fenicias de Eurípides”. *Nova Tellus*, vol. 39 (nº 1), pp. 45-70.
- Ambuhl, A. (2015). *Krieg und Bürgerkrieg bei Lucan und in der griechischen Literatur. Studien zur Rezeption der attischen Tragödie und der hellenistischen Dichtung im Bellum civile*. Berlin: De Gruyter.

- Criado, C. (2015). "The Theban Fratricidal Wars. The Mythic-Historical Approach of Ovid, Seneca and Lucan." En M. Díaz de Cerio Díez. (Ed.), *Ancient Epic: Literary and Linguistic Essays* (pp. 139-164). Cambridge: Scholars Publishing, 2015.
- Foley, H. P. (1985). *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca and London.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros* (traducción de Pons, H.). Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble 1982 / Berkeley 1983* (edición a cargo de E. Castro). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Girard, R. (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris: Bernard Grasset.
- Haslam, M. H. (1976) "Interpolations in the Phoenissae: Papyrus evidence", *The Classical Quarterly. New Series*. (nº 1), pp. 4-10.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (traducción de Xirau, J. y Roces, W.). México: FCE.
- Kaufmann, W. (1968). *Tragedy and Philosophy*. New York: Doubleday & Company.
- Medda, E. (2005). "Il coro straniato: considerazioni sulla voce corale nelle *Fenicie di Euripide*", *Prometheus*, 31, pp. 119-131.
- Rebok, G. (2012). *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona*. Buenos Aires: Biblos.
- Rosseti, L. (2003). "Le dialogue socratique in statu nascendi", *Philosophie Antique*, vol. 1, pp. 11-35.
- Safranski, R. (2007). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser Verlag.
- Goldhill, S. (1997) "The language of tragedy: rhetoric and communication". En P. E. Easterling. (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (pp. 127-150). Cambridge: Cambridge University Press.

La teoría de las Formas en *Parménides* de Platón¹

Alejandro Mauro Gutiérrez*

* Alejandro Mauro Gutiérrez es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM); becario doctoral CONICET, estudiante de posgrado en el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Universidad de Buenos Aires (UBA); docente en la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua y de Griego II de la UNSAM; investigador en el Centro Ciencia y Pensamiento (ECyT-IDAES-HU-LM-UNSAM); director de la *Revista de Filosofía Symploké* (Lectura Mundi-UNSAM); profesor de extensión de Italiano I, II y III del Centro para el Estudio de Lenguas (CePEL-EH-UNSAM) y desde 2018 hasta 2021 fue coordinador del Taller de práctica y estudio de la traducción del italiano, perteneciente a Interpres (Lectura Mundi-EH-UNSAM). Ha publicado artículos y traducciones del griego y del italiano en el área de Filosofía Antigua y del italiano en el área de Filosofía Contemporánea y Filosofía Política.

Introducción

Hablar de la teoría de las Formas en el *Parménides* de Platón resulta un poco engañoso, ya que, en rigor, no se presenta ninguna en términos específicos. Lo que sí sucede es que se plantean una serie de objeciones a una teoría que estaría presupuesta en dicho diálogo. Por esto resulta fructífero no solo asociar *Parménides* a *Teeteto* y *Sofista*, sino mirar hacia atrás, hacia los diálogos medios, para comprender fundamentalmente qué se objeta. En definitiva, la metafísica de la participación que se cuestiona en *Parménides* es aquella de *Fedón* y *República*.

Las objeciones que se plantean son: (1) dos versiones del argumento del tercer hombre (ATH) (*Parm.* 132a-b; 132d-133a),² (2) el problema de la extensión del plano eidético (*Parm.* 130a-131a); (3) el llamado “dilema de la participación” (*Parm.* 131a-132a), que consiste en criticar si la Forma participa entera o en partes de los particulares; (4) el problema de concebir a las Formas como unidades conceptuales (*Parm.* 132b-d) y (5) el problema de

1 El presente trabajo guarda una estrecha relación con la tesis de grado que defendí en el año 2020, titulada: *La insuficiencia de las críticas a la Teoría de las Formas. Una revisión del argumento del tercer hombre de Parménides*, que fue dirigida por Mariana Gardella Hueso y co-dirigida por Claudia Mársico. En esta ocasión, se recupera el desarrollo de la tesis en sus aspectos más fundamentales y se suma una breve lectura del resto de las críticas que aparecen en dicho diálogo.

2 Me ocuparé específicamente de la primera versión. Sobre la segunda versión del ATH véase Vlastos (1954: 329-332), Fine (2004: 211-215), Allen (1997: 182-185) y Ferrari (2004: 82-87).

admitir una completa separación y falta de relación entre Formas y particulares (*Parm.* 133a-134e).

Muchas de estas objeciones parecen desconocer algunos de los principios postulados por la metafísica de la participación. En el ATH se desconoce un principio de identidad relacionado con la autopredicación de las Formas. Asimismo, el problema de la extensión del plano eidético desconoce que Platón no está dispuesto a aceptar la existencia de cualquier Forma. El dilema de la participación fisicaliza las Formas para lograr efectividad. La solución conceptual no sería una crítica, sino una estrategia que intenta rehabilitar la asimetría entre plano inteligible y sensible, desconocida en todas las objeciones, como también en la última, la completa separación entre planos.

En el presente trabajo mostraré que, en rigor, muchas de las críticas esbozadas en dicho diálogo pueden ser puestas en duda. Para esto, en el primer apartado abordaré la metafísica clásica planteada en *Fedón*.³ En el segundo apartado abordaré algunas precisiones terminológicas a nivel ontológico y lingüístico y, finalmente, dedicaré un apartado por cada crítica esbozada en *Parménides*.

Formas y participación en *Fedón*

En *Fedón* 74a, en el famoso ejemplo de los leños, Platón pone de manifiesto que lo Igual mismo (αὐτὸ τὸ ἴσον) no es equivalente a las entidades sensibles que parecen ser iguales y aclara que al ver dos leños que consideramos iguales, puede ocurrir que percibamos que, en realidad, no lo son. Sin embargo, con lo Igual en sí no podría ocurrir esto, ya que jamás podría recibir atributos opuestos, como se observa en el siguiente pasaje:

- ¿acaso piedras iguales o leños <iguales>, sin dejar de ser los mismos, no se revelan a veces como iguales a una cosa, pero no otra?
- Completamente.

³ Otro de los diálogos importantes para reconstruir la metafísica de la participación es *República*. No me ocuparé de dicha obra, ya que, como muestran Vlastos (1954: 333-338, 343-344) y Sellars (1955: 408, 430-433), el contrapunto obligado de las objeciones de *Parménides* es *Fedón*. Para un análisis exhaustivo de la metafísica de la participación en los diálogos de madurez véase Fronterotta (2001), Ferrari (2004), Vago (2009), Cordero (2016) y Di Camillo (2016).

- ¿Y se ha dado alguna vez el caso de que las cosas iguales en sí mismas se te revelen como desiguales o bien la igualdad como desigualdad?
- Jamás, Sócrates.
- Por lo tanto, no son lo mismo cosas iguales como las antes mencionadas y lo igual mismo. (Fed. 74b-c).⁴

Entonces, la primera distinción es que las cosas iguales y lo Igual en sí no son lo mismo. En segundo lugar, por una parte, en las cosas que parecen iguales se da la co-presencia de propiedades opuestas. Por otra parte, lo Igual en sí mismo (αὐτὸ τὸ ἴσον) —así como también el resto de las Formas— no puede recibir atributos contrarios porque no posee propiedades contrarias.⁵

Pocas líneas más adelante, en 74d, se indica, a propósito de la distinción entre plano sensible e inteligible, que las entidades sensibles se asemejan de modo imperfecto a las Formas, pero no se identifican con ellas, puesto que las Formas son paradigma perfecto de una *propiedad*, mientras que los particulares poseen esa *propiedad* de modo imperfecto. En esta línea, en 75c-d las Formas son presentadas como elementos atributivos no sustanciales, es decir, como atributos que pueden predicarse de entidades naturales (bello, justo, sagrado, etc.), pero sin ser ellas mismas entidades naturales:

Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual <mismo> en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo justo, a lo sagrado y, como digo, a la totalidad de las cosas que señalizamos por medio de la caracterización “lo que es...”, que son aquello a lo que apuntan las preguntas que hacemos <bajo la forma interrogativa correspondiente> y las respuestas que damos a ellas. (Fed. 75c-d).

Con lo cual, desde el punto de vista proposicional, las Formas serían siempre predicados, pero no sujetos de predicación. Asimismo, el conocimiento de las Formas permite responder al interrogante “¿qué es X?”, que aparece

4 La traducción de *Fedón* utilizada es la de Vigo (2009).

5 La diferencia entre el plano sensible y el plano inteligible debe ser entendida tanto en términos ontológicos como semánticos, es decir, como características atribuidas a partir de la predicación que deben tener un correlato. No debe perderse de vista el sentido en el cual se usan determinadas expresiones: sentido primario o derivado (con referencia a la predicación) y sentido primario o derivado (con referencia al plano ontológico).

con frecuencia en los diálogos caracterizados como “socráticos” y escritos por Platón en su juventud. En dichas obras, la X representa atributos o cualidades universales que se predicán de los particulares, por ejemplo, lo pío, la valentía, la moderación y la virtud. De acuerdo con la perspectiva desarrollada en *Fedón*, las Formas representan estos atributos o cualidades que, en los diálogos de madurez, se presentan como entidades universales trascendentes que se relacionan con los particulares sensibles a través del vínculo de participación.

En los pasajes mencionados hasta aquí, Platón se refiere a las Formas con las expresiones τὸ ἴσον (lo Igual), ἡ ἰσότης (la Igualdad) y αὐτὸ τὸ ἴσον (lo Igual en sí).⁶ En relación con la argumentación de esta propuesta, la que más me interesa es la última (αὐτὸ τὸ ἴσον), ya que expresa un rasgo característico de las Formas: el *en sí*. Las Formas son *en sí* porque son lo que son en virtud de sí mismas, no de algo diferente. Que algo sea *en otro* quiere decir que es lo que es en virtud de algo diferente de sí. Por ejemplo, Alcibiades es bello porque participa de lo Bello *en sí* (αὐτὸ τὸ καλόν). Mientras que la belleza de Alcibiades es *en otro*, la Forma de lo Bello es bella *en sí*, no a causa de algo diferente. La expresión αὐτὸ τὸ καλόν pone de manifiesto la identidad de la Forma de Belleza consigo misma.

En 78d, además del ser *en sí*, Platón atribuye otras características a las Formas: no admiten cambios, son *en sí* y *por sí* y resultan inalterables y uniformes. Allí aparece la expresión αὐτὸ καθ' αὐτό, que hace referencia al ser *en sí y por sí*, uno de los aspectos más relevantes de la definición de las Formas. Mientras que el *en sí* hace referencia a la identidad de la Forma consigo misma, el *por sí* remite a la independencia ontológica. Ambas características están conectadas: por ser idénticas a sí mismas, las Formas son ontológicamente independientes.⁷

A diferencia de las Formas, las entidades sensibles no son *por sí*, sino que son lo que son por participar de las Formas. Las Formas entonces son, como se indica en 100c, causa. De este modo, si queremos encontrar la causa de la belleza de un particular, esta causa no es más que la Forma de lo Bello. Así, las Formas resultan un factor explicativo de las características que los particulares sensibles poseen y estas características se dan por la participación de estos en aquellas.

⁶ Todas estas expresiones pueden ser consideradas sinónimas.

⁷ Asimismo, aquí se refuerza el hecho de que las Formas son *μονοειδές*, uniformes, no pueden recibir atributos diferentes de aquel que cada una representa.

Para recapitular, por una parte, de acuerdo con la perspectiva presentada en *Fedón* en los pasajes mencionados se concluye que las Formas son inteligibles, incorpóreas, inmutables, eternas y homogéneas. Son en sí y por sí.⁸ Por otra parte, los particulares sensibles presentan las características contrarias: son sensibles, corpóreos, perecederos, múltiples, en otro y por otro. Las entidades sensibles son lo que son por participar de las Formas y, si bien no queda claro cuál es la naturaleza del vínculo de la participación, hasta ahora se puede indicar que este tiene un carácter metafísico y consecuencias en el plano lógico-lingüístico: de los particulares sensibles se predicán de forma derivada cualidades que tienen como correlato semántico a las Formas.

La expresión αὐτὸ καθ' αὐτό, la predicación analítica y sintética y la ἐπωνυμία⁹

En primer lugar, al analizar la relación de participación, algunos autores, como Vlastos (1954: 320; 326), identifican usualmente tres ítems: la Forma, la cualidad y el particular sensible o, como Vigo (2009: 158-167; 255), distinguen cualidades esenciales y no esenciales. Esto introduce serios inconvenientes.¹⁰ Sin embargo, las Formas poseen de modo eminente y prototípico la característica en cuestión, de manera que en la participación intervienen solo dos ítems: la Forma y el particular sensible, ya que la Forma es la cualidad, con lo cual no se podría hablar de cualidad esencial y tampoco se podría indicar *posesión* de la cualidad por parte de la Forma. Esto quiere decir que lo que se predique de la Forma deberá tener valor identitario y no predicativo.

El mayor problema que implica distinguir tres ítems es que si la característica o cualidad fuera diferente de la Forma y pudiera separarse de ella,

8 Este rasgo metafísico debe ser entendido también en términos lógico-lingüísticos.

9 Este apartado y los supuestos del ATH pueden ser profundizados en Gutiérrez (2018: 87-93).

10 El pasaje problemático en relación con este punto corresponde a *Fedón* 102d y merece una discusión aparte. Valga señalar que los problemas usuales se resuelven si se toma el contexto del pasaje citado. Cuando Platón se refiere a aquello “presente en nosotros”, lo hace con el objetivo de señalar que no hay contradicción con el argumento de la generación de los contrarios y el carácter cíclico del cambio (*Fed.* 69e5-107b10). Lo que indica Platón es que la cosa participa de la Forma y la cualidad que se encuentra en los particulares no recibe contrarios, sino que la cosa misma los recibe, ya que la cualidad de algún modo es la Forma. Cfr. Gallop (1975: 194-195).

entonces debería existir algún tipo de vínculo participativo que conectara la cualidad con la Forma, lo que contradice los principios de la metafísica platónica. En rigor, hay dos ítems (Formas y particulares) que se vinculan a través de la participación de alguna manera que no se describe con claridad, de manera que la característica, cualidad o atributo que se distingue como tercer ítem debería identificarse plenamente con la Forma.

En relación con esto, algunas de las expresiones que Platón usa para determinar el carácter de las Formas son αὐτὸ καθ' αὐτό o αὐτὸ τὸ X, donde X representa la Belleza, la Justicia, etc. Por medio de esta expresión, utilizada profusamente en los diálogos de madurez, se señala la relación de identidad y la independencia ontológica de la Forma. Por otro lado, Platón también se refiere a la auto-predicación de las Formas para señalar, a mi entender, la relación de identidad de la Forma consigo misma.¹¹

Lo que demostraría la utilización de la expresión αὐτὸ καθ' αὐτό o αὐτὸ τὸ X es que Platón no está haciendo referencia a un predicativo subjetivo que define la Forma de determinado modo, sino que ese αὐτό refiere a una relación de identidad con el sujeto.¹² Con lo cual, decir que lo Bello en sí es Bello implica que la única predicación posible es la colocación en el predicado del sujeto mismo (“lo Bello es Bello”) y esto sucede porque la determinación del predicado propuesto es absoluta y niega o excluye cualquier otro tipo de predicación en relación con la Forma en cuestión, lo que arroja una relación de identidad entre la Forma y la cualidad que esta expresa.¹³ Esto se confirma si pensamos que las Formas son solo predicados, no sujetos de los cuales se predica algo.¹⁴ De este modo, si se insiste en colocar a la Forma como sujeto, la consecuencia es que hay identidad entre sujeto y predicado.

11 En *Hipias mayor*, 292e; *Protágoras*, 330c-d; *Fedón*, 74a-c y 100c; *Banquete*, 210e. Al respecto, véase Fronterotta (2001: 255-257). Como *Hipias mayor* es probablemente un diálogo de juventud y *Protágoras*, un diálogo de transición entre la juventud y la madurez, Platón no se referiría en estas obras a las Formas trascendentes, sino a las entidades universales que permiten explicar los rasgos comunes que presentan las entidades particulares.

12 Para un análisis detallado sobre la auto-predicación y las posturas que establecen identidad de la Forma consigo misma, véase Di Camillo (2016: 56-62). Asimismo, Brisson (1991: 566-569), Allen (1997: 160), Ferrari (2004: 75) y Fine (2004: 61-64) comparten la misma posición y distinguen además distintos tipos de predicación para los particulares y las Formas.

13 Di Camillo (2014: 74) afirma que la Idea es un portador absoluto de su predicado y excluye su opuesto. Por mi parte, entiendo que la Idea es portadora absoluta de su predicado excluyendo cualquier otro, no solo su contrario.

14 Véase Cordero (2016: 68).

Para comprender esto es útil distinguir entre dos tipos de predicación: la predicación analítica y la predicación sintética.¹⁵ La predicación analítica es la que corresponde a las Formas: dado que las Formas no participan de ninguna otra cosa para ser lo que son, lo único que se puede decir de ellas es que son lo que son, es decir, las Formas admiten la auto-predicación. La predicación sintética, en cambio, es la que corresponde a los particulares sensibles. Cuando se predicen atributos de un particular, en general, se le atribuyen predicados que no forman parte del enunciado de la esencia de dicho particular, sino que ponen de manifiesto rasgos y características que no se identifican plena y exclusivamente con dicho particular.

De aquí se concluye que hay dos tipos de predicación que se reducen a las siguientes: (1) la predicación sintética (por ejemplo, Alcibíades es bello); (2) y la predicación analítica (por ejemplo, lo Bello es bello). La primera proposición debería explicarse en términos ontológicos y predicativos, a saber, se puede predicar de Alcibíades que es bello porque este participa de la Forma de Belleza. Ahora bien, el segundo caso no es análogo. En efecto, si lo fuera, entonces la Forma debería participar de sí misma. Hay que tener en cuenta que predicar no es necesariamente participar. Solo una conlleva la otra cuando se predica un atributo de un particular, es decir, solo con respecto a la predicación sintética. En este caso, la predicación se fundamenta en la relación de participación entre el particular y la Forma, que es el correlato semántico del atributo que se adjudica al particular.

De este modo, lo Bello y algo bello son bellos, pero no en el mismo sentido, ya que en el caso de la Forma la belleza no es un atributo más. Esta diferencia predicativa puede observarse en *Fedón* 102b de donde se deduce que existe una dependencia nominal, llamada *ἐπωνυμία* (“denominación derivada”), que se funda en la dependencia ontológica. A partir de las Formas y por participar de ellas, los particulares sensibles reciben un nombre derivado. La relación de participación permite el enlace predicativo de las propiedades que se atribuyen a los particulares sensibles. Así, la Forma

15 Llamo “predicación analítica” a toda relación de predicación en la que el predicado está contenido en el sujeto, de modo tal que el predicado no agrega nada que no esté ya en la definición esencial del sujeto. En el caso de aceptar la relación de identidad de la Forma consigo misma, entonces se puede concluir que la predicación analítica es idéntica a la auto-predicación. En cambio, llamo “predicación sintética” a toda relación de predicación en la que el predicado agrega información que no está contenida en la definición esencial del sujeto. Para interpretaciones de la auto-predicación que no involucran la identidad de la Forma consigo misma, véase Teloh y Louzecky (1972: 80-94), Teloh (1981), Nehamas (1979: 93-103) y Fronterotta (2001: 242-243).

es nombrada de modo principal y el particular solo en sentido derivado.¹⁶ De este modo, lo Bello y algo bello son bellos, pero no en el mismo sentido, ya que en el caso de la Forma la belleza no es un atributo, es la Forma. Esta diferencia ontológica tiene una manifestación lingüística que se expresa en el concepto de “eponimia” (ἐπωνυμία). En efecto, “es por participar de ellas (*scil.* las Formas) por lo que las restantes cosas reciben la denominación correspondiente a esas mismas <Ideas>” (*Fed.* 102b).¹⁷

De modo que existe una dependencia nominal, llamada ἐπωνυμία (“denominación derivada”), que se funda en la dependencia ontológica. Sea cual fuere el vínculo entre Formas y particulares sensibles, la dependencia de estos respecto de aquellas es no solo ontológica, sino también lógico-formal. Las Formas proveen los correlatos semánticos primarios a los que se refieren expresiones predicativas del lenguaje como “igual”, “bello” y “justo” (Vigo, 2009: XVII). Según Bestor, la teoría semántica de la ἐπωνυμία funciona de modo tal que el particular recibe el nombre de la Forma a partir de la relación de participación (1978: 199). Así, la Forma es nombrada de modo principal y el particular solo en sentido derivado.¹⁸

Como vimos en *Fedón*, hay una relación ontológico-causal entre Formas y particulares y dicha relación transmite la cualidad y el nombre de dicha cualidad. Lo que es importante distinguir es la remisión ontológica de la cualidad y la remisión del aspecto nominal. De este modo, propongo que el establecimiento de dicha relación, tanto nominal como ontológica, queda evidenciada por la diferencia predicativa establecida a partir de la ἐπωνυμία. El modo de hacer evidente esta diferencia predicativa es a partir de la distinción analítico-sintética de la predicación, que pone de manifiesto ambas remisiones (semánticas y ontológicas). Es decir, en la predicación analítica la remisión ontológica y semántica es directa, hay identidad. En la predicación sintética, tanto la remisión ontológica como la semántica son derivadas.

¹⁶ Esta derivación también se puede observar en *Fedón* 103b y en *Parménides* 130e.

¹⁷ Para las apariciones del sustantivo (ἐπωνυμία) en la obra de Platón, véase Gardella (2016: 87).

¹⁸ Al respecto, véase Bestor (1980: 39-40). Tampoco para Shiner (1970: 371-376) la predicación es unívoca, sino que es equívoca.

La primera versión del argumento del tercer hombre de *Parménides*

Habiendo aclarado algunas cuestiones sobre la metafísica clásica platónica, ahora debemos ver las críticas que se le realizan. Comenzaré por la primera versión del ATH de *Parménides* ya que suele considerarse la crítica más consistente. La objeción se estructura a partir de los célebres supuestos de auto-predicación y no identidad ya señalados por Vlastos (1954: 319-349). Esta versión del ATH se enuncia de la siguiente manera:

Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como esta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas: y es eso lo que te lleva a considerar que grande es uno [...]. ¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes? [...] En consecuencia, aparecerá otra Forma de Grandeza, surgida junto a la Grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos estos, a su vez, otra forma en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada (*Parm.* 132a-b).¹⁹

El pasaje admite dos interpretaciones. La primera de ellas es metafísica. Hay muchas cosas particulares que parecen poseer una característica común: la grandeza. Al observarlas, se asume que dicha característica es la misma en todas las cosas. Se cree que hay algo que es causa de esa característica y que ese algo es una sola cosa: la Forma de Grandeza 1. Ahora bien, si la Forma 1 también posee la característica que otorga a los particulares porque también es grande, entonces formará parte del grupo de cosas grandes y, por lo tanto, deberá existir otra Forma, la Forma de Grandeza 2, que otorgue la característica al conjunto que forman los particulares sensibles y la Forma 1. A su vez, si la Forma 2 es grande y posee la característica de la que es causa, entonces deberá existir una Forma de Grandeza 3 que otorgue la característica al conjunto que forman los particulares sensibles, la Forma 1 y la Forma 2. El razonamiento se puede repetir *ad infinitum*.

¹⁹ Todas las traducciones de *Parménides* son de Santa Cruz (1992), salvo indicación.

El pasaje también se puede interpretar en términos predicativos: si se predica de los particulares sensibles la grandeza porque todos ellos poseen una característica en común (el ser grandes) y, a su vez, la Forma de Grandeza que es causa de esa propiedad también se dice “grande”, puesto que expresa dicha cualidad, entonces deberá existir una Forma de Grandeza 2 que justifique la afirmación “la Forma 1 es grande”.

En realidad, ambos niveles funcionan en simultáneo, ya que no se puede predicar “grande” de un particular sin que haya correlato ontológico de este atributo. Por esta razón, hay dos supuestos en el argumento: uno de carácter predicativo y otro de carácter metafísico. Con respecto a esto, Vlastos postula que la objeción es válida solo si se presuponen dos premisas. En primer lugar, la presuposición de la auto-predicación de las Formas. La cualidad que la Forma otorga al particular no solo se predica del particular sensible, sino que también se predica de la Forma misma (por ejemplo, la Grandeza es grande). En segundo lugar, la presuposición de la no identidad según la cual si un ítem (particular o Forma) tiene cierta propiedad, ese ítem no puede ser idéntico a la Forma en virtud de la cual recibe esa propiedad. El hecho de que la Forma exprese una cualidad y que dicha cualidad no se identifique con la Forma en cuestión permite la aparición de una segunda Forma que proporcione la cualidad tanto a la primera Forma como a los particulares que participan de ella (Vlastos, 1954: 321-322).

Alcances y limitaciones del argumento

Para que el ATH sea válido, los dos supuestos señalados deberían encontrarse en el *corpus* platónico. Sin embargo, dichos supuestos no se encuentran formulados en los diálogos, al menos no en ese sentido preciso. En primer lugar, en el caso de la auto-predicación, como he indicado, hay algunos ejemplos de este fenómeno presentes en diálogos como *Hippias mayor*, *Protágoras*, *Banquete* y *Fedón*. Sin embargo, no existen testimonios de que la predicción sea unívoca en relación con los particulares y las Formas, sino todo lo contrario. Para que el ATH sea válido, se supone que la predicción debe ser unívoca: el atributo en cuestión se debe predicar del mismo modo y en el mismo sentido con respecto a los particulares sensibles y con respecto a las Formas.²⁰

20 La equivocidad predicativa tiene lugar por dos motivos: por una parte, la diferencia predicativa se da a partir del valor identitario del verbo copulativo, el cual introduce una relación de identidad y no de

Hay un punto que es claramente falaz en el argumento. Parménides presupone que las Formas y los particulares se comportan del mismo modo y que reciben sus respectivas predicaciones de la misma manera. En la expresión “¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo” se encuentra el paso inválido del argumento. Aquí está la presuposición de que la atribución predicativa y la dependencia ontológica son iguales en ambos casos, particulares y Formas. En efecto, mirarlas del mismo modo, implica que la Forma se comporta como el particular, de manera que se atribuyen al plano inteligible las propiedades de las entidades del plano sensible.

En segundo lugar, se puede también señalar otro aspecto problemático del argumento en relación con el supuesto de no identidad. Este, aplicado a la Forma misma, permite justificar su participación en una segunda Forma. Aquí, como ya hemos puesto de manifiesto, observamos un error que surge de la identificación de tres ítems: (1) la Forma, (2) la cualidad y (3) el particular. Esto genera dos consecuencias problemáticas: por una parte, si se piensa la cualidad separada de la Forma, se justifica la existencia de una segunda Forma no idéntica a la primera en la que esta debería participar para recibir la cualidad que exhibe. Por otra parte, la distinción entre Forma y cualidad permitiría también pensar en la posibilidad de que la cualidad participe de la Forma, de modo que habría una especie de “auto-participación” que podría relacionarse con la auto-predicación (“predicar” sería en este caso equivalente a “participar”).²¹ Si la cualidad participara de su respectiva Forma, entonces la cualidad no sería causa de sí, lo que eliminaría la identidad de la Forma consigo misma y, de ese modo, el ATH resultaría efectivo.

Ambos problemas se solucionan si, en lugar de tres ítems, se distinguen dos: (1) Forma/cualidad y (2) particular. Esto permite cuestionar el supuesto de no identidad y, en consecuencia, la validez del ATH como crítica interna. Cuando hablamos de identidad de la Forma consigo misma, pensamos en

predicatividad cuando se trata de predicar algo de la Forma. Por otra parte, de una Forma no se puede predicar un atributo contrario al que le corresponde. Sin embargo, de los particulares se puede predicar atributos contrarios, lo que muestra que existe una diferencia predicativa entre particulares y Formas.

²¹ El concepto de “auto-participación” se encuentra en Fronterotta (1996: 27-28), quien señala acertadamente que esta resulta imposible, pero la auto-predicación no. Di Camillo (2016: 54) también señala este punto, indicando que es una consecuencia de entender la auto-predicación de las Formas como una relación sin identidad. Al respecto, véase también Fujisawa (1974: 37-38).

Forma/cualidad. La Forma es la cualidad, es la expresión perfecta de una cualidad, no recibe la cualidad como un atributo accidental.

Por otra parte, en relación con la posibilidad de la auto-participación, no se debe perder de vista que la participación implica dependencia ontológico-predicativa y que la auto-predicación no es equivalente a la auto-participación, como supone el ATH: la participación hace posible la predicación, le aporta una justificación ontológica, pero la predicación no refiere siempre a la participación, ya que la asimetría ontológica también es predicativa y en el caso de las Formas, predicar no es participar. La auto-participación derivada de la identificación entre predicación y participación implicaría la aparición de una tercera Forma, dando lugar al ATH como un argumento válido.

De este modo, la no identidad establece un comportamiento de la Forma análogo al del particular, pero esto no es posible en tanto que Platón mismo no lo admite. La auto-predicación implica, en relación con el plano inteligible, la identidad de las Formas consigo mismas, en tanto el nivel predicativo de las expresiones que están reservadas para referir a las Formas sería analítico. Esto pone de manifiesto ciertas dificultades a la hora de esgrimir el ATH, ya que, para que el argumento sea posible, se admiten supuestos que contradicen los postulados de la metafísica clásica. De modo que, en todo caso, el ATH debe entenderse como una crítica externa a la participación. Si tomamos en cuenta los presupuestos que hacen posible el argumento, entonces se puede concluir, siguiendo en parte el planteo de Vlastos, que existe una contradicción en el desarrollo de este que hace que la auto-predicación y la no identidad sean mutuamente excluyentes: si se da una, no puede darse la otra.

La extensión del plano eidético

Una de las primeras objeciones del *Parménides* refiere a la extensión del plano inteligible. Esta crítica comienza con la sugerencia de la existencia de Formas de entidades naturales, como puede observarse en el siguiente pasaje:

- ¿Te parece precisamente que existe una semejanza en sí, separada de aquella con la cual nosotros tenemos relación y que esto vale también para lo uno y lo múltiple y para todas las cosas (...)?
- Creo que es así —respondió Sócrates.
- ¿Este razonamiento vale también para realidades como la forma en sí y por sí de lo justo de lo bello, de lo bueno y de todas las cosas de este género?
- Sí —confirmó.
- ¿Existe entonces una Forma de hombre separada de nosotros y de todos aquellos que somos, existe una Forma de fuego o de agua?
- Parmenides, a menudo me he encontrado en dificultad frente a estas realidades, incierto si es necesario hablar como habíamos hablado de las anteriores o en modo diferente. (*Parm.* 130b-c).²²

Como ya he mencionado, Platón encuentra difícil aceptar Formas de entidades naturales. En este pasaje, no duda en aceptar que hay Formas de relaciones, como la semejanza, o Formas de atributos. Todas funcionan como predicados, pero no como sujetos de predicación. Cuando se ponen en el lugar del sujeto (se sustantivan) y resulta en expresiones como τὸ καλόν. Pero cuando Parménides introduce entidades naturales, como Hombre, fuego o agua, Platón no está seguro de aceptarlas. De hecho, unas líneas más adelante niega directamente la existencia de las Formas de cabello, barro, etc. (*Parm.* 130c).²³ Las Formas que aparecen en la mayor parte de los diálogos son Formas de cualidades y de manera excepcional Platón se refiere en algunas oportunidades a Formas de entidades naturales. Estas aparecen en diálogos de juventud y transición, como la Forma de Abeja (*M.* 72b-c) y la Forma de Lanzadera (*Cr.* 389b). La única mención a una Forma de sustancia en un diálogo de madurez se encuentra en *República X*, donde Platón hace referencia a la Forma de Cama (*Rep.* 595b).²⁴ Dado que en los primeros diálogos y en los diálogos de transición no se afirma expresamente la existencia de Formas, entonces esta única referencia en el período de madurez no basta para probar que Platón defendía la existencia de Ideas

22 La traducción es mía.

23 No las niega solamente por ser entidades naturales, sino también por ser Formas insignificantes o negativas. No abordaré este problema en el presente trabajo.

24 Se pueden encontrar ejemplos en *Filebo* 15a, *Timeo* 51c, etc. pero aquí ya estamos en el período de vejez.

de entidades naturales/sustancias. Esto permitiría explicar por qué en *Parménides*, en el marco del argumento sobre la extensión del ámbito eidético, el personaje Sócrates duda de la existencia de Formas, como hombre, fuego y agua (*Parm.* 130c). De hecho, en 132d Platón indica que las Formas de entidades naturales existen exactamente como las vemos (ὁρῶμεν). Este punto se justifica incluso en *República* 523c-d cuando se pone el ejemplo del dedo. Allí se indica que lo que no estimula la inteligencia es lo que no produce sensaciones contrarias, las que sí, estimulan la inteligencia ya que la sensación muestra una cosa no más que la contraria. De este modo, un dedo se muestra como un dedo y nada más. En todas estas situaciones, “el alma (ψυχή) de la multitud no está forzada a preguntarle a la inteligencia qué cosa es un dedo, pues de ningún modo la vista le indicó a la vez que el dedo es lo contrario del dedo” (*Rep.* 523c-e).²⁵

Ahora bien, no solo se indica que se le pregunta al alma cuando la percepción nos proporciona contrarios en simultáneo, cualidad que solo pertenece a atributos, no a entidades naturales, sino que también se nos indica que la percepción nos da todo lo necesario cuando estamos delante de algo que no tiene contrarios, cualidad de las entidades naturales, no de los atributos. Por último, a continuación de este pasaje se nos dice que aquello que puede ser objeto de νόησις, en todo caso, son las características que puede tener un dedo (grande, pequeño) y esto porque la vista no ofrece una respuesta única inmediata (*Rep.* 523e-524a).

Así, aceptar esta objeción implica considerar que hay Formas de entidades naturales, cuando en rigor, hay más evidencia de lo contrario. Sin embargo, el problema se sostiene: ¿qué causa tendrían entonces estas realidades si no tienen Formas que permitan su existencia? Esta respuesta no se encuentra en los diálogos de madurez. Platón refuta la objeción de la extensión incluyendo las Formas de entidades naturales en el *Timeo* y en el *Filebo*, ambos diálogos de vejez, dejando sin posibilidad de correlato eidético solo los artefactos, pero para entonces la teoría clásica de las Formas ya no opera y se debe tener en cuenta la teoría desarrollada en *Sofista*. Con lo cual, estamos ante una crítica efectiva, puesto que no es posible dar una respuesta satisfactoria desde la metafísica clásica.

25 La traducción utilizada es la de Divenosa y Mársico (2005).

El dilema de la participación

El dilema de la participación es un caso curioso, puesto que no solo resulta difícil de sostener, sino que Platón mismo da claves de resolución en *Parménides*. El argumento, luego de afirmar que existen Formas y que participando de ellas lo demás toma su nombre, plantea lo siguiente: “Pero entonces alguna realidad que participa, ¿participa de toda la Forma o de una parte? [...]. ¿Te parece entonces que la Forma toda entera está en cada una de las múltiples cosas, siendo una?” (*Parm.* 131a). Sócrates responde afirmativamente y entonces se objeta: “al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma” (*Parm.* 131b). Finalmente se presenta el famoso ejemplo del velo (*Parm.* 131c-e) según el cual, si una Forma es como un velo que cubre a los particulares sensibles, entonces solo una parte de ese velo cubrirá a cada uno. De este modo, la Forma se fragmenta. Si tomamos la Forma de Grandeza, entonces cada parte fragmentada será pequeña y hará nacer lo grande de lo pequeño, completamente imposible desde el punto de vista platónico. Es decir, cada particular sensible será grande participando de una pequeña parte de la grandeza. Entonces, o la Forma participa toda y se separa de sí misma o se fragmenta y se producen resultados absurdos.

Pero la objeción no resulta efectiva. Sobre todo porque Platón da una respuesta a esta objeción. El presupuesto del argumento es plantear las Formas como si fueran elementos físicos y señalar que los particulares sensibles toman parte de la Forma. Al hacer esto, se las pone en el mismo plano que los particulares sensibles, que sí son fragmentables. Pero Platón niega esta posibilidad, las Formas no son iguales a los particulares sensibles y no pueden ser fragmentadas por el simple hecho de que son entidades inteligibles y poseen las características que ya hemos señalado. La respuesta que ofrece Platón es la siguiente:

Se comporta como el día (*scil.* la Forma) que, permaneciendo única e idéntica, está en simultáneo en muchos lugares sin estar separado de sí. Si se comportara así, cada una de las Formas sería única e idéntica, presente en simultáneo en todas las cosas (*Parm.* 131b3-6).²⁶

²⁶ La traducción es mía.

En todo caso, no es que los particulares toman parte, sino que se da una especie de presencia como la presencia del día. Allí, Platón indica que el día (no la luz del día) está presente no espacialmente, sino temporalmente en las cosas. El ejemplo, en realidad, no termina de convencer al mismo Platón, pero al menos se plantea una salida al problema. Una Forma, una propiedad, puede ser común, compartida, sin ser dividida y no representa ningún inconveniente que este sea el caso (Ferrari, 2004: 62).

Es posible que la aparición de este argumento se relacione más con posturas presentes en el interior de la Academia que en la idea de refutar la participación. Esto, por el hecho de que dentro de la Academia había una lectura fiscalista que era la de Eudoxo de Cnido, el cual mezclaba características de las Formas y los particulares sensibles para posicionarse desde una lectura inmanente de las Formas (Ferrari, 2004: 62). La crítica es efectiva, pero hacia la teoría perfilada por Eudoxo, no la platónica, como bien señala Ferrari.

La solución conceptual

Esta solución que se postula en *Parménides* 132b intenta resolver los problemas que acarrea la participación, en particular, los problemas del ATH. Con lo cual, si aceptamos la ineficacia de dicha crítica, no debería tener cabida. Sin embargo, habría que ver qué tan efectiva resulta. Esta propuesta la realiza Sócrates mismo, indicando que las Formas podrían ser solamente pensamientos o conceptos (νοήματα) en el alma (ψυχή): “no será así si cada una de las Formas es un pensamiento (νόημα), y no puede darse en otro sitio más que en las almas; porque, en ese caso, cada Forma sería en efecto, una unidad, y ya no podría sucederte lo que ahora mismo estábamos diciendo” (*Parm.* 132b). Así, las Formas podrían tener unidad sin problemas. El argumento no resulta admitido ya que el pensamiento debe ser pensamiento de algo: “¿Y qué pasa entonces? Preguntó (*scil.* Parménides). ¿Cada pensamiento es uno, pero es un pensamiento de nada?” (*Parm.* 132b).²⁷ La respuesta es negativa y se concluye que el pensamiento es pensamiento de algo y de algo que es.

²⁷ Según Santa Cruz, aquí se desliza una doble utilización del término νόημα, que supone tanto “algo pensado” como “el proceso de pensamiento que lo aprehende”. Sócrates lo toma en el primer sentido y Parménides en el segundo (2000: 44, n. 54).

Según se desprende del razonamiento de Parménides, ese algo debe ser diferente de los particulares sensibles y no puede ser solo pensamiento, ya que, en caso contrario, las cosas también serían solo pensamientos o pensarían por tomar parte de las Formas (*Parm.* 132c). En rigor, el planteo no resulta una crítica, sino que quien ahora ocupa el lugar de defensor de la teoría de las Formas es Parménides y esto porque con este argumento, como bien comenta Ferrari, se restaura la asimetría ontológica entre particulares y Formas, la cual se había desconocido en el dilema de la participación y el ATH (2004: 81). Esto podría, y aquí el potencial es relevante, dar cuenta que Platón reconoce los supuestos inadmisibles que las críticas ocultan y restaura la diferenciación de ambos planos, inteligible y sensible, poniéndola en boca de Parménides. La propuesta no tiene cabida y cae rápidamente, pero el balance resulta positivo.

La completa separación

Finalmente, aparece el problema de la absoluta separación entre Formas y particulares. Aquí, como bien señala Ferrari (2004: 94), si las Formas están separadas (*χωρίς εἶδη αὐτὰ*), y son *αὐτὸ καθ' αὐτό*, y los particulares están también separados (*χωρίς τούτων αὐτὰ μετέχοντα*) (*Parm.* 130b2), entonces ambos planos son del todo autónomos y las Formas serían incognoscibles (*Parm.* 133b4). Esta objeción podría rebatirse desde la teoría clásica (Ferrari, 2004: 90).

El planteo consiste en señalar que la completa separación de las Formas, siendo en sí y por sí, pone en peligro la posibilidad de conocerlas, y también supone la dificultad de que los particulares sensibles participen de ellas. De modo que la objeción tiene un matiz epistemológico y otro ontológico. En primer lugar, desde el punto de vista epistemológico, se puede señalar que el ser humano posee una parte afín a las Formas, el alma, como bien se indica en *Fedón* 79d. Con lo cual, habría un elemento que oficia de nexo con el plano inteligible.²⁸ Esta afinidad reestablecería la posibilidad de que las Formas sean cognoscibles.

²⁸ Cfr. Peck (1954: 36) y Ferrari (2004: 91-92).

En segundo lugar, el argumento plantea nuevamente simetría ontológica, cuando ya hemos visto que la relación es asimétrica.²⁹ Las Formas están separadas y son en sí, los particulares no, ya que solo las Formas son αὐτὸ καθ' αὐτό y los particulares son en otro y no existen en sí mismos.³⁰ De hecho, Platón restaura esta asimetría en el argumento anterior y es Parménides mismo quien se contradice.

Conclusiones

Lo que queda en pie, entonces, luego de todas estas objeciones, es que con la definición que se da de las Formas y de la metafísica de la participación llamada “clásica” no habría objeciones suficientes respecto de la participación para admitir el cambio radical presentado en *Sofista*. Sí, la participación resulta un punto problemático, pero ¿por qué Platón habría de aceptar estas objeciones? Podría salir ileso y seguir sosteniendo la hipótesis más fuerte planteada en *Fedón*.

Si se acepta aquello que mencioné, una crítica efectiva es la que refiere a la extensión del plano eidético. Asimismo, en todas las objeciones, en rigor, lo que se objeta es la definición del ser de las Formas, es decir, siempre se intenta objetar el en sí y por sí. De modo que el problema es qué tipo de causalidad ejercen las Formas con la definición dada hasta ahora. Esto, por dos motivos. Primero, si solo hay Formas de cualidades, entonces la causa de la existencia de entidades naturales queda en entredicho. Segundo, si las Formas son paradigmas perfectos y universales y la extensión del plano eidético es irrestricta debería haber Formas de todo, incluyendo la existencia de Formas negativas y Formas de particulares que se corrompen y son esencialmente imperfectos e inacabados (Santa Cruz, 2000: 38, n. 40 y n. 41).

Aquí se podría decir que la mayor diferencia entre la metafísica clásica y aquella postulada en *Sofista* se encuentra en la redefinición de las características de las Formas. Dicho corrimiento podría verse testimoniado en *Sofista* 247d, en un pasaje en el cual se define el ser como “posibilidad” (δύναμις) y a esta posibilidad como la capacidad de actuar o padecer. Este

29 Según Ferrari, el argumento es posible si se tiene una concepción completamente simétrica de la separación (χωρίς) (2004: 93).

30 Cfr. Vlastos (1987: 187-196) y Ferrari (2004: 94).

pasaje postula una definición del ser de las Formas que, en vista de los problemas de la extensión, se propone solucionar los inconvenientes que esta reporta (resolviendo asimismo cualquier problema involucrado respecto de la participación). Por qué estas objeciones, a mi parecer refutables, aparecen en *Parménides* es motivo de otra discusión.

Referencias bibliográficas (ediciones, traducciones y comentarios)

- Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides* (Traducción y comentario). Michigan: Yale University Press.
- Ferrari, F. (2004). *Platone. Parmenide* (Introducción, traducción y notas). Milano: Bur.
- Fine, G. (2004). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Gallop, D. (1975). *Plato's Phaedo* (Traducción y notas). Oxford: Clarendon Press.
- Santa Cruz, M. I. (1992). *Platón. Parménides* (Introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Vigo, A. (2009). *Platón. Fedón* (Introducción, traducción y notas). Buenos Aires: Colihue.

Bibliografía complementaria

- Bestor, T. W. (1978). "Common Properties and Eponymy in Plato". *The Philosophical Quarterly*, vol. 28, n° 112, pp. 189-207.
- (1980). "Plato's Semantics and Plato's 'Parmenides'". *Phronesis*, vol. 25, n° 1, pp. 38-75.
- Brisson, L. (1991). "Participation et prédication chez Platon". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 181, n° 4, pp. 557-569.
- Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires: Biblos.
- Di Camillo, S. (2014). "Los argumentos en favor de las Ideas en la *República*". *Sapere Aude*, vol. 5, n° 10, pp. 69-83.
- (2016). *Eídos: La teoría platónica de las ideas*. La Plata: Edulp.
- Fronterotta, F. (1996). "Autopredicazione e autopartecipazione delle Idee in Platone". *Elenchos*, vol. XVII, n° 1, pp. 21-36.
- (2001). *MEΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle*

- cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Fujisawa, N. (1974). “ἔχειν, μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms”. *Phronesis*, vol. 19, n° 1, pp. 30-58.
- Gardella, M. (2016). “Ἄνθρωπος περιπατεῖ. Los argumentos del tercer hombre megáricos”. *Elenchos*, vol. XXXVII, pp. 69-94.
- Gutiérrez, A. (2018). “La expresión autò kath'hautó y la predicación analítica. Los supuestos del argumento del tercer hombre en el *Parménides* de Platón”. *Revista filosófica Symploké*, n. 8, pp. 87-93.
- Nehamas, A. (1979). “Self-Predication and Plato's Theory of Forms”. *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, n° 2, pp. 93-103.
- Peck, A. (1954). “Plato's Parmenides: some suggestions for its interpretation”. *The Classical Quarterly*, vol. 4, issue 1-2, pp. 31-45.
- Ross, D. (1953). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, W. (1955). “Vlastos and ‘The Third Man’”. *The Philosophical Review*, vol. 64, n° 3, pp. 405-437.
- Shiner, R. A. (1970). “Self-Predication and the ‘Third Man’ Argument”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 8, n° 4, pp. 371-386.
- Teloh, H.-Louzecky, D. (1972). “Plato's Third Man Argument”. *Phronesis*, 17, 80-94.
- Teloh, H. (1981). *The Development of Plato's Metaphysics*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Vlastos, G. (1954). “The Third Man Argument in the *Parmenides*”. *The Philosophical Review*, vol. 63, n° 3, pp. 319-349.
- (1987). “Separation in Plato”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, pp. 187-196.

Ironía y humor en Kierkegaard

Jorge Schulz*

*Jorge Schulz es Profesor de Filosofía y Teología por el Seminario Internacional Teológico Bautista (SITB), Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Doctorando en Filosofía por la misma universidad. Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e investigador asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Actualmente se desempeña como profesor en cátedras de filosofía y teología en el SITB. Su campo de investigación es la filosofía contemporánea y la teología protestante. Ha publicado artículos sobre la teología de Pablo en la Carta a los Romanos, el pensamiento de Martín Lutero y Søren Kierkegaard.

Introducción

Uno de los aspectos más conocidos del pensamiento de Søren Kierkegaard es la teoría de las esferas o estadios de la existencia, que son principalmente tres: la esfera estética, la ética y la religiosa. En este esquema, la existencia religiosa representa el nivel de mayor desarrollo de la subjetividad humana. En *El punto de vista de mi obra como autor* (1851) Kierkegaard expresa: “soy y he sido un escritor religioso, la totalidad de mi autoría se relaciona con el cristianismo, con el problema: llegar a ser cristiano” (1998: 23). Más adelante se refiere al *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas* de 1846 como “el punto de inflexión en toda la autoría” (Ibíd.: 55), precisamente porque retoma esta problemática que había abierto ya en las *Migajas filosóficas* de 1844, pero abordándola de un modo mucho más extenso. Ambas obras se desarrollan desde el punto de vista de Johannes Climacus, un seudónimo que representa un punto de vista humorístico de la existencia.

El tratamiento de los conceptos de ironía y humor que aquí se propone se llevará a cabo principalmente desde la perspectiva de Climacus en el *Postscriptum*, el cual tiene un lugar importante en la estrategia comunicativa general de Kierkegaard. Si llegar a ser cristiano, es decir, al grado más alto de individualidad, implica atravesar ciertos estadios, ¿cómo se relacionan la ironía y el humor con las esferas de la existencia? ¿Y qué rol cumplen en el salto de un estadio a otro? ¿Qué papel desempeñan en las transformaciones de un modo de existencia a otro?

En el *Postscriptum*, Climacus sostiene que “donde hay vida hay contradicción, y donde hay contradicción *lo cómico* está presente” (1992: 491). En el contexto de esta obra la ironía y el humor aparecen como formas de *lo cómico*. Representan dos actitudes hacia el mundo que, aunque están íntimamente relacionadas tienen grados de profundidad y alcances distintos. De ahí que Climacus los sitúe como “confines” o territorios fronterizos entre las esferas de la existencia: “Hay tres esferas existenciales: la estética, la ética y la religiosa. Entre una y otra hay un *confinium*: la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso” (Ibíd.: 482).

El enfoque aquí estará puesto en explorar específicamente los papeles de la ironía y el humor en relación a las esferas de la existencia. La hipótesis sostenida es que tanto la ironía como el humor, en tanto confines, desempeñan una doble función. Por una parte, señalan una discontinuidad cualitativa entre las esferas poniendo de relieve sus límites y acentuando la necesidad de la decisión; y por otra parte, marcan espacios de transición que representan en sí mismos un desarrollo más profundo de la subjetividad preparando al individuo para un eventual salto cualitativo. En relación a esto, se intentará además mostrar que en el pensamiento de Kierkegaard no existe tal cosa como un salto ciego, sino que, precisamente, una importante función de la ironía y el humor tiene que ver con anticipar una visión parcial de la esfera que está adelante, siendo esta visión un elemento imprescindible para la transición.

La ironía como *confinium* entre lo estético y lo ético

¿A qué se refiere el pensador danés con el término *ironía*? En su tesis de maestría *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (1841), Kierkegaard nos ofrece una primera distinción entre dos tipos de ironía: la ironía entendida como figura retórica del discurso y la ironía como visión de la vida o posición existencial.

En su sentido retórico, la ironía se caracteriza por decir lo contrario a lo que se quiere decir o se piensa. Un uso muy común es cuando se la utiliza para decir seriamente algo que no es pensado como serio, o a la inversa. En estos casos la palabra viene a ser el “fenómeno”, la expresión, el aspecto exterior; mientras que el pensamiento se vincula con la dimensión interna,

el verdadero sentido o “esencia” de lo que se quiere transmitir. Es así que en la ironía nos encontramos con que “el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario de la esencia” (1990: 247).

Aunque el interés de Kierkegaard está lejos de agotarse en una mera figura del discurso, el análisis que hace de la ironía como dispositivo retórico le permite captar una primera “cualidad que impregna toda ironía” (Ídem) y que tiene que ver con la contradicción entre el fenómeno y la esencia, entre lo exterior y lo interior. Este primer hallazgo traza una analogía con el verdadero punto al cual Kierkegaard quiere llegar: la ironía concebida como posición existencial. Se trata aquí de una visión de la vida que atraviesa toda la existencia y cumple un rol fundamental en el desarrollo de la subjetividad: “Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía” (Íbid.: 6). En este tipo de ironía también podemos encontrar una contradicción entre el fenómeno y la esencia, entre lo interno y lo externo, pero en el caso del individuo que ha adoptado la ironía como su visión de la vida la ruptura se produce entre el yo interior del ironista (la esencia) y su realidad exterior (el fenómeno).

La ironía como posición existencial tiene que ver con “la primera y más abstracta determinación de la subjetividad” (Íbid.: 264) en donde la conciencia subjetiva se relaciona de una manera polémica con la exterioridad precisamente para abrirse un lugar en ella. Al plantear esta investigación en su tesis, Kierkegaard se propone ir a buscar el concepto en aquella manifestación donde “la subjetividad afirmó sus derechos por primera vez en la historia del mundo” (Íbid.: 242). Es así que aparece la figura de Sócrates como “el primero en introducir la ironía” (Íbid.: 6). En toda la primera parte de su tesis Kierkegaard se ocupa de analizar la posición de Sócrates concebida como ironía para luego contraponer el modelo socrático con las concepciones de los románticos.

Kierkegaard es crítico con la ironía romántica. Considera que ésta promueve injustificadamente una subjetividad que pierde todo arraigo en la realidad. Si bien la ironía es importante y necesaria como una instancia en la emergencia y desarrollo de la conciencia subjetiva individual, ésta se vuelve peligrosa cuando insiste en su aislamiento. Una subjetividad que no se sitúa en la época en que vive ni reconoce ninguna realidad ética constituye una personalidad incompleta en la que su propio *yo* termina por volatilizarse. El ironista romántico modifica constantemente su propio yo con el riesgo de perderlo (Íbid.: 282). Tal ironía puramente abstracta no

solamente es inmoral sino además antipoética. Un individuo puede vivir poéticamente “sólo cuando él mismo está orientado y, por lo tanto, integrado en la época en la que vive”, sólo así “es positivamente libre en la realidad a la que pertenece” (Ibíd.: 326).

Como corolario de su tesis, Kierkegaard propone concebir la ironía como un elemento controlado. Para nuestro autor la auténtica ironía es aquella que se encuentra limitada de manera positiva por el marco de la realidad dada. Lejos de diluirse, la ironía encuentra su verdadero significado y su verdadera validez cuando el individuo está bien situado. “La ironía limita, finaliza y circunscribe y por lo tanto produce verdad, actualidad, contenido; disciplina y castiga y por lo tanto produce equilibrio y consistencia” (Ibíd.: 326). La verdadera constitución de la subjetividad sólo puede tener lugar en la experiencia de esta dialéctica de la vida. Por eso Kierkegaard sostiene que ninguna vida verdaderamente humana es posible sin ironía.

Una de las tesis centrales del *Postscriptum* señala que “devenir subjetivo es el más alto deber asignado a todo ser humano” (1992: 169). Para Kierkegaard-Climacus esto equivale a existir en la esfera de lo ético. De manera que responder al requerimiento de lo ético es lo que hace al significado de existir humanamente. Uno empieza a existir humanamente a partir de la decisión de trabajar las propias concreciones históricas conforme a la exigencia ética. La ironía no es todavía esta decisión, pero se encuentra en el umbral mismo de ella. La ironía es la instancia donde la vida verdaderamente humana comienza a perfilarse para su realización. En el devenir subjetivo que presenta Climacus en el *Postscriptum* la ironía ocupa el lugar de mayor aproximación a la constitución de la subjetividad humana. Desde la posición de la ironía no hay una continuidad automática hacia la esfera ética, más bien la ironía pone al individuo ante la posibilidad del salto hacia dicha esfera.

Este particular lugar que ocupa la ironía entre lo estético y lo ético es presentado por Climacus como un *confinium*. Ahora bien, ¿qué es un *confinium*? ¿Y qué función cumple la ironía como tal? Robert J. Widenmann señala que en *El concepto de ironía*, Kierkegaard identifica a un *confinium* con una fase de transición, presentando la figura de Sócrates como “una anticipación, una fase transicional, un confín, que realmente no pertenece ni a una parte ni a la otra” (1988: 33). Widenmann sostiene que un *confinium* es a la vez un territorio fronterizo y un punto de transición.

La ironía en tanto *confinium* es una instancia donde la perspectiva ética de la vida es puesta en consideración, aun cuando no se la experimente en la existencia. Widenmann señala que si bien sólo quien ha logrado realmente adoptar una determinada actitud está en condiciones de comprender a través de la experiencia lo que esa concepción de la vida implica en el camino del desarrollo personal, esto “no excluye la posibilidad de reflexionar sobre esa visión con vistas a hacerla realidad” (Ibíd.: 29-30).

En este punto M. Jamie Ferreira ha destacado el papel de la imaginación en las transiciones ética y religiosa. El salto cualitativo no es un acontecimiento de pura voluntad sin precedentes, sino que requiere proyección previa, requiere imaginación. Ferreira sugiere que en los confines de las esferas debe producirse una transformación de la visión que consiste en describirse a uno mismo simultáneamente desde dos perspectivas diferentes manteniéndolas en una tensión paradójica (1991: 5). La imaginación cumple así la función de mantener juntos elementos en tensión que son teóricamente irreconciliables. John Lippitt sigue esta misma idea al sostener que “el principal instrumento de cambio existencial no puede ser el argumento, sino la re-descripción y la visión activa” (2000: 104). La ironía puede entenderse, entonces, como el ejercicio de una imaginación en la que el yo comienza a auto-percibirse en las restricciones de su realidad histórica concreta.

Para apreciar la función de la ironía como *confinium* es importante tener en cuenta tanto su alcance como sus límites. La ironía ha incorporado una visión dialéctica de la vida, y esto en sí mismo implica ya un mayor nivel en el desarrollo que el de la esfera estética. El confin de ironía, en sus alcances, tiene la función de cultivar una perspectiva dialéctica de la existencia y preparar el terreno para que esa transformación que se ha dado en el plano especulativo pueda actualizarse en el plano existencial mediante la decisión ética. Respecto a sus límites, debemos recordar que el confin de la ironía se mantiene siempre en el plano de la posibilidad. Por lo tanto, aquí se pone de relieve una discontinuidad. No es posible una transición directa e inmediata de la posibilidad a la realidad. Sólo la decisión efectúa el verdadero salto a un nuevo nivel de desarrollo subjetivo. Tal decisión involucra pasión, compromiso, involucra un desgarramiento en el que se sacrifica la inmediatez de lo estético para que el individuo desde lo ético pueda encontrarse consigo mismo.

El humor como *confinium* entre lo ético y lo religioso

Como se ha mencionado, la ironía y el humor representan dos actitudes frente al mundo. En la ironía hay un posicionamiento de autoafirmación que se aísla de un mundo que se considera vacío, carente de sentido. El ironista tiene “una aguda conciencia de la vacuidad de la finitud o de los valores éticos convencionales” (Söderquist, 2003: 143). El humor también posee una conciencia de la vacuidad del mundo como la ironía, pero al mismo tiempo es más avanzada que ésta, porque incorpora las categorías religiosas del cristianismo. Esto lleva al humorista a volver la mirada crítica hacia sí mismo para descubrirse tan vacío como el mundo caído (Ibíd.: 145). En el último párrafo de sus tesis sobre la ironía Kierkegaard escribe: “El humor comporta un escepticismo mucho más profundo que el de la ironía, porque en este caso no se trata ya de la finitud sino de la pecaminosidad” (1990: 329).

En el *Postscriptum* la ironía se presenta como el confín entre lo estético y ético, mientras que el humor como el confín entre lo ético y lo religioso. La ironía y el humor son umbrales de diferentes etapas existenciales, pero ambos pertenecen al ámbito de *lo cómico*, como subespecies del mismo. *Lo cómico* y *lo trágico* están profundamente arraigados en la contradicción. La diferencia es que *lo trágico* es una contradicción sufriente, mientras que *lo cómico* es una “contradicción indolora” (1992: 431). Cuanto más avanzada y profunda es la contradicción es cuando lo cómico más incorpora el elemento de lo trágico, que conlleva sufrimiento.

Aunque Climacus no es propiamente un cristiano, pone al cristianismo en la cúspide de las esferas, dado que expresa la máxima paradoja: que Dios ha entrado en el tiempo para salvar a la humanidad. Para Kierkegaard la doctrina de la encarnación es la doctrina más importante de la fe cristiana y la que expresa la mayor contradicción. Por eso sostiene que el cristianismo es “la visión más humorística de la vida en la historia del mundo” (2007: 206). En Kierkegaard el humor como *confinium* apunta ser un medio de comunicación indirecta de lo religioso. El humor, al ser la antesala de la esfera religiosa, no puede ser confundido con ella, pero puede preparar y disponer al individuo para el encuentro de la verdad paradójica de la fe cristiana.

Al igual que la ironía, el concepto de humor no hace referencia a una mera retórica del discurso, sino que expresa una posición existencial. John Lippitt comenta que al hablar de “contradicción” no necesariamente

debemos pensar únicamente en una contradicción formal. Basado en trabajos de algunos teóricos del humor, Lippitt sugiere que el concepto de incongruencia puede resultar muy adecuado para dilucidar la noción de humor, especialmente en el *Postscriptum* (2000: 8). El humor como incongruencia abarca desde las contradicciones lógicas hasta lo que simplemente puede considerarse como inapropiado. D. H. Monro, uno de los teóricos del humor citados por Lippitt, señala que la característica fundamental que uno puede encontrar en distintos tipos de humor es “la colisión de diferentes esferas mentales” y “la obstrucción en un contexto de lo que pertenece a otro” (1963: 235).

Es así que la incongruencia que se manifiesta en el humor es el resultado de asociar elementos que pertenecen a ámbitos completamente diferentes. Cuando Climacus habla del humor vinculándolo con una posición existencial, se refiere a la incorporación en el plano inmanente de categorías que pertenecen al plano trascendente. Esto genera una tensión que provoca la respuesta humorística caracterizada por la revocación. Climacus afirma: “El humor es siempre una revocación”, es “la perspectiva que va en retroceso”, en contraste con el cristianismo “que es la dirección que avanza hacia el volverse cristiano” (1992: 602).

Cuando se reúnen elementos de lo inmanente con elementos de lo trascendente se produce una tensión que orienta la existencia hacia la esfera religiosa, es decir, hacia adelante. El humor busca resolver esta tensión deteniendo la marcha, suspendiendo la decisión. Con esto, el humorista revoca el sufrimiento. El humor viene a ser una especie de refugio ante el dolor, una vía para escapar del “martirio de la fe” (Ibíd.: 292). El humor mantiene la contradicción, incluso se hace consciente del sufrimiento, pero lo proyecta en el plano especulativo sin apropiarse existencialmente de él.

Aunque el humor incorpora categorías cristianas, Climacus enfatiza constantemente que no debe ser confundido con el cristianismo: “el humor no es esencialmente diferente de la ironía, pero sí es esencialmente diferente del cristianismo” (Ibíd.: 271). No es fe, sino “el último estadio en la interioridad existencial antes de la fe” (Ibíd.: 291). El humorista está todavía parado en el plano de la especulación inmanente. Incluso cuando el humor “utiliza categorías cristianas (pecado, perdón de pecados, expiación, Dios en el tiempo, etc.), no es cristianismo sino un pensamiento pagano especulativo”, a pesar que “ha llegado a conocer a todo lo esencialmente cristiano”. El punto aquí es que el humor “no toma parte en el aspecto de

sufrimiento de la paradoja ni en el aspecto ético de la fe, sino tan sólo en el aspecto divertido” (Ibíd.: 272). A diferencia del ironista que “nivela todo en base a la humanidad abstracta” el humorista nivela todo “en base a la relación abstracta con Dios, ya que no entra en la relación con Dios” (Ibíd.: 448).

El humor ocupa un lugar intermedio entre lo ético y lo religioso como un *confinium*. Se constituye en una región fronteriza y en un espacio de transición en la medida que proporciona “un eslabón de conexión... que hace posible una eventual transición cualitativa” (Widenmann, 1988: 77). Lippitt afirma que “el rol primario de la ironía y el humor como confines, se consiste en relacionar a uno mismo con una posición más elevada que todavía no ha abrazado, pero con la que uno intenta identificarse en la imaginación” (2010: 162). Así, el humorista puede hacerse una idea de lo que implica el salto cualitativo a la esfera religiosa, aun cuando de hecho no dé el paso decisivo hacia ella.

Todo lo que puede ofrecer la perspectiva humorística en referencia a lo religioso queda siempre en el plano de la posibilidad, de la imaginación. Aunque aquí notamos los límites del humor, aporta una instancia que puede resultar muy significativa para el desarrollo ético-religioso. Desde la perspectiva de Climacus, tener una visión dialéctica de la propia existencia implica ya un mayor nivel de desarrollo que no tenerla. Y todo eventual salto a la esfera religiosa necesita contar con una perspectiva previa de dicha esfera. Aquí es donde la función del humor en tanto *confinium* hace notar su fundamental importancia.

Conclusión

Al ser zonas fronterizas, tanto la ironía como el humor proporcionan cierta perspectiva parcial de las esferas que están más allá del límite. Sin dejar de marcar una discontinuidad, dan una especie de anticipación virtual o abstracta de una posible existencia en una esfera más avanzada. La virtualidad de la ironía y el humor consiste precisamente en una proyección especulativa del salto, que reúne los elementos de ambas perspectivas, pero sin una apropiación decisiva. No es seguro que el ironista y humorista vayan a dar el salto al próximo estadio. Así como no hay ningún progreso mecánico en el desarrollo de la subjetividad a través de los estadios, tampoco hay ningún automatismo en sus confines. Muy lejos de esto, cada avance

requiere de tomar un paso decisivo de apropiación, es decir, de encarnar en la propia vida lo ético o lo religioso. Sin embargo, si nos enfocamos en el valor de los confines para el desarrollo existencial, veremos cómo la ironía y el humor proporcionan cierta anticipación o aproximación que aportan un mayor nivel de desarrollo incluso cuando no llegue a darse el salto.

La existencia estética se caracteriza por un continuo juego evasivo en el que se exploran un sin fin de posibilidades abstractas, pero sin comprometerse concretamente con ninguna de ellas. El ironista representa al individuo que se ha topado con las limitaciones de la esfera estética y que ha incorporado en su visión una perspectiva ética preliminar. Pero recordemos que el ironista todavía no ha puesto su propia existencia en un movimiento real hacia la esfera ética, que es donde se toman decisiones y compromisos éticamente serios para la propia vida. A pesar de que aún no ha dado este paso decisivo, el ironista ha incorporado cierta visión (aunque incompleta) de lo que implica existir éticamente. Es así que la ironía, en tanto *confinium*, puede representar una instancia de preparación para el salto a lo ético, porque hay un reconocimiento de la exigencia ética infinita, aunque aún no haya comenzado a vivirla.

Lo mismo ocurre en otro nivel con el humor. El humorista es un eticista que se topa con sus propias limitaciones al querer vivir de acuerdo con la exigencia ética. El humorista es un eticista que se ha desesperado, que se ha descubierto a sí mismo insuficiente, vacío, incapaz de cumplir con la exigencia ética. Esta situación le permite considerar la posibilidad de una asistencia divina, dado que el humor incorpora categorías religiosas. Pero el humorista no avanza hacia la relación con Dios, más bien retrocede para replegarse en la inmanencia; posterga la decisión de fe mediante la revocación. Aunque aún no hay una apropiación del *pathos* religioso, la posición del humorista proporciona cierta anticipación de la perspectiva religiosa. Y esta aproximación humorística representa ya en sí misma una postura de mayor desarrollo subjetivo que la del eticista, que el humorista cuenta con una mirada enriquecida que lo hace apto para un posible salto a lo religioso.

Explorar las nociones de ironía y de humor como *confinium* nos ha permitido notar que el concepto de salto en Kierkegaard está lejos de ser un salto ciego, producto de un “decisionismo” aleatorio e irracional. La ironía y el humor son espacios donde Kierkegaard reivindica la legitimidad de la reflexión y el pensamiento. La reflexión que se produce en estos confines

ofrece una mirada de las esferas que están delante de modo tal que el individuo que aún no ha dado el salto pueda tener una aproximación de lo que significa existir allí.

En distintos niveles, tanto la ironía como el humor son espacios de suspensión y recogimiento absolutamente necesarios para que el desarrollo de la individualidad en la esfera ética y religiosa sea realmente posible. En el contexto de estos confines, el ejercicio la imaginación, la especulación, la abstracción cumplen un rol fundamental, porque anticipan en el plano ideal la confrontación de dos perspectivas pasibles de síntesis en el plano de la realidad concreta. Por supuesto que ni la imaginación ni la especulación por sí solas pueden dar el paso decisivo hacia la esfera ética y la esfera religiosa, pero lo que sí puede hacer es cultivar una visión que prepare al individuo para dar este paso decisivo.

En definitiva, Kierkegaard no plantea un “decisionismo” ciego, sino más bien que las decisiones necesitan contar previamente con una perspectiva, con una visión. Antes de saltar se necesita saber hacia dónde saltar. Y este *saber hacia dónde* es el aporte que hacen la ironía y el humor. Es fundamental que algo se vea primeramente como posible antes de que esa posibilidad se encuentre finalmente realizada. Estos confines propician una transformación de la visión que no solamente precede a la transformación existencial, sino que además es su condición de posibilidad. La estructura dialéctica de la ironía y el humor no procura reconciliar una esfera con la otra, sino en poner juntas dos perspectivas disonantes para que la contradicción entre ellas tome el máximo protagonismo. Estos confines no buscan apaciguar ni resolver la contradicción, sino intensificarla de tal modo que la persona quede expuesta ante su propia libertad de elección.

Referencias bibliográficas

- Ferreira, M. J. (1991). *Transforming vision: imagination and will in Kierkegaardian faith*. Oxford: Clarendon Press.
- Kierkegaard, S. (1990). *Kierkegaard's Writings, II, Volume I: The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates/Notes of Schelling's Berlin Lectures* (editado por H. V. Hong y E. H. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- (1992). *Kierkegaard's Writings, XII, Volume I: Concluding Unscientific*

- Postscript to Philosophical Fragments: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (editado por H. V. Hong y E. H. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- (1998). *Kierkegaard's Writings, XXII: the Point of View* (editado por H. V. Hong y E. H. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- (2007). *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 1. (editado por B. H. Kirmmse y N. J. Cappelørn). Princeton: Princeton University Press.
- Lippitt, J. (2000). *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*. London: Palgrave Macmillan UK.
- (2010). "Humor and irony in the Postscript". En R. A. Furtak. (Ed.), *Kierkegaard's «Concluding unscientific postscript»: a critical guide* (pp. 149-169). Cambridge: Cambridge University Press.
- Monro, D. H. (1963). *Argument of Laughter*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Söderquist, K. B. (2003). "Irony and Humor in Kierkegaard's Early Journals". En N. Cappelørn, H. Deuser, y J. Stewart. (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook* (pp. 143-167). Berlin: Walter de Gruyter.
- Widenmann, R. J. (1988). "Kierkegaard's concept of a confine". En N. Thulstrup y M. M. Thulstrup. (Eds.), *Irony and humor in Søren Kierkegaard* (pp. 27-41). København: C.A. Reitzel.

De la inquietud de sí a la parrhesia

La lectura de Foucault acerca de las relaciones entre filosofía y espiritualidad en el período helenístico y romano

Rodrigo Arriagada*

*Rodrigo Arriagada es Profesor de Filosofía y Educación por el Instituto Juan XXIII-Bahía Blanca, Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Licenciado en Psicología por la Universidad Maimónides y Licenciado en Educación por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQUI). Se desempeña como docente de filosofía, ética y pedagogía en diversos institutos de formación docente y de nivel medio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Es Vicerrector de la Escuela Normal Superior 3 "Bernardino Rivadavia" y coordina allí el Campo de Formación General.

Introducción

El tema de esta investigación se enmarca en las relaciones entre filosofía y espiritualidad. El objeto de estudio se centra en las nociones de *inquietud de sí* y *parrhesia*, las cuales fueron analizadas por M. Foucault en sus últimos cursos en el Collège de France: *La hermenéutica del sujeto* (1982) y *El coraje de la verdad* (1984). En ellos, el filósofo se expone con mayor detenimiento en la problemática ética. Foucault enfatiza un retorno a los antiguos a fin de problematizar el presente, por lo que resulta central profundizar en sus últimas indagaciones, inconclusas ante su fallecimiento, para aportar a los estudios presentes y futuros. Entendemos que surgen y quedan pendientes una serie de problemas filosóficos desplegados por el filósofo francés que deberán ser profundizados en producciones futuras. Esta parte de su obra corresponde a una centralidad de la mirada dirigida al sujeto ético, aunque sin apartarse nunca de las relaciones entre subjetividad, verdad y poder, que atraviesan toda su producción. Los cursos dan cuenta del interés en los procesos de subjetivación, pues se trata de un estudio enmarcado en las prácticas de sí.

El problema central que da origen a esta investigación surge a partir de considerar lo que presenta el filósofo: ¿es necesario que para acceder a la verdad se requiera de una transformación subjetiva previa, o bien, la

verdad se da al sujeto sin más por un mero acto de conocimiento? En tal sentido, se desprenden cuestiones tales como: ¿qué características y alcances posee aquí el concepto de verdad? ¿A qué modo de vida conduce la transformación por ser sujeto de verdad? ¿Puede ser la actividad filosófica un trabajo de transformación subjetiva o es un saber que se obtiene indiferente a los diversos modos de vida? Si es preciso ocuparse de sí para acceder a la verdad, ¿cómo se articula dicha actividad con el concepto *parrhesia*? Junto a ello: ¿qué significa para nuestro autor la práctica de la filosofía? Y, fundamentalmente, nos preguntamos: ¿cómo se articulan las nociones acuñadas en ambos cursos?

Este trabajo presenta una muestra de la lectura que Foucault realiza de los textos antiguos acerca de la *inquietud de sí*, la cual implica una serie de prácticas de subjetivación que son indispensables para el acceso a la verdad, y que se inicia y culmina en la *parrhesia*. La transformación que se producirá en el individuo y el objetivo que el autor pretende reivindicar se da en el marco de la pregunta por el sentido de la filosofía en la actualidad. Así, nos propondremos encontrar las conexiones de ambos cursos señalados con anterioridad para establecer un punto de continuidad que no se halla del todo explicitado y brindar mayor claridad al problema. Daremos cuenta de la continuación o transformación que existe entre ambas nociones y mostraremos que, si bien no se explicita del todo, la idea de espiritualidad va a ser incorporada al quehacer filosófico y no dejará de estar presente en el eje de la problemática de sus últimas exposiciones en vida. Esta empresa apunta, a su vez, a enriquecer y clarificar los estudios actuales y ensayar proyecciones como también elucidar y explicitar las relaciones de las nociones centrales estudiadas por Foucault en ambos cursos. Nos planteamos dar cuenta de la presencia, la continuidad, el devenir y/o la transformación de los conceptos.

A partir del estudio de su último Curso,¹ la *inquietud de sí* y la *parrhesia* se ubican en tres momentos clave de la filosofía antigua: en primer lugar, aparece la figura de Sócrates en los textos de Platón, luego se refiere principalmente a los movimientos estoico y epicúreo, finalizando en el examen del movimiento cínico. A su manera, Foucault explicita la presencia en los análisis de los puntos clave de la filosofía antigua, aunque lejos de hacer una historia de la misma. En el devenir de su producción, el autor afirma

¹ Nos referimos al Curso de 1984.

que la *parrhesia* será la encargada de producir en el sujeto efectos de transformación subjetiva, la cual se transformó en el punto nodal de sus últimos estudios. Por otra parte, esto tendrá consecuencias directas a la hora de entender diversos sentidos de la práctica filosófica. A su vez, se presentarán las diferentes maneras en las que se entrelazan los conceptos, al manifestar lo que se encuentra latente y sin un cierre definitivo en los últimos dichos del filósofo. Un dato central de este análisis es que cada una de las nociones está estrechamente en vinculación con las otras: el autor no puede desplegar un concepto sin hacer alusión a los demás. Inquietud de sí, *parrhesia*, filosofía y espiritualidad, subjetividad –ética–, verdad, verdad y política, práctica de la filosofía –entre otros– no pueden entenderse por separado dando lugar a un ordenamiento sistémico en sus expresiones.

Díaz (2014) entiende que la obra de nuestro autor puede dividirse en tres etapas: la arqueológica, la genealógica y la ética. En la primera realizó una ontología histórica del individuo en relación con la verdad a partir de la cual éste se constituye en sujeto de conocimiento. La segunda da cuenta de una ontología histórica² a través de la cual el sujeto se instituye como actuante sobre los demás. Mientras tanto, en el tercer momento asistimos a una ontología histórica de las subjetividades en relación con los cuestionamientos a través de los cuales el sujeto se convierte en agente moral. Entre *El nacimiento de la biopolítica* y el siguiente curso *Subjetividad y verdad*, se produjo un corte importante hacia la constitución de la subjetividad. La misma es ahora pensada no desde las prácticas sociales, el saber y el poder, sino desde la conformación ética: la relación consigo mismo. Cabe destacar que en el recorrido por el segundo gran momento de su producción, Foucault cierra sus indagaciones sobre el dispositivo biopolítico (consistente en hacer vivir y dejar morir) al tomarlo como un poder que se ejerce desde diversos acontecimientos históricos, discursos y en las prácticas gubernamentales que dan cuerpo a diversos modos de vida y de muerte problematizando no desde la pregunta ¿qué es el poder? sino ¿cómo se ejerce el poder? Es en el cambio de época (1979-1980) el momento en que se produce el viraje hacia la construcción histórica de las subjetividades. Díaz indica que nuestro autor indaga sobre “las expresiones que movilizan a

2 Al hablar de “ontología histórica” la autora se refiere a la ocupación acerca de “los entes, de la realidad, de lo que acaece y a su vez, lo hace a partir de acontecimientos, de datos empíricos, de documentos. Una ontología histórica es una aproximación teórica a ciertas problematizaciones epocales” (Díaz, 2014:13)

quienes quieren constituirse como sujetos morales” (2014: 20) y analiza las tecnologías del yo recurriendo a los griegos. Nuestra producción se ubica en el tercer momento en el cual asistimos a un quiebre de perspectiva en la obra de nuestro pensador: notamos que la atención se fija en un sujeto que debe realizar un camino autónomo de transformación ética, pero sin atención a normas de índole universal.

Desarrollo

En el primero de los cursos,³ Foucault da cuenta de las nociones y relaciones entre filosofía y espiritualidad en la Antigüedad. A la primera la identifica como la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad y la forma que determina las condiciones y los límites de dicho acceso. Espiritualidad, en cambio, se dirige a la búsqueda, prácticas, experiencias del sí mismo (purificaciones, ascesis, renunciaciones, conversiones) y consiste en dilucidar cómo tener paso a la verdad. La espiritualidad, dirá el pensador francés (Foucault, 2001: 34), produce efectos subjetivos: iluminación, bienaventuranza, tranquilidad de alma. Según nuestro filósofo, durante la Antigüedad ambos aspectos nunca se separaron, sino que la ruptura se produjo con posterioridad; el autor ubica el caso de Aristóteles, la Escolástica y el llamado “momento cartesiano”. En cambio, en otros autores contemporáneos, se retomará el planteo originario: ¿en qué y cómo debo transformar mi ser mismo de sujeto?

Al realizar un análisis de *La hermenéutica del sujeto* notamos la importancia del concepto *inquietud de sí*, asumido como motor de transformación subjetiva en la época helenística, camino para tener acceso a la verdad. Mientras tanto, en *El coraje de la verdad*, nos detenemos en la noción de *parresia*⁴ para luego realizar la articulación que corresponda a la búsqueda inicial. Si para el acercamiento a la verdad se requiere un trabajo previo de transformación, se desprende de ello que el impacto de la verdad en el sujeto deberá encaminarse al logro de un “decir veraz”: un estado parresíasta.

3 Las producciones logradas culminarán sistematizadas en *Historia de la sexualidad*.

4 Foucault ya viene esbozando algunas de estas nociones (decir veraz, *formas aletúrgicas*) desde el curso *El gobierno de los vivientes*. No obstante, entendemos que se profundizan y exploran en ambos cursos mencionados.

Contrario a esta posición, el autor indica que la escolástica o las ciencias posteriores fueron un tipo de conocimiento de estructura racional que permitió al sujeto tener acceso a la verdad sobre Dios o sobre los objetos del mundo, aunque sin condición de espiritualidad. En la interpretación de nuestro autor, el establecimiento en Occidente de la filosofía como un saber objetivable, en la cual el mismo sujeto aparece dado como alguien que solamente requiere de elementos técnicos específicos, propios de cualquier disciplina, ha sido predominante.

En la primera clase de *La hermenéutica del sujeto*, nuestro pensador se explaya en la noción de inquietud de sí, la cual recorrió el pensamiento griego siendo la fórmula fundante de las relaciones entre sujeto y verdad, desestimando el papel asignado al *conócete a ti mismo* de origen socrático. Dicha inquietud fue el principio fundamental que caracterizó la actitud filosófica a lo largo de toda la cultura griega, helenística y romana. Se trata de un principio de conducta, modo de actuar racional de existencia. Se refiere a una serie de acciones por las cuales se ejerce una transformación: el sujeto se modifica, purifica, transforma y transfigura. En *El coraje de la verdad* notamos que se retoman dichas cuestiones: la importancia en la cultura antigua de las *prácticas de sí* enmarcadas en el decir la verdad sobre uno mismo. En dicho curso, el pensador francés realiza una síntesis de sus investigaciones afirmando que en ellas se conjugan los aspectos del cuidado de sí y el decir veraz en la filosofía antigua. Esta unión, aduce, se expresó en varias modalidades: en Platón se sostiene la importancia otorgada al *conocimiento de sí* bajo un camino de introspección o autocontemplación del alma. En contrapartida, se encuentra el movimiento cínico donde se otorga a la *inquietud de sí* una manera privilegiada de ejercicio, prueba y ascesis: se busca expresar lo humano en el despojamiento de su verdad animal (*bios*: prueba de sí) aunque siempre apuntando a constituir una “vida otra”. Las *prácticas de sí*, objeto de análisis del curso de 1982, se encuentran ahora en un contexto más amplio. En nuestra lectura, el principio de la *inquietud de sí* fue retomado, desviado, modificado por el principio del “decir veraz”.

Al analizar la *parrhesia* en Sócrates, el pensador evoca el concepto del *cuidado de sí*. Sócrates tiene una misión: velar constantemente por los otros; no se refiere en ningún caso a una mirada centrada en la razón, sino que se alude a una inquietud, tal como se manifestó en la primera clase de *La hermenéutica del sujeto*. La actividad socrática se inscribe en la fundación del *ethos* como principio desde el cual la conducta puede ser definida como

modo de actuar racional en función del ser mismo del alma y de la vida. Es una tarea de indagación, prueba y cuidado (*epimeleia*). En la figura de Sócrates se produce el vínculo entre *parrhesia* y *epimeleia*, siendo la filosofía un “decir veraz” que apunta a transformar el modo de ser del interlocutor a fin de obtener como resultado un *cuidado de sí*. Tal preocupación se transformará en un decir veraz que exige coraje, un cuidado del mundo y de los otros, que requiere adoptar una vida verdadera como crítica permanente del todo.

En la lectura foucaultiana de los antiguos, la verdad no debe estar circunscripta a la correspondencia con el mundo como tampoco se trata de un saber de orden puramente epistemológico, sino que el problema se enmarca en el problema ético. En tal sentido, la verdad asume características de un modo de vida en la que ella se manifiesta. Por otra parte, se agudiza la cuestión de cómo el saber necesita de transformaciones y ejercitaciones previas y, a la vez, produce un cambio en el sujeto. Lejos de responder a mandatos universales, el modo de vivir en las escuelas helenísticas, asume características de plena autonomía a fin de que los discursos verdaderos permitan afrontar las propias pasiones y los acontecimientos externos. No se trata de una introspección egoísta, narcisista o dandista, sino que se debe dar en un encuadre comunitario: las prácticas como la ascesis no implican un alejamiento o aislamiento del mundo, sino una preparación para él.

Mientras que en el movimiento epicúreo y estoico la conexión de la *parrhesia* con el *cuidado de sí* se desplegó siendo considerada como una educación para el alma, en la comunidad cínica, la inquietud irá dirigida al cuidado de la humanidad toda desde un modo de vida teñido de coraje y denuncia. Nuestro pensador interpreta que, en la perspectiva estoica y epicúrea, la cultura de sí no tenía la misión directa de interpelar a la sociedad más allá de que se presente un lazo inevitablemente social e incluso pedagógico, no se hace referencia explícita a las cuestiones políticas. En estas comunidades el ejercicio parece ir dirigido al gobierno de las pasiones mediante una serie de técnicas para lograr el ideal del sabio, mientras que en el movimiento cínico la sabiduría iría más allá transformándose, desde el constante desapego, en denuncia de las máscaras sociales y de toda práctica no verdadera, no basada en la naturaleza y de una inédita radicalidad. En los filósofos cínicos, Foucault vislumbra como característica distintiva el hecho de “alterar el valor de la moneda” y la *epimeleia* va a consistir en el cuidado por los seres humanos ya no en términos de una reducción

pedagógica sino como manifestación en la propia vida de la verdad. La misión del cinismo apunta a velar por lo que velan los hombres: basta considerar la práctica de la ascesis encaminada a lograr una vida verdadera ante “las mentiras y apariencias, de injusticias aceptadas e inequidades disimuladas” (Gros, 2010: 364). Se trata de una tarea de trabajo constante sobre sí mismo y una militancia social: inquietar a la comunidad. Deviene así en una acción política, un cuestionamiento al orden social.

Tanto el “cuidar de sí”, como el “decir veraz”, se enmarcan en un problema mayor que se ha planteado en los cursos y que se refiere a las relaciones entre filosofía y espiritualidad. En el último curso de Foucault encontramos una transformación. Sin hablar explícitamente de Espiritualidad, notamos la distinción entre el discurso filosófico y los discursos político, ético o epistemológico. Vemos una continuidad entre el planteo de la primera clase de *La Hermenéutica del Sujeto* con lo impartido en el curso *El coraje de la verdad*: en la Antigüedad la práctica de la filosofía en la mayoría de los casos no se separó de las condiciones de espiritualidad. Foucault marca dos caminos desde el análisis realizado en los textos platónicos. Al respecto, en sus últimos dichos, se acuña con fuerza la noción de *Aletheia*.

Nuestro filósofo indica que el carácter específico de la filosofía se prioriza el ser moral por sobre el conocimiento teórico (Adorno, 2010: 48). Luego de Platón, esta disciplina se puede dividir en la estilización de la existencia o por el examen del sujeto de conocimiento. El llamado “momento cartesiano” va a seguir la segunda de las opciones (el sujeto pensante). Notablemente se reivindica una práctica filosófica que ha quedado en los márgenes de Occidente al indicar que, para los griegos, fue necesario realizar un proceso de transformación subjetiva de tal modo que la manera en la vive el sujeto moral será digno de ser considerado sujeto verídico. En esa dirección, la práctica de la filosofía no se trató de un criterio inherente a los procesos de enunciación. El hecho de poseer la verdad, para ellos, gracias a las cualidades morales, es la prueba de que se tiene acceso a la verdad y viceversa. En tal sentido, Sócrates ha sido el filósofo de referencia, en el que mejor se ha dado esta correspondencia entre actos y palabras, como ejemplo de ascetismo filosófico. Al ocuparse de sí mismo, encarna la relación entre moral y verdad: modelo del parresiasta, con el peligro y la acción de coraje que implica. Para los griegos el problema no fue dar cuenta de si tal enunciado es verdadero o falso sino poder reconocer al parresiasta. Es en el terreno ético donde se juega la cuestión de lo verdadero. Allí se da una

correspondencia entre opinión y verdad en el territorio de la *parrhesia*, una correspondencia con el modo de vida que practica, al aplicarla verdad a su existencia. No obstante, se vislumbra la constante referencia del modo de vida a lo que indica el *logos*, o en el caso cínico, a los preceptos de la naturaleza.

En el análisis que realiza el pensador francés, se remarcen dos estéticas de la existencia, dos estilos de coraje de la verdad. Una de ellas la que apunta a la transformación, mantener un estilo en medio de la inestabilidad y la otra el coraje de la provocación y la denuncia. No se trata de una ética que busca el bien sino una exigencia que busca la verdad. No es, dice, una moral del filósofo, sino una ética de un intelectual comprometido: se trata de enunciar en acciones y no en discursos, lo verdadero (cfr. Gros, 2002: 14). Castro (2014: 140-144) ubica a Foucault en un devenir del arte de gobernar: del dirigir a otros, al gobierno del sujeto consigo mismo; uno puede gobernarse a sí y no ser un esclavo de sí: producirse a sí mismo en la forma de la verdad (como en la acción del parresiasta). Entiende que el último proyecto de nuestro autor desemboca en la problematización ética (prácticas de subjetivación). En su análisis, enfatiza que en el curso de 1982 el concepto *parrhesia* se encuentra ligado al discurso que dirige el maestro al discípulo e incluso entre discípulos, pero en su último curso se asiste a la misma como una práctica del cuidado de sí mismo. Su lectura va en dirección a pensar que en el estudio realizado sobre la *parrhesia* se manifiesta del siguiente modo: para Platón, la tarea de la filosofía puede ser definida en términos parresiásticos (relación entre discurso y verdad en la cual el sujeto pone en riesgo su vida, siendo el sujeto portador del discurso verdadero). Mientras tanto, en los filósofos cínicos la relación entre vida y verdad no está atravesada por la doctrina: la forma de vida basta para manifestar la verdad. La producción de verdad por parte del sujeto se convierte en un desafío y un límite para el ejercicio del poder y donde la ética se convierte en política.

En el curso de 1984, las transformaciones se dirigieron a pensar la verdadera vida escapando a cuestiones doctrinales que se interiorizaban, para que, al margen de la palabra, la propia vida sea manifestación de la verdad. Esto es llevado al extremo en la figura de los cínicos donde la vida aparece como denuncia. La *inquiétude de sí* es inquietud por la humanidad. Por otra parte, a diferencia de la tensión planteada en *La hermenéutica del sujeto* entre filosofía y espiritualidad, observamos que nuestro pensador se refiere en el curso de 1984 a las dos líneas que tomó la filosofía en Occidente: por

una parte, el cuidado del alma y por otra, como prueba de vida. Si bien en las clases de 1982 distingue “Filosofía” de “Espiritualidad”, en 1984 dará cuenta de un entramado entre ambas a partir de lo que llama “discurso filosófico” (Foucault, 2010: 84) a partir del cual no solamente se percibe lo necesario a escala subjetiva para acceder a la verdad sino también las condiciones: el decir veraz, las estructuras políticas y el *ethos* (la formación del sujeto). En orden a la continuidad temática entre los cursos, podemos indicar que las tensiones apuntadas en 1982, son retomadas bajo la noción de *formas aletúrgicas* referidas a las transformaciones éticas del sujeto, en cuanto éste hace depender su relación consigo mismo y con los otros de cierto decir veraz. Al traer a los filósofos cínicos (la cara antipática de la filosofía) entendemos que nuestro autor reivindica sus prácticas tomando en cuenta el olvido de este movimiento por parte de la Filosofía Occidental. Se trata de una mirada que apunta al modo de vida como manifestación de la verdad, enterrado por el pensamiento sistemático en filosofía o bien por la actividad científica.

Para subrayar lo dicho, parece oportuna alguna reflexión de M. Onfray (1990) quien estudia al movimiento cínico. Al recordar a su antiguo profesor de filosofía recuerda que sus enseñanzas no fueron teorías abstractas, exégesis gratuita, aguda y tediosa sino la presentación de la filosofía desde una estética de la existencia. No se trataba de conceptos abstrusos, nociones bárbaras ni de los galimatías propios de la corporación, sino que apuntaban a mostrar modos de obrar y técnicas de existencia. Acercarse a los filósofos implicaba “...poner en tela de juicio el propio modo de vida” (Onfray, 1990: 13). En la misma dirección, hace referencia a Foucault en los momentos finales de su vida y producción señalando que, estudiando a los antiguos, lograba captar enseñanzas acerca del sentido a la existencia, a la independencia, al dominio de sí, al trabajo sobre la voluntad y de realizar un proceso de transformación subjetiva.

Al final de sus cursos, nuestro pensador insiste en articular aquello que dio inicio a sus investigaciones: los tres elementos (verdad, poder y ética) lograrán una síntesis al plantearse desde la noción de “decir veraz”. Indica que cuando se analizan las relaciones entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de práctica de sí, se trata del análisis de las relaciones complejas entre tres elementos distintos, pero sin reducción ni absorción. Así, tanto los saberes (estudiados en la especificidad de su veridicción), como las relaciones de poder (no como un poder sustancial e

invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres) y la manera de constitución subjetiva a través de las prácticas, deben ser estudiadas desde las conexiones relaciones entre verdad, poder y sujeto (Foucault, 2010: 7).

Conclusiones

Lejos de pensar que Foucault abandonó la noción de *cuidado de sí* desarrollada en el curso de 1982, la hemos visto aparecer en *El Coraje de la verdad*. Desde el análisis que realiza de la actividad socrática, el que primero incita a los demás a ocuparse de sí mismo, ubicando aquí su actividad parrhesiasta. Si bien las nociones de *parrhesia* como el de la *inquiétude de sí*, surgen en la figura de Sócrates, aunque sus orígenes se remontan a períodos anteriores. En su figura, ambas dimensiones fueron un llamado de atención al modo de vida, particularmente culminando en su muerte. No obstante, Sócrates ha dejado un legado al resto de las sectas filosóficas, que continuaron siendo agrupaciones en las cuales el arte de vivir cobró un sentido fundamental. Hemos demostrado que en los cursos estudiados ambas nociones se encuentran articuladas. En principio, a partir del análisis realizado sobre la filosofía griega, helenística y romana hallamos la presencia de la *inquiétude de sí* mediante la consumación de una serie de acciones, culminando en la *parrhesia* cínica. La continuidad de estos temas específicos analizados en los cursos de 1982 y el de 1984 no se presenta de manera sistemática u organizada en un texto final (entendemos que en parte debido a su fallecimiento no se logró realizar una organización conceptual). Aventuramos que en su posterior actividad iría en tal sentido si no se hubiese precipitado tal suceso. De hecho, sobre el final de sus palabras, el autor abrió diversos caminos posibles de investigación y ordenamientos conceptuales, tal como ocurrió con el último de sus textos: *La historia de la sexualidad*. Esta continuidad la podemos descubrir o pensar al analizar minuciosamente el último de sus cursos impartidos.

Hemos visto que en la Antigüedad para acceder a la verdad fue necesario un trabajo de transformación subjetiva, la pregunta apuntó a los efectos que produce la verdad en el sujeto. En orden a las prácticas espirituales, cobra especial significación la *parrhesia*, en su dimensión ética. Si bien el pensador francés comienza un desarrollo detenido en las prácticas de sí,

su mirada concluirá en el concepto *parrhesia*, la cual implica tales transformaciones y que interpela al resto de la humanidad a cuidarse de sí, a través de la vida misma como manifestación de la verdad, la vida como interpe-lación al *ethos*. Esta noción se enmarca necesariamente en las considera-ciones más generales sobre la *inquietud de sí*. Es notoria la preocupación de Foucault acerca de las condiciones de transformación personal para tener acceso a la verdad, dedicándole prácticamente la totalidad del curso de 1982, al manifestar la importancia que tuvieron en la antigüedad una serie de ejercicios espirituales practicados por las comunidades filosóficas, los cuales, en la lectura de nuestro pensador, no han sido tomados con la seriedad que se merecen en la actividad filosófica occidental. La noción de *parresia* en su aspecto ético, estudiada en Sócrates y luego el movimiento cínico, darían cuenta de la meta que tiene el camino de transformación subjetiva. En la *parrhesia* la verdad se expresa en la vida misma siendo, a la vez, un acto de coraje. La *inquietud de sí* desemboca en lo que nuestro autor expresó como *formas aletúrgicas*.

Ahora bien, la *inquietud de sí* no consiste en una acción teñida de narcisismo. Una de las críticas formulada por el supuesto cambio del eje en las investigaciones que irían desde el poder hacia sujeto ha sido desestimada en nuestro desarrollo. Por una parte, para nuestro pensador los tres aspectos (saber, poder y ética) se hallan necesariamente conectados. Es imposible dar cuenta de una “existencia” separando o aislando dichos campos epistemológicos. Por otra parte, lejos de entender la mirada “esteticista” como un vuelco narcisista del pensador francés, hemos demostrado que en ambos cursos siempre está presente el otro (el discípulo o la comunidad). La estilística de la existencia se ha visto en la preocupación por velar por sí mismo mientras se dirige a otro: tanto en Sócrates (*Alcibíades* y *Laques*) como en las corrientes estoicas y epicúreas (verdaderas comunidades de aprendizaje y espiritualidad) y finalmente una “estética” bastante extraña si se la compara con lo que comúnmente se aduce acerca de la misma en términos dandistas: la figura de los cínicos. La figura del antirrey que combate las pautas culturales y se esgrime como un militante que denuncia es un ejemplo. Al proponer una “vida otra” pero “radicalmente otra”, siendo el “espejo roto de la filosofía” con lo que Foucault cierra sus estudios en el curso de 1984.

Respecto al entramado entre Filosofía y Espiritualidad, nuestro autor ha mostrado en ambos cursos que en la cultura antigua esta vinculación

difiere de la concepción moderna. Por otra parte, en relación a la verdad, tanto en los estoicos como epicúreos, ella misma se refiere a los discursos que permiten al sujeto enfrentarse a los avatares de la existencia, escuchar al *logos* para lograr una acción moralmente adecuada; mientras que en los cínicos la verdad no admite otra fundamentación que la manifestación de un modo de vida. En el caso cínico, la verdad no se separa del sujeto que no recurre a un discurso, sino que lo expresa con sus acciones, como denuncia del mundo alejado de la naturaleza caracterizándose por el riesgo y el coraje. Respecto al discurso filosófico, nuestro autor sustenta que sus ejes de pensamiento siempre fueron el saber, el poder y la ética (modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y prácticas de sí) los cuales se encuentran en permanente conexión y retroalimentación. De tal modo, más que balcanizar el pensamiento (no sólo en términos de objeto de estudio) el autor entiende que no es posible llevar adelante una práctica filosófica en la que los tres elementos se hallen desvinculados: ejemplo claro de esta posición es la reivindicación de la figura de la *parrhesia* e *inquietud de sí* tanto en Sócrates como en el pensamiento cínico. El discurso filosófico y la actitud parresiasta en filosofía consisten en la irreductibilidad de la verdad (*aletheia*), el poder (*politeia*) y el *ethos* al mismo tiempo.

Las últimas investigaciones de Foucault conducen a repensar la actividad filosófica en Occidente, la cual se concibe como una práctica que sostiene que, para conocer, el sujeto puede desprenderse de la actividad espiritual. Si bien nombra la existencia en algunos momentos de la historia de la filosofía, donde no se produce la escisión entre sujeto/objeto y donde también se advierten proyecciones (anarquismo, arte, psicoanálisis, etc.), vislumbramos que es necesario retornar a los antiguos para resignificar la actividad y discurso filosófico: en sus orígenes, la filosofía se planteó como un modo de vida superando de este modo a lo que se acuñó como el “oficio del profesor de filosofía”, mucho más cerca del mundo académico que de la existencia.

Entendemos que una de las conclusiones más enriquecedoras de la última producción de nuestro autor se refiere a lo que va delimitando como “discurso filosófico”. Al plantear el tema de la verdad debe interrogarse sobre las condiciones de la misma: por la diferenciación ética que da al individuo acceso a dicha verdad y por el lado de las estructuras políticas dentro de las cuales se podrá pronunciar. A la vez, la reflexión política no puede dejar al margen el problema de la verdad y del discurso veraz a partir

del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización como así también el problema de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar. Y en consonancia, hablando de cuestiones morales, la filosofía no se limita a formar un *ethos* independiente de la cuestión de la verdad, la forma de acceso a la misma que podrá formar dicho *ethos* y sobre las estructuras políticas subyacentes. Esto evita la fragmentación, especialización o balcanización propia de cierto rumbo académico occidental. Coincidimos con Castro (2014:145), quien entiende que las reflexiones de Foucault obedecen a una preocupación por delimitar el significado del sujeto moderno. En tal sentido se aleja del humanismo y de la normatividad científica (depositaria de la libertad).⁵ Se trata de ser y pensar de otra manera; la racionalidad científica y tecnológica no implicaría un aumento de libertad.

Podemos decir, finalmente, que las metas de nuestro autor al final de su obra se dirigieron a seguir problematizando el sentido de la práctica filosófica en la actualidad. Entendemos que, de manera latente, en sus dichos se expresaba la inquietud por recuperar una manera de hacer filosofía que se desprendía de las perspectivas técnicas dominantes. En tal sentido y en honor a la manera de abordar los problemas, rendimos homenaje al pensador francés al aventurar decir que hoy cuestionaría el orden vigente amparado en el poder de la tecnocracia. Hablar de espiritualidad en filosofía tal vez sea disruptivo al discurso oficial (generalmente centrado en la Academia). Detenernos en los vínculos entre Espiritualidad y Filosofía podrá ser, entonces, un acto de rebeldía y soberanía, un camino de transformación personal y colectiva, un camino donde subjetividad implique autonomía en la construcción de un proyecto de vida. En boca de nuestro autor: dirigir la atención al *ethos*.

5 Se está pensando en cómo la Filosofía, por ejemplo, tomando los aportes del Círculo de Viena, cumple la mera función de ser un sostén del pensamiento científico. No obstante, el avance del mismo no asegura un aumento en la mejora de la calidad de vida, o al menos, esto ha sido puesto en tela de juicio por la escuela de Frankfurt.

Bibliografía

Primaria

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE.

——— (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.

Secundaria

Adorno F. P. (2010) “La tarea del intelectual: el modelo socrático”. En Gros, F. (coord.) *Foucault, el coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros.

Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Díaz, Esther (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos.

Gros, F. (2010). “Situación del curso”. En Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires: FCE.

——— (2002). *Michel Foucault, el coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros.

Onfray, M. (1990) *Cinismos*. Buenos Aires: Paidós.

Gilles Deleuze y la Inversión del platonismo: Pensar lo intempestivo

Verónica López*

*Verónica López es Licenciada en filosofía por la Universidad de San Martín (UNSAM) con una tesis titulada La filosofía crítica de Gilles Deleuze. Simulacro, desfondamiento y eterno retorno de la diferencia. Es Profesora para la enseñanza primaria por la Escuela Normal Superior Rosario Vera Peñaloza. Ha coordinado durante varios años talleres de filosofía para niños tanto en escuelas públicas como privadas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Ejerce como profesora de filosofía en escuelas secundarias de la Provincia de Bs As. Postítulo en Educación Superior: "Análisis y enseñanza del mundo contemporáneo" por la DGCYE. Profesora a cargo en el seminario "Una introducción a Gilles Deleuze" (2022) por la UNSAM. Hace veinte años se desempeña como docente en los distintos niveles de enseñanza.

En 1969 Gilles Deleuze publica *Lógica del sentido*. Allí, en un apéndice titulado "Platón y el simulacro", el cual retoma un artículo publicado dos años antes, Deleuze asigna a la filosofía moderna una misión. Esta consiste en "salir del espacio de la representación" y pone esta tarea bajo la consigna nietzscheana de invertir el platonismo.

Para Deleuze, la inversión va a consistir en revelar una imagen de pensamiento (dogmática, ortodoxa y moral), fundada por Platón, que ha atravesado la historia de la filosofía y que "impide completamente pensar". Ahora bien, ¿qué es aquello que no ha sido pensado? ¿Cuál es la cuestión olvidada de la filosofía? Gilles Deleuze va a decir que aquello que la filosofía no ha podido pensar hasta ahora es la diferencia en sí misma. La problemática de la diferencia será planteada, en este contexto de la filosofía francesa, también por otros autores, como Foucault y Derrida.

Así, en el prefacio de *Diferencia y repetición* dice el autor: "El tema aquí tratado se encuentra en la atmósfera de nuestro tiempo." "El pensamiento moderno nace del fracaso de la representación y sus identidades." (Deleuze, 1968:15) Por lo cual, Deleuze afirma, "Es propio de la filosofía no ser moderna a cualquier precio, sino más bien desprender de la modernidad algo que Nietzsche designa como *intempestivo*, que pertenece a la modernidad pero que también debe ser puesto contra ella: "en favor empero de un tiempo por venir" (Deleuze, 1969: 188) De este modo, el autor asigna a la filosofía la tarea que la historiografía sería incapaz de realizar, es decir, la tarea de captar la novedad de su tiempo, el movimiento o devenir de su tiempo. Teniendo en cuenta que el movimiento característico del pensamiento filosófico, que es la creación de conceptos, es un devenir. Como afirma Pardo:

“Hacer filosofía es crear conceptos, pero la creación de conceptos es un movimiento del pensamiento que entraña un desprenderse de la continuidad cronológica e histórica de la actualidad, una suerte de desactualización o de inactualización” (Pardo, 2011: 101). Se trata de un tiempo que se hurta de la historia.

Sin embargo, dice Deleuze, lo intempestivo no solo se encuentra contenido en una época como aquello que lo caracteriza, sino que además hay que realizarlo, hacerlo surgir. Dicha labor se realizará a través de tres instancias: “En relación al pasado más lejano, con la inversión del platonismo; en relación al presente, en el simulacro como punto de la modernidad crítica; en relación con el futuro, en el fantasma del eterno retorno como creencia del porvenir” (ídem).

En el texto mencionado anteriormente, *Diferencia y repetición*, Deleuze dirige su ataque principalmente al concepto de representación. Llamamos “representación” a este tipo de pensamiento, por estar sometido a la autoridad del principio de identidad, cuya denotación encontramos en el prefijo reiterativo “re-”, donde todo “lo que se presenta” debe ser re- presentado, a fin de ser reencontrado con lo *mismo*.

Nuestro autor considera que la diferencia ha sido pensada en la tradición filosófica como aquello que no es posible pensarse en sí misma, sino solamente subsumida a la Identidad del concepto. Representar significa someter la diversidad empírica de “lo que se presenta” a la forma conceptual de lo idéntico que subordina las diferencias. (Deleuze, 1968: 101). Por eso, la representación, como señala Foucault en *Las palabras y las cosas*, y como recoge Deleuze, procede de una cuádruple raíz: analogía, semejanza, identidad y oposición. Estos cuatro caracteres que hacen posible la representación son, a la vez, los que hacen imposible (impensable) la diferencia. Se trata específicamente de: “la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto”. (Deleuze, 1968: 62).

Así, la diferencia resulta incompatible con la representación, en cuanto no puede ser pensada, es decir, no puede ser arraigada en el pensamiento, sino a partir de esa cuádruple raíz: “Cualquier otra diferencia, cualquier diferencia que no esté arraigada de ese modo, será desmesurada, in-coordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña no solamente para ser pensada, sino para ser. Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser” (ibíd: 337).

Etapas de la representación

En el apéndice mencionado de *Lógica del sentido*, Deleuze reconoce tres momentos de la representación: el primero, inaugurado por el platonismo; un segundo momento llevado a cabo por Aristóteles, que constituye el despliegue de la representación como bien fundada y limitada; y un tercer momento, cuando bajo la influencia del cristianismo, principalmente con Leibniz y Hegel, ya no se trata de fundar la representación, ni especificarla o delimitarla como finita, sino volverla *infinita*.

En primer lugar, Platón inaugura o funda la historia de la representación en cuanto la dialéctica platónica representa ya la subordinación de la diferencia a las potencias de lo Uno, de lo análogo, de lo semejante, e incluso de lo negativo. Aunque, la Idea no es aún un concepto que somete al mundo a las exigencias de la representación.

Deleuze considera que la dialéctica platónica tiene principalmente una función selectiva, a la cual denomina: “la verdadera motivación platónica” (Deleuze, 1969:180). Se trata, en primer lugar, de distinguir los modelos de las copias. Es decir, se trata de establecer una diferencia. El criterio que sirve para esa distinción envuelve en sí mismo las cuatro raíces de la representación y, en primer término, las nociones de *analogía* y *semejanza*: la copia representa a su modelo únicamente si mantiene con él una relación interna y esencial de similitud. Lo que se busca es hallar una comunidad de procedencia, de seleccionar, de entre todos los pretendientes rivales que aspiran a tal definición, *el buen linaje*. Por lo cual, Deleuze asegura que, “el problema que atraviesa toda la obra de Platón es siempre medir los rivales, seleccionar los pretendientes, distinguir *la cosa de los pretendientes*” (ibíd: 182).

Para esta tarea, Platón recurre frecuentemente al mito: “Por ejemplo, en el *Fedro*, el mito de la circulación de las almas expone lo que estas han podido ver antes de la reencarnación; por eso mismo, nos dan un criterio selectivo según el cual el delirio bien fundado o el verdadero amor pertenecen a las almas que han visto mucho.” (Deleuze, 1969: 181). De este modo, es esa contemplación mítica la que determina el valor y el orden de los diferentes tipos de delirio. A partir de aquí, es posible distinguir quién es el falso amante y quién el verdadero; es decir, quién es el verdadero pretendiente, el verdadero participante. El mito resulta entonces ser el fundamento susceptible de establecer la diferencia. Funciona como principio de una prueba o de una selección que fija los grados de semejanza o participación electiva. Una cosa merece un nombre en

la medida en que se parece a la Idea; alguien es llamado “bello”, en la medida en que participa de la idea de Belleza. Es decir, lo semejante es la copia. Pero lo semejante sólo puede ser copia de lo idéntico. Es la *identidad* superior de la Idea lo que funda la buena pretensión de las copias.

Sin embargo, si como asegura Deleuze, la dialéctica platónica es dialéctica de la rivalidad, esta no sólo necesita distinguir modelos y copias, fundamentos y pretensiones, sino que precisa también disociar pretendientes legítimos e ilegítimos, justificar las pretensiones bien fundadas y eliminar las que carecen de semejanza interna con él fundamento. Es decir, la dialéctica cumple también la función de *descalificar a los falsos pretendientes* (ibíd: 180) Es así como en el *Sofista* Platón no utiliza el mito fundador, sino que el método de división se emplea paradójicamente; no para evaluar a los justos pretendientes, sino para acorralar al falso pretendiente y definir, de este modo, el ser del simulacro. El propio sofista es aquí el ser del simulacro, que se cuela y se insinúa por todas partes (ibíd: 181).

Pero es a fuerza de buscar cerca de éste y “asomarse hacia su abismo”, que el simulacro deja de ser simplemente una copia falsa, sino que hace tambalear las nociones mismas de copia y de modelo. Por este motivo, afirma Deleuze que: “Platón es el primero en señalar la dirección hacia una inversión del platonismo” (ibíd: 182).

De este modo, el platonismo se define por una triple operación que instaure la representación: establecimiento de un modelo (lo Mismo), selección de la semejanza (la copia) y expulsión de la diferencia (lo Otro). Si las cosas sólo son en la medida en que se asemejan a la Idea, los simulacros que no se asemejan, como la diferencia o aquello que no se acomoda el modelo, constituye forzosamente *lo que no es*. El simulacro resulta ser aquello que no puede ser representado porque ninguna esencia les corresponde en el mundo de las Ideas. Su característica es ser copia de copia (hasta el infinito), máscara de máscara, sin poder jamás ser desenmascarados. Ya que, “incluso denunciados como no-ser, seguirán actuando como esa turbulencia que inquieta a la representación desde sus márgenes y es constantemente expulsada de ella, porque no puede ser representada sin subvertir la representación” (Pardo, 1990: 64).

Para Deleuze: “todo el platonismo está constituido sobre la necesidad de ahuyentar los fantasmas o simulacros”; decisión que implica, además, “subordinar la diferencia a las potencias de lo Mismo y lo Semejante supuestos como iniciales, la de declarar la diferencia impensable en sí misma, y de

remitir a ella y a los simulacros al océano sin fondo” (Deleuze, 1968: 197).

Y, precisamente porque Platón no dispone aún de las categorías de la representación, debe fundar esa decisión desde una teoría de la Idea. Principalmente en Platón es una motivación moral la que se declara con toda su fuerza, ya que, al condenar el simulacro, “lo que se condena es el estado de las diferencias libres, oceánicas, de distribuciones nómades, de anarquías coronadas, toda esa malignidad que pone en duda la noción de modelo, como la noción de copia.” (ídem). Sin embargo, el simulacro se insinúa por doquier en el cosmos platónico, resistiendo a su yugo.

Caracterización del simulacro

En principio, cuando Deleuze en *Lógica del sentido*, como primera en la serie de las paradojas plantea la cuestión del puro devenir, afirma que: “El puro devenir, lo ilimitado, es la materia del simulacro” (Deleuze, 1969: 7). En tanto, su característica principal es esquivar la acción de la Idea, es decir, impugnar el fundamento. En esto reside, según nuestro autor, la verdadera dualidad platónica. No se trata de la oposición de lo inteligible y lo sensible, ni de la idea y las cosas. Nos referimos aquí a una dualidad más profunda, enterrada en los cuerpos mismos: dualidad subterránea entre lo que recibe la acción de la idea y entre lo que se sustrae a esa acción. Es decir, entre lo que puede ser pensado y lo que no puede ser pensado.

La representación pretende ordenar este devenir, volverlo semejante; y si alguna parte aún se mantuviera rebelde, rechazarla lo más posible, enterrarla en la caverna más profunda. En este sentido, derrocar el platonismo, dice Deleuze, significa: “negar la primacía del original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y los reflejos” (ibíd: 186).

Gilles Deleuze va a llamar “fantasma” al resultado del funcionamiento del simulacro. En cuanto, el fantasma es la potencia de lo falso que sube a la superficie. El simulacro al ascender a la superficie, hace caer bajo esta potencia a lo Mismo y lo Semejante, es decir, al modelo y sus copias. Así, el pensamiento se hunde en un sin fondo, más allá del fundamento. Con el simulacro, “algo del fondo sube a la superficie; sube allí sin tomar forma, más bien se insinúa entre las formas; existencia autónoma sin rostros, base informal. Ese fondo, en tanto está ahora en la superficie se llama lo profundo, lo sin fondo.

Ese sin fondo constituye la diferencia en sí. Y la representación, especialmente cuando se eleva al infinito, es también recorrida por un presentimiento de lo sin fondo; pero, como afirma Deleuze, “precisamente porque se ha hecho infinita para tomar sobre sí la diferencia, representa el sin fondo como un abismo completamente indiferenciado, una nada negra indiferente.”¹ Lo sin fondo, sin embargo, no es lo informe o lo indiferenciado, sino lo que asciende desde el fondo para distinguirse de él, para constituir cada vez “su” diferencia propia.” En esto consiste la ilusión límite de la representación, en que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, “ella hormiguea en él.”

En definitiva, para Deleuze no se trata de remontar hacia un fundamento último, sino ascender el sin fondo que gruñe bajo el fundamento. No se trata del descubrimiento de nuevas profundidades, sino más bien, la producción de nuevas superficies (Deleuze, 1968: 38). Lo que le interesa aquí a Deleuze, son las lógicas que se pueden extraer de ello en superficie. Remontar más allá del fundamento, no quiere decir explorar las profundidades del Ser, sino más bien recorrer las superficies, es decir, *trazar un plano*.

Por lo tanto, como dijimos, el sin fondo no se confunde con el abismo indiferenciado de donde nada sale todavía, ni con un mundo diferenciado donde todo ya ha salido, y se ha distinguido. Sino que se aloja por entero en el *entre*, de lo indistinto y lo distinto, en el pasaje de lo uno y lo otro: es lo que *se distingue*.

Deleuze destaca este hallazgo nietzscheano de la profundidad, verdadero sin fondo, que Nietzsche descubrió conquistando las superficies. Pero, además, es también “el gran acontecimiento estoico: la autonomía de la superficie, independientemente de la altura y la profundidad; el descubrimiento de los acontecimientos incorpóreos, sentido o efectos, que son tan irreductibles a los cuerpos profundos como a las altas ideas. Todo lo que sucede, y todo lo que se dice, sucede y se dice en la superficie.” (Deleuze, 1969: 89) En este sentido, afirma el pensador francés que “los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo” (idem).

Los simulacros dejan de ser esos rebeldes subterráneos, ahora hacen valer sus efectos. Se convierten en fantasmas. Esta transformación da cuenta del funcionamiento de los simulacros. Funcionamiento por el cual, “el devenir-ilimitado se vuelve el *acontecimiento* mismo” (idem).

¹ DR, 408: Aquí Deleuze se refiere a Hegel, ver *La fenomenología del espíritu*.

El acontecimiento testimonia la paradoja de la diferencia de ser una y múltiple a la vez, por lo cual da testimonio del devenir, con todos los “trastocamientos” que le son propios, del futuro y el pasado, del ya y el no-aún: pues el acontecimiento infinitamente indivisible es siempre los dos a la vez, eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar, pero nunca lo que pasa.

Esta ambigüedad del acontecimiento, dice Deleuze, es la que ha mostrado Maurice Blanchot, como la de la herida mortal y la muerte. La muerte es lo que está en relación extrema o definitiva conmigo y con mi cuerpo, pero también lo que no tiene relación conmigo, lo incorporal y lo infinitivo, lo impersonal, lo que no está fundado sino sobre sí mismo; es el *se* muere. El tiempo del acontecimiento puro donde *se muere* es como *llueve*. Cada acontecimiento es como la muerte en su doble manifestación. Efectuación y contra-efectuación; Cronos y Aión.

La importancia del *acontecimiento* para Deleuze, es que implica un cambio en el orden del sentido; marca un corte, una ruptura, donde el tiempo cronológico se interrumpe para reanudarse en otro plano (en este entre-tiempo). Al elaborar el concepto de acontecimiento, nuestro autor intenta mostrar el lazo entre el tiempo y el sentido.

Por eso, el acontecimiento no es lo que sucede, está en lo que sucede. Y el sentido de aquello que sucede, se relaciona con el concepto nietzscheano del *amor fati*; lo que Gilles Deleuze va a denominar “querer el acontecimiento” (ibíd: 102).

Como la herida que se lleva profundamente en el cuerpo, y se aprende en su verdad eterna como acontecimiento puro. En lugar de considerar lo que nos sucede, de manera moral, como algo injusto y no merecido, es decir, desde un resentimiento contra el acontecimiento; el *Amor fati*, “se alía al combate de los hombres libres” (Deleuze, 1962: I, 12) Así, el jugador que sabe jugar declarará: “Que en todo acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca la desgracia, y que hace que, querido, el acontecimiento, se efectúe en su punta más estrecha, en el filo de una operación, tal es el efecto de la génesis estática o de la inmaculada concepción. El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido” (ibíd: 109).

Para concluir, y volviendo a la pregunta qué nos hacíamos al principio sobre qué significa pensar para Gilles Deleuze, podemos ahora decir que, en primer lugar, pensar no es nunca el ejercicio de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento. Pensar es una enésima

potencia del pensamiento. Y debe ser elevado a esa potencia para convertirse en “el ligero”, en “el afirmativo”. Pero para alcanzar esa potencia, las fuerzas deben ejercer una violencia sobre él. Debe ejercerse una violencia sobre el pensamiento, un poder de obligar a pensar. Es preciso que algo sacuda al pensamiento y lo arrastre hacia una búsqueda. El encuentro se produce cuando el pensamiento entra en relación con algo que no depende de él. Por lo tanto, pensar nace del azar, es siempre algo circunstancial, relativo a un acontecimiento que sobreviene al pensamiento. Pensar comienza con la diferencia, es decir, “algo se distingue”, se hace signo (Deleuze, 1968: 43).

Pensar es un experimentar, un vivenciar. De este modo, existe una íntima relación entre pensamiento y vida. El sentido de pensar, va a decir Deleuze, es mejorar la vida: “liberar la vida de aquello que la aprisiona”. Es siempre aquello que se está haciendo: lo nuevo, lo diferente, lo interesante. Y, precisamente por eso, la filosofía ha de ser crítica, porque ha de ser intempestiva; es decir, creadora. Como afirma Mengue, si Deleuze debía ser un gran filósofo, es porque él se habría servido de la historia en privilegio de otra cosa, en privilegio de lo intempestivo.² Los intempestivos, dice Nietzsche, son los que crean, los que destruyen para crear, no para conservar. Hablamos de la creación de valores nuevos, intempestivos, siempre contemporáneos de su creación. Creaciones que acontecen, en el límite de lo vivible (Deleuze, 2005: 166).

En este radica la distinción entre el devenir y la historia. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en un estado de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo.

Pensar intempestivamente nos permite tomar una posición respecto al presente. Se trata de una crítica que nos permite actuar contra y por encima del propio tiempo. Por esta razón, la contemporaneidad respecto del presente se vive siempre como una desconexión y desfase. Quién pertenece realmente a su tiempo y será realmente contemporáneo, será aquel que no coincida perfectamente con éste ni se adecue a sus pretensiones. Precisamente lo que Nietzsche llama lo “inactual”; como un alejamiento

² El concepto de lo intempestivo tiene un sentido eminentemente crítico. En *Consideraciones Intempestivas II*, que Nietzsche publicó en 1874, realiza una crítica de su tiempo. Llama a esta meditación “intempestiva” porque intenta comprender algo de lo cual su época se siente orgullosa, que es su cultura histórica, y a la cual Nietzsche, condena como perjudicial, como defecto y carencia de su época.

del presente que le permite más que a los otros percibir y aprehender su tiempo. Como dice Agamben: “El contemporáneo es quien debe mantener fija la mirada en su tiempo, pero para percibir no sus luces sino sus sombras. Todos los tiempos son, para quien experimenta su contemporaneidad, oscuros” (Agamben, 2006: 2). El que percibe las sombras de su tiempo, asume esto como algo que le incumbe y que lo interpela. El presente propio se vive como lo más distante. El tiempo del acontecimiento, la contemporaneidad, es algo que surge en el interior y lo transforma. Esta urgencia es lo intempestivo, aquel aparecer del tiempo en la forma de un “demasiado temprano”, que es también un “demasiado tarde” (idem).

Es por esto que el eterno retorno no concierne al conjunto del tiempo, sino solamente al futuro, y no afecta más que a lo nuevo. Porque, la creencia en el porvenir, no se relaciona con una esperanza cualquiera o la confianza en el progreso, la cual nos mantiene en el presente de la acción, del que ese futuro es sólo una modalidad. Sino que, el futuro como modo temporal original está ligado a las condiciones del surgimiento de un acto de pensar.

En conclusión, el acontecimiento pone en crisis la idea de historia, en cuanto, para pensar la contemporaneidad, para pensar aquello que pasa, se hace necesario introducir en el tiempo una cesura y una discontinuidad. Interponer la discontinuidad es lo que hace emerger el presente en su singularidad, lo que lo convierte en acontecimiento. Lo que ocurre, en tanto ocurre y rompe con el pasado, no pertenece a la historia y no podría ser explicado por ella. Es así,

como los revolucionarios irrumpen en el *continuum* histórico introduciendo una “novedad absoluta” y destruyen, con su acto, todos los puentes que los ataban a su pasado histórico, cortan todos los vínculos con la situación existente anterior. Se trata de la fuerza de la creación que, liberada de aquello que la aprisiona, liberada del pasado histórico, proyecta la revolución al futuro, hace de esa potencia de cambiar la forma misma del porvenir, una forma que no puede ser pensada como una prolongación cronológica del presente, pero que habita todo presente como su fantasma. (Pardo, 2011:156).

A diferencia del porvenir visto desde la historia como algo que se puede predecir, calcular o incluso esperar, el porvenir puro es por naturaleza lo *imprevisible*. “Solo lo imprevisible merece en rigor el nombre de porvenir”

(idem).

Es de este modo que debe comprenderse el eterno retorno como “futuro”; la elaboración filosófica de ese tiempo futuro, como “un esplendor que nunca fue vivido”. El fantasma único para todos los acontecimientos, “una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos”, para todas las posibilidades del Ser y de la creación. (Deleuze, 1968: 446) La potencia propia de la diferencia, que hace que sólo sea posible crear bajo el impulso de una absoluta necesidad, y donde esta absoluta necesidad de creación procede de “eso” que irrumpe en la historia. Se trata de aquellas coincidencias que necesariamente “dan a pensar” al filósofo, o mejor dicho lo fuerzan a hacerlo. Se trata del “esplendor de lo nunca vivido”, el esplendor de un tiempo por venir, lo intempestivo: o ese singular elemento de inquietud.

Bibliografía

- Deleuze, G. (2002 [1968]). *Diferencia y repetición* (traducción de Delpy, M. S. y Beccacece, H.). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1969). *Lógica del sentido* (traducción de Morey, M.)
- (1990). *Conversaciones (1972-1990)* (traducción de Pardo, J. L.). Valencia: Pre-textos.

Bibliografía general

- Mengue, P. (2018 [1994]). *Deleuze o el sistema de lo múltiple* (traducción de Fava, J. y Tixi, J.). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.
- (2011). *El cuerpo sin órganos: presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. (2008). *Desnudez, “¿Qué es lo contemporáneo?”*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Fundamentación de la matemática y ontología en Gottlob Frege

Gastón Rossi*

*Gastón Rossi es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) con una tesis sobre el pensamiento de Gottlob Frege bajo la dirección de Horacio Gianneschi. Actualmente realiza una suplencia en la Cátedra de Filosofía del Lenguaje y desde 2018 integra la Cátedra de alemán y los seminarios de traducción de textos filosóficos en lengua alemana, dirigidos por Laura S. Carugati. Desde 2017 integra el Taller de alemán del programa *Interpres* que actualmente trabaja en la traducción de Novalis, "Trabajos preliminares para distintas colecciones de fragmentos". Recientemente trabajó en traducciones como Frege *Leyes fundamentales de la aritmética* ("Prólogo" e "Introducción"); Hoerni, Fischer y Kaufmann (editores), *El arte* C. G. Jung; Häberle, *Sobre el principio de la paz*. Actualmente trabaja en la traducción de C. G. Jung, *Los libros negros* y Markus Gabriel, *Ficciones*, junto con Laura S. Carugati.

Introducción biográfica

Gottlob Frege fue un profesor de matemática que nació en 1848 y murió en 1925, y que se interesó en temas de filosofía de la matemática, pero que asimismo reflexionó e hizo grandes aportes en lógica, filosofía de la lógica y filosofía del lenguaje.

Por lo datos biográficos que conocemos –que no son muchos salvo por algunos testimonios–¹ Frege dedicó la mayor parte de su vida a la labor docente. Trabajó durante cuarenta y cuatro años en la Facultad de Matemática de la Universidad de Jena, y fue siempre un profesor muy exigente con sus alumnos, así como meticuloso al preparar sus clases. Según parece, siempre estuvo interesado en expresar con la mayor precisión y claridad los conceptos fundamentales y los supuestos básicos sobre los que descansaba una disciplina. Esto se manifiesta ya en la reseña crítica de un texto de Heinrich Seeger, colega suyo, que Frege publica durante el primer año de su carrera docente. Ahí afirmaba que este libro, titulado *Die Elemente der Arithmetik* (Seeger, 1874), no demostraba sino que sólo enunciaba proposiciones fundamentales, lo cual resultaría en que “el alumno meramente memorizaría las leyes de la aritmética

1 Para profundizar en datos biográficos sobre Frege, cf. en castellano, por ejemplo, Mosterín, 2000; Kenny, 1997; en inglés, Frege, 1972b; Jaquette, 2019.

y se acostumbraría a contentarse con palabras que no entiende” (Frege, 1972b: 9).

Si bien esto pudo haber sido una motivación para hacerlo pasar de la matemática a la filosofía de la matemática, lo cierto es que no tenemos registros claros que nos indiquen cuándo comienza su interés por estos temas más filosóficos. Lo que sí tenemos claro es que estas máximas de claridad y precisión no las abandonaría nunca.

Planteo y supuesto de unidad temática

En obras tales como la *Conceptografía* (1879), *Los fundamentos de la aritmética* (1884) y *Leyes fundamentales de la aritmética* (dos tomos en 1893 y 1903, respectivamente) encontramos expresado de manera clara ese interés por la filosofía de la matemática. Sin embargo, lo más probable es que el lector esté más familiarizado con sus aportes en lógica (en la mencionada *Conceptografía*, pero no solo allí) y sobre todo en filosofía del lenguaje (“Sobre sentido y referencia”, pero también “Función y concepto” o “Concepto y objeto”). Según parece, los principales intereses que movían a Frege procedían de la matemática primero y la lógica después, y de su pretensión de alcanzar la mayor claridad y precisión en sus fundamentos,² lo cual lo impulsó a introducirse en otras áreas como la filosofía de la lógica, la filosofía del lenguaje –o más estrictamente, semántica– e incluso la ontología.

En ese sentido, intento dar algunos indicios para suponer que hay una *unidad temática* a lo largo de la obra de Frege. De hecho, necesito suponer esto para que la comparación que pretendo trazar tenga sentido.³ No obstante, no es mi intención argumentar a favor de este supuesto, si bien espero que la comparación entre el programa logicista y la concepción del pensamiento puedan servirle de apoyo.

Uno de esos indicios –tal vez el más fuerte– a favor de la unidad temática consiste en una anotación tardía de Frege (1919), donde la matemática se presenta como punto de partida de sus reflexiones filosóficas:

2 Ludwig Wittgenstein cuenta una graciosa anécdota sobre la insistencia de Frege por hablar de estos temas (cf. G. Anscombe, 1961: 130).

3 Es decir, supongo que existe en mayor medida una unidad temática en la obra de Frege, que parte de su interés por fundamentar la aritmética. Este interés derrama en sus reflexiones sobre temas de lógica, semántica y ontología, que no eran su interés principal.

Partí de la matemática. En esta ciencia me parecía que la tarea más apremiante consistía en una mejor fundamentación. Pronto entendí que el número no es un montón, una serie de cosas, ni tampoco la propiedad de un montón, sino que la asignación de un número que se hace al contar contiene un enunciado sobre un concepto. (Frege, 1983: 273).

Ahora bien, si existiera esa unidad temática, podríamos preguntarnos si el hecho de partir de la matemática tiene algún efecto en la postulación de un ámbito separado de los pensamientos –que encontramos en textos más bien tardíos sobre lógica– o viceversa. Es decir, ¿existe algún tipo de comunicación o resonancia entre ambas propuestas teóricas? Está claro, no esperaríamos que una propuesta lleve a la otra de manera necesaria, pero sí podemos buscar y analizar los motivos comunes que se presentan en el ámbito del pensamiento y de la aritmética: la relación entre un pensamiento separado y atemporal, de carácter objetivo pero no real o efectivo (*wirklich*), por un lado, y la aritmética como una ciencia cuyas verdades han de ser analíticas *a priori* y cuyos objetos –los números– han de ser precisamente objetivos y no sensibles (*unsinnlich*) o no reales o efectivos (*wirklich*), por el otro.

Mi trabajo se estructura en una parte inicial sobre el programa logicista, una segunda parte sobre la noción de “pensamiento”, en base a lo que podemos extraer de lo dicho explícitamente por Frege, y una tercera parte donde rastreo algunas características ligadas a esta noción, pero a partir de textos anteriores donde no estaba presente como tal. Para finalizar, esbozaré posibles respuestas a las preguntas recién planteadas.

Primera parte: contexto y proyecto de Frege

Frege se forma académicamente durante la segunda mitad del S. XIX en el contexto del surgimiento de un naturalismo científico –y el consecuente psicologismo que impregnaba la lógica y la matemática– como respuesta al hegelianismo, que había perdido su vigor (cf. Sluga, 1980). Asimismo, este momento histórico aún goza de grandes desarrollos en matemática y geometría (cabe recordar las geometrías no euclidianas), donde asimismo predomina una tendencia a la búsqueda de mayor rigor (por ejemplo, se comienza a darle importancia a la teoría de números para fundamentar el

análisis matemático, antes basado en nociones más intuitivas y, por tanto, menos precisas). En ese sentido, en *Los fundamentos* (1884) Frege afirma que “en matemática no es suficiente un convencimiento meramente moral, basado en muchas aplicaciones exitosas” (Frege, 1884; 1972c: §1). De modo que su espíritu parecía acordar con la búsqueda de precisión que exhibía la matemática del siglo XIX. Pero, para su sorpresa, ese tratamiento no era aplicado al número natural, el número entero positivo que responde a la pregunta “¿cuántos?”.

En este contexto Frege se propone llevar a cabo un “ideal [...] de un método de la matemática estrictamente científico” (Frege, 1893; 1971), el cual consiste en demostrar todo lo que sea demostrable y exigir que se explicité todo aquello que no puede ser demostrado, tanto axiomas como métodos de inferencia. Este programa estaría basado en los tres principios de investigación que enuncia en *Los fundamentos* (1884), los cuales tendrían claras ramificaciones en los desarrollos conceptuales posteriores (cf. Frege, 1884: X; 1972c: 20).

De los puntos salientes de esta investigación de Frege me interesa rescatar lo siguiente. Por un lado, es importante recordar que su objetivo es demostrar que la aritmética no es sino una rama de la lógica o que los enunciados de la aritmética son analíticos, esto es, que pueden derivarse sin recurrir más que a principios lógicos, definiciones e inferencias. Por otro lado, durante esta investigación se argumenta que los números son objetos que no son percibidos por los sentidos, pero que no por eso dejan de ser objetivos. En vínculo con esto es que los números se definen en términos de extensiones de conceptos, que en la terminología de Frege son objetos, los cuales, sin embargo, no percibimos por los sentidos. Es decir, en el programa logicista los números son objetos lógicos, no sensibles, o no reales o efectivos (*wirklich*). En un sentido análogo a lo que veremos respecto del pensamiento, en *Los fundamentos* (1884) se afirmaba que la objetividad de los números no tiene que ver con la espacialidad, pues debe distinguirse “lo objetivo de lo que es palpable, espacial o real” (Frege, 1884; 1972c: §26).

Segunda parte: el pensamiento en contexto semántico y lógico

Observemos ahora cómo aparece la noción de “pensamiento” (en alemán, *der Gedanke*) en diferentes contextos. En concreto, podemos señalar un

contexto semántico, que corresponde al artículo “Sobre sentido y referencia” (1892), y un contexto lógico, que corresponde sobre todo al artículo titulado “El pensamiento” (1918), pero para el cual también remito a *Leyes fundamentales I* (1893) y “Lógica” (1879-1891).

Vale recordar que el conocido artículo semántico de Frege gira en torno a la siguiente idea: una ecuación del tipo $a = a$ tiene un valor cognoscitivo distinto al de una del tipo $a = b$. Es decir, la primera ecuación no nos proporciona conocimiento nuevo, mientras que la segunda puede hacerlo. Pero esta distinción solo puede ocurrir si afirmamos que “la diferencia del signo corresponde a una diferencia en el modo de darse de lo designado” (Frege, 1892: 26; 2017: 46). En la igualdad no se trata, entonces, de una relación entre objetos, sino entre modos de darse o de presentarse objetos, es decir, se trata de una relación entre sentidos (“sentido” en alemán es *der Sinn*), mientras que a ambos lados de la igualdad aparecen signos que, a través de sentidos diferentes, designan la misma referencia (en alemán, *die Bedeutung*).

Hay una convicción fundamental que sustenta esta distinción entre sentido y referencia: lo que importa en los enunciados que pertenecen a la ciencia es dar con su valor de verdad. Por este motivo, no solo es relevante conocer el sentido de los signos (a y b en este ejemplo), es decir, el modo en que determinado objeto es presentado o dado por ellos, sino también conocer que existe algo que es designado por ellos, para así poder estar seguros de que esos signos tienen referencia. Que exista tal referencia es esencial para que podamos determinar si la ecuación es verdadera o falsa.

En este contexto se introduce la noción de pensamiento (en alemán, *der Gedanke*), también con la búsqueda de la verdad como trasfondo: lo que es verdadero o falso en sentido estricto son los pensamientos. Frege dice que las oraciones asertivas completas contienen o expresan un pensamiento, algo que no es “la acción subjetiva de pensar” (en alemán, *das Denken*), sino un “contenido objetivo que es capaz de ser propiedad común de muchos” (Frege, 1892: 32, n.; 2017: 53, n. 45). Así, en analogía con lo dicho acerca de los signos que aparecían en la ecuación –“nombres propios”–, el pensamiento se convierte en el sentido de la oración, mientras que el valor de verdad es su referencia.

En el artículo “El pensamiento” (1918) nos encontramos también con el trasfondo de búsqueda de la verdad que aparecía en “Sobre sentido y referencia”, pero con un papel todavía más preponderante, puesto que la

noción de pensamiento se caracteriza en términos de aquello “por cuya verdad cabe preguntar” o “en lo cual puede entrar en consideración la verdad” (Frege, 1918: 60; 2017: 156). Aquí se considera que la lógica tiene a la verdad como meta más que ninguna otra ciencia. La lógica “se relaciona con la verdad más o menos como la física con la gravedad o el calor” (Frege, 1918: 58; 2017: 151), esto es, porque se ocupa de las leyes del ser verdadero y no de las leyes del tomar por verdadero que consideraba la lógica psicologista (cf. ídem).

Respecto de lo verdadero sabemos que se trata de algo objetivo, es decir, igualmente válido para todos, lo cual en este contexto no quiere decir consensuado, sino que no depende de nadie en particular (cf. Frege, 1893: XVII). Si no fuera así, no habría posibilidad de una ciencia común, ni siquiera de una discusión en torno a objetos comunes. La única salida de este potencial solipsismo sería entender la actividad de conocer no como una producción de lo conocido, sino como la acción de aprehender algo ya existente: los pensamientos (Frege, 1893: XIV).

Podemos observar que la amenaza del psicologismo y, en última instancia, del solipsismo, conducen a la postulación de un tercer reino de los pensamientos. En efecto, en “El pensamiento” (1918) se argumenta contra el psicologismo con base en una distinción entre mundo interior y mundo exterior. Allí se le reconoce objetividad a lo que no pertenece al mundo interior, donde habitan las representaciones, pues aquel es esencialmente subjetivo. Los objetos reales (*wirklich*) del mundo exterior, aquellos que percibimos, que actúan (*wirken*) entre sí y sobre nosotros, y que forman parte de un ámbito común, son objetivos en un sentido habitual. Los pensamientos, sin embargo, no son reales o efectivos (*wirklich*) en este sentido. Y como se pretende que los pensamientos sean objetivos, es imposible que pertenezcan al mundo interior. De manera que el tercer reino lo componen aquellos objetos que gozan de objetividad a pesar de no ser reales o efectivos (*wirklich*) como las cosas del mundo exterior.

Tercera parte: el pensamiento antes de “El pensamiento”

Está claro que en los textos anteriores a 1891 no vamos a encontrar la noción de pensamiento tal como la definió después (cf. Frege, 1884: §14). Sin embargo, sí podemos hacer un seguimiento de otras nociones vinculadas con

el pensamiento. En particular, podemos guiarnos, tanto en contexto lógico como en uno matemático, por las reflexiones en torno a la objetividad y lo verdadero, cuyo vínculo pudimos observar.

Varios pasajes de *Los fundamentos* (1884) hacen referencia a la objetividad de la que deben gozar los números y las leyes de la aritmética, y a la que deben aspirar los enunciados científicos en general. Ahí la objetividad aparece emparentada con la persistencia temporal de la verdad de los enunciados, así como de los objetos que aparecen en ellos. Esto se suele enfatizar debido a los peligros que implicaría una investigación meramente histórica que intente retrotraerse a los orígenes para dar cuenta de sus objetos y verdades, suponiendo con ello la contingencia de todos sus objetos. Para que el mundo sea inteligible, afirma Frege, debe haber algo “firme, eterno”, pues ni el enunciado deja de ser verdadero ni el sol es aniquilado cuando cierro los ojos (Frege, 1884: VI). Esto parece necesario para que una ciencia en general sea posible, porque: “Si el ser conocido fuera un originarse, no podríamos decir nada positivo sobre el Ecuador con respecto a una época que precediera a este supuesto origen” (ibíd.: VI).

En el mismo texto la objetividad aparece ligada también a la *razón*, a lo comunicable en tanto regular, conceptual y enjuiciable o juzgable. Lo objetivo es lo racional, en oposición a lo puramente intuitivo que, por su carácter esencialmente subjetivo, no es comunicable (cf. Frege, 1884; 1972c: §26). De manera que, aunque persiste en su existencia más allá de nuestro conocimiento, parece entrañar la posibilidad de ser conocido por nosotros debido a su carácter racional (podríamos decir, por nosotros y por cualquier ser racional). Esto a su vez implica la intersubjetividad de lo objetivo (cf. Frege, 1884; 1972c: §26), el hecho de que un número sea “el mismo para toda persona que se ocupe de él” (Frege, 1884; 1972c: §61), así como su comunicabilidad.

Al consultar un texto contemporáneo pero perteneciente al contexto lógico, como la “Lógica” que Frege habría escrito entre 1879 y 1891, podemos observar una caracterización de la objetividad y la naturaleza de las verdades lógicas que casi no difiere de lo visto en *Los fundamentos* (1884). También ahí se afirma la independencia de lo verdadero respecto de ser reconocido como tal (Frege, 1983: 3); la distinción entre descubrimiento y justificación (ibíd.: 2) que también encontramos en *Conceptografía* (1879) y en *Los fundamentos* (1884); la caracterización de lo objetivo como algo que todos los seres racionales son capaces de captar, en tanto es lo mismo para

todos –intersubjetividad– (ibíd.: 7); el recurso a la atemporalidad de los enunciados verdaderos, en tanto incluyen todas las circunstancias relevantes –entre ellas, las espacio-temporales– para la determinación de su verdad (ibíd.: 4); la advertencia contra el avance del historicismo y el darwinismo aplicados a toda investigación científica (ídem), que se opondría al ahistoricismo del conocimiento matemático en particular (ibíd.: 3). Esto nos permite suponer que en buena medida hay una misma concepción de la objetividad y lo verdadero en ambos textos, es decir, tanto en el contexto lógico como en el contexto matemático.

Por otro lado, aunque en “Lógica” (1879-1891) todavía no estuviera delimitada la noción estricta de pensamiento, lo señalado en torno a lo verdadero y la objetividad es, sin duda, constitutivo de esa noción de pensamiento. Y dado que posteriormente la verdad aparece ligada al pensamiento, y lo verdadero siempre está ligado a la objetividad, podemos afirmar que las consideraciones previas en torno a lo verdadero y la objetividad tienen relación con las consideraciones posteriores en torno al pensamiento. Esto debido a que la concepción de lo verdadero o las características que deben tener las verdades científicas en general no cambian a lo largo de la obra de Frege, por más que existieran transformaciones (como la introducción de la noción estricta de pensamiento o la distinción entre sentido y referencia).

Comentarios finales: de la matemática a la filosofía o viceversa

El intento de justificar la objetividad de la aritmética muestra una relación bastante clara con la concepción de lo verdadero y la objetividad que sostiene Frege. En efecto, esta última aparece estrechamente vinculada con la tarea de fundamentar la aritmética a partir de la lógica. Y si consideramos estas concepciones junto con la idea de que “no hay nada más objetivo que las leyes aritméticas” (Frege, 1884; 1972c, §105), resulta casi natural la inclinación a considerar la aritmética como una rama de la lógica.

La temprana concepción de la lógica en Frege muestra la misma afinidad con el proyecto logicista. Pues aunque el lenguaje de fórmulas del pensar puro que se presenta en *Conceptografía* (1879) no equivale a afirmar que la lógica se ocupa de las leyes del ser verdadero –como en “El pensamiento” (1918)–, dado que ahí el pensar puro aparece todavía como un proceso psíquico, sin embargo, esa pureza pretendida para la lógica ya está

en perfecta consonancia con aquella que, en ese mismo texto y en el propio contexto de la matemática del siglo XIX, se pretende para la aritmética. Si la lógica es lo más puro, lo más desprovisto de intromisiones provenientes de la intuición, sea pura o empírica, ha de permitir demostrar con la mayor firmeza la objetividad de la aritmética. En *Conceptografía* (1879), Frege afirma: “la demostración más firme es, obviamente, la puramente lógica, la cual, prescindiendo de los caracteres particulares de las cosas, se basa solamente en las leyes sobre las que descansa todo conocimiento” (Frege, 1879: III; 1972a). Parece natural, entonces, querer reducir la aritmética a la lógica con el fin de demostrar que no hay nada más objetivo que las leyes aritméticas. Una vez justificada su máxima objetividad, se obtendría la máxima aplicabilidad que pretendía Frege para la aritmética: se lograría que las verdades aritméticas abarquen tanto lo real, como lo intuible y lo pensable (Frege, 1884: §14).

A partir de estas consideraciones se observa una relación natural entre la concepción de lo verdadero y la objetividad, que subyace a la concepción de la lógica y el pensamiento, por un lado, y la confianza en el programa logicista, es decir, en la naturaleza analítica *a priori* de las verdades aritméticas y en la naturaleza puramente lógica del número, por el otro. Esto es, las verdades aritméticas (inmutables, atemporales, las mismas para todos, universalmente aplicables: objetivas) han de justificarse por medios puramente lógicos.

Sin embargo, si se quisiera tomar el logicismo como un proyecto independiente de esa concepción de la lógica y el pensamiento, se perdería la naturalidad de dicha relación. Pues ¿por qué reducir la aritmética a la lógica si no es porque ésta ofrecía a sus leyes la máxima objetividad, es decir, la universalidad y atemporalidad que les pertenece? Esto solo parece necesario si asumimos que la demostración más firme es la puramente lógica, es decir, que es esta la que otorga la mayor objetividad.

De todas formas, hay algo que sí invita de la matemática a la concepción del pensamiento, en tanto algo atemporal, inmutable y universal, expresado en la idea de que no hay nada más objetivo que las leyes aritméticas. Me refiero al modelo de la proposición verdadera, del pensamiento verdadero, que es esencialmente el teorema matemático, y cuya semejanza con la ley lógica es clara. No es accidental que a menudo encontremos menciones del teorema de Pitágoras (Frege, 1918: 69; 1884: VI), de verdades matemáticas básicas como $2 \cdot 2 = 4$ (Frege, 1983: 160; 1972c: VI) o del principio de identidad

(Frege, 1893: XVII) como paradigmas de enunciados atemporalmente verdaderos con independencia de que se los juzgue así. Para Frege la verdad y objetividad de los enunciados aritméticos, así como ocurre con los lógicos, constituye un *factum*: nunca se pone en duda, sino que se busca dar cuenta, de un modo racional, de las bases de su justificación. Por eso autores como Hans Sluga o Gilead Bar-Elli consideran a la objetividad en Frege una noción epistemológica, lo cual no quita, para Bar-Elli sobre todo, que haya una implicación realista surgida a partir de la necesidad de referencia.⁴

Ahora bien, esta intuición de la naturaleza de la aritmética y del número que proviene de la práctica matemática no parece suficiente para conducir a esa peculiar concepción del pensamiento. Resulta difícil separar la caracterización de la naturaleza de la aritmética como analítica *a priori* de aquella concepción de lo verdadero y la objetividad, cuya interrelación conceptual excede lo estrictamente matemático. El papel epistemológico de la objetividad, la consecuencia realista de la existencia de los objetos que aparecen en los enunciados, la concepción de los números como objetos, son todos presupuestos que exceden con mucho el terreno de la práctica matemática, aunque esta hubiera servido de inspiración.

Esta interrelación conceptual hace que en la obra de Frege nos topemos una y otra vez con los mismos tópicos. Lo cual no quiere decir que no haya cambios en su obra, pero sí que en gran medida se trata de desarrollos o profundizaciones. Casi no encontramos retrocesos en las convicciones fundamentales de Frege, excepto el abandono forzoso del logicismo, resultado de su contradicción. Tras el fracaso de este programa persisten todas las ideas relativas a lo verdadero, la objetividad y la concepción de la lógica, que había venido desarrollando y que condensa en “El pensamiento” (1918). Pero, así como queda trunca la posibilidad de fundamentar la aritmética por medios puramente lógicos, también se tambalea el convencimiento de que los números sean objetos.

Concebir los números como objetos ciertamente fue una convicción

4 Tomando la objetividad como una noción epistemológica es posible afirmar que la fundamentación de la objetividad de los números por medio de la razón no anularía la independencia de lo verdadero respecto de nuestro conocimiento. También Hans Sluga, defensor de la lectura de un Frege neokantiano, encuentra una objetividad de tipo epistemológico (cf. Sluga, 1980: 120). Pero Bar-Elli considera que sí existe una implicación realista de esa concepción epistemológica de la objetividad: la objetividad de los enunciados tiene como requisito la existencia de los objetos sobre los cuales versa (cf. Bar-Elli, 1996: 35, 47), pues solo cuando los componentes de un enunciado tienen referencia es posible preguntar por su verdad.

particular que surgió tanto de intuiciones matemáticas como de consideraciones lingüísticas y que se fundamentó discutiendo con otras concepciones filosóficas, pero su carácter objetivo no real o efectivo (*wirklich*) fue una consecuencia de aquellas convicciones sobre lo verdadero y la objetividad, de considerar la demostración puramente lógica como la más firme y, por lo tanto, como la mejor vía para justificar que las leyes aritméticas sean lo más objetivo. Esas mismas convicciones lo llevaron a postular un tercer reino de lo objetivo no real o efectivo (*wirklich*).

Desde la perspectiva de esta relación entre pensamiento y logicismo se sugiere una unidad temática basada en las nociones de lo verdadero y la objetividad. Exceptuando tal vez la idea de los números como objetos (y acaso también la idea de que las leyes aritméticas son lo más objetivo), en el resto de las reflexiones de Frege encontramos una amalgama conceptual difícil de romper.

Pero por eso mismo todavía cabe preguntar: ¿por qué Frege no abandona su concepción del pensamiento cuando el logicismo pierde su fuerza? En su anotación de 1906 reflexionó sobre lo esencial de su pensamiento y señaló que casi todo estaba ligado a la conceptografía, a la construcción del concepto como función y de la relación como función de dos argumentos, mientras que la extensión de conceptos o clases –vinculada a la paradoja conjuntista– no era lo primordial (Frege, 1983: 200). En consecuencia, su concepción de la lógica podía mantenerse pese al fracaso del programa logicista, y con ello –podríamos agregar– su concepción de lo verdadero y de la objetividad, que siguen manifestándose en escritos posteriores como “El pensamiento”.

Según parece, con el abandono del proyecto logicista se perdería la posibilidad de equiparar las leyes aritméticas a las leyes del pensamiento, como pretendía Frege en *Los fundamentos* (1884) (ya sea tomando el “pensamiento” en sentido estricto, en tanto *der Gedanke*, o en sentido laxo, implicando aún así independencia respecto de lo intuitivo, en tanto leyes del pensar puro). Es en ese sentido que la concepción fregeana de la lógica y el pensamiento parecen invitar a una concepción logicista de la aritmética, a la vez que esta concepción logicista parece depender en parte de una concepción de la lógica y el pensamiento que sea capaz de justificar la máxima objetividad pretendida para las leyes aritméticas, tal como ocurre con las leyes del ser verdadero.

Encontramos en Frege una coherencia sobre todo en lo que hace a su concepción de la lógica, a la que subyace la concepción de lo verdadero y

la objetividad. Por consiguiente, la noción de “pensamiento” no se presentó como algo radicalmente diferente de lo que venía desarrollándose en obras anteriores al artículo “El pensamiento” (1918). La unidad temática que sugerí se presenta, de todas formas, emanando del interés por la fundamentación de la aritmética. Esto no resulta tan aparente en sus escritos lógicos y semánticos, pero es claro que bajo la defensa de la objetividad –frente al subjetivismo psicologista que amenazaba con quitarle su autonomía a la lógica y la aritmética– subyace el intento de encontrar una solución satisfactoria para la fundamentación de la aritmética y el número. Podríamos decir que el tópico de la objetividad vs. la subjetividad atraviesa toda la obra de Frege, pero en buena medida su motivación puede rastrearse hasta la aritmética. Después de todo fue la imposibilidad de abordar lógicamente la justificación de los enunciados matemáticos lo que lo impulsó a romper con la lógica clásica y concebir una nueva lógica en términos funcionales. Todo lo demás, según afirmó en su anotación de 1906, puede rastrearse hasta ahí.

Bibliografía

- Bar-Elli, G. (1996). *The Sense of Reference: Intentionality in Frege*. Berlín: de Gruyter.
- Frege, G. (1879). *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildeten Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: Verlag von Louis Nebert.
- (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner.
- (1892). “Über Sinn und Bedeutung”. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (100), pp. 25-50.
- (1893). *Grundgesetze der Arithmetik* (Vol. I). Jena: Verlag von Hermann Pohle.
- (1903). *Grundgesetze der Arithmetik* (Vol. II). Jena: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- (1918). “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung”. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, pp. 58-77.
- (1971). *Estudios sobre semántica* (traducción de Moulines, U.). Madrid: Orbis.
- (1972a). *Conceptografía* (traducción de Padilla, H.) México D. F.: UNAM.

- (1972b). *Conceptual Notation and Related Articles* (T. Bynum, Ed.) Londres: Oxford University Press.
- (1972c). *Fundamentos de la aritmética* (traducción de Moulines, U.) Barcelona: Laia.
- (1983). *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel* (Vol. I). (H. Hermes, F. Kambartel, & F. Kaulbach, Eds.) Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- (2017). *Escritos lógico-filosóficos* (traducción de Gómez-Lobo, A. y Placencia, L.). Buenos Aires: Colihue.
- G. Anscombe, P. G. (1961). *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jaquette, D. (2019). *Frege: A Philosophical Biography*. Cornualles: Cambridge University Press.
- Kenny, A. (1997). *Introducción a Frege* (traducción de Trevijano, C. G.). Madrid: Cátedra.
- Mosterín, J. (2000). *Los lógicos*. Madrid: Espasa.
- Seeger, H. (1874). *Die Elemente der Arithmetik*. Schwerin: A. Hildebrand.
- Sluga, H. (1980). *Gottlob Frege: Arguments of the Philosophers*. Londres: Routledge.

La nada, la angustia y el ser

Una problemática en torno a la metafísica del Dasein de Martin Heidegger

Esteban Molina*

* En la actualidad es licenciado de Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. El interés filosófico se centra en torno al pensamiento de Martin Heidegger y cuestiones metafísicas y ontológicas. Ha sido adscrito a la asignatura Seminario, a cargo del Dr. A. Bertorello (UNSAM). Es miembro adherente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Última publicación: "El cuerpo y la idea de sujeto encarnado en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty", *Revista Tábano*, Buenos Aires, n° 18, jul.-dic. 2021. Forma parte del proyecto de reconocimiento (PRI) 2021-2022 (bienio): El *Ereignis* como espacio de juego, a cargo del Dr. A. Bertorello (titular) y del Lic. Ariel Vecchio (Cotitular), UNSAM.

Introducción

El presente trabajo intenta indagar acerca de la nada como problema filosófico en la *metafísica del Dasein* (1926-1930) de Martin Heidegger.¹ De hecho, propone pensar la relación conceptual entre el ser (*Sein*), la angustia (*Angst*) y la nada (*Nichts*) a modo de un ejercicio filosófico. Por esta razón, busqué rastrear, evidenciar y explicitar la cuestión de la nada y el modo en que se copertenecen originariamente con el ser en tanto tal y, respecto a ello, la función metodológica de la angustia como patentizadora de la nada. Nuestra hipótesis versa sobre la consideración de la nada como problema filosófico dentro del corpus heideggeriano. En referencia a esto último, sostenemos que el ser y la nada están originariamente vinculados. Para ello fue fundamental entender que es posible una reciprocidad originaria entre la esencia del ser del *Dasein* y la nada. El cual se alcanzó por medio

1 El presente trabajo está íntimamente ligado a la tesis de grado con la cual obtuve el título de Licenciado en Filosofía, bajo el título: *La nada como problema filosófico en la ontología fundamental y la metafísica del Dasein* (1926-1930). Título otorgado por la Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Tesis dirigida por el Dr. M. Adrián Bertorello. Aprobada el 11 de diciembre de 2020.

del siguiente supuesto, Heidegger declara: “[s]ólo cuando comprendo la angustia o la nada tengo la posibilidad de comprender el ser” (2013: 246). En efecto, el trabajo estuvo determinado por la caracterización de la afectividad, el rol de la angustia existencial ya presente en el *Dasein*, y el modo como ella adquiere un carácter metodológico, y, a la vez, atravesado por el lugar de la nada en el pensar de Martin Heidegger. Encontramos, pues, sobre todo en el periodo *metafísica del Dasein*, la posibilidad de llevar a cabo una interpretación fenomenológica de la ontología de Martin Heidegger considerando a la nada como problema filosófico.

Ahora bien, en cuanto al rango temporal, nos circunscribimos a la etapa denominada *metafísica del Dasein*. Con respecto a esto, tomamos como modelo la división de etapas expuesta por François Jaran, en *El tránsito hacia un nuevo comienzo: la metafísica del Dasein (1927-1930)*. A saber: la primera etapa va desde 1925 hasta la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, enfoque a partir del cual comienza su desarrollo; la segunda etapa, parte del curso de verano de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología* hasta *Kant y el problema de la metafísica* de 1929, cuestión que Heidegger profundiza la transcendencia del *Dasein*; y, por última, aquella que se centra en una contribución a un tomo en homenaje a Husserl, *De la esencia del fundamento* publicada en 1929, finalizando esta última parte en la lección *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, dictado en el semestre de invierno 1930/31. Por tal motivo puntualizamos el trabajo en el periodo que va desde *Ser y tiempo* hasta la conferencia *¿Qué es metafísica?*

A grandes rasgos, nuestro *camino* consistirá en pensar hasta qué grado de profundidad la negatividad en el pensamiento de Heidegger abre *algo más* y si esa profundidad le da a la angustia un carácter ontológico precursora de la nada o si, como tales, ambas constitutivas del ser, tienen un carácter ontológico que lo anteceden.

De ahora en adelante, nos enfocaremos en la nada como problema filosófico en la *metafísica del Dasein* de Martin Heidegger.

La analítica del *Dasein* como etapa preliminar a la cuestión de la nada

El análisis temático de la estructura fundamental del *estar-en* tiene, como hilo conductor del trabajo, a la pregunta por el ser del *Ahí* (*Da*), la cual se sostiene en torno a la comprensión del ser. En referencia a ello, en la

Introducción a Ser y tiempo Heidegger expresa que la comprensión del ser como tal es una determinación del ser del *Dasein*. Por tal motivo, el término *Dasein* explicita el ser y la *esencia* de este ente reside en existencia.

El primer punto a tener en cuenta radica en la tematización del *Dasein* en cuanto tal. Heidegger determina al *Dasein* como un ente que en su ser actúa de modo comprensor por lo que se refiere a este ser y es, a su vez, el ente que soy en cada caso yo mismo. La determinación heideggeriana del *Dasein* en cuanto tal promueve el análisis del carácter histórico del *factum Dasein*, amparada por la afirmación “el *Dasein* existe de manera fáctica” (Heidegger, 2012: 197), y el cual debe tener primeramente una comprensión del ser en general para poder acceder luego a una comprensión del ser mismo. Heidegger determina que el *Dasein* tiene una primacía óntica-ontológica por encima de cualquier otro ente que no sea *Dasein*. Cabe recordar que no es lo mismo la forma de ser del *Dasein* que la comprensión del ser, ya que ambas son dos cuestiones distintas y, a la vez, están disociadas. La existencia al constituir su propio ser le da la primacía óntica, constitución que da, de igual manera, la primacía ontológica al *Dasein*, al determinarse como ontológico en sí mismo. De esta manera, el sentido formal de la constitución existencial del *Dasein* parte de que el *Dasein* se determina como ente, desde una posibilidad el cual este es y, a la par, el cual este comprende en su ser de algún modo. De aquí lo que sigue es interpretar la estructura *estar-en-el-mundo*.

El segundo punto trata de la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein*, y especialmente de la determinación como Heidegger tematiza los tres modos cooriginarios estrechamente conectados entre sí, a saber: la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla (*Rede*). Ahora bien, la caracterización del *Ahí* tiene como particularidad dos cuestiones a tener presente: primeramente, el *Dasein* es el *Ahí*, en consecuencia, el *Dasein* es su *aperturidad* (*Erschlossenheit*), puesto que abre y descubre por el *estado-abierto*; y, por tal motivo, el *Dasein* es también verdadero. En ese contexto, Heidegger sostiene que: “[d]esde sí mismo, el *Dasein* trae consigo su *Ahí*; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia” (2012: 152).

En cuanto a los estados de ánimo (*Stimmung*) Heidegger explicita que estamos situados *ya* siempre de manera cotidiana en ellos, de hecho, el estar situado expresa que estoy asociado a todos mis estados de ánimo. Es una cuestión de carácter originaria. De manera que los estados de ánimo patentizan

nuestra manera de estar en el mundo. En este sentido, dice Heidegger, el *Dasein* es su disposición afectiva. Pues bien, lo que establece que el *Dasein* se encuentra situado siempre en cada una de sus situaciones fácticas, puesto que ellas son siempre concretas, lo cual deviene la interpelación de las cosas que se le presentan continuamente al *Dasein* en su facticidad. Lo cual indica que la facticidad está constituida por el carácter ontológico-existencial del *estar en el mundo*. Por consiguiente, la propia situación fáctica arroja al *Dasein* a un mundo que se presenta siempre limitado. No obstante, la condición de arrojado del *Dasein* lleva la tarea de realizar siempre nuestro mismo ser, es decir, de existir. Así pues, la disposición afectiva establece una manera de *estar-en* el mundo, y adquiere, por ende, el modo de existenciario fundamental en tanto el *Dasein* es su *Ahí*. Tanto la disposición afectiva como los estados de ánimo son *algo* indeterminado, por eso Heidegger expresa que no se los puede considerar como una cosa determinada y circunscribirse como tal a la mera representación de considerarlos como una *nada*. A este respecto, los estados de ánimo son formas de encontrarnos con nuestra situación fáctica, desligado de toda mediación reflexiva, los cuales abren el ser mismo.

La nada es patentizada por la angustia

A partir del análisis de la *disposición afectiva* se expone de qué modo el mundo es revelado por las afecciones sin estar mediado por ningún vínculo teórico previo con éste. De manera que Heidegger destaca a la angustia por sobre el resto de las demás disposiciones anímicas. No obstante, previamente, Heidegger contrapone el miedo a la angustia, cuestión que le permite determinar que el *Dasein* en tanto estar-en-el-mundo es miedoso. “Miedo es angustia caída en el ‘mundo’, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma” (Heidegger, 2012: 208). De hecho, a la pusilanimidad hay que comprenderla a modo de una posibilidad existencial de la esencial afectividad del estar-en-el-mundo en común.

Por lo que refiere a la angustia, esta adquiere una doble importancia: en primer lugar, de carácter metódico y, como consecuencia de esto, se accede fenomenológicamente a una mayor comprensión ontológica de la capacidad de apertura del *Dasein*. La angustia, en tanto fenómeno metodológico, aísla al *Dasein* del mundo, lo saca de la inmersión cotidiana. El *Dasein* se encuentra en un momento dado ensimismado por esa tonalidad afectiva

particular. En esa sustracción, la angustia sitúa al *Dasein* ante la elección modal del poder-ser sí mismo. En otras palabras, ontológicamente, la importancia de la disposición afectiva de la angustia radica en la capacidad de abrir al *Dasein* ante su facticidad, aislándolo así de la cotidianidad, razón por la cual le brinda la posibilidad de elección propia e impropia de su ser y, de esta manera, poder llevar sobre sí su existencia.

El mundo como tal es abierto por la angustia de manera originaria, no obstante, esencialmente, el mundo está concernido al ser del *Dasein* como tal, el *estar-en-el-mundo* es su forma de ser. De esta manera, aquello por lo que se angustia la angustia misma no es nada de lo a la mano dentro del mundo. Sin embargo, esa nada no significa ser una nada en su totalidad. El mundo es, en definitiva, el fundamento originario de la nada de la mano. Y este *estar-en-el-mundo* en cuanto tal precisamente corresponde a la primera descripción fenomenológica de la angustia: el *ante-qué* de la angustia. A diferencia del *ante-qué* del miedo que se basa en un ente intramundano que se aproxima de manera amenazante, el *ante-qué* de la angustia es la nada óntica, esta nada carente de ente. El *ante-qué* de la angustia es completamente indeterminado, es el mundo como tal. El mundo alcanza la condición de una cabal insignificancia. Esto es, el mundo se desfonda. En ese marco, las otras dos descripciones de la angustia son el *por-qué* de la angustia y la angustia misma. El *por-qué* de la angustia por *estar-en-el-mundo*. El *estar-en-el-mundo* es, justamente, aquello frente a lo cual la angustia se angustia. La angustia abre, de este modo, el *Dasein* ante sí mismo. Este *por-qué* del angustiarse es lo que permite a la angustia abrir el *Dasein* en cuanto ser posible. La angustia al sacar y excluir al *Dasein* de su huida de sí mismo, lo abre como un *solus ipse*, transportándolo frente a su mundo como tal y, por ende, frente a sí mismo como *estar-en-el-mundo*.

Sin embargo, el carácter radical y originario de apertura de la angustia, lleva al *Dasein* desde su familiaridad con los demás entes intramundanos hasta una zona desazonada, aislando así al *Dasein*. Cabe destacar que la inhospitalidad, la desazón (*Umheimlich*), es una alusión a un *no-estar-en-casa* (*Un-zu-Hause*). Por lo tanto, el trato cotidiano se desploma. El *Dasein* aislado siente desconfianza. Por su parte, la desazón significa que el *Dasein* acaba aislado, sustraído de su huida de sí mismo en la cotidianidad, pero con la característica que el *Dasein* acaba aislado como *estar-en-el-mundo*. La particularidad radica en que el *estar-en* recibe la existencialidad del *no encontrarse en casa*. Lo que supone que el *no-estar-en-casa* sea entendido ontológico-existencialmente como el fenómeno

más originario. El familiar y sereno estar-en-el-mundo es, en efecto, una manera de la desazón, y no al revés.

La angustia es, pues, una manera privilegiada de aislar al *Dasein*, auxiliada por la *individuación singularizante* (*Vereinzelung*) del *Dasein* mismo. Cabe destacar la importancia de esto, puesto que la angustia al sustraer de la huida del *Dasein* mismo inserto en la caibilidad, le devela la doble posibilidad de modos fundamentales de elección de existencia del *Dasein*, a saber: la impropiedad y la propiedad. En ese marco, el vínculo entre la angustia y el ser queda reflejado desde el momento que la disposición afectiva de la angustia patentiza la nada. En consecuencia, aquello que hace que el *Dasein* experimente su propia facticidad es la misma experiencia radical de la angustia, determinándose así la nada como condición de posibilidad de la angustia. En definitiva, al patentizar la nada, la carencia de fundamento del mundo queda manifestada en el modo en que se mantiene el fundamento del ser del ente.

Heidegger retoma en *Ser y tiempo* el concepto de angustia por medio del análisis de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) de la disposición afectiva, donde se explicita que la angustia se funda originariamente en el haber-sido, y a partir del cual se temporizan el presente y el futuro, revelándose así la posibilidad del poder-ser-propio del estado de ánimo de la angustia. Cuestión que contrasta con la temporeidad del miedo, puesto que este es un olvido que, en espera, se presenta. De hecho, Heidegger explicita que únicamente un ente que entretanto exista siempre ha sido, y el cual permanentemente existe en alguna forma del haber-sido y puede ser *templado* afectivamente. “Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra [afectivamente dispuesto], es decir, sólo un ente que, mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber sido, puede ser ‘afectado’” (Heidegger, 2012: 360). La afección supone de modo ontológico la presentación, y tal es así, que en la presentación el *Dasein* puede ser llevado de regreso hacia sí mismo como *sido*.

La disposición afectiva muestra, en definitiva que, desde un enfoque ontológico, la existencia es anímica.

La nada como problema filosófico en M. Heidegger

Heidegger entiende la metafísica del *Dasein* como metafísica en su totalidad, y como tal determina que la misma está fundada en la temporeidad.

La metafísica, según Heidegger, se fundamenta en una metafísica del *Dasein* la cual tiene como meta revelar la constitución del ser del *Dasein*, en tal forma que la misma permita visibilizar lo mismo que íntimamente posibilita el comprender del ser. Precisamente esta tiene como tema básico buscar el nexo entre la cuestión del ente en cuanto ente y la cuestión acerca del ente en su conjunto. De este modo, la metafísica del *Dasein* no busca reemplazar una nueva disciplina bajo el marco establecido, sino que en ella se explicita el interés de despertar la visión por el cual el filosofar acontece como transcendencia manifiesta del *Dasein*. En suma, en el momento en que la ontología es comprendida como pregunta por el ser del ente en su conjunto e incluso centro de la metafísica, la metafísica de la metafísica es concebida como la fundamentación de la *metafísica del Dasein*.

Recordemos que, de acuerdo a lo explicitado en *Ser y tiempo*, la angustia en cuanto disposición afectiva fundamental decisiva (*entscheidende Grundbefindlichkeit*) es lo que nos pone ante la nada. No obstante, en la publicación *Kant y el problema de la metafísica* de 1929 señala que el ser del ente por lo regular sólo es comprensible si, en la base de su esencia, el *Dasein* se sostiene dentro de la nada. Este sostenerse-dentro-de-la-nada (*Sichhineinhalten in das Nichts*) no consiste en un mero intento espontáneo de pensar la nada, sino un acontecimiento que, según su posibilidad intrínseca, se esconde a todo encontrar-se en medio de lo ya ente y que debe ser aclarado por medio de un análisis ontológico fundamental del *Dasein*. Por tal motivo, el análisis de la angustia no tiene por objeto hacer visible un fenómeno básico en el hombre, sino que su meta consiste en preparar la pregunta fundamental: ¿qué es el hombre? Para ello, Heidegger comienza a plantear la cuestión de la siguiente manera:

¿En base a qué sentido metafísico del *Dasein* mismo es posible que el hombre en general se pueda encontrar situado ante algo semejante como la nada? El análisis de la angustia se dispone de tal modo que la posibilidad de pensar algo como la nada sólo como idea está fundamentada a la vez en esta determinación de la disposición afectiva de la angustia. Solo cuando comprendo la nada o la angustia tengo la posibilidad de comprender el ser. El ser es incomprensible si la nada también lo es. Y sólo en la unidad de la comprensión del ser y de la nada surge la cuestión del origen del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por el porqué, y por qué tiene que preguntar? Estos problemas

centrales del ser, de la nada y del porqué son de los más elementales y concretos. Es hacia estos problemas en dirección a los cuales está orientada toda la analítica del *Dasein*. (Heidegger, 2013: 246).

En breves palabras, cuando la ontología es aprehendida como pregunta por el ser del ente en su totalidad y, en consecuencia, como núcleo de la metafísica, entonces la metafísica de la metafísica es la *metafísica del Dasein* u ontología fundamental. En principio, ella cuestiona de qué modo pertenece por lo general la pregunta *¿qué es el hombre?* al preguntar propiamente metafísico.

En la conferencia *¿Qué es metafísica?* Heidegger aborda explícitamente la cuestión de la nada. Lo primero que analiza es la relación *Dasein*-ciencia, la cual pasa rápidamente para abordar la cuestión a partir de la lógica que limita a la nada como la negación del conjunto de lo ente. Desde esta perspectiva, la nada está condicionada por lo negativo. Sin embargo, Heidegger cuestiona si esto es así o si se da al revés. Cuestión que Heidegger se inclina por esta última noción, puesto que llega a la conclusión de que la nada es más originaria que lo negativo en su conjunto: no, negación y negatividad. De hecho, únicamente una experiencia fundamental de la nada es lo que permite demostrar el problema de la nada (Heidegger, 2014: 106-108).

El estudio de los estados de ánimo muestra que durante el transcurso de cada estado de ánimo hacemos la experiencia de lo ente en su conjunto, asunto que nos conduce ante la revelación del acontecimiento fundamental de nuestro *Dasein*. Así pues, nuevamente Heidegger retoma la disposición afectiva de la angustia con vista a la nada. Como sabemos, la angustia es esencialmente indeterminada, la cual nos hace sentir desazonados. Esta sensación se muestra en el *Dasein* desde la intimación causada por la pérdida de significado del mundo. Ahora bien, ¿de qué manera accedemos a la nada? Por medio de la disposición afectiva de la angustia accedemos a ella, ya que también la patentiza. Una vez que la angustia se desvanece, que pasa, la nada patentizada por la angustia es constatada por el *Dasein* hombre. En síntesis, la angustia constituye nuestro ser, igual que la nada, ya que ambas son indivisibles (Gilardi, 2015: 102-106).

Por otra parte, todo *Dasein* humano que experimenta la angustia, frente a la huida de sí mismo, padece dos cuestiones: una despersonalización por medio del uno y una carencia de lenguaje. Por ende, la huida del ente es en su totalidad obligado a permanecer en silencio ante el apremio de la nada.

Entonces, ¿cómo se da el vínculo entre la nada con lo ente? Se da debido a que la nada se manifiesta propiamente con y en lo ente, y esto es así porque lo ente se da a la fuga en su conjunto.

En cuanto al desistimiento (*Nichtung*) como esencia de la nada, se diferencia de la negación y del aniquilamiento del ente. La esencia de la nada la cual desiste de manera originaria guía primigeniamente al *Dasein* ante lo ente en cuanto tal. En ese contexto: “[e]l *Dasein* del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada” (Heidegger, 2014: 102). Sin embargo, siempre y cuando conforme a su esencia, el *Dasein* actúa remitiéndose a lo ente, aquello que él mismo es y no es, siempre proviene ya de la nada patentizada. Cabe recordar que el *Dasein* está siempre fuera de lo ente en el todo sosteniéndose en la nada desde el origen. La nada está actuando siempre dentro del *Dasein*. El desistimiento de la nada ocurre, por lo tanto, en el ser de lo ente.

Acerca del reconocimiento de la nada en cuanto origen, podemos decir que surge de ser concebido a modo de diferencia. En realidad, existe entre aquello que se oculta y aquello que se muestra un mutuo pertenecerse que determinan una inalterable dualidad, la cual no logra constituir una identidad. En cuanto al comportamiento del *Dasein* humano, este únicamente puede vincularse si se mantiene en la nada como lo ente. Por esta razón, la misma metafísica ocurre en la esencia del *Dasein*, es decir, ella conforma la naturaleza del *Dasein* humano. Por eso, cuando Heidegger expresa que la metafísica es el acontecimiento fundamental del único ente, en referencia a ello, dice: la metafísica “[e]s el *Dasein* mismo” (Heidegger, 2014: 107).

Por último, Heidegger comparte el planteo de Hegel acerca de la copertenencia que se da entre el ser y la nada, sin embargo, difiere del siguiente modo: en su perspectiva no se encuentran en su indeterminación e inmediatez, sino que se lleva a cabo porque el ser mismo es, en su esencia, por sí finito, y no porque ambos conceptos sean indeterminados, lo cual se muestra únicamente en la trascendencia del *Dasein* arrojado en la nada. La correspondencia entre ambos conceptos radica en la propia constitución de ellos. Entonces, podemos plantear, en verdad, que estamos en una manifiesta pregunta metafísica. En efecto, ¿qué es lo que hace que una pregunta sea metafísica por excelencia? La pregunta por el ser. Cuestión que como hemos podido desarrollar se copertenece con la nada, entonces, podemos decir que la nada es, ciertamente, una pregunta metafísica.

Reflexiones finales

A modo de conclusión, la investigación se abocó a determinar el problema de la nada como un problema propio de Martin Heidegger. El cual nos propusimos pensar hasta qué grado de profundidad la negatividad en el pensamiento de Heidegger abre *algo más* y si esa profundidad le da a la angustia un carácter ontológico precursora de la nada. Sostenemos que la angustia en *Ser y tiempo* tiene un carácter precursor de la nada, sin embargo, no sólo eso, ese carácter tiene la particularidad de ser anterior, como si fuese un carácter ontológico previo. Asunto que ya en *¿Qué es metafísica?* la nada comparte tal caracterización, puesto que ambas constituyen al ser. Por lo que sigue, Heidegger tenía sumamente presente la tesis que para comprender el ser se debía tener previamente una comprensión de la angustia o de la nada, tesis que en definitiva guió nuestro *camino*.

Referencias bibliográficas

- Gilardi, P. (2015). “Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger”. En Á. Xolocotzi (ed.), *Afectividad, Studia Heideggeriana*, vol. IV (pp. 95-113). Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (traducción, prólogo y notas de Rivera Cruchaga, J. E.). Madrid: Editorial Trotta, (GA 2).
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica* (traducción de Ibscher Roth, G.; revisión Leyva, G.). México: FCE, (GA 3).
- Heidegger, M. (2014). *Hitos* (traducción de Cortés Gabaudan, H. y Leyte Coello, A.). Madrid: Editorial Alianza, (GA 9).
- Jaran, F. (2018). “El tránsito hacia un nuevo comienzo: la metafísica del Dasein (1927-1930)”. En R. Rodríguez, (ed.), *Guía Comares de Heidegger* (pp. 75-97). Granada: Editorial Comares.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Editorial Alianza.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger* (traducción y notas de Duque, F.). Madrid: Editorial Alianza.

El giro ontológico de *Verdad y método*

Comprensión y lenguaje¹

Lucas M. Fernández-Díaz*

*Lucas M. Fernández-Díaz es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) con una tesis sobre de Hans-Georg Gadamer. Desde 2014 es miembro del Taller de traducción de textos filosóficos y literarios en lengua alemana –dirigido por Laura S. Carugati– del programa *Interpres*, que trabaja actualmente en la traducción de “Trabajos preliminares para distintas colecciones de fragmentos”, de Novalis. Sus estudios actuales de posgrado se enfocan sobre el pensamiento de Donald Davidson con la intención de investigar, por un lado, su teoría de la racionalidad –acción– y, por el otro, la caracterización holística y coherentista que imprime Davidson a la teoría de la interpretación radical; aspectos que resultan instructivos para la hermenéutica filosófica. En la actualidad, integra el proyecto de investigación PRI-UNSAM-2022-2023: “Signatura, enunciación y déixis en la hermenéutica de la facticidad de M. Heidegger”, a cargo del Dr. Adrián Bertorello.

Introducción

El objetivo fundamental del trabajo consiste en defender cierta concepción del giro ontológico que postula la hermenéutica filosófica bajo el *dictum* “*el ser que se puede comprender es lenguaje*” (Gadamer, 2010: 478)² con el que culmina el *opus magnum* de Gadamer vinculado al exergo de la noción agustiniana del *verbum interius*. Si la perspectiva trascendental ha de tener un correlato específico en la pregunta interrogativa cuya estructura da cuenta de las condiciones necesarias para la indagación filosófica, podemos decir

1 La presente exposición representa un resumen sumario de la tesis de licenciatura en filosofía para la obtención del título de grado en la Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Director, Dr. Adrián Bertorello (UNSAM-UBA-CONICET). Jurado, Dr. Leandro Catoggio (Universidad nacional de Mar del Plata-CONICET). Evaluación externa, Dr. Jean Grondin (University of Montreal-Canadá). La forma de exposición sólo retoma algunas reflexiones y observaciones medulares del trabajo que reconstruye, tentativamente, las dos partes de la tesis.

2 Las traducciones son propias, salvo que se indique lo contrario. Sin embargo, me apego a las traducciones ya canónicas de Heidegger y Gadamer por una cuestión referente a mi propia formación y a la frecuentación con dichos textos. Cuando mi separación es relevante y manifiesta una interpretación diferente, así lo destaco en las notas.

que la hermenéutica tradicional plantea lo siguiente: ¿Qué debo hacer para comprender? Esto es, ¿qué cánones debo aplicar para comprender correctamente?, y ¿qué repertorio normativo debo seguir a la hora de acceder, verbigracia, a un texto filosófico? En cambio, la formulación trascendental, como trasfondo de la hermenéutica de Gadamer, remite a otro tipo de interrogación que se pregunta: ¿Cómo es posible la comprensión? La primera de las preguntas refiere a una guía para poder comprender y la segunda indaga las condiciones que posibilitan la comprensión como tal. La hermenéutica se entiende, desde esta última posición, bajo la denominación ‘hermenéutica filosófica’,³ en donde no se trata de un campo específico de la interpretación, sino que, más bien, se pregunta por las condiciones generales bajo las cuales puede tener lugar la interpretación y la comprensión apuntando a los presupuestos que hacen posible la actividad interpretativa y a toda forma posible de apropiación comprensiva del sentido, de allí que la hermenéutica adquiera un matiz trascendental. Por consiguiente, expondré de modo sucinto los puntos que remiten a: parte I elucidar el ‘comprender’ en la hermenéutica, y parte II sostener una lectura del giro ontológico en conexión con el aspecto trascendental que subyace en dicha interpretación.

Parte I

1. Mi investigación parte de la estrecha conexión en que la hermenéutica se ve transformada por la posición filosófica de Martin Heidegger. Gadamer plantea su posición filosófica en continuidad y en este sentido expresa:

Considero que Heidegger en la analítica temporal del Dasein demostró, de forma convincente, que el comprender (*Verstehen*) no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del Dasein mismo. El concepto ‘hermenéutica’ aquí ha sido utilizado en este sentido. Denota la actividad fundamental del Dasein, la cual determina su finitud e historicidad, y por lo tanto abarca el todo de su experiencia de

³ Para evitar confusiones con las citas textuales, en los aspectos léxico-conceptuales se utilizarán las comillas simples (") tal como se utiliza en los textos fuentes, así, por ejemplo, la noción *Verstehen* del texto original se traslada como ‘comprender’.

mundo. El hecho de que el movimiento del comprender sea abarcante y universal no es una arbitrariedad o un constructo sobredimensionado de un aspecto unilateral, por el contrario, yace en la naturaleza de la cosa. (Gadamer, 1993: 440).

Con el trasfondo de esta afirmación me abocaré a continuación a elucidar el ‘comprender’ como tema predominante en la posición de Gadamer. Mi objetivo aquí no es sólo reconstruir el desarrollo de dicha concepción, sino, más bien, hacer explícitos algunos presupuestos e implicaciones que se desprenden del modo en que Gadamer plantea el fenómeno del ‘comprender’ a partir de la posición elaborada por Heidegger en *Sein und Zeit*.⁴ No me ocuparé del pensamiento de Heidegger como tal, sino sólo en cuanto se relaciona con el despliegue de la posición filosófica que adopta Gadamer en *Wahrheit und Methode*.⁵ La elaboración del ‘comprender’, su articulación y pre-estructura, como determinación fundamental del ‘*Dasein*’ desplegada por Heidegger en el ya célebre §31 de SZ, es uno de los puntos centrales en donde las consecuencias metódicas llevadas a cabo, a partir del despliegue expreso de su propia posición filosófica, configuran uno de los puntos centrales que retomará la hermenéutica gadameriana. El gesto llevado a cabo por Heidegger, a saber, de postular al ‘comprender’ como una determinación ontológica fundamental del ‘*Dasein*’, en el que se despliega un campo de competencia atemática cuya ejecutividad no implica proyecciones objetivantes, es el punto central desde el cual parte el despliegue filosófico de Gadamer. Es decir, la posición de la ‘ontología fundamental’ no parte de la formulación de ‘comprender algo’ en estrecha continuidad con la dualidad sujeto-objeto. En cambio, el tratamiento desplegado por Heidegger tiene el propósito de elaborar –mediante una forma que puede ser definida como holística, proyectiva-anticipativa que configura al ‘comprender’– un campo de comprensión pre-ontológica (*know how*) a partir del cual nos movemos. El ‘comprender’ procede como un ‘saber hacer’ donde el ámbito de competencia desplegado no es reductible al tradicional ‘comprender algo’ (*etwas verstehen*) que opera constitutivamente en cualquier acción comprensiva, sea tanto el trato con un ‘útil’ (*Zeug*) o en el saber práctico prudencial. En este sentido, Heidegger explica:

4 Desde ahora SZ.

5 Desde ahora WM.

Todo simple ver de forma antepredicativa ‘lo a la mano’ es en sí mismo ya interpretativo-comprensor. ¿Pero, no representa la carencia de este ‘como’ la simplicidad de una percepción pura de algo? El ver de esta visión es siempre interpretativo-comprensor. Significa en sí la expresabilidad de las relaciones referenciales del ‘para’ que pertenecen a la totalidad de conformidad desde la cual es comprendido lo simplemente compareciente. La articulación de lo comprendido en la proximidad comprendiente del ente mediante el hilo conductor del ‘algo como algo’ es previa al enunciado temático sobre él. (Heidegger, 1967: 149).

En efecto, todo trato con el ente a la mano implica un horizonte pre-comprendido en la actitud antepredicativa de las relaciones referenciales (*Verweisungsbezüge*) del ‘para’, razón por la cual, nos encontramos con un repertorio mínimo de familiaridad que nos orienta eficazmente en el mundo circundante y en el trato operativo con lo ‘a la mano’ que no implica un tipo de tematización objetivante: “Lo a la mano [sostiene Heidegger] es comprendido siempre a partir de una totalidad de conformidad. Esta no necesita ser aprehendida explícitamente mediante una interpretación temática”. (Heidegger, 1967: 150).

1.2 Expuesta esta novedosa concepción del ‘comprender’, el interés de Gadamer es reapropiarse de la concepción elaborada por Heidegger bajo la denominación de lo que podríamos llamar una postura holística del ‘comprender’, que viene mediada por los ‘prejuicios’ (*Vor-urteile*) que constituyen la modalidad proyectiva-anticipativa desde la cual lo comprendido se hace accesible en su sentido. Existe una estructura trascendental de la ‘comprensión’, por decirlo así, en la que estamos más constituidos por nuestros ‘prejuicios’ que de nuestros juicios justificados. La rehabilitación de la noción de ‘prejuicios’ por un lado –desestimada por la ilustración que parece haber visto en ellos un tipo de conocimiento infundado y un saber trasmitido por el peso de la autoridad de la tradición sin ninguna revisión crítica de ellos– y la tradición misma, por el otro, pueden resumirse en la siguiente pregunta: Si los prejuicios tienen una posibilidad positiva de conocimiento como instancia mediadora en la interpretación comprensiva del sentido, ¿por qué queremos escapar a ellos? (Gadamer, 2010: 14). Por tal motivo Gadamer se pregunta, en última instancia, si las tradiciones en realidad someten nuestra libertad o si los ‘prejuicios’ de los individuos son la realidad histórica de (su) ser (*die geschichtliche Wirklichkeit des Seins*).

Este primado de los prejuicios y la rehabilitación de la tradición intentan mostrar que no puede haber un comienzo, por así decir, de cero, sino que la hermenéutica intenta describir fenomenológicamente aquellas mediaciones previas de apropiación comprensivo-interpretativa que no resultan temáticamente accesibles en la actitud natural, pero que nos sostienen desde siempre.

1.3 En estrecha conexión con lo antes dicho, se reconoce dentro de la historia de la hermenéutica la denominación de ‘círculo hermenéutico’ y su relevancia dentro del esquema holístico de la comprensión, ya expuesto, en cierta medida, en las secciones precedentes. Por consiguiente, pasaré a describir el ‘círculo hermenéutico’ de forma sumaria. Esta circularidad anticipatoria se configura por: a) la relación del todo y sus partes, esto es “[...] un parámetro para usar con el fin de validar la interpretación, el texto es un objeto que la interpretación construye en el curso del esfuerzo circular de validarse a sí misma sobre la base de lo que construye como resultado.” (Eco, 1997: 77); b) el horizonte de expectativa y la convalidación del holismo anticipativo de la perfección cuyo contenido son los prejuicios sedimentados por la tradición y el pasado (*Wirkungsgeschichte*), es decir, el carácter holístico anticipativo supeditado bajo la orientación de una ‘anticipación de perfectibilidad’ (*Vorgriff der Vollkommenheit*), en este sentido Gadamer aclara:

Pero, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión tiene una consecuencia hermenéutica que quisiera denominar ‘anticipación de la perfectibilidad’. [...] Que dice que sólo es comprensible lo que representa una unidad completa de sentido. [...]. La ‘anticipación de la perfectibilidad’ que dirige toda nuestra comprensión se manifiesta respectivamente como determinada por algún contenido. No sólo presupone una unidad de sentido inmanente que da dirección al lector, sino que la comprensión del lector está dirigida continuamente por expectativas de sentido trascendentes (*transzendent Sinnerwartungen*) que se originan de su relación con la verdad de lo dicho. (Gadamer, 2010: 299).

Dicho esto, se ve ahora de forma más nítida el motivo por el que no existe un punto cero de inicio en la posición de Gadamer, puesto que siempre vamos orientados por anticipaciones que determinan nuestra

manera de ‘estar en el mundo’ (*In-der-Welt-sein*).⁶ Ahora bien, a mi entender, si lo dicho hasta aquí es correcto, el ‘comprender’ implica un horizonte como plexo de significatividad que resulta ‘precomprendido’ por la ‘*Vorstruktur*’ del ‘comprender’ en la medida en que la presencia de algo viene con su trasfondo latente como parte inherente de la co-manifestación,⁷ es decir, nos movemos en una ‘precomprensión’ dentro del campo de sentido en el cual se puede destacar un fenómeno particular para la reflexión temática pero manifiesto dentro del campo de sentido ya comprendido. En efecto, esto implica que lo precomprendido es el horizonte, y la pregunta por el sentido de ‘algo como algo’ refiere a una interrogación por el fenómeno particular en esa trama de significatividad perteneciente al horizonte. Por consiguiente, como lo afirma Gadamer, la hermenéutica no conoce el problema del inicio tal como lo plantea *La ciencia de la lógica* de Hegel.

Parte II

1. El siguiente recorrido toma la distinción de S.G Crowell (Crowell, 2001: pp. 37-55) que opera en la tradición metafísica entre una ontología entendida en términos *arqueológicos*, es decir, como una disciplina o ciencia del ser que busca indagar los primeros principios y causas de lo que es, que puede remontarse a la posición adoptada por Aristóteles, y una ontología *aletheiológica* entendida en estrecha relación con el *medium* lingüístico en su peculiar carácter de manifestación y exhibición en la que tiene lugar la venida a la presencia el ente y su apertura a la comprensibilidad.⁸ Intentaré

6 El contrapunto es que no percibimos retazos aislados atómicamente, como el color, la dimensión, etc. sino que, más bien, ya comprendemos las cosas en su ‘para qué’ (*Wozu*) de su utilidad, en la medida en que se presenta bajo la forma de ‘algo como algo’ (*etwas als etwas*). Véase los ejemplos esclarecedores en Hedeigger, 1976: 144. En el caso de Gadamer, cfr. Gadamer 1993: 331.

7 En la célebre nota al pie 148 correspondiente al capítulo sobre “*La superación del planteo de la cuestión de la teoría de conocimiento mediante la investigación fenomenológica*”, que refiere al concepto de intencionalidad de horizonte, Gadamer alude a la noción de ‘trasfondo’ (*Fringes*) de James, W. que Husserl reconoce como anticipación de su concepción filosófica. Cfr. Gadamer, 2010: 250.

8 El interés de Crowell se centra sobre Lask y su manera de entender en forma radical las consecuencias del giro copernicano de Kant en relación con el pensamiento de Aristóteles. Crowell entiende la lógica trascendental no como las condiciones de posibilidad para el conocimiento, sino, más bien, como una reflexión sobre la estructura formal-ontológica de la verdad. Nos interesa esta distinción sólo en la medida en que plantea una contraposición entre la ontología como *aletheiología*, es decir, desde el carácter

mostrar en cuál se ubica la hermenéutica de Gadamer. Para ello debo aclarar la utilización salvaje y abusiva del término *alétheia*. La finalidad de esta idea es contraponerla al procedimiento causal de la ontología tradicional. La pregunta por lo que es no se busca por detrás de las cosas, sino en las condiciones que hacen posible la comprensibilidad, una pregunta que remite a cómo es posible la accesibilidad y comprensibilidad de lo que es ya expuesta en el tipo de pregunta que se planteó al inicio de este trabajo. Es decir que la perspectiva trascendental ha de tener un correlato específico de pregunta cuya estructura da cuenta de las condiciones necesarias para la indagación filosófica que en el caso de la hermenéutica remite a cómo es posible el ‘comprender’. Es notorio que este tipo de enfoque remita y tenga una estrecha conexión con la filosofía trascendental en la medida en que no se refiere tanto a una interrogación que intenta dar con aquello que está a las espaldas de las cosas como su causa, sino que remite en mayor medida a las condiciones ‘apriorísticas’ de la comprensibilidad que al procedimiento causal que concluye, en sus diferentes versiones, en una onto-teología.

El giro ontológico y el exergo de una frase:

Cuando escribí la frase: el ser que se puede comprender es lenguaje, entonces advertía que lo que es, nunca se puede comprender por completo. Advertía esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre lo que llega a la expresión. (Gadamer, 1993: 334).

La universalidad yace en el lenguaje interior, en el hecho de que no se puede decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma [...]. Esta experiencia es universal: el acto signatus no se recubre nunca con el acto exercitus. (Grondin, 2001: 9).

Un apotegma se presenta al final de *WM*, en donde Gadamer sentencia enfáticamente: “*El ser que se puede comprender es lenguaje*” (Gadamer, 2010: 478). Sentencia que establece una relación íntimamente cercana entre *ser*, *comprender* y *lenguaje*. El texto en alemán expresa: *Das Sein, dass verstanden werden kann, ist Sprache*. He aquí otra posible traducción: “*El ser, que se puede*

manifestativo del ser, y una ontología arqueológica, es decir, como una búsqueda de los primeros principios y causas del ser en general. Para el desarrollo de las posiciones de este tipo de ontología, cfr. Crowell, 2001: 37-55.

comprender, es lenguaje". Esta diferencia en la traducción depende sin duda del exergo que haga el intérprete al momento de traducir la sentencia, y de esta única oración, de la posible inscripción de unas 'comas', surgen las dos tendencias interpretativas que quisiera considerar brevemente. Pero, ¿por qué resultan tan relevantes unas "comas"? Es una formulación que adolece de varias dificultades respecto a cómo debe ser traducida la afirmación de Gadamer, la cual podemos resumir aquí de forma sucinta en: a) una igualdad entre ser y lenguaje, según la cual el ser es lenguaje y además comprensible. Esto significa que no se puede presuponer un ser que no sea lenguaje y que concluye de forma inexorable en un panlingüismo. O bien, la opción b), que entiende que hay experiencias que no son articulables lingüísticamente, es decir, que sólo un pequeñísimo fragmento de ser es el que podemos comprender y además somos capaces de expresarlo y articularlo lingüísticamente. En a) se da una igualdad entre ser y lenguaje, según la cual el ser es lenguaje y además comprensible porque sostener la tesis de que no hay acceso al ser, sino a través del *medium* del lenguaje, alude a un relativismo según el cual lo que es, en su apertura a la accesibilidad y por tanto a la comprensibilidad, depende de manera privilegiada de cada lengua histórica y en tal sentido de cada comunidad lingüística y cada idioma; por el contrario la interpretación b), entiende que existen experiencias que no son satisfactoriamente articulables lingüísticamente, es decir, que el sentido de lo experimentado no puede agotarse jamás en el lenguaje y sólo un pequeñísimo fragmento de ser es el que podemos comprender y por lo tanto somos capaces de expresarlo difusamente a través del *medium* lingüístico. Camino metafísico este último, porque si solo un fragmento de ser es comprensible y es capaz de acceder al lenguaje, se da el supuesto de que hay un ser que no es comprensible y no accede al lenguaje, que no es acreditable fenomenológicamente, pero que es propio de la condición finita que posee la comprensión.

El camino metafísico suscita los límites que refieren a la comprensibilidad, por un lado, y al límite de no agotar la experiencia de sentido en la articulación lingüística, por el otro. O solo es lenguaje el ser que podemos comprender o todo el ser es lenguaje. Sostengo, por consiguiente, que sólo el ser comprensible es lenguaje, pero nunca agotable en el lenguaje porque no todo es comprensible de forma completa *-infinum est ignotum-*. El camino abierto por Gadamer y continuado por Grondin postula el camino metafísico de la hermenéutica en cuanto sólo podemos comprender

un pequeñísimo fragmento de lo que 'es' acorde a la propia finitud que propone la hermenéutica gadameriana, puesto que el límite por el cual se plantea algo más allá del 'ser' comprensible e imposible de hacer venir al lenguaje en su totalidad. Esto implica que no todo es lenguaje: sólo el ser que somos capaces de comprender es susceptible de abrirse en el lenguaje. La noción de límite, en términos topológicos y como un retorno a Kant, es lo que hace posible una continuidad entre la hermenéutica y la metafísica que configuran el campo limitativo de lo posible.

Un último exergo sobre este hecho y la presencia de Kant en la hermenéutica. Si se puede hablar de un Gadamer tardío y si hay alguna validez de la mirada retrospectiva del autor sobre su propio camino filosófico, la tesis respecto a los límites del lenguaje emerge de manera relevante en una conferencia de 1984 destinada a una edición sobre la temática: *Evolución y lenguaje* (Gadamer, 1999: 350-361). Gadamer considera aquí ámbitos prelingüísticos como formas rudimentarias y basilares que posibilitan formas más complejas de comunicación. Tal es el caso de la prosodia y el juego como modalidades primigenias que posibilitan una ulterior modalidad más sofisticada de lenguaje. Pero existe un límite en la concepción del lenguaje, la palabra interior de la que habla Agustín, *verbum interius*. Se puede leer en el cierre tal tesis en la conferencia de Gadamer, en este sentido, proclama:

Finalmente se ha mostrado el más profundo de los problemas que han nacido fundamentalmente de los límites del lenguaje. Siento sólo oscuridad donde en otros ámbitos de investigación ya juega un rol importante -pienso ante todo en el psicoanálisis-. Es la conciencia que todo hablante en cualquier instante en que busca la palabra correcta -y esto es la palabra que alcanza al otro-, al mismo tiempo tiene la conciencia de que no la encuentra por completo. [...] Un deseo insatisfecho por la palabra apropiada, esto es probablemente lo que representa la vida y la esencia auténtica del lenguaje. Aquí se muestra una relación estrecha entre el irrealizable deseo, del *désir* (Lacan), y el hecho de que nuestra existencia humana transcurra en el tiempo y ante la muerte. (Gadamer, 1999: 361).

¿Se puede decir que estas reflexiones son síntomas de un acercamiento a Kant que correlacionan los límites del conocimiento a los límites del lenguaje? Reconsideremos, ciertamente, que la importancia de esta posibilidad

no puede ser exagerada, pero hay suficientes indicios que apuntan a una solidaridad entre la hermenéutica y la crítica desarrollada por Kant. No quisiera dejar pasar que tales límites remiten a la posibilidad de la propia historicidad de la lingüística y la forma en que las ‘cosas’ vienen al lenguaje –lenguaje como apertura de mundo, por retomar la expresión de Lafont–. En tal sentido Gadamer explica “[...] que el lenguaje parece frecuentemente incapaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia desbordante de las obras de arte la tarea de asir en palabras lo que ellas nos dicen parece como una empresa infinita y de una desesperanzada lejanía.” (Gadamer, 2010: 405). Se abre un lugar para el límite que posee el lenguaje, límite que acentúa que lo manifiesto no puede venir a la exhibición totalmente en el *medium* lingüístico, pero que puede acceder al lenguaje en algún sentido. Es claro que la cuestión del lenguaje no es un tópico que concluya taxativamente en WM. Más aún, el llamado, la interpelación polifónica de lo que llamamos tradición habla un lenguaje que nos exige una modalidad de escucha atenta para captar lo dicho e implica el desarrollo de una sensibilidad, una formación del tacto en vistas de establecer un genuino diálogo.

He pretendido indicar en este breve recorrido que la universalidad de la hermenéutica puede remitirse así a nuestra finitud de la comprensión evidenciada por el papel que juega el límite del lenguaje, por un lado, y por el otro, el papel que el lenguaje juega para la reflexión filosófica como tema genuino que pone de manifiesto el giro hermenéutico.

Referencias bibliográficas

- Gadamer, H-G. (2010 [1960]). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H-G. (1993 [1986]). *Wahrheit und Methode II. Hermeneutik II. Ergänzungen Register*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H-G. (1999 [1993]). *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Ediciones en castellano

Gadamer, H-G. (1999 [1977]). *Verdad y método I* (traducción, introducción y notas de Agud Aparicio, A. y de Agapito, R.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Heidegger, M. (2010). *El ser y el tiempo*. (Traducción, introducción y notas de Gaos, J.). México: Fondo de cultura económica.

Bibliografía secundaria

Crowell, S, G. (2001). *Husserl and Heidegger. The Space of Meaning. Pathstoward Transcendental Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Eco, U. (1997). *Interpretación y sobreinterpretación* (traducción de López Guix, J. B.). Cambridge: University Press.

Grondin, J. (2001). *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

De la experiencia con el padecimiento mental

*Raquel S. Gurevich Valdez**

*Raquel Gurevich es Profesora en Filosofía (UNSAM), Acompañante Terapéutico por la Red Asistencial de Buenos Aires (REDBA) y Maestra Municipal de Recreación (EMR). Actualmente se encuentra completando su formación cursando el Profesorado Universitario en Letras en la UNSAM. Desde el 2016 se desempeña como Coordinadora del Centro Social Preasis (Programa de externación asistida para la reinserción social y laboral) del Ministerio de Desarrollo Humano y Hábitat de la Ciudad de Buenos Aires, donde también se desempeñó como Acompañante Terapéutico. Asimismo, durante el período 2015-2018 ejerció la docencia como profesora de Lengua y Literatura en el marco del *Plan Fines* (distritos de Gral. San Martín y Tres de Febrero) y realizó tareas profesionales en la Clínica Saint Emilien (CABA) en el Sector niños y adolescentes con patologías severas (1982-1985).

Una experiencia personal

Mi experiencia profesional con la locura se divide en dos momentos. Lo divido de esta forma porque los escenarios en el tiempo marcan distintos modos de tratamiento donde se vislumbran dos formas de pensar y actuar. Cuando digo tratamiento no hablo de una prescripción médica sino el tratamiento que impacta en el cuerpo del “paciente” desde los profesionales, la institución, las leyes, hasta las teorías (académicas o de facto) que justifican las acciones. La primera comienza alrededor del año 1983, cuando recién egresada de la Escuela Municipal de Recreación, en la otra ciudad de Buenos Aires comienzo a trabajar en la clínica Saint Emilien, un neuropsiquiátrico privado de la zona del barrio de Saavedra. No fue mi primer trabajo, pero sí el primero en el que podía poner en práctica lo aprendido en la escuela que se centraba en una palabra que aún me resuena mágica: recreación. Mi primer asombro al ingresar a esta clínica fue la cantidad de puertas cerradas con llave. Entre sector y sector, personas que te interceptaban pidiendo cigarrillos, plata, respuesta a una pregunta o simplemente un saludo. En otros casos, personas con la mirada perdida o sumisa pues la medicación o las intervenciones como la lobotomía había conseguido quitarles una parte de su esencia humana. Llegar hasta el sector donde trabajaba era un viaje a través de corredores llenos de puertas cerradas. La razón que daban a ello era el miedo a que alguien se escape o se mezcle con otras problemáticas. Bien separados estaban los caratulados

de drogadictos de los otros: psicóticos, esquizofrénicos, síndromes varios y otros inclasificados aún. Allí había pacientes internados y ambulatorios. La separación era carcelaria. En la noche del 26 de abril de 1985 el edificio se incendia. Muchos de los internados estaban durmiendo bajo el efecto de los sedantes, otros atados, algunos, cuando veían las llamas o se los quería guiar hacia la salida, volvían a sus habitaciones confiados en que estarían a salvo. Murieron 78 personas entre internados y trabajadores. Hoy es un edificio abandonado al que se lo llama *El elefante azul*. En este relato tengo por objeto resaltar lo que está atravesando en el escrito que sigue, ello es: la subjetividad y lo social.

Introducción

Pretendo poder transmitirles como la filosofía ha influido en la práctica y la teoría en mi relación con la locura, confundiéndose entre sí sin saber qué es primero si la una o lo otra. La filosofía ha acompañado las decisiones que permitieron hacer experiencia con las y los otros. Experiencia que se sucede en el “entre”, influyendo en mi propia vida. Hablaré del padecimiento humano, un padecimiento que se llama locura, que se hace presente en el ser que la padece. Este padecer es extensivo al cuerpo todo, aunque, cuando se habla de locura, por transmisión heredada su representación se reduce a lo mental. Intentaré problematizar la intervención desde el propio concepto que se pone en juego en esos momentos. La idea es pensar que la intervención presupone una manera de aparecerse en ella dentro de un dispositivo complejo. Entendemos por dispositivo complejo a “la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho.” (Foucault, 1994b: 299). Por ello esta presentación tendrá algunos puntos definidos que me interesa desarrollar, una breve introducción de la mano de René Descartes y Michel Foucault, donde la duda metódica se ubicará como aquello que falta en la locura, facilitando de esa manera el inicio de la distinción entre razón-sin razón, con Giles Deleuze-Félix Guattari introduciré la importancia de pensar conceptualmente como una manera de anclar en la toma de posición en la intervención social. Para cerrar, presentaré brevemente a Franco Basaglia y la experiencia italiana de Trieste. Allí fue posible, por vez primera, el cierre de un psiquiátrico (1979) que

en ese momento y en palabras del italiano: “Lo importante que hemos demostrado es que lo imposible se vuelve posible.” (Basaglia, 2008: 126). Me motiva la necesidad de pensar la experiencia de intervención, involucrarme con ella y convertirla en problema del cual surjan conclusiones provisorias en tanto, se producen en el devenir, contingente e incierto.

Surge entonces la primera pregunta ¿De qué hablamos, cuando hablamos de locura? El hombre considerado normal, sigue pensando y temiendo a aquel que no puede comprender y que en momentos de descompensación se convierte en lo más temible, el monstruo. Es entendible, dado que no se está preparado para llegar a tamaña comprensión, además es una característica humana distanciarse de lo que asusta en éste, nuestro caso, la locura. En especial cuando esta se halla relacionada con la pobreza, dos situaciones que se producen a la vista de todos, en los espacios públicos. En ambos casos lo que perturba son los cuerpos donde se evidencian alguno de estos dos estados. En la locura se visualizan ambos. Una persona que atraviesa estados de gran perturbación entra en una vorágine, un abismo, desde donde aunque lo quiera es difícil salir solo. No se está en estado de perturbación todo el tiempo, pero en el lapso donde esto ocurre la persona se abandona a la apatía y/o abulia, otras veces a todo lo contrario. Ser un loco pobre es una constante en la mayoría de este colectivo. Una frase de Franco Basaglia, sintetiza lo que queremos transmitir: “Me parece muy difícil que en un barrio pobre se sepa quién es loco y quién no.” (Basaglia, 2008: 49) No tener un techo adecuado, un plato de comida garantizado lleva al ser humano a situaciones críticas, por lo tanto límites. A esto se agrega que a través del tiempo el padecimiento mental y sus manifestaciones justifican y/o alejan física y emocionalmente a la familia o grupo de pertenencia. Todo aquello que puede reducir la afección queda anulado. Se convierte en un ser frágil, desvalido y, a su vez, peligroso. Por todo esto, pensar la experiencia de intervención como un ejercicio político y, por tanto, social, me provoca y obliga a problematizar el ámbito de la experiencia, de la vida.

Nace la oposición razón-sin razón

A pesar del tiempo pervive una manera de pensar la locura ligada a la toma de posición de la racionalidad moderna tradicional, cuyo exponente remoto es el cartesianismo. Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*

(2004) habla de la locura como de aquellos insensatos que creen en aquello que “no es” como si fuera. Aduce que ello es producto de la bilis que inundó sus cerebros con negros vapores. Se producen delirios a partir de estos fluidos, ofreciendo ejemplos como “¿[...]que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, o que tienen el cuerpo de vidrio?”. (Descartes, 2004: 120). En el pensamiento del filósofo estos ejemplos certifican un cerebro aturdido. Foucault señala que lo que hace Descartes es un corte de aguas, de un lado los insensatos y, del otro, los racionales. “En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error.” (Foucault, 2004: 75). Es el propio Descartes quien juzga no estar loco y lo sabe porque no se compara con aquellos que sin estar dormidos creen lo que no es. “Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos.” (Descartes, 2004: 120). La estrategia es distinguir la razón de la sinrazón y para ello necesita un elemento que las distinga: la duda metódica. Pero en sí se necesita de la locura para por oposición resaltar el poder del racionalismo. A diferencia del sueño donde la verdad se incorpora al durmiente, pues podemos suponernos soñando en el sueño mismo y poner en duda lo que allí nos sucede, el loco cree que es verdad lo que no es. La locura no se confronta con la verdad pues, directamente en el pensamiento cartesiano, la verdad no acompaña el decir loco. “Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien busca la verdad; sueños e ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda” (Foucault, 2004: 77) Por lo tanto, el que piensa y duda es un ser dual y completo, el extravagante no existe plenamente, pues sin la duda solo es un cuerpo, solo carne con un pensamiento incapaz, incompleto. La dualidad cartesiana se instala en la modernidad, con ella aparece una nueva sensibilidad respecto a la locura ya no religiosa sino social. Los nuevos tiempos reclaman un sujeto trabajador. La ociosidad caracterizada por la mendicidad, la vagancia perturba el orden social. Se comienza a penalizar al loco, al vagabundo y al ocioso con encierro, con trabajo forzado como castigo. Desde comienzo del siglo XVIII, con la constitución de la locura como enfermedad, se rompe el diálogo entre la razón y la locura. La psiquiatría se instala como disciplina científica y su discurso se convierte en un monólogo de la razón sobre la locura.

El concepto como tarea de pensar

Deleuze concibe la historia de la filosofía como la creación de conceptos que en el decir de Alain Beaulieu, “...no pueden ser más que experimentados en sí mismo concretamente”. (Beaulieu, 2007: 19). Pues, de lo que trata este trabajo es problematizar lo concreto, es decir, la práctica como experiencia. En este apartado me centraré en el plano político- ético de la filosofía de Deleuze dado que aquello que quiero pensar se relaciona con un aspecto central el estar con uno y junto con otro que resumo con el sintagma: estar-juntos. Entiendo que la ética no puede estar separada de la política desde el momento que ambas son ciertas en la acción, es allí donde pierden toda distinción. El *Anti-Edipo* es editado en 1972, post mayo de 1968. Es uno de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*. El otro se titula *Mil Mesetas*, publicado ocho años después. Ambos textos fueron escritos en colaboración entre Gilles Deleuze y Félix Guattari, el primero: filósofo y el segundo: psicoanalista. Ambos recurren en esta obra al encuentro de la escritura de Nietzsche, Marx y Freud.¹ El proyecto *Capitalismo y esquizofrenia* desarrolla el problema de la relación entre deseo y política. En el *Anti-Edipo* se ocupa de analizar el deseo. En oposición a Lacan proponen una nueva concepción de deseo no como carencia sino como producción ilimitada, ya no desde el sujeto sino desde el plano social. Para Lacan el sujeto se halla en la búsqueda de encontrar lo que le falta, lo que lo completa, busca aquello de lo que carece. En el psicoanálisis lacaniano los sujetos están marcados y dominados por la falta y cada sujeto posee la propia. Necesita identificarse con algo porque no tiene una identidad completa y porque los intentos por adquirirla de otro resultan fallidos todo el tiempo, entonces “el sujeto de la falta encuentra la falta en el Otro y el sujeto escindido se encuentra con el objeto escindido.” (Stavrakakis, 2007: 71) En cambio los autores entienden que todo se halla en continuo movimiento, movimiento de máquinas que se acoplan a máquinas en un ilimitado fluir esquizofrénico sin distinciones:

Es probable que, a determinado nivel, la naturaleza se distinga de la industria: por una, la industria se opone a la naturaleza, por otra saca

¹ No son los únicos autores que aparecen en la obra, pero reconocemos en lo que hemos leído una presencia muy fuerte de estos pensadores.

de ellas materiales, por otra, le devuelve sus residuos, etc. [...] Pues en verdad –la brillante y negra verdad que yace en el delirio– no existen esferas o circuitos relativamente independientes (Deleuze, 2016: 13).

Esta distinción producida por el capitalismo es una manera de clasificar todo lo que contiene a modo de olvidar sus conexiones y acoples. Así como clasifica produciendo una independencia artificial también crea representaciones artificiales, como lo es la triada edípica. Freud centra el trabajo psíquico en el yo, pues es el que, por un lado, resiste a saber y, por el otro; pide saber. El yo, desde esta perspectiva, es tramposo. Los términos producidos, por el psicoanálisis, colocan al deseo prisionero del sujeto y, además; dada la carga semántica de estos conceptos, están impedidos de producción de producción pues al ser representaciones se agotan en sí mismos. Deleuze y Guattari remiten a la segunda tópica donde los pronombres Yo, Superyó y Ello parecieran los protagonistas de una escenificación que sustituyen “[...] las verdaderas fuerzas productivas del inconsciente por simples valores representativos.” (Deleuze, 1995: 29). Y, aquí me detengo para desarrollar brevemente qué considero que Deleuze entiende por representación. “El deseo se proyecta sobre una escena de familia que obliga al psicoanálisis a ignorar la psicosis, a no reconocerse sino en la neurosis, y a dar una interpretación de la propia neurosis que desfigura las fuerzas del inconsciente.” (Deleuze, 1995: 30). Aquí, aparece nuevamente la dualidad ahora formulada por la institución psicoanalítica: la tríada aparato psíquico y la tríada familia. Estas representaciones nuevamente formulan una dualidad trascendente donde el aparato psíquico tiene primacía. La representación es una unidad que da certeza, tranquilidad y homogeneidad a la vida, la que justamente se caracteriza por todo lo contrario. Las representaciones humanas son perspectivas de la realidad y no capaces de agotar la infinita virtualidad de la Naturaleza. Por otro lado, el psicoanálisis toma como modelo a la neurosis. Esto implica que la esquizofrenia, resistente todo el tiempo a la teorización e intervención psicoanalítica, se piense desde la mirada neurótica. Y repetimos que el psicoanálisis “[...] sustituye las verdaderas fuerzas productivas del inconsciente por simples valores representativos.” (Deleuze, 1995: 29). Esta afirmación se hace mucho más presente desde la mirada que tiene el psicoanálisis de la psicosis, lo hace desde la neurosis, es decir: parte de la comparación. Y, al hacerlo, pareciera que juzga a la neurosis como el mejor elemento. *Ello* es una de las instancias del

aparato psíquico donde según el psicoanálisis habita el deseo en oposición al superyó lugar donde se instala la ley. El psicoanálisis trata de mostrar un inconsciente deseante atrapado en la triada familiar. Deleuze querrá, sin embargo, reafirmar la idea de un inconsciente pre psicológico y, por ello, previo a cualquier reducción de la representación. Deleuze pretende invitarnos a pensar el inconsciente como pensamiento sin sujeto. No está queriendo eliminar del pensamiento a los sujetos lo que pretende es pensar “la naturaleza como proceso de producción” (Deleuze, 2016: 13). A mí me invita a pensar sin el prejuicio de las hipótesis como la triada familiar, la locura como anormalidad, el mundo como ajeno a mí.

La experiencia de Trieste

Desde principios del siglo pasado se comenzaron a escuchar las voces de aquellos que veían como el manicomio se había convertido en una prisión, donde se ejercían distintas técnicas represivas, con el objetivo de moralizar a los internos. En los primeros años del siglo pasado, Husserl fundaba la fenomenología y Freud la metapsicología, abriendo al campo de las psicoterapias racionales. En paralelo, florecen ideologías como el nazismo y el fascismo cuyos regímenes se fundan en la concepción de valor de las personas, algunas valen y otras no. La primera y segunda guerra mundial, los campos de concentración y exterminio son acontecimientos que sacuden el mundo, provocando un drástico cambio de mirada a partir de la cual la atención de los que habían sobrevivido a las guerras y sus dispositivos exigían otras formas de tratamiento a las secuelas psíquicas. Además, el haber encontrado el tratamiento de enfermedades como la sífilis, cuyo doloroso proceso lleva a la locura, fortaleció la vieja creencia que sostenía que los estados de intenso sufrimiento así como podían ser el origen de la locura también podían ser el motivo de su desaparición. A raíz de ello; en la psiquiatría se comenzaron a experimentar métodos con el fin de revertir el impacto de la guerra en las personas con “trastorno mental”. Se diseñaron técnicas para la producción artificial de shocks convulsivos con el fin de revertir el trastorno. Se ensayaron para aquietar los comportamientos: lobotomías, trepanaciones, shocks insulínicos, electroshocks y otras muchas más. En estas técnicas el escenario y campo de acción es el cuerpo, allí se ensayan esperando una respuesta mecánica a estas prácticas

cruelles e invasivas. Surge la antipsiquiatría que tendrá una postura radicalmente distinta. El término antipsiquiatría² fue acuñado por David Cooper³ como crítica a las teorías y prácticas de la psiquiatría convencional. Entre sus representantes en el mundo se encuentran Ronald Laing en Gran Bretaña; David Cooper en los Estados Unidos y Franco Basaglia en Italia. El programa de la antipsiquiatría consistía en reformar o eliminar el asilo, transformar las relaciones entre el personal y los internados, oponerse a la sobremedicación y el sobrediagnóstico, repensar y/o eliminar la noción misma de enfermedad mental e incluir lo social como parte determinante del padecimiento mental. Michel Foucault sostiene que la antipsiquiatría de Basaglia, como la de Bernheim y Laing problematizan la manera “[...] en que el poder médico se halla implicado con la verdad de lo que dice.” (Foucault, 1994a: 681). El pensamiento de Franco Basaglia se encuentra atravesado de ideas y conceptos filosóficos a los que apela en varios de sus escritos. Entre ellas se encuentran las filosofías alemanas de Karl Jaspers, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Estos pensadores le proporcionarán al italiano fundamentos para su crítica de la psiquiatría positivista.⁴ El encuentro con la obra de Edmund Husserl empuja a Basaglia a reformular el concepto de *epojé*. Entiende que el objeto de la fenomenología es la verdad. De esta manera hacer *epojé*, es decir, suspender el juicio al dialogar con quien padece, se convierte en un movimiento ético, incluso antes que teórico. En la segunda mitad de los años cincuenta se acerca a la filosofía francesa de Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. A partir de las

2 Ahora bien, Foucault distingue entre antipsiquiatría y despsiquiatría. Esta distinción muestra dos maneras de posicionarse en el tema de la locura. En esta nota no me ocuparé de la antipsiquiatría dado que es uno de los temas que desarrollo en este artículo. Me interesa esta distinción pues clarifica un poco más esta presentación, así como pone en cuestión mi propia práctica y la concepción que se mueve en ella. Siguiendo a Foucault, despsiquiatrizarse siempre se ubica en un lugar conservador. El porqué de esta afirmación radica en que hay dos movimientos claramente diferenciados en esta postura que centralmente quieren reducir al mínimo las manifestaciones de la enfermedad mental. La primera se ubica dentro del campo biomédico que médica y endereza conductas. La otra, el psicoanálisis, es según Foucault su más acabado exponente. El psicoanálisis entiende que la verdad se halla presente y se escucha a través del relato del paciente. Estas son dos formas conservadoras que ubican la verdad en lugares distintos: una la anula y la otra intenta adecuar la producción de verdad con el poder médico. (Foucault, 1994a: 683)

3 D. Cooper publica *Psiquiatría y antipsiquiatría* (1967) donde introduce el término antipsiquiatría, el que será adoptado tanto por defensores como detractores para definir al movimiento que pone en cuestión a la ortodoxia psiquiátrica.

4 El positivismo entiende que todo conocimiento es legítimo si surge de las ciencias por lo que considera que el conocimiento verdadero es el que deriva de la ciencia y es cuantificable, observable.

teorías filosóficas de ambos existencialistas, Basaglia introduce el concepto de libertad y entidad corpórea, dando un nuevo valor al cuerpo *guardado* dentro de las instituciones asilares. La última gran influencia filosófica es la que lleva a Basaglia a conocer el pensamiento de Michael Foucault y su crítica del poder así como se interesa por los análisis de Irving Goffman⁵ sobre las *instituciones totales*. Basaglia mantendrá una estrecha relación con la fenomenología y el existencialismo durante toda su vida, en especial con la obra de Sartre, allí encuentra un compromiso con el mundo, la palabra y la acción.

Basaglia se recibió de médico en 1949 en la Universidad de Padua, y de su especialización en neuropsiquiatría en 1952. En esos años ya sus escritos testimonian su confrontación con la tradición psiquiátrica y con el positivismo. En *Il mondo dell' incomprensibile schizofrenico*, ensayo de 1953, dejará las huellas de su acercamiento a la fenomenología y al existencialismo que continuará el resto de su vida, en especial el existencialismo sartreano. En 1962 es nombrado director del Hospital psiquiátrico de Gorizia hasta 1968. En esta institución tendrá el primer acercamiento con la realidad del manicomio. Es en Gorizia donde Basaglia se replantea las categorías conceptuales médicas y psicológicas de sano y enfermo. Entiende que las enfermedades mentales son consecuencia de la marginación y de los entornos disfuncionales. Observa en Gorizia como la miseria aumenta y profundiza el padecimiento de los internados. “En el momento que entramos dijimos no, un no a la psiquiatría, pero sobre todo un no a la miseria.” (Basaglia, 2008: 29) Cuando es nombrado director del neuropsiquiátrico de Trieste, entre 1971 y 1979 continuará lo iniciado en Gorizia, pero aumentará la apuesta ya que *consiguen* poner en acto el primer cierre de un manicomio del cual Basaglia era director, y que, desde su nombramiento como tal en 1971, *se dedicaron* a cerrarlo.⁶ Poco a poco fue desalojando el hospital a través de la creación de centros de salud. Esta acción no fue aislada, pues en la medida que se desocupa se vivifica el diálogo con los residentes de Trieste con el objeto de conseguir un cambio de mirada. El cambio que se

5 Goffman creó el concepto y el marco para estudiar las instituciones totales y el proceso de resocialización que tiene lugar dentro de ellas.

6 Decidí resaltar estos verbos plurales en itálicas, *consiguen* y *dedicaron*, dado que cuando Basaglia relata lo acontecido no se ubica como agente solitario, sino que señala con el plural la acción conjunta, reconociendo que los cambios se concretaron por el trabajo comunitario tanto de profesionales como de usuarios del sistema.

produce en esta ciudad facilita el cierre del manicomio. Consiguió que las personas con padecimiento mental tuvieran largos periodos de estabilidad. “En aquel momento, nosotros veíamos que aquella “esquizofrenia” era la expresión de una crisis existencial, social, familiar, no importa cuál era de todas maneras era una crisis” (Basaglia, 2008: 32).

En el 13 de mayo de 1978 se aprobó en Italia la Ley 180, y con ello el cierre de los manicomios y el cambio en las prácticas, así como modos de entender y abordar los padecimientos psiquiátricos. Franco Basaglia fundador de lo que se conoce como la “psiquiatría democrática”, pudo comenzar un proceso que podría denominarse:

[D]e la institución negada a la institución inventada”, que implicó generar, primero que nada, una problematización de las prácticas y de las concepciones sobre las personas que ingresan al sistema de salud mental para poder abolir el encierro y proclamar, entre otras cosas, que la libertad es terapéutica. Eso supone estar dispuesto a inventar y reinventarse permanentemente, sin perder de vista al otro en tanto ser humano y a la inserción en la comunidad como eje central para la realización de abordajes centrados en el acompañamiento de proyectos de vida singulares que permitan combatir lo que en psiquiatría se denomina “cronificación” (*La diaria*, 04/07/2018).⁷

Conclusión

A través de esta exposición presenté los inicios de la distinción entre razón y sin razón, marca fuerte que aparece en *Meditaciones Metafísicas*, obra de Descartes, que luego retoma Foucault en *Historia de la Locura en la época clásica*, donde la duda metódica es la barrera que ubica a la verdad del lado de la razón, con Deleuze-Guattari me interné en algunos conceptos como el tema de la falta, la producción sin control y la crítica a la representación que desarman aquellos conceptos en los que creemos, pero fundamentalmente interrogan nuestros conocimientos y nuestra capacidad de pensar,

⁷ Extraído del artículo “40 años de la Ley Basaglia: la salud comunitaria como derecho” publicado en el diario digital.

también introduje la experiencia de Trieste, produciendo un importante cambio en Italia que se trasladó al mundo.⁸ Considero importante recuperar estas distintas maneras de hacer experiencia filosófica, donde la filosofía se mueve en el terreno de la acción. La escritura, la polémica, la intervención son distintas maneras de abordar la vida, no como paisaje sino como ejercicio político, dinámico y vital. En los últimos tiempos escucho distintas definiciones acerca de la locura, inclusive hago uso de algunas de ellas, pero cada vez que lo hago desconfío, ya que si al comienzo de su uso tenía una razón válida de ser, esa razón se va desgastando en el tiempo y se naturaliza, como es el caso del término vulnerabilidad. En la actualidad, este término pareciera haberse convertido en parte del discurso cotidiano sin que provoque una tensión dialógica. Este término, que se ha expandido en el mundo social, se ha convertido en un término más, sin el peso fuerte que originariamente invoca: hacer presente que hay personas fragilizadas, privadas de sus derechos y garantías. Basaglia, en *¿Qué es la psiquiatría?* dice:

En 1948, Jean Paul Sartre en su ensayo “¿Qué es la literatura?” (Situations II, Gallimard, París) escribe, entre otras cosas, que “las ideologías son libertad mientras se hacen, opresión cuando están hechas”. Esta precisión sobre el hecho de quedar fijado en esquemas preestablecidos de lo que ha nacido como negación de una realidad dada, debe encontrar el sentido de su continua renovación justamente en la realidad, para no transformarse en opresión de sí misma; es la premisa en que se basan las discusiones y los ensayos [...]” (Basaglia, 1973: 15).

Referencias bibliográficas

Basaglia, F. (1973). *Che cos'è la psichiatria?* Collana: Piccola biblioteca Einaudi, Torino: Einaudi.

——— (2008). *La condena de ser pobre y loco: alternativas al manicomio* (1º ed.) (traducción de Molina y Vedia, F.). Buenos Aires: Topia Editorial.

Beaulieu, A. (2007). “Prólogo” en *Deleuze y su herencia filosófica* (traducción

8 En Argentina se sancionaron leyes localizadas en la provincia de San Luis (1993) y en la Ciudad Autónoma de Bs. As. (2000) hasta la Ley de Salud Mental 26657 de carácter nacional, reglamentada en 2013, que aún dista de concretarse.

de Cherniavsky, A.). Madrid: Campo de Ideas.

- Deleuze, G. et al. (2016). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia* (traducción de Monge, F.). Buenos Aires: Editorial Paidós. (*L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972).
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones 1972-1990* (traducción de Pardo, J. L.). Valencia: Pre-textos.
- Descartes, R. (2004 [1641]). *Meditaciones Metafísicas* (traducción y notas de García Morente, M.). La Plata: Caronte Filosofía.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits II 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard.
- (1994b). *Dits et écrits III 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.
- (2004). *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. I) (traducción de Utrilla, J. J.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político* (traducción de Barbieri, L. y Valente, M.). Buenos Aires: Prometeo.