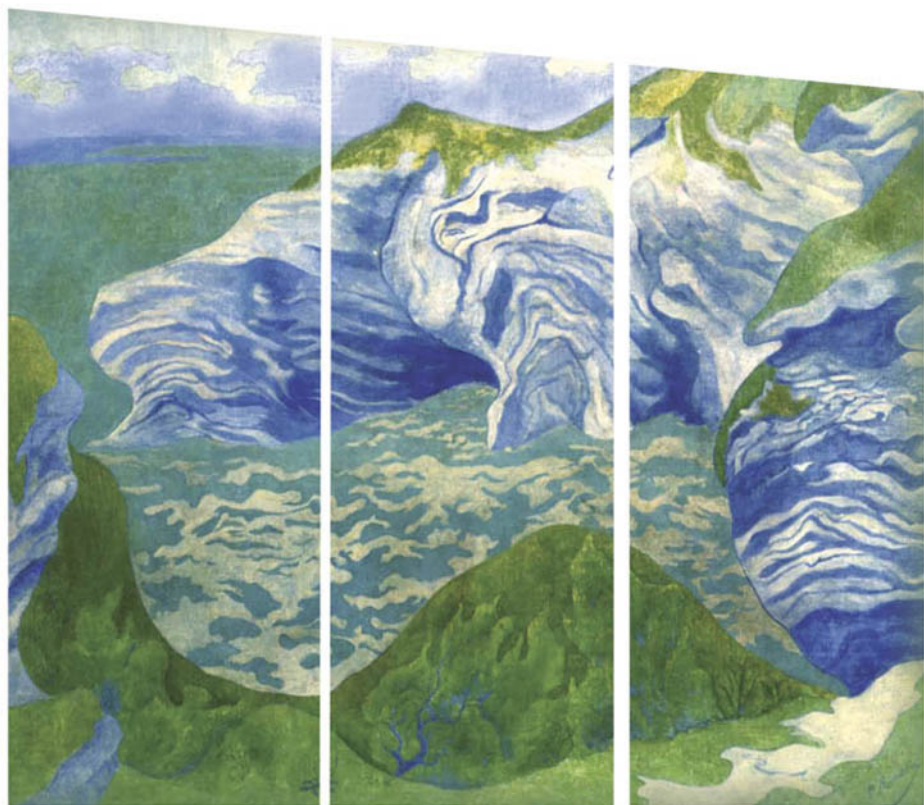


Ernesto Grassi

La primacía del logos

El problema de la Antigüedad en
la confrontación entre la filosofía italiana
y la filosofía alemana

Presentación de Massimo Marassi



ANTHROPOS

LA PRIMACÍA DEL LOGOS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

HUMANISMO

Colección dirigida por Emilio Hidalgo-Serna y José Manuel Sevilla

20

 grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAD DE MÉXICO
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Ernesto Grassi

LA PRIMACÍA DEL LOGOS

El problema de la Antigüedad en
la confrontación entre la filosofía
italiana y la filosofía alemana

Presentación de Massimo Marassi
Traducción de Jorge Navarro Pérez

Con la colaboración de la
FUNDACIÓN
STUDIA HUMANITATIS



La primacía del logos. El problema de la Antigüedad en la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana / Ernesto Grassi ; presentación de Massimo Marassi ; traducción de Jorge Navarro Pérez. — Barcelona : Anthropos Editorial, 2017

XXVII p. 209 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Humanismo ; 20)

Tít. orig.: "Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie"

Índices

ISBN 978-84-16421-63-3

1. Filosofía 2. Primacía del logos 3. Idealismo hegeliano en Nápoles 4. Gentile y Heidegger 5. Arte 6. Poesía 7. Lenguaje y su significado ontológico I. Marassi, Massimo, pres. II. Navarro Pérez, Jorge, trad. III. Título IV. Colección

Título original en alemán: *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie* (C.H. Beck, Múnich, 1939)

Primera edición en Anthropos Editorial: 2017

© Emilio Hidalgo-Serna, 2017

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2017

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

ISBN: 978-84-16421-63-3

Depósito legal: B. 12.500-2017

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917021970/932720447).

A Elena, mi amiga

ἡ φύσις οὐ ταπεινὸν ἡμᾶς ζῶον οὐδ' ἀγεννὲς ἔκρινε τὸν ἄνθρωπον,
ἀλλ' ὥς εἰς τὸν βίον καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπάγουσα [...]
εὐθὺς ἄμαχον ἔρωτα ἐνέφυσεν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς παντὸς ἀεὶ
τοῦ μεγάλου καὶ ὥς πρὸς ἡμᾶς δαίμονωτέρου.

LONGINO, *Perí hýpsous*, XXXV

[«La naturaleza no ha elegido al hombre para un género de vida bajo e innoble, sino que introduciéndonos en la vida y en el universo entero como en un gran festival, para que seamos espectadores de todas sus pruebas y ardientes competiciones, hizo nacer en nuestras almas desde un principio un amor invencible por lo que es siempre grande y, en relación con nosotros, sobrenatural»; traducción española de José García López en: Longino, *Sobre lo sublime*, Madrid, Gredos, 1979, p. 202].

Este trabajo tiene su origen en las clases que he impartido en las Universidades de Friburgo y Berlín. Doy las gracias ante todo a la ciencia alemana, pero también a mis estudiantes, junto con los cuales he establecido y abordado estas cuestiones.

ERNESTO GRASSI
Berlín, 1939

PRESENTACIÓN

*La primacía del logos*¹ empieza con una larga introducción que pretende presentar los problemas (con las interpretaciones y las soluciones) expuestos en las tres partes en que el libro se divide. Partiendo de su propia formación cultural, Grassi siempre sintió la exigencia de conjugar la reflexión filosófica italiana con la alemana. Educado en Italia, estudió con Blondel en Francia para acudir primero a Friburgo con Heidegger y luego a Berlín como profesor. Así pues, la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana nace de una serie de experiencias personales que empero se declinan en la constatación, estrictamente filosófica, de que se trata de dos tradiciones de pensamiento que se refieren de maneras diferentes a la Antigüedad griega y a su mediación latina.

Grassi busca, no sin dificultades, la conexión de ambas filosofías. En efecto, la escuela hegeliana que surge y se desarrolla en Italia es consciente de que el desarrollo y la primacía del logos en tanto que pensamiento exige la búsqueda de su fundamento, el cual no puede coincidir con el simple movimiento dialéctico. Aunque Hegel sea un rasgo común a las tradiciones italiana y alemana, el resultado de su influencia sobre las respectivas culturas es muy diferente. El pensamiento italiano se dirige a la Antigüedad movido por exigencias estrictamente filosóficas, mientras que el pensamiento alemán adopta unas connotaciones mayormente filológicas. Así pues, la búsqueda del vínculo entre estas dos tradiciones de pensamiento nace de la exigencia

1. Ernesto Grassi, *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, München, C.H. Beck, 1939.

de referirse a la Antigüedad y a sus problemas, pero también de las diferentes interpretaciones que se hacen de Hegel.

Grassi se ocupa de este problema desde hace varios años; lo aborda ya en dos escritos de 1929, y luego explícitamente en 1933.² La lectura que Grassi ofrece no es muy objetiva: afirma que después de Hegel triunfó en Alemania el empirismo, una especie de positivismo que se abre camino ante todo en la psicología y que después toma la forma de la disputa en torno a las ciencias naturales. En este sentido, Grassi ve favorablemente la reacción del neokantismo y del historicismo de Dilthey, así como el surgimiento de la fenomenología de Husserl. En opinión de Grassi, el positivismo es inmune y por tanto victorioso frente a estas escuelas de pensamiento.

Muy diferente es el resultado obtenido por la ontología fundamental de Heidegger, que según Grassi consigue, al proponer una concepción de la verdad como desocultamiento, delimitar la otra forma de la verdad propuesta por el empirismo y por el positivismo. Además, Heidegger tiene el mérito de haber puesto como base de la filosofía una reflexión nueva sobre el *Dasein*, el único lugar en que surge y se desarrolla la pregunta por el ser y su sentido, gracias también a la introducción de la diferencia ontológica. En este contexto, Grassi puede llamar la atención sobre varios escritos precedentes en los que ya había discutido las propuestas heideggerianas de los años 1927-1929.³

Así pues, es desde el punto de vista de Heidegger desde donde Grassi intenta al fin la confrontación con la filosofía alemana. Es decir: si la interpretación del logos con origen en el siglo XIX y con derivación hegeliana representa el punto de partida de la confrontación entre las tradiciones italiana y ale-

2. «Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea», en *Rivista di filosofia*, XX/1, 1929, pp. 59-77; «Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea», en *Rivista di filosofia*, XX/2, 1929, pp. 129-151; *Dell'apparire e dell'essere. Seguito da Linee della filosofia tedesca contemporanea*, Florencia, La Nuova Italia, 1933. Estos textos se pueden leer ahora en: E. Grassi, *Primi scritti 1922-1946*, ed. I. Basso, L. Bisin y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 2011, vol. I, pp. 163-179, 181-202, 273-332.

3. «Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XI/4, 1930, pp. 288-314; «Il problema del Logo», en *Archivio di filosofia*, VI/2, 1936, pp. 151-183; «Il problema del nulla nella metafisica di M. Heidegger», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII/5, 1937, pp. 319-334 (ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 203-228, 371-406, 419-435).

mana, ahora es la interpretación de los conceptos heideggerianos lo que permite analizar el problema de la primacía del logos. En Heidegger (recuérdese la función desempeñada por los sentimientos, en particular por la angustia) es un momento pre-lógico lo que pone al hombre frente a la nada, y esto coincide con el planteamiento del problema metafísico. Lo mismo sucede con la interpretación de la verdad como desocultamiento, que se opone a la verdad del juicio, de la segunda operación de la mente, identificando por el contrario un lugar de desocultamiento y de aprehensión pre-ontológica que precede a toda forma de juicio. Desde aquí se puede comprender también por qué motivo Heidegger, entre los múltiples significados de lo ente de Aristóteles, privilegia a lo ente como verdadero, que antecede incluso a lo ente *per se* entendido en las categorías.

Desde este punto de vista se comprende cómo la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana en relación con la primacía del logos es delimitada ahora dentro de unos conceptos procedentes de la Antigüedad, pero revisitados a partir de la ontología de Heidegger. La primacía del logos se impone en la filosofía italiana gracias precisamente a la recepción e interpretación de Hegel, de modo que es la concepción hegeliana de la historia de la filosofía y de la filosofía de la historia lo que permite u obliga a establecer la confrontación con la Antigüedad, aun prescindiendo del replanteamiento de estos temas que sucedió en el neo-hegelianismo italiano. Pero es la lectura hegeliana de la Antigüedad quien propone, aun en otros términos, el problema de la primacía del logos, en la doble modalidad de la filosofía italiana y la filosofía alemana. Se separa la lógica y la metafísica, el contenido y la forma del pensamiento, y esto no sucede sólo a partir del dualismo gnoseológico de la filosofía moderna, sino ya en la lectura que se propone de Platón y Aristóteles.

Para mostrar la relación entre estas formas diferentes del saber, Grassi no propone un discurso general, sino que analiza un texto específico en el que hace emerger de manera concreta el modo en que el concepto de logos aparece. El dualismo entre lógica y metafísica ya lo había presentado e interpretado en los escritos precedentes dedicados a Platón, y aquí Grassi los retoma en la convicción de que fue el propio Platón, al principio de la Antigüedad, quien propuso una concepción de la ver-

dad basada en el dualismo logos-ente.⁴ Con este objeto, Grassi elige el *Teeteto*.

El libro que presentamos aquí en traducción española presupone este análisis crítico, el cual permite comprender por qué el libro se divide en tres partes: «planteamiento del problema de la primacía del logos, tal como resulta de la filosofía italiana y al hilo de una interpretación de los textos de Heidegger (primera parte); exposición del problema de la primacía del logos por medio de la interpretación de un texto de Platón (segunda parte); desarrollo del problema del logos mediante la confrontación italiana con Hegel (tercera parte)».⁵

Así pues, la tarea que Grassi se plantea con este análisis triplete del problema del logos es muy ambiciosa, pues pretende reabrir una confrontación con la Antigüedad que la filosofía hegeliana había primero suscitado y luego impedido. Ya aquí se entrevé la solución que Grassi propondrá: el Humanismo y el Renacimiento representan épocas en las que la Antigüedad vive una estación nueva y fecunda, dejando de lado las interpretaciones neoplatónica, naturalista y cristiana que habían bloqueado el acceso directo a las fuentes griegas originales, no sólo filosóficas, sino también literarias (piénsese sobre todo en la renovación del pensamiento introducida por la lectura de Luciano de Samosata).

Ante todo hay que precisar una característica de la recepción de Hegel en Italia. El neo-hegelianismo italiano replantea el tema de la identidad de lo finito y lo infinito reconociendo en la finitud de la experiencia humana la racionalidad necesaria y, por tanto, la realidad de lo infinito. De modos muy diferentes, Antonio Labriola, Augusto Vera, Bertrando y Silvio Spaventa, Francesco De Sanctis, Bernardino Varisco, Piero Martinetti, Giovanni Gentile y Benedetto Croce representan la peculiaridad de la recepción y revisitación del pensamiento de Hegel. Cuando la interpretación de Hegel culmina en el actualismo de Gentile, la

4. *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1933; «Paideia e neoumanesimo», en *Sophia*, III, 1935, pp. 346-360 (ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 357-369); «Problemi teoretici e storici di un'interpretazione della reminenza», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XIV, 1933, pp. 248-258 (*Primi scritti*, vol. I, pp. 333-346); «Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico», en *Rivista di filosofia*, XVIII, 1932, pp. 136-154 (*Primi scritti*, vol. I, pp. 255-271).

5. Cfr. *infra*, p. 29.

filosofía italiana parece unificada por esta tendencia de pensamiento, mientras que la parte católica se divide, con las matizaciones correspondientes, en una profundización del pensamiento de Gentile o de Croce.

En este clima, Ernesto Grassi se forma en la *Università Cattolica* y después en la *Università degli Studi* de Milán bajo la dirección de Pietro Martinetti, con el cual defiende su tesis de licenciatura en 1925.

Sigue un período de frenética actividad de escritura y de viajes a Francia (Blondel) y Alemania (Heidegger). Por cuanto respecta a las publicaciones, Grassi se ocupa de lo trágico y de Maquiavelo, y en 1932 publica con ayuda de Croce su primer libro (*Il problema della metafisica platonica*). Después empiezan sus estudios sobre Heidegger y sobre el Humanismo. En especial, durante una década Grassi está completamente entregado al problema de intentar una confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana, con la intención de combinar el elemento específico del actualismo de Gentile con la ontología hermenéutica de Heidegger. En el centro de esta confrontación está el verdadero interés que lo guía en sus investigaciones: redescubrir el sentido de la Antigüedad en la tradición del Humanismo y del Renacimiento. Con este conjunto de temas, Grassi consigue formular su pensamiento en *La primacía del logos*.

En 1937, antes aún de ser nombrado profesor honorario en Friburgo gracias a Hugo Friedrich, Grassi decidió trasladarse a Berlín, donde el 1 de abril de 1938 empezó a dar clases sobre «la filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía alemana» y en 1939 fue nombrado profesor honorario.⁶

Precisamente en Berlín escribió Grassi *La primacía del logos*, que se publicó en septiembre de 1939. En este libro, replanteando temas de derivación heideggeriana y reflexiones sobre las relaciones entre la filosofía italiana y la filosofía alemana que se remontan a sus primeras publicaciones sobre Platón de princi-

6. Cfr. W. Büttemeyer, *Ernesto Grassi — Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, Friburgo y Múnich, Alber, 2009, pp. 218-230. Repárese en el tono encomiástico con que se presentó una conferencia del joven profesor honorario en la sede de la *Deutsch-Italienische Studienstiftung* de Berlín titulada *La confrontación con la filosofía alemana en la tradición italiana*: cfr. H. Kudzus, «Der italienische Geist und die deutsche Philosophie», en *Deutsche Allgemeine Zeitung (Berliner Ausgabe)*, 78, 1939, n° 282, 14 de junio de 1939, p. 2.

prios de los años treinta, Grassi empezó a delinear su reconstrucción de los numerosos temas que hasta entonces había analizado por separado y a trazar una perspectiva filosófica personal.

En *La primacía del logos* nos encontramos, como justificación de las relaciones entre las filosofías italiana y alemana, la referencia a los estudios hegelianos en Italia y a la meritoria obra de Augusto Vera, Francesco De Sanctis y Bertrando Spaventa, la necesidad de recuperar la herencia antigua en todas las formas de humanismo, incluida la posición de Werner Jaeger, la primacía del logos gracias a la reflexión de Heidegger y Gentile, el *Teeteto* como momento emblemático de confrontación, una discusión ulterior y conclusiva entre Hegel, Heidegger y Gentile sobre la naturaleza del logos y sus diversas formas.⁷

Grassi consiguió así conectar los argumentos que ya había abordado en *Dell'apparire e dell'essere* (1933) con las «formas» en que este aparecer sucede. La aparición del ser, el desocultamiento de la realidad, la manifestación histórica del fundamento, suceden en una pluralidad de aspectos que la época moderna ha pasado por alto al reducirlos unívocamente (con Descartes) al saber racional. Por el contrario, Grassi piensa que hay que distinguir las múltiples formas del logos⁸ (el pensamiento, la pala-

7. Rita Messori, «Ernesto Grassi e la questione dell'umanesimo. L'importanza del De interpretatione recta di Leonardo Bruni», en R. Messori y E. Mattioli, *La parola itinerante. Spazialità del linguaggio metaforico e di traduzione*, Módena, Mucchi, 2001, pp. 116-137.

8. Aquí hay que recordar la nota positiva con que Croce acogió la propuesta de Grassi de analizar *das Problem der verschiedenen Formen des Sichzeigens der Wirklichkeit*: «Una propuesta que, como ya he dicho, tengo que aplaudir, pues su fórmula de clara impronta alemana se traduce al italiano como *il problema della distinzione delle forme dello spirito* (de la realidad). Y esto ha sido no sólo mi programa, sino mi trabajo efectivo durante más de cuarenta años de investigaciones y discusiones filosóficas»; cfr. B. Croce, *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1960², vol. III, p. 410. Véase R.J. Kozljanič, *Kunst und Mythos. Lebensphilosophische Untersuchungen zu Ernesto Grassis Begriff der Unwirklichkeit*, Oldenburg, Igel, 2001, pp. 33 ss.; R. Messori, *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2001, pp. 42-48, 127 ss.; W. Büttemeyer, *op. cit.*, pp. 198-211. Sobre la multiplicidad de las formas del logos se manifestó en seguida C. Luporini en su reseña de *La primacía del logos*, publicada en *Giornale critico della filosofia italiana*, 21, 1940, n° 1, pp. 60-66, en especial p. 66. En relación con esta distinción no se puede olvidar que Heidegger había tomado posición sobre los medievales y los contemporáneos, en especial sobre Husserl y los neokantianos, reponiendo un debate profundo sobre la semántica, la lógica y la

bra poética, la acción política, la actitud científica) que poco tiempo después estudiará como el resultado peculiar e insuperado del humanismo italiano.⁹

En su reseña de *La primacía del logos* Croce se expresó en términos muy críticos, afirmando que la composición del volumen es «poco unitaria» y está «determinada por motivos ocasionales y extraños». En especial le parece injustificada la idea de fondo del libro: «El problema no tiene consistencia porque no existe ni la filosofía alemana ni la filosofía italiana, sino sólo la filosofía sin adjetivos, y sólo en este nombre debemos hablar los italianos, los alemanes y cualquier otro pueblo e individuo».¹⁰

ontología; véase su célebre tesis de habilitación sobre Duns Escoto: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübinga, Mohr, 1916, ahora en el volumen I de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1978. Heidegger plantea y explica aquí la distinción entre las formas del significar y las formas del ser. Véase a este respecto también el ensayo de R. Messori «Grassi, Heidegger e il primato del logos», en *Studi di estetica*, 33, 2006, pp. 141-157, que precede a la traducción de un capítulo significativo de *La primacía del logos* (que corresponde en este volumen a las pp. 165-174): E. Grassi, «Il problema del linguaggio e il suo significato ontologico», en *Studi di estetica*, 33, 2006, pp. 159-170.

9. Véase también *infra*, pp. 189-193. Norberto Bobbio escribió lo siguiente sobre este libro: «Aunque se pueda admitir la declaración de Grassi de que Heidegger le ayudó a entender a Platón, y el neo-idealismo a entender a Heidegger, queda aquí y allí la impresión de que Heidegger es extraño a Platón y el neo-idealismo es extraño a Heidegger, de modo que aproximarlos obliga a forzar las soluciones»; en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 20, 1940, 4-5, p. 302. El juicio de Cornelio Fabro fue más perentorio aún: «por este conjunto de motivos no vemos aún la finalidad exacta de esta publicación, en la que empero no faltan observaciones muy pertinentes: pensamos que si la nación quiere retomar la filosofía nacional, como dice el autor en las primeras páginas, ha de tomar otros caminos y usar otros métodos», *Divus Thomas*, 44, 1941, 7-8, p. 343.

10. B. Croce en *La Critica*, 38, 1940, n° 1, p. 39, después en *Pagine sparse*, p. 406. Otras reseñas de *La primacía del logos* son: M. Bense en *Kölnische Zeitung*, 19 de diciembre de 1939, n° 642, p. 4; C. Luperini en *Giornale critico della filosofia italiana*, 21, 1940, 1, pp. 60-66; S. Vanni Rovighi en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 32, 1940, 4, pp. 309-314; N. Bobbio en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 20, 1940, 4-5, pp. 300-302; H.-G. Gadamer en *Deutsche Literaturzeitung*, 61, 1940, 39-40, pp. 893-899 (ahora en *Gesammelte Werke*, Tübinga, Mohr, 1985, vol. 5, pp. 310-315); E. Przywara en *Stimmen der Zeit*, 137, 1940, 9, p. 312; T. Haering en *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie*, 6, 1940, 3, pp. 246-248; O.F. Bollnow en *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 202, 1940, 10, pp. 409-415; M. Chiesa en *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, 34, 1940, 4, pp. 215-216; B. Magnino en *L'Italia che scrive*, 23, 1940, 11-12, pp. 298-299; M.F. Sciacca en *Italien-Jahrbuch*, 3, p. 304; A. Gehlen en *Blätter für*

En primer lugar, Grassi se defiende de las críticas de Croce afirmando que establecer la diferencia entre la filosofía italiana y la filosofía alemana no significa utilizar el elemento específico de la reflexión para leer de manera abstracta problemas políticos o nacionalistas. Según Grassi, en la base de la distinción actúa el acento puesto por parte de la filosofía moderna y de la herencia cartesiana, que pesaba sobre el desenvolvimiento de la filosofía alemana, sobre el problema de la verdad y de su colocación casi exclusiva en el centro de la investigación filosófica. Por supuesto, hay que aclarar qué significa «filosofía italiana». Esta expresión no es para Grassi un sinónimo de giobertinismo o de catolicismo enmascarado, sino que exhibe la capacidad de diálogo con el tiempo presente, del mismo modo en que el humanismo se había liberado del teocentrismo escolástico para recuperar la herencia de la cultura griega y conferir así una forma nueva al presente. Hablar de «filosofía italiana» significa acentuar el nexo entre historicidad y nacionalidad de la filosofía.¹¹ El mismo espíritu de transformación y renovación se había expresado y realizado con la recuperación e interpretación del pensamiento de Hegel efectuada por Bertrando Spaventa. Su afirmación de la primacía del logos sentaba las bases de la resolución gentiliana del idealismo en el actualismo.

Más explícitamente aún, y también con Spaventa, Grassi se distancia del catolicismo, sobre el que recae la responsabilidad histórica y filosófica de haber aniquilado la libertad de pensamiento en las hogueras de la Inquisición. Una cita de Spaventa aparecerá a partir de ahora con insistencia en todos los escritos de Grassi dedicados a los orígenes del humanismo:

El pensamiento filosófico italiano no se apagó en las hogueras de nuestros filósofos, sino que cambió de lugar y continuó en una tierra más libre y en unas mentes más libres; de modo que buscarlo en su nueva patria no es una imitación servil de la nacionalidad alemana, sino la reconquista de lo que era nuestro y que

deutsche Philosophie, 14, 1940-41, 3, pp. 317-318; K. Nadler en *Die Tatwelt. Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens*, 16, 1940, 4, pp. 164-165; J.B. Lotz en *Scholastik*, 16, 1941, 2, pp. 161-192; C. Fabro en *Divus Thomas*, 44, 1941, 7-8, pp. 341-343; M. Honecker en *Philosophisches Jahrbuch*, 55, 1942, 2, pp. 149-161; M. Müller en *Philosophisches Jahrbuch*, 55, 1942, 2, pp. 223-225.

11. Véase E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turín, Einaudi, 1978³, vol. I, pp. 17-21; S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Turín, Bollati Boringhieri, 1989, p. 9.

ahora, bajo otra forma, se ha convertido en propiedad del espíritu universal y en la condición esencial de nuestra civilización y de todos los pueblos. Los verdaderos discípulos de Bruno, Vanni, Campanella y Vico no son nuestros filósofos de los últimos doscientos años, sino Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel.¹²

Por cuanto respecta al *segundo punto* del programa, la posición de Grassi es fácil de prever. La filosofía italiana es diferente del curso histórico de la modernidad: mientras que éste privilegia el momento gnoseológico y lo considera el tema central y casi exclusivo de la reflexión, ella piensa que el problema de la palabra es esencial y prioritario para la investigación filosófica. En este sentido, el humanismo italiano representó un momento único dentro de la tradición occidental porque se planteó la tarea de mediar la palabra de los antiguos. Esta obra de recuperación y mediación no estuvo motivada simplemente por un intento histórico-filológico ni por un espíritu anticuario, sino que se propuso la meta de retomar los valores de una época, declinarlos en el tiempo presente y, dejándose educar y formar por ellos, construir una civilización.¹³

También en esta consideración es fácil evidenciar cuál fue la incidencia del actualismo, pues Grassi lee las finalidades más complejas de la herencia humanista, ciertamente, a través de las obras de Dante, Petrarca, Salutati, Bruni, Maquiavelo, Giordano Bruno y Vico, pero sobre todo para subrayar la conclusión teórica de que «nunca la consciencia del pasado es un *hecho*, sino siempre y esencialmente un acto».¹⁴ Coherentemente, la prima-

12. B. Spaventa, «Studi sopra la filosofia di Hegel», en *Rivista Italiana*, nueva serie, noviembre de 1850, IV, p. 5. Es decir: la herencia italiana presente todavía en la cultura europea era sólo la que había conseguido sobrevivir a la ferocidad de la Contrarreforma y que ofrecía un pálido reflejo de sí misma en la rehabilitación de la palabra poética propuesta por Heidegger. Cfr. S. Bassi, «Esistenzialismo e umanesimo», en F. Meroi (ed.), *Con l'ali de l'intelletto: Studi di filosofia e di storia della cultura*, Florencia, Olschki, 2005, pp. 362-363; ead., «L'umanesimo di Ernesto Grassi», en N. Pirillo (ed.), *Sartre e la filosofia del suo tempo*, Trento, Università di Trento, 2008, p. 424.

13. Esta idea era fruto de una convicción que acompañaba a Grassi desde los primeros años de su formación filosófica. Uno de sus testimonios más antiguos es el rechazo con que ya en 1924 Grassi acogió la interpretación del humanismo formulada por Olgiati, que se esforzaba en reconducir la concreción del Humanismo al pensamiento escolástico.

14. E. Grassi, «La filosofia tedesca e la tradizione speculativa italiana», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXI/8, 1940, pp. 398-421; ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 553-575, aquí p. 558.

cía de la palabra que estaba en la base de la especificidad del humanismo no era sólo un atributo literario o estético acentuado respecto de otros temas que a continuación iban a marcar la filosofía moderna, sino la compleja propuesta de una época que encontraba su expresión completa en todos los ámbitos de la experiencia humana, desde la arquitectura a la escultura, desde la pintura a las letras, desde la política a la religión.

En efecto, el carácter específico de la época estaba indicado en algunos rasgos que Grassi no consideraba suficientemente aclarados por la investigación historiográfica. Al leer un texto, Grassi anteponía unos principios y cánones que se derivaban más del enfoque hermenéutico que del análisis del contexto histórico o de la individuación de las fuentes que habían conducido a la formación de una obra. Contaba sobre todo la primera impresión que el texto causa sobre el lector que se deja interpelar; lo más importante eran los problemas que la obra consigue suscitar. Es inútil añadir aquí que esta actitud supuestamente inocente y espontánea estaba cargada de unos «prejuicios» que sólo el penoso trabajo de la investigación histórica podía aclarar. Grassi dejó este intento a otros, corriendo así el riesgo de que sus trabajos pudieran quedarse al margen de la consideración «científica» de los profesionales,¹⁵ y que su humanismo «civil» o «existencial» pudiera parecer «inquieto», y con buenas razones incluso «postmoderno».¹⁶

15. C. Vasoli, *Le filosofe del Rinascimento*, ed. P.C. Pissavino, Milán, Mondadori, 2002. Véanse las matizaciones de R. Messori, *Le forme dell'apparire*, pp. 100-104.

16. A. Battistini, «Vico e l'Umanesimo inquieto di Ernesto Grassi», en E. Hidalgo-Serna y M. Marassi (eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. I, pp. 385-404; F. Battistrada, *Per un umanesimo rivisitato*, Milán, Jaca Book, 1999, pp. 243-288; G. Civati, *Un dialogo sull'umanesimo. Hans-Georg Gadamer e Ernesto Grassi*, Aosta, L'Eubage, 2003, pp. 70 ss.; G. Civati, «Ernesto Grassi: per un'interpretazione dell'umanesimo italiano», en *Rinascimento*, 43, 2003, pp. 601-618; R. Rubini, «Philology as Philosophy: The Sources of Ernesto Grassi's Postmodern Humanism», en *Annali d'italianistica*, 26, 2008, pp. 223-248. Compárense estos juicios recientes con la opinión de M.F. Sciacca: «Prescindiendo por ahora de Platón, ¿está Grassi seguro de que para mejorar la suerte de la filosofía y sanar la crisis de nuestra civilización es un remedio milagroso el neohumanismo de Jaeger y (peor aún) la fenomenología de Husserl y Heidegger? ¿La crisis que estamos atravesando (no una decadencia del pensamiento, al menos en Italia) no se deberá precisamente a la indigestión de humanismo con o sin *neo*, el cual permea toda la cultura europea desde hace aproximadamente seis siglos? En

Sin embargo, hay que tener en cuenta (como Garin observa con razón) que «la discusión y la investigación sobre el Renacimiento eran por entonces diferentes, estaban solicitadas y animadas por motivos diferentes, que empero constituyen las premisas (no siempre fáciles de reconstruir hoy) de muchas de estas páginas». ¹⁷ De acuerdo con Grassi, lo que tiene relevancia es exclusivamente el momento «originario» u «original» de la realidad y la modalidad con que nos encontramos con ésta. Así pues, la lectura filosófica de las obras antiguas no puede reducirse a su simple recuperación historiográfica, como si sólo tuvieran un carácter anticuario: las obras antiguas siguen hablando al presente, plantean preguntas nuevas desde las cuales la filosofía vuelve a comenzar una y otra vez su itinerario, suscitado por una maravilla que se renueva una y otra vez.

Por tanto, interpretar el humanismo significa para Grassi rehabilitar una tradición de pensamiento que no ha sido considerada suficientemente en su especificidad (no hay más que recordar el anti-humanismo de Heidegger) y al mismo tiempo proponer un modo nuevo de filosofar que pueda responder a los problemas más actuales del hombre. Grassi quiere recuperar el verdadero sentido histórico y filosófico de una época que tenía el mérito de haber puesto en primer plano la esencia propiamente histórica del hombre, su vínculo «pático» con la realidad, así como la centralidad del problema del lenguaje. ¹⁸ Así pues, retomar el pasado no es sólo un estudio a efectuar sin participación personal en sus temas, sino un recurso para comprender más a fondo la situación espiritual de la época presente. Por consiguiente, actualidad del humanismo significa llamar la atención sobre uno de los acontecimientos fundamentales de la historia de Europa, que hay que comprender en sus coordenadas

Grassi hay dos errores iniciales: primero, que la filosofía alemana contemporánea es la panacea de todos nuestros males filosóficos; segundo y más grave aún, que la crisis del pensamiento actual se debe a la falta de humanismo fresco, al que debemos hacer brotar de la fuente clásica pura, adaptándolo evidentemente a nuestras exigencias inmanentistas y subjetivistas. A mí me parece exactamente lo contrario»; M.F. Sciacca, *Studi sulla filosofia antica*, Nápoles y Città di Castello, Perrella, 1935, p. 139 (esta reseña se había publicado previamente en *Logos. Organo della biblioteca filosofica di Palermo*, XII, 1933, 1, pp. 119-122).

17. Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma y Bari, Laterza, 1994, p. XIX.

18. R. Messori, *Le forme dell'apparire*, pp. 71-74, 129.

históricas y en su valencia teórica específica. Sin este segundo aspecto, ese movimiento cultural corre el riesgo de desaparecer a causa de un interés meramente documental, fácilmente eliminable y en todo caso ideológico.¹⁹

Así pues, el humanismo tiene para Grassi un significado a la vez histórico y especulativo en tanto que revaloración de dos aspectos fundamentales y estrechamente entrelazados: la determinación de la esencia del hombre y de la palabra poética, que contribuyen a delinear un saber plural, estructuralmente dialógico y no dogmático, pues se forma pasando por las *humanae litterae* griegas y latinas revisitadas con una óptica fundadora.²⁰

Subyace, pues, a las múltiples representaciones del humanismo como época del espíritu una ontología específica que, individuada y reconstruida, caracteriza la contribución peculiar del humanismo italiano a la filosofía y a la formación de la Europa moderna: *veritas* y *sermo* son inseparables. En este sentido, para Grassi la «primacía de la palabra» no debe quedar relegada entre los argumentos de ámbito estético o literario, sino que representa la condición originaria de toda experiencia sucesiva del pensamiento y de la verdad, dado que «de hecho el problema de la palabra como fundamento de la experiencia humana coincide con el problema del manifestarse de la realidad en sus formas originarias y autónomas».²¹ Este proyecto filosófico, que nació en concomitancia con el descubrimiento de los clásicos griegos en la Florencia de Coluccio Salutati y gracias a la enseñanza de Manuel Crisoloras, encontró después su expresión completa en

19. Jéssica Sánchez Espillaque, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, Sevilla, Fénix, 2010, pp. 92-113; de la misma autora, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Sevilla, Fénix, 2009; G. Civati, «Ernesto Grassi: per un'interpretazione dell'unanesimo italiano», pp. 604-609.

20. Garin afirmó en la nueva introducción a su célebre libro *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, p. XIV: «En cierto sentido, Grassi, recurriendo a fuentes elegidas con criterios diferentes de los suyos y haciendo un análisis histórico conducido con otros métodos, quería elaborar un modo de entender el humanismo diferente del que se había realizado históricamente en Italia al principio de la edad moderna: un humanismo ligado a la tradición greco-romana, pero que se desarrolla en formas autónomas. En este sentido, mis investigaciones sobre la concepción del hombre en el pensamiento italiano de los siglos XIV a XVI, aun siendo diferentes en las intenciones y en los desarrollos, le parecían "útiles" para su polémica contra las consideraciones heideggerianas sobre el humanismo».

21. E. Grassi, «La filosofía tedesca e la tradizione speculativa italiana», en *Primi scritti*, vol. I, p. 559.

la propuesta de una metafísica alternativa a la cartesiana, presentada por Vico en *De antiquissima Italorum sapientia* y reelaborada a continuación en las laboriosas y complejas redacciones de la *Ciencia nueva*.

También es interesante el hecho de que Grassi retomara explícitamente *El problema de la metafísica platónica* (1932) y *La primacía del logos* (1939), evidenciando así la continuidad de sus propios pensamientos, para remontar a Platón las exigencias cuyo portavoz quería ser: en primera instancia, leer la «idea» de Platón como el desciframiento de la forma del ser, de su *éidos* o aspecto, sin hacerla coincidir (como había hecho el naturalismo) con los entes materiales, en devenir, mutables, ni con la estructura relativista del conocimiento sostenida por los sofistas. Según Grassi, el tema ontológico de la manifestación del ser aparece ya aquí, en su primer planteamiento por Platón, ligado intrínsecamente al problema de la palabra, la cual no es reducible a «expresión de la necesidad del juicio».²²

En definitiva, la exhibición del vínculo de los problemas filosóficos con la existencia le sirve a Grassi para acentuar los límites de una resolución de la ontología en la búsqueda de la verdad (el modo cartesiano que ha condicionado a toda la filosofía moderna), y para proponer en su lugar una ontología desplegada de otra manera en una multiplicidad de formas autónomas gracias a la palabra.

Contra el moderno reduccionismo gnoseológico de la ontología (a esto correspondería la primacía de lo verdadero), Grassi sostiene una reelaboración integral de los trascendentales clásicos (lo ente, lo uno, lo verdadero, lo bueno, lo bello) que tenga en cuenta su diversidad al expresar el ser y niegue que toda la realidad se pueda reconducir a uno solo de ellos. Para no incurrir en el reduccionismo típico de la modernidad, las «formas originarias del manifestarse de la realidad» no deben tener al sujeto como su condición, sino que por el contrario han de imponerse en su necesidad, han de ser padecidas, sufridas, por el sujeto. Grassi ve esta correlación entre pasión y palabra ya en *Los heroicos furores* de Giordano Bruno,²³ espe-

22. *Ibid.*, p. 566.

23. Grassi hizo una edición alemana de este libro: cfr. G. Bruno, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben. Eine Auswahl und Interpretation von Ernesto Grassi*, Berna, Francke, 1947.

cialmente en el personaje de Acteón, «el héroe que padece lo originario».²⁴

El tercer punto del programa ya está delineado en las consideraciones precedentes. Era esta dimensión específica de la cultura italiana, el modo en que retomó el mundo clásico, lo que Grassi quería privilegiar y difundir en Alemania mediante la obra divulgadora de los *studia humanitatis*: se trataba de captar el carácter poliédrico de los transcendentales, que son capaces de mostrar aspectos diversos de la realidad.

Esta forma de pensamiento, que el cartesianismo había contribuido a ignorar y que la especulación filosófica había dejado de lado durante mucho tiempo (pues parecía carecer de importancia o ser como mucho objeto de estudio de la crítica literaria), puede ser advertida incluso por «un pueblo radical y revolucionario como el alemán».²⁵

Retomar la tradición humanista en esta dimensión ontológica no es lo mismo que «las últimas tentativas neohumanistas procedentes de la filología».²⁶ Vemos que aquí Grassi (y con él el grupo que colaboró en la empresa de *Geistige Überlieferung*, en especial Walter F. Otto y Karl Reinhardt) se aleja de la posición de Werner Jaeger, que hasta entonces había apreciado, en nombre de una actitud «anti-filológica» que invocaba la autoridad de Nietzsche, en especial de sus escritos del período de Basilea. En la conclusión del ensayo *La filosofía alemana y la tradición especulativa italiana* (1940),²⁷ Grassi enuncia un auténtico programa cultural, basado en la recuperación del pensamiento antiguo a

24. E. Grassi, «Über das Problem des Wortes und des individuellen Lebens. Erwägungen aus der italienischen Überlieferung. An Walter F. Otto», en *Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch*, Berlín, Küpper, 1942, pp. 7-23; ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 615-628, aquí p. 623.

25. E. Grassi, «La filosofía tedesca e la tradizione speculativa italiana», en *Primi scritti*, vol. I, p. 574.

26. *Ibid.* Es evidente que Grassi distinguía formalmente los significados de «humanismo», y sin embargo hay que anotar que utilizaba deliberadamente (sobre todo en los textos más maduros) la polisemia de este término como una agregación única de sentido para instituir y caracterizar su propia interpretación. Véase a este respecto S.K. Foss, K.A. Foss y R. Trapp (eds.), *Contemporary Perspectives on Rhetoric*, Prospect Heights, Waveland Press, 1985, pp. 129-130.

27. «La filosofía tedesca e la tradizione speculativa italiana», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXI, pp. 398-421; ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 553-575.

través de una nueva interpretación del humanismo, la época en que la primacía de la palabra pasa a primer plano no sólo por su aspecto literario, sino por la relevancia específica que ella tiene en el planteamiento del problema del ser, es decir, en la formulación del problema filosófico del fundamento y del fin.²⁸

En 1940 empezó así la aventura intelectual de *Geistige Überlieferung*. En colaboración con Walter F. Otto y Karl Reinhardt se publicó el anuario (el segundo volumen se publicará en 1942), que representa públicamente el intento de reunir un grupo homogéneo de estudiosos en torno a la idea central que Grassi llevaba ya mucho tiempo estudiando y defendiendo. Una interpretación renovada del humanismo permitiría reformular las tareas que la filosofía debe acometer para la sociedad, y además haría posible (pero esto es una función más específica) redimensionar el destino de la modernidad, que culmina en la ciencia. En la introducción²⁹ Grassi explica que «nuestra tarea consiste en realizar una tradición espiritual» a reformular gracias a un estudio de las múltiples formas del saber y de la realidad irreducibles a la primacía de lo verdadero.

En este primer volumen de *Geistige Überlieferung* se publicó uno de los ensayos más importantes de Grassi, capaz de imprimir una dirección precisa a toda su reflexión posterior: se trata de *El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario* (1940),³⁰ una crítica radical del *cogito* cartesiano como acto de nacimiento de la modernidad y al mismo tiempo la propuesta de una filosofía que adopte como punto de partida no el conocimiento de lo verdadero, sino la pasión de lo originario. No se trata ni de una variante antropológica ni de la revaloración de una categoría aristotélica olvidada en la recep-

28. Cfr. M. Marassi, «Ernesto Grassi e l'esperienza del fine», en L. Russo (ed.), *Un filosofo europeo: Ernesto Grassi*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 1996, pp. 7-24.

29. «Die Frage der geistigen Überlieferung. Zwei Briefe zur Bestimmung der Aufgabe. An Walter F. Otto», en *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, Berlin, Küpper, 1940, pp. 7-13; ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 489-494.

30. «Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen», en *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, Berlin, Küpper, 1940, pp. 36-84 (ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 495-536). Hay traducción española de Silvia Herce Pagliai: E. Grassi, «El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario», en: *Cuadernos sobre Vico*, 13-14 (2001-2002), pp. 19-46.

ción de la historia de la metafísica, sino de otro inicio del filosofar, ya que el problema del fundamento es lo que el nuevo enfoque interpretativo aborda ahora. Es importante recordar que aquí Grassi contrapone radicalmente la experiencia padecida y sufrida del origen al pensamiento en tanto que posición abstracta de sus objetos. Y también en este caso reaparecen la asunción de lo originario como acto y la reconstrucción de la interpretación correcta del *cogito*, como sucede en la reelaboración propuesta por el idealismo.

En alternativa a esta tradición, Grassi propone una fundación de la ontología que pase por la primacía de la palabra (la *inventio* y el *ingenium*), y sostiene el carácter patético o pasional de lo primero, de lo originario.³¹ La edad moderna no empieza con Descartes (cuyo problema se cumple y resuelve con el idealismo), sino con el humanismo y con el planteamiento del problema de la palabra. En esta consideración, que es sincretista y un poco sumaria desde el punto de vista historiográfico, Grassi reúne un rasgo fundamental del humanismo, la disolución del problema gnoseológico de la filosofía moderna, la prioridad de la manifestación del ser para que sea posible decirlo y, por último, la interpretación de la idea platónica.

Grassi volvió a estos problemas con otro ensayo programático que en 1942 abrió el segundo volumen de *Geistige Überlieferung*. Se trata de la carta titulada *Sobre el problema de la palabra y de la vida individual. Consideraciones desde la tradición italiana. A Walter F. Otto*.³² En la introducción Grassi somete a discusión tres ideas que ya no eran sólo relevantes desde el punto de vista filosófico, sino que además eran explícitamente una toma de posición política, o que al menos representaban un intento de plantear el problema del valor de la cultura italiana en Alemania sobre el trasfondo de un debate sobre el sentido del pasado y como reivindicación del prestigio histórico-político. El volumen pretendía llamar la atención del público culto

31. Cfr. G. Cantillo, «Ratio e inventio nell'interpretazione dell'umanesimo», en E. Hidalgo-Serna y M. Marassi (eds.), *op. cit.*, vol. I, pp. 371-378; R. Messori, «Ernesto Grassi e l'estetica dell'ingenium», en R. Messori y E. Mattioli, *La parola itinerante*, pp. 91-113.

32. «Über das Problem des Wortes und des individuellen Lebens. Erwägungen aus der italienischen Überlieferung. An Walter F. Otto», en *Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch*, Berlín, Küpper, 1942, pp. 7-23; ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 615-628.

sobre tres problemas relevantes en la particular contingencia histórica en que eran formulados: el sentido de la vida individual y de la palabra, la referencia a la objetividad y la dimensión comunitaria.

En esta época del espíritu, Grassi iba a dedicar de ahora en adelante toda su atención (no sólo como ámbito de estudio, sino como un rasgo distintivo, a acentuar y promover cada vez más en una intensa actividad cultural y política) a la primacía de la cultura italiana sobre la alemana.³³

Los ensayos de este período (desde *Relaciones entre la filosofía alemana y la filosofía italiana*, de 1939, hasta *De lo verdadero y lo verosímil en Vico*, de 1943)³⁴ atestiguan ampliamente el giro teórico que Grassi se sintió autorizado a llevar a cabo. Respecto de la tradición metafísica, de las modalidades con que el actualismo y la ontología heideggeriana llevaban a cabo y reelaboraban el problema del ser y del pensamiento, Grassi veía cada vez más claro que el humanismo había formulado y propuesto otro problema en el cual él ponía la esperanza de la renovación de la filosofía: el problema de la palabra.³⁵

MASSIMO MARASSI

33. E. Bons, *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken - Antirationalismus - Vico-Interpretation*, Múnich, Fink, 1990, pp. 86 ss.; G. Civati, *Un dialogo sull'umanesimo*, pp. 32 ss.; W. Büttemeyer, *op. cit.*, pp. 192-210. Sobre la producción completa de Grassi en relación con la filosofía del humanismo, cfr. J. Sánchez Espillaque, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, Sevilla, Fénix, 2010.

34. «Beziehungen zwischen deutscher und italienischer Philosophie», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1939, XVII, n° 1, pp. 26-53 (ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 437-461); «Vom Wahren und vom Wahrscheinlichen bei Vico», en *Kant-Studien*, 1942/43, XLII, n° 1, pp. 48-63 (*Primi scritti*, vol. I, pp. 661-677).

35. W. Büttemeyer, *op. cit.*, p. 259.

INTRODUCCIÓN

LOS PRESUPUESTOS HISTÓRICOS DE LAS RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA ALEMANA Y LA FILOSOFÍA ITALIANA

La meta sistemática y la tarea histórica inmediata de este trabajo, sus límites y la disposición de sus partes, no se pueden entender sin unas consideraciones introductorias. Pues este trabajo tiene su origen en una experiencia singular, ya que brota de la interrelación entre dos tradiciones diferentes, la filosofía italiana y la filosofía alemana. Aquí están su dificultad y la raíz de posibles malentendidos, y por esta razón tiene que empezar con una Introducción.

Aunque todo filosofar surge de una experiencia personal (es decir, de una lucha para responder unas preguntas determinadas), un trabajo filosófico no debe reducirse a ella. De lo contrario, no tomaríamos consciencia de la necesidad originaria y general que nos constriñe y que a través de las preguntas y las dudas nos hace llegar a nosotros mismos por primera vez. Si en este sentido originario la filosofía tiene su esencia en lo general, en lo común, todo trabajo filosófico presupone un suelo histórico común en el que brota. La inquietud de la que el pensamiento surge y que suscita el pensamiento en la forma de la duda está siempre determinada y condicionada históricamente. El suelo del que brotan las preguntas es nuestra tradición viva. Cada obra habla a un círculo determinado, que ella no elige, sino que está condicionado por el presupuesto histórico de todas las preguntas de las que ella ha surgido.

Dar cuenta de los condicionantes históricos no suele ser la preocupación principal del autor, pues es un hecho obvio. Pero este trabajo brota tanto de la tradición alemana como de la tradición italiana, por lo que no dispone de ese presupuesto unitario del que acabamos de hablar.

Si nos movemos al mismo tiempo dentro de los problemas de *dos* tradiciones, nuestra primera tarea será explorar el suelo común entre las dos tradiciones.

¿Cómo vamos a acometer esta tarea? ¿Exponiendo *históricamente* la relación que hemos descubierto entre las dos tradiciones? De este modo no llegaríamos a nuestra meta, que es demostrar esa importancia *sistemática* de la relación entre las dos tradiciones que concede un significado determinado a los hechos históricos. Por sí misma, la historia no puede mostrar la importancia de una relación, sino sólo constatar la relación. En el fondo, la historia sólo es importante para nosotros en la medida en que nos concierne, en la medida en que responde las preguntas de nuestro desarrollo. En el campo de la filosofía, la historia es siempre un momento de una orientación fundamental. La filosofía proyecta y abre las preguntas y la posibilidad de valorar, coloca una relación histórica en el centro de nuestra investigación y muestra que esa relación histórica está viva y es importante para nosotros.

Así pues, nuestro trabajo tiene que mostrar (desde un punto de vista sistemático determinado) la importancia de la relación histórica de las dos tradiciones. Y como, a partir de los problemas sistemáticos, nuestro trabajo lleva a cabo una interpretación de textos, tenemos que empezar exponiendo sus presupuestos históricos, ya que no podemos dar por sentado que éstos se conocen.

1. La influencia de Hegel en Italia

¿Cómo vamos a entender aquí la relación de la filosofía italiana con la filosofía alemana? ¿Es la misma relación que se da entre la filosofía alemana y otros países, ya que la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX, con su tradición idealista de Kant a Hegel, ha ejercido su influencia por doquier?, ¿o la relación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana tiene un carácter especial? La respuesta sólo puede ser que esta confrontación tiene un significado especial y una importancia decisiva sobre todo para la filosofía italiana, pues en ella está el punto de partida de su desarrollo moderno. A lo largo de este proceso, la filosofía italiana llega al problema y a la definición de su propia tradición. No vamos a llevar a cabo una investiga-

ción histórica, sino que vamos a bosquejar simplemente la situación espiritual que había hacia los años 1860-1870 en Nápoles, el centro del que surgió la filosofía italiana actual.¹

La filosofía italiana reciente alcanzó su madurez y acuñó sus rasgos esenciales entre 1840 y 1870. Se formaron entonces las dos tendencias de las que ha surgido toda la filosofía italiana actual; su contraposición muestra que su tarea principal es la confrontación con la filosofía alemana. La primera tendencia es la tradición católica y nacionalista, que se remonta a Gioberti y rechaza la introducción de la filosofía hegeliana por incompatible con la unidad y la libertad (tanto política como espiritual) de Italia. La segunda tendencia es la hegeliana, cuyo centro (desde que en 1840 V. Cousin introdujera las ideas de Hegel en Francia e Italia) está en Nápoles y cuyos representantes más importantes son Augusto Vera, Francesco De Sanctis y Bertrando Spaventa. Para comprender plenamente esta contraposición hay que saber cuán fuerte fue entre 1840 y 1870 la influencia de la filosofía de Hegel en Nápoles.

Augusto Vera (1813-1885) difundió la versión ortodoxa de la filosofía de Hegel en la universidad de Nápoles. La mayoría de sus escritos los redactó en francés y los publicó en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos.² Vera era considerado, tam-

1. No podemos explicar aquí por qué precisamente Nápoles desempeñó una función tan importante para toda la filosofía italiana. Así que remitimos a las fuentes que describen la peculiar situación de la enseñanza y de la vida espiritual en Nápoles. Cfr. L. La Vista, *Memorie*, Florencia, Le Monnier, 1863; F. De Sanctis, *Giovinezza*, ed. P. Villari, Nápoles, Morano, 1899; S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, ed. B. Croce, Bari, Laterza, 1923; L. Russo, *F. De Sanctis e la cultura napoletana*, Venecia, La Nuova Italia, 1928; B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, vol. IV, Bari, Laterza, 1929, apéndice «La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900», pp. 263-349 (tomamos de este trabajo de Croce muchas de nuestras citas de textos); G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. Vol. III: I neokantiani e gli hegeliani*, Messina, Principato, 1921; G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Florencia, Sansoni, 1930, p. 283.

2. Vera publicó su primer artículo científico en 1843 en una revista francesa («Logique d'Hegel», en *Revue du Lyonnais*, XVII, 1843, pp. 379-404). De sus trabajos mencionamos: *Le problème de la certitude*, París, Joubert, 1845; *Introduction à la philosophie de Hegel*, París, Franck, 1845; *Enquiry into speculative and experimental science*, Londres, Trübner, 1856; *Introduction to speculative Logic and Philosophy*, Saint Louis (Missouri), Studley, 1872; *Saggi filosofici*, Nápoles, Morano, 1883. Cfr. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*.

bién fuera de Italia, uno de los intérpretes más importantes de Hegel, tal como vemos (por ejemplo) en el libro de Rosenkranz *La filosofía de la naturaleza de Hegel y la elaboración de la misma por el filósofo italiano A. Vera*.³ La actitud de Vera se caracteriza por el hecho de que su confrontación con las ideas de Hegel no toca ni el problema de la esencia de la tradición italiana ni el problema de una filosofía nacional.⁴ Esta abstracción, que alejó a Vera de la tradición italiana viva, distingue su actitud de la de F. De Sanctis y B. Spaventa, que iniciaron el desarrollo nuevo y autónomo de los problemas de la filosofía hegeliana en Italia, la confrontación de la tradición italiana con la tradición alemana.

Francesco De Sanctis (1817-1883), un patriota que debido a su actividad política en favor de la independencia de Italia pasó tres años (1850-1853) en la cárcel de Castel dell'Ovo, estudió durante este tiempo la lengua alemana y tradujo a Hegel.⁵ Su

3. Karl Rosenkranz, *Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera*, Berlín, Nicolai, 1868.

4. Spaventa dice sobre Vera en una carta: «Por otra parte, sé muy bien lo que algunos dicen: “¿Qué nos importa la filosofía italiana o no italiana? Nosotros queremos la verdad, y ésta no tiene nada que ver con la nacionalidad”. Ciertamente, la verdad trasciende la nacionalidad; pero sin la nacionalidad es una abstracción. Trasplantad la verdad cuanto queráis; si no tiene ninguna correspondencia con nuestro genio nacional, será verdad para sí, pero no para nosotros; para nosotros será siempre una cosa muerta»; B. Spaventa, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, ed. G. Gentile, Bari, Laterza, 1908, p. 242.

5. Durante esos años De Sanctis trabajó en unas traducciones nunca publicadas de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y del *Manual de una historia general de la poesía* del hegeliano Rosenkranz (cfr. *La Critica*, X, 1912, pp. 146-147). Su conocimiento de la filosofía de Hegel era muy anterior a esa época; De Sanctis conocía la *Estética* mediante la traducción de Charles Bénard (1840-1843), y él mismo menciona con cuánto entusiasmo la explicó a sus alumnos durante dos años. A esa época se remontan la influencia de Hegel y el problema, que lo ocupó durante mucho tiempo, de cómo superar la estética hegeliana mediante la afirmación de la autonomía del momento estético frente al momento conceptual, filosófico. Toda esta cuestión surgió de la necesidad de superar la tesis hegeliana de la muerte del arte en la época del despliegue pleno de la filosofía. Véanse los artículos de De Sanctis sobre Leopardi, en: *Saggi critici*, Milán, Sonzogno, 1929; *Teoria e storia della letteratura*, ed. B. Croce, Bari, Laterza, 1926, vol. II, pp. 120 ss. Véase también su introducción a su libro *Saggio critico sul Petrarca*, Nápoles, Morano, 1869, así como *Storia della letteratura italiana*, Nápoles, Morano, 1870, que describe el desarrollo espiritual y literario desde el año 1200 hasta la actualidad. Sobre

interpretación de la estética hegeliana tuvo una repercusión enorme entre sus estudiantes napolitanos. Para hacerse una idea de cuán profunda era la influencia que en aquella época las ideas hegelianas ejercieron sobre la juventud italiana a través de De Sanctis, conviene leer un breve pasaje de una carta que P. Villari (el biógrafo de Savonarola y Maquiavelo) escribió en octubre de 1850 a Spaventa:

Hacer entender a Hegel en Italia significaría regenerar a Italia. [...] Camillo De Meis te podrá decir qué entusiasmo producían las palabras de De Sanctis cuando explicaba alguna página de la *Estética* de Hegel. De Sanctis ha impartido clases durante muchísimos años; sus alumnos sólo hablaban de aquella época en que explicaba a Hegel. Una vez entendido, el sistema hegeliano se adueña de todos los conocimientos de un hombre, de todas sus acciones, de toda su vida. En Italia aún no se ha visto un hecho como éste, y lo necesitamos; sin la filosofía no podemos convertirnos en una nación, y hoy no existe una filosofía italiana, y no hay esperanza de que exista a no ser que un joven atrevido dé un paso adelante: ¡atrévete tú!⁶

Cuando, más adelante, De Sanctis fue expulsado de Nápoles y, tras una estancia en Turín, fue contratado por la Universidad Técnica de Zúrich (1856-1860), entró en contacto con el círculo de cultura alemana de esa ciudad suiza. Tal como escribió el propio De Sanctis, «en esa ilustre ciudad estaba acogida por entonces la flor y nata de la migración alemana y francesa. Estaban Wagner, Mommsen, Vischer, Marx, Herwegh, Köchli, Flocon, Dufraisse, Challengel-Lacour, y a veces aparecían Sue, Aragón, Charras». Herwegh, Moleschott y Vischer acudieron a las clases de De Sanctis, que también conoció a Burckhardt, según se desprende de las cartas.⁷

De Sanctis véase el artículo de Leone Diculescu «Note critiche alla critica letteraria di F. De Sanctis», en *Archivium romanicum*, XIV/3, 1930, pp. 1-38, así como el artículo de H. Friedrich, «F. De Sanctis: sein Ruhm und sein Werk», en *Romanische Forschungen*, 1937, nº 2, que contiene la bibliografía alemana más importante sobre este tema.

6. S. Spaventa, *op. cit.*, p. 78.

7. Las cartas que De Sanctis escribió en Zúrich nos permiten conocer cómo vivían los exiliados italianos de aquella época. Cfr. F. De Sanctis, *Lettere da Zurigo a Diomedeo Marvasi 1856-1860*, Nápoles, Ricciardi, 1913. Sobre su actividad como profesor de literatura italiana de Mathilde Wesendonck y

El gran interés de la vida espiritual italiana por la filosofía alemana fue reconocido en Alemania. De Sanctis escribió un diálogo sobre Schopenhauer, y éste dijo lo siguiente en una carta a su amigo Linder: «Es sorprendente hasta qué punto este italiano se ha apropiado mi filosofía y qué bien la ha entendido: no resume mis escritos, como hacen los profesores alemanes (en concreto Erdmann), sin haberlos entendido y siguiendo el orden de las páginas. No, los ha vertido *in succum et sanguinem* y puede recurrir a lo que necesita en cada momento».⁸

Las relaciones entre el círculo hegeliano de Nápoles y la filosofía alemana eran tan intensas y vivas que, cuando en 1861 De Sanctis fue nombrado ministro de Educación de Italia y acometió la reforma de las universidades,⁹ la revista filosófica de la escuela hegeliana de Berlín (*Der Gedanke*) manifestó el deseo de que De Sanctis fuera para Italia lo que el ministro prusiano Altenstein había sido en 1819 para la reforma hegeliana de la escuela en Prusia.¹⁰ La confrontación con Hegel que estaba teniendo lugar en Nápoles parecía tan importante que la revista envió un corresponsal a la ciudad.¹¹ Aquí no podemos detenernos en esta peculiar relación que unía a uno de los centros más importantes de la vida espiritual de Italia, Nápoles,¹² con la filosofía alemana, pues eso nos alejaría demasiado de nuestra tarea inmediata. Sólo debemos recordar que, junto a De Sanctis y

sobre sus contactos con el círculo de Wagner, cfr. la carta de Wagner del 26 de abril de 1859 en *Richard Wagner an Mathilde Wesendonck: Tagebuchblätter und Briefe (1853-1871)*, Berlín, Duncker, 1907. Tomo toda esta información de los artículos de Croce «De Sanctis e Schopenhauer» y «De Sanctis e l'Hege-lianismo», que se encuentran en su libro *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1927, pp. 354-369.

8. *Schopenhauers Briefe 1813-1860*, ed. E. Griesebach, Leipzig, Reclam, 1894, p. 405, carta del 23 de febrero de 1859.

9. En apenas unos días, De Sanctis destituyó a 29 profesores y los sustituyó por otros nuevos, como B. Spaventa, R. Bonghi, A. Ranieri y P. Villari; a propuesta de De Sanctis, Manzoni y N. Tommaseo fueron nombrados profesores honorarios de la universidad de Nápoles.

10. *Der Gedanke*, año I, vol. IV, p. 74.

11. El corresponsal era Theodor Sträter, que vivió en Nápoles entre 1864 y 1865 y publicó en *Der Gedanke* seis cartas sobre la situación de la filosofía hegeliana en Italia. Encontramos en la misma revista (vol. V, n° 2) una reseña muy precisa de Michelet sobre el trabajo académico de Spaventa *Le prime categorie della logica di Hegel* (1863), en el que el autor se enfrenta a las objeciones de Trendelenburg.

12. Cfr. L. Russo, *op. cit.*; B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*.

Spaventa, había una serie de discípulos y colaboradores que fueron decisivos para la discusión del pensamiento hegeliano en Italia.¹³

De las ideas de Bertrando Spaventa (1817-1883) surge la segunda tendencia importante de la confrontación con Hegel.¹⁴ Aquí vamos a mostrar brevemente, y desde un punto de vista determinado, cuán profunda e incisiva fue la confrontación con la filosofía alemana para Spaventa y para el desarrollo de la independencia espiritual de Italia durante aquellos años en que surgía la independencia política. Esta confrontación era tan viva, debido a la confluencia de momentos especulativos y nacional-políticos, que en 1861 las clases de Spaventa (que había pasado varios años en la cárcel debido a su participación en el movimiento por la independencia de Italia) fueron interrumpidas por estudiantes que gritaban: «¡Viva Gioberti!, ¡abajo Hegel!, ¡viva Rosmini!, ¡viva la filosofía italiana!, ¡abajo la filosofía alemana!». ¹⁵ Nada más producirse la unificación política de Italia, Spaventa impartió un curso sobre la relación de la filosofía italiana con la filosofía europea en el que la contraposición entre la filosofía

13. Formaban parte de este círculo hegeliano, entre otros, Ceretti, Tari, G. Passerini (que a través de Gans conoció a Raumer, Schleiermacher, Neander y al propio Hegel y vivió dos años en Berlín) y A. Angiulli (que vivió en Berlín en 1862 con ayuda de Spaventa). Entre los discípulos inmediatos de Spaventa están F. Tocco, D. Jaja (que llegó a ser catedrático de la universidad de Nápoles), S. Maturi y F. Fiorentino. Esta relación con la filosofía hegeliana era tan intensa que podemos entender la esperanza del ya mencionado Andrea Angiulli: «Aquí se percibe en general una reacción contra los estudios filosóficos. La cátedra de Trendelenburg es la más numerosa, precisamente porque con él crees permanecer en lo concreto; pero yo veo que de su escuela salen jóvenes que lo único que saben de la filosofía es recrearse en cuestiones de cierta categoría, [...] y creen derribar el colosal monumento del idealismo absoluto. Cada vez que observo la ligereza de uno de ellos, siento con fuerza la esperanza de que tal vez nosotros podamos algún día retomar la primacía de la filosofía en Europa, presentándola en una forma más completa y armónica. Esto sucederá mediante la especulación libre». Esta carta se encuentra en B. Spaventa, *op. cit.*, p. 308. Croce cuenta que el amplio interés por el pensamiento de Hegel en Nápoles era tan conocido que hacia 1850 los niños napolitanos llamaban *begriffi* a los estudiantes de filosofía, pues esta palabra alemana [*Begriff*, «concepto»] aparecía muchas veces en sus conversaciones.

14. Cfr. B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Nápoles, Morano, 1910; *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea; Logica e metafisica*, ed. G. Gentile, Bari, Laterza, 1911.

15. Cfr. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, p. 297.

«nacional», católica y hostil a lo extranjero (la de Gioberti) y la tendencia hegeliana mostraba claramente la necesidad de estudiar con rigor la filosofía alemana.¹⁶

El propio origen de este curso es característico. Según cuenta Spaventa en una carta a su hermano Silvio, cierto profesor Palmieri había pronunciado el discurso de inauguración del nuevo año académico en la universidad de Nápoles sobre la necesidad de una filosofía nacional independiente, oponiéndose a la introducción de una tradición extranjera y anti-católica.¹⁷ Toda esta tendencia se basaba en Gioberti, que había elaborado una concepción de la filosofía y de la tradición nacional italiana cuyo origen se remontaba a la prehistoria «itálica».¹⁸ El hecho de que Gioberti ejerciera una influencia tan profunda no es asombroso; al fin y al cabo, estaba intentando combinar y afirmar filosóficamente la independencia espiritual de Italia con su independencia política. A esto hay que añadir que Gioberti pretendía unir la tradición católica con este ideal de una filosofía nacional, conectando de este modo todas las fuerzas espirituales que actuaban en Italia.¹⁹ Ciertamente, sus ideas no eran irrefutables.

16. *Ibid.*

17. Spaventa escribe a su hermano Silvio el 27 de noviembre de 1861: «Leí mi discurso el día 23. [...] Había escrito uno que no acababa de convencerme. El día 16, tras haber escuchado la apertura de la universidad hecha por Palmieri, pensé en otro tema, y sepulté el primer escrito. Sólo tenía seis días de tiempo. Me puse a trabajar día y noche, y acabé la mañana misma en que debía leer mi discurso. Entre otras muchas cosas, el señor Palmieri (que era profesor de filosofía antes que yo) había hablado de la necesidad de que la filosofía fuera nacional y no forastera, y especialmente que no introdujera en nuestro país, en la patria (dijo) de Campanella, Bruno, Vico, Galluppi, Rosmini y Gioberti, las nieblas, los vapores, las brujas, etc., de la *filosofía nórdica*. Y yo me puse a escribir *De la nacionalidad en la filosofía*» (*ibid.*, p. 286). Esta lección inaugural y la serie entera de lecciones conforman el volumen *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Para conocer las ideas de Palmieri y de toda esta tendencia, véase L. Palmieri, *Prolusione alle lezioni di logica e metafisica della cattedra della R. Univ. degli Studi di Napoli*, Nápoles, Nobile, 1848.

18. V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, vol. III, Bruselas, Meline, 1843, pp. 53 ss. Aquí no podemos hablar del pensamiento de Gioberti. Las lecciones de Spaventa sobre *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (pp. 165 ss.) exponen la teoría de que los orígenes de la tradición itálica se encuentran ya en la prehistoria.

19. Un escritor de esa época nos informa: «En la Italia meridional, Gioberti obtuvo la primacía. En primer lugar, porque el catolicismo (del que estaba untado hasta la náusea) le abría las escuelas de los religiosos, que en aquella

bles desde el punto de vista religioso ortodoxo, y además Gioberti era un enemigo del poder político del Papa en Italia, por lo que sus trabajos fueron prohibidos por la Iglesia; pero sus ideas eran muy atractivas para los jóvenes que reclamaban la libertad política y espiritual de Italia. Aquí no podemos exponer en detalle el pensamiento de Gioberti; recordemos sólo que en la cuestión de la relación con la filosofía alemana tiene sus raíces toda la confrontación filosófica sobre la esencia de la tradición italiana.

Spaventa toma posición sobre esta cuestión en la lección ya mencionada; su propósito es determinar la tradición propia del espíritu italiano. Spaventa dice: «Especialmente para nosotros, que somos profesores y estudiantes, la cuestión es hacer que este amor [a Italia] se convierta en conocimiento; pues cuando se trata de filósofos, amarlos es sobre todo conocerlos. La cuestión es comprender este sentimiento para que no degenera en arrogancia vacía».²⁰ Spaventa insiste en que la esencia y el origen de la tradición italiana no se pueden alcanzar remontándose a la oscuridad de una prehistoria indeterminada.²¹ El proble-

época tenían el monopolio del pensamiento. En segundo lugar, porque siendo paradójico, fantástico y artista más que un verdadero pensador y filósofo, Gioberti atraía a la fantasía de nuestra juventud, la cual se había convertido en un grupo selecto de *intuenti l'Ente creante*; y todos veían ese Ente [...]. A estas virtudes o defectos hay que añadir que los gobiernos del Papa y de Nápoles prohibieron a Gioberti. Así que sus libros fueron estudiados, aprendidos y comentados no por su pensamiento (que era escaso), sino como protesta. Ser "giobertiano" significaba ser revolucionario, sectario, enemigo de las monarquías, amigo de Italia y de su resurgimiento» (N. Del Vecchio en su introducción a A. Novelli, *Economia pubblica*, Nápoles, Giannini, 1868, citado por Croce, *La letteratura della nuova Italia*, p. 269).

20. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, p. 8.

21. *Ibid.*, pp. 53-63. Al exponer la cuestión del origen de la filosofía italiana, Spaventa dice de broma: «Nuestros brahmanes, con la piadosa intención de rechazar como ilegítimos y espurios los pocos progresos que el espíritu humano ha hecho [...], no contentos con la antigüedad histórica de los pitagóricos y los eleatas, han recurrido al mito de una antiquísima filosofía itálica [...]. A quien duda de este descubrimiento, éstos le responden: "Lo ha dicho Giambattista Vico; lea su libro *De antiquissima Italorum sapientia*. ¿Usted sabe algo de Vico?" [...] el pitagorismo, la que todos los historiadores de la filosofía reconocen como la filosofía italiana (de la Italia griega) más antigua, no sólo no tiene originalmente nada de griego, sino que su autor ni siquiera es Pitágoras [...]. Pitágoras, cuando desembarcó en Italia, ya lo encontró hecho; lo habían inventado los etruscos, mejor dicho: lo habían traído por mar desde Egipto,

ma del origen sólo se puede resolver determinando la esencia de una tradición, no al revés.

En la tradición italiana, ¿cuándo se puede hablar de una filosofía autónoma? A partir del Renacimiento: «Yo no empiezo [mi exposición del pensamiento italiano] con los pitagóricos, pues su filosofía forma parte de la griega. No empiezo con la Escolástica, pues la Escolástica pertenece a todas las naciones europeas. No puedo empezar más que con la filosofía del Renacimiento». ²² Este conocimiento condujo a Spaventa a enfrentarse a la tradición católica. ¿Debemos decir —se pregunta Spaventa— que la esencia de la tradición italiana está en la Contrarreforma, la cual aniquiló la filosofía italiana en las hogueras?:

Así pues, ¿dónde está la filosofía italiana: en los libros de las víctimas o en los libros de los perseguidores? El problema más difícil para nosotros, el problema sin cuya solución no podemos progresar de verdad, es reconocer cuál es y dónde está el verdadero pensamiento italiano. Mientras no hayamos hecho esto (y no es tan sencillo), gritar «nacionalidad» en cada cosa nos servirá para excitar y enturbiar el sentimiento y a veces también las pasiones, pero no producirá nada serio en la ciencia. ²³

Spaventa contestó a esta pregunta con su teoría de la «circulación» del pensamiento europeo, que coloca la relación de la filosofía italiana con la filosofía alemana en el primer plano de la discusión sobre la esencia de la tradición italiana. El pensamiento italiano es dogmático, está atado: Galileo y Bruno influyeron sobre todo en el extranjero; los pensamientos de Campanella, Vanini, Bruno, Galileo y Vico se anticiparon a la filosofía europea de Locke, Leibniz y Spinoza, ²⁴ de modo que este

pues parece ser la opinión de Vico que los etruscos eran egipcios; de manera que lo que nosotros llamamos “la filosofía italiana” es en su origen egipcia. Y nosotros debemos seguir siendo egipcios si no queremos dejar de ser italianos» (*ibid.*, pp. 53 y 63).

22. *Ibid.*, p. 66.

23. *Ibid.*, pp. 2-3.

24. «Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella y Cesalpino parecen hijos de naciones diferentes. Preludian más o menos a todas las tendencias posteriores que constituyen el período de la filosofía de Descartes a Kant. Así, Bacon y Locke tienen sus precursores en Telesio y Campanella; Descartes, también en Campanella; Spinoza, en Bruno, y en el propio Bruno se encuentra un poco del monadismo de Leibniz, el adversario de Spinoza»; *ibid.*, p. 31.

pensamiento italiano sin libertad se desarrolló plenamente en el extranjero:

El pensamiento filosófico italiano no se apagó en las hogueras de nuestros filósofos, sino que cambió de lugar y continuó en una tierra más libre y en unas mentes más libres; de modo que buscarlo en su nueva patria no es una imitación servil de la nacionalidad alemana, sino la reconquista de lo que era nuestro y que ahora, bajo otra forma, se ha convertido en propiedad del espíritu universal y en la condición esencial de nuestra civilización y de todos los pueblos. Los verdaderos discípulos de Bruno, Vanini, Campanella y Vico no son nuestros filósofos de los últimos doscientos años, sino Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel.²⁵

Spaventa llega así a afirmar que la filosofía italiana sólo se puede encontrar a sí misma conectando con la filosofía alemana:

El proceso del pensamiento alemán es natural, libre, consciente de sí: en una palabra, crítico. El proceso del pensamiento italiano está quebrado, impedido, es dogmático. Ésta es la gran diferencia. Alemania ha entrado ahora en un nuevo período crítico [...]. Y los italianos, antes de volver al camino y de dar curso a toda esa originalidad precoz que apenas nos cabe en el pecho, tenemos la obligación de volver a entrar en nosotros mismos, de orientarnos, de examinar lo que nos rodea, de ver y conocer lo que los otros han hecho en los últimos sesenta años, y especialmente lo que están haciendo. Sólo así haremos en el mundo del pensamiento, igual que hemos casi hecho en el mundo político, una Italia que dure, no una Italia imaginaria, pelásgica, pitagórica, escolástica, o qué sé yo, sino una Italia histórica, una Italia que tenga su puesto digno en la vida común de las naciones modernas.²⁶

La polémica entre la filosofía de Hegel y la filosofía nacional-católica de Gioberti se extendió por toda Italia; en Florencia se desarrolló entre los partidarios de Gioberti (como Vito Fornari y su discípulo F. Aciri) y los discípulos de Spaven-

25. B. Spaventa, *Logica e metafisica*, pp. 14-15.

26. B. Spaventa, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, pp. 202-203.

ta (F. Fiorentino).²⁷ Esta cuestión sigue viva en la Italia de hoy en la polémica sobre el origen del contenido teórico del nuevo movimiento político, que unos buscan en la confrontación italiana con el pensamiento hegeliano (G. Gentile) y otros en las fuentes de la tradición nacional de Gioberti.

2. Problemas de la filosofía italiana. La actitud frente a la Antigüedad

Al hablar de las relaciones existentes entre la filosofía italiana y la filosofía alemana sólo hemos tocado el lado histórico del problema al que en este trabajo queremos hacer una aportación desde el punto de vista sistemático (mediante la interpretación de textos, como veremos). ¿Cuál es el problema fundamental de la filosofía italiana actual? Es un problema que se ha desarrollado tanto por medio de la filosofía de Hegel como en su superación.

Es imposible indicar en esta Introducción todos y cada uno de los problemas que han surgido en Italia mediante la confrontación con la filosofía de Hegel. Además, no podemos reducir toda la filosofía italiana actual a la tendencia hegeliana, si bien la confrontación con ésta marca su carácter. Pero como los problemas de este trabajo surgen sobre todo de la confrontación con esta tendencia, al menos tenemos que mencionar los dos grupos de cuestiones que se han planteado en Italia dentro de la filosofía hegeliana. Estas indicaciones fugaces han de servir para dar una orientación general y fomentar ulteriores investigaciones históricas en este sentido, pero también para caracterizar el punto de vista desde el que llevamos a cabo aquí nuestra interpretación del pensamiento hegeliano. Tal vez obtengamos así la posibilidad de abrir dentro de la filosofía alemana una vía de acceso a las cuestiones de la filosofía italiana y de mostrar que ésta no es un neo-hegelianismo cualquiera, como sucede (por ejemplo) en Inglaterra y Holanda. Además, la actitud frente a

27. Cfr. G. Gentile, *G. Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Florencia, Vallecchi, 1922; L. Russo, *F. De Sanctis e la cultura napoletana*, especialmente los capítulos 7 y 8, donde se expone la polémica entre Spaventa, Fornari y Aciri. Es muy importante e instructiva la carta abierta de Spaventa, que se titula *Paolottismo, positivismo, razionalismo* y está reproducida en Spaventa, *Scritti filosofici*, p. 291.

Hegel determina de una manera muy característica, como veremos, la actitud italiana frente a la Antigüedad.

La esencia de la afirmación hegeliana de la primacía del logos consiste, también dentro del desarrollo italiano, en que el logos (el pensamiento, el juicio) no puede ser entendido en su posibilidad de verdad o de error como la correspondencia o no correspondencia con un ser transcendente, sino que tiene en sí mismo la posibilidad de la experiencia de la verdad y el error. La verdad pertenece esencial y originariamente al pensamiento humano, que de este modo se revela absoluto. Pues bien, en Italia surgió la pregunta de cómo entender la noción hegeliana de la experiencia de la verdad y el error. La solución específicamente hegeliana era el desarrollo dialéctico del pensamiento. Spaventa fue el primero en plantear el problema de cómo debemos entender este desarrollo del pensamiento, es decir, si la deducción dialéctica de algo pensado a partir de otro pensado es el fundamento real del desarrollo originario del pensamiento.²⁸

28. Por cuanto respecta a Spaventa, nos referimos aquí a un fragmento redactado en 1881 y que Gentile publicó en su libro *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1923. Debido al carácter de esta Introducción no podemos exponer aquí el modo en que Spaventa aborda el problema. Indicamos simplemente que en Spaventa la pregunta surge del problema de qué actitud adoptar frente a la dialéctica de Hegel: ¿una actitud «contemplativa», como creen algunos hegelianos? Esta pregunta tenía una importancia central, pues se trata de si lo pensado se puede desarrollar como pensado, es decir, si el desarrollo del pensamiento se desprende de lo pensado en tanto que tal. Sólo en este caso podemos comportarnos de una manera «contemplativa» frente a la dialéctica de Hegel, pues lo pensado tiene en sí mismo la necesidad de su desarrollo. Spaventa formula de la siguiente manera la cuestión del significado de esa «contemplación»: contemplar significa aquí que «ahora simplemente tengo que mirar y disfrutar del espectáculo [del desarrollo dialéctico] que me ponen delante o que va a suceder ante mí; no debo añadir nada mío, del pensamiento subjetivo: le dejo hacer a él, al ser que he intuido e intuyo, sólo a él. Es como cuando miro el curso de un río: yo simplemente dirijo la vista y veo, veo que el río corre por sí mismo, y su curso no depende en absoluto de mi vista. [...] Esto es el *Zusehen* [«mirar», «contemplar»] hegeliano. Y si él no se mueve, si sigue ahí, tal cual es, yo no debo empujarlo, [...] sino que debo decir simplemente, declarar y registrar: No se mueve» (Spaventa, en: G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 49). Spaventa rechaza la posibilidad de esta actitud frente a la dialéctica hegeliana. Spaventa distingue el pensamiento pensado (el pensamiento como objeto) y el pensamiento pensante (el pensamiento que está en el acto de pensar): lo pensado, que es un objeto más, no es ni necesario ni absoluto, a diferencia

En este contexto surgió por primera vez de hecho la distinción a la que regresaremos más adelante desde otro punto de vista: la distinción del pensamiento pensante y el pensamiento como lo pensado, es decir, la cuestión de si el desarrollo del pensamiento se puede deducir realmente de lo pensado (y por tanto es dialéctico) o si ese desarrollo tiene su origen en el pensamiento pensante. En el transcurso de nuestro trabajo elaboraremos una formulación teórica más precisa de estos problemas. Es importante constatar que Spaventa fue el primero en abordarlos: la posibilidad de una reforma de la dialéctica hegeliana a partir de la crítica del esquematismo dialéctico hegeliano ya aparece en Spaventa hacia 1880.

Francesco De Sanctis, que representa en Italia la segunda tendencia de la apropiación crítica de la filosofía de Hegel, promovió la superación de esa filosofía. Para ello conectó con la tesis hegeliana de la autonomía, independencia y peculiaridad del arte, del momento estético, y a continuación elaboró en un sentido específico esta tesis mucho más allá de Hegel (que en el curso del proceso dialéctico la abandona).²⁹ De Sanctis desarrolla este problema en relación con la cuestión de la autonomía del espíritu en tanto que palabra de la poesía, del arte, y frente a la afirmación hegeliana de la primacía del espíritu en tanto que pensamiento. Su punto de partida histórico era el

del pensamiento pensante. «Yo digo: esta necesidad es la naturaleza, o la esencia, o la intimidad misma del pensamiento, de modo que si ella cambia, el pensamiento no cambia, sino que deja de ser. Es decir, el ser, el objeto, es esencialmente lógico, pensable, en sí pensado. Con otras palabras: el espectador es también actor. O como dice Hegel en general: la categoría es no sólo esencia o unidad sencilla de lo ente, sino que es tal unidad sólo en tanto que es actualidad mental. Y actualidad significa acto: el ser es esencialmente acto del pensar» (*ibid.*, p. 53). De aquí surgió la reforma de la dialéctica hegeliana de Gentile. De Spaventa véanse también sus *Scritti filosofici*, pero especialmente el libro de Gentile que reproduce esos fragmentos. Por cuanto respecta a la superación por Gentile de la lógica tradicional en tanto que lógica de lo pensado, véase su *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Bari, Laterza, 1922; el volumen II de este mismo libro (1923) establece una lógica del pensamiento a diferencia de la lógica de lo pensado.

29. Sobre este problema que vuelve una y otra vez, pero no está tratado rigurosamente, cfr. F. De Sanctis, *Saggi critici*, vols. II y III, Milán, Sonzogno, 1929; y en *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1934, el capítulo «Crítica del principio dell'estetica hegeliana», pp. 14-35. Especialmente importante para su concepto de interpretación de la poesía es la introducción a su *Saggio sul Petrarca*, Nápoles, Morano, 1869.

rechazo de la afirmación hegeliana de que en la era de la filosofía el arte ha muerto. Este problema, que De Sanctis no aborda sistemáticamente, sino sólo implícitamente en su concepción de la esencia del momento estético, lo incluyó Croce conscientemente en su confrontación con Hegel.³⁰ Croce preguntó si la relación que hay entre los momentos de la realidad es sólo dialéctica, si por tanto sólo es la relación de verdad y error, ya que la relación de los momentos superiores con los momentos subordinados siempre consiste en que la verdad de éstos está en la verdad de aquéllos; o si hay también otra relación, la *unità dei distinti*, de modo que la relación entre estos momentos diferentes ya no es la relación dialéctica de verdad y error, sino la unidad de formas diferenciadas y articuladas. Esta cuestión tenía una importancia central, pues de ella depende la superación del panlogismo hegeliano: si esencialmente sólo hay una relación dialéctica entre los diversos momentos de la realidad, todos ellos (incluido el momento estético) tienen su verdad sólo en la filosofía, en lo conceptual, lo cual constituye el panlogismo hegeliano. En este caso, la superación del panlogismo sólo se puede alcanzar demostrando la independencia de las diversas formas frente a la forma filosófico-conceptual. En De Sanctis, el problema era la autonomía de la forma del arte, y Croce intenta demostrar la singularidad del arte frente al momento conceptual, afirmando así por primera vez que el arte es una forma ontológica. Esto es el primer paso hacia la tesis de que la estética tradicional no se puede superar mediante una nueva teoría formalista de lo bello, sino sólo mediante la afirmación metafísica del significado de la estética como una teoría de la primera forma de la realidad.

Los pensamientos de Hegel, que han desempeñado una función tan decisiva en la discusión de los problemas teóricos de la filosofía italiana actual, deciden también la actitud dominante en Italia frente a la Antigüedad. En toda la tradición italiana desde la Edad Media al Renacimiento (y todavía hoy desde el punto de vista político), la relación con la Antigüedad posee una

30. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1906; *Eстетica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Palermo, Sandron, 1902 [*Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, trad. Ángel Vegue, ed. Pedro Aullón de Haro y Jesús García Gabaldón, Málaga, Ágora, 1997].

continuidad especial. En la Edad Media está marcada por la utilización de los pensamientos filosóficos de la Antigüedad en beneficio de unas metas dogmáticas y especulativas propias. En el Renacimiento reaparece como la confrontación renovada con la Antigüedad con ocasión del redescubrimiento y la restauración crítica de los textos, y surge entonces el concepto moderno de ciencia en el campo de la filología.³¹

En la época moderna, como hemos visto en el caso de Spaventa, se ha conectado el concepto de la tradición filosófica italiana con el de la filosofía renacentista, y por consiguiente con la cuestión de la actitud frente a la Antigüedad.

El esquema hegeliano de la historia de la filosofía se encontró en Italia con un terreno abonado. Hegel acogió parcialmente en su historia de la filosofía la concepción de la filosofía antigua y medieval que el Renacimiento había entregado a la Edad Moderna y de la que la filosofía moderna se ocupaba, aun sin confrontarse *históricamente* con ella, para obtener de este modo su propia autonomía sistemática. La interpretación de la filosofía antigua a la luz de la Edad Media y el Renacimiento no estaba más viva en ningún otro lugar que en la filosofía italiana. La reinterpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua en sentido cristiano seguía vigente en la tradición escolástica italiana. La mediación de la Antigüedad por el Renacimiento, en la que mandaban tanto la concepción neoplatónica cristiana de Ficino y la academia de Florencia como la concepción naturalista y anticristiana de Aristóteles, seguía siendo la interpretación de la Antigüedad indiscutible desde el punto de vista histórico. Esta tradición contenía precisamente los conceptos del pensamiento antiguo que Hegel había discutido especulativamente para superarlos tanto en su sentido cristiano como en su sentido naturalista y objetivista. Así pues, el Renacimiento y la tradición escolástica habían sentado en Italia las bases históricas inmediatas para la crítica

31. Guarino Veronese, *Epistolario*, ed. R. Sabbadini, Venecia, 1915-1919, especialmente III; *Regulae grammatices*, Venecia, Gryphium, 1575; *De modo et ordine docendi ac discendi*, Estrasburgo, Schurer, 1514. Cfr. M.A. Sabellico, *Opera omnia*, Basilea, Heruagium, 1560; A. Poliziano, *Opera omnia*, Lyon, Gryphium, 1536-1539; L. Bruni, *De interpretatione recta*, en: id., *Humanistisch-philosophische Schriften*, ed. H. Baron, Leipzig, Teubner, 1928; Sicco Polenton, *Scriptorum illustrium latinae linguae*, ed. B.L. Ullmann, Roma, American Academy, 1928; R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti*, Florencia, Le Monnier, 1922.

hegeliana de la filosofía tradicional; y cuando Hegel recurría a esos esquemas (más por interés especulativo que histórico), esto tenía que parecer en Italia especialmente justificado desde el punto de vista histórico.

De aquí surgió la actitud característica de Italia frente a la Antigüedad y el Renacimiento, que podemos resumir en los siguientes puntos:

a) Se comprendió que la cuestión de nuestra actitud frente a la Antigüedad no es filológica, sino filosófica. La filología no puede emitir un juicio de valor sobre el significado que la Antigüedad tiene para nosotros, pues este juicio sólo se puede alcanzar (como veremos) tras determinar la esencia de la tradición. La cuestión de la tradición es esencialmente filosófica.

b) La actitud frente a la Antigüedad estaba marcada en sentido negativo, pues las ideas de la Antigüedad que la mediación de la Edad Media y del Renacimiento había proporcionado eran precisamente las que había que superar a la luz de la filosofía de Hegel. Por consiguiente, dentro de la filosofía italiana el recurso a la Antigüedad sólo podía servir para ejemplificar todos los errores que se pueden cometer como consecuencia de una lógica o metafísica objetivista y racionalista (Platón) o naturalista (Aristóteles).³²

c) Si la cuestión de nuestra actitud frente a la Antigüedad ha de seguir abierta, la discusión tiene que conectar con el esquema hegeliano de la historia de la filosofía. Éste determinó en Italia la actitud no sólo frente a la Antigüedad, sino también frente a la filosofía del Renacimiento y el comienzo de la tradición filosófica italiana. Spaventa acertó al afirmar que la discusión sobre la esencia de la tradición italiana tiene que empezar por la filosofía renacentista. Pero el esquema hegeliano atribuía a ésta el significado de ser sólo el comienzo de la filosofía moderna; su esencia consistía en haber bosquejado de forma confusa y premonitoria una filosofía que posteriormente iba a desplegarse por

32. Para no sobrepasar el marco de esta Introducción, no podemos acumular aquí las citas que demuestran esta tesis. Remito simplemente a la primera parte del *Sistema di logica* de Gentile y a sus libros *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari, Laterza, 1924, y *La riforma della dialettica hegeliana*. Remito también a G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1924, que es la sistematización más característica de la historia de la filosofía desde ese punto de vista.

completo fuera de Italia.³³ De este modo, a los problemas de la filosofía renacentista se les había quitado todo interés real. Sólo ahora, cuando convertimos nuestra relación con la Antigüedad en una pregunta, el significado de la filosofía renacentista se puede volver a estudiar en su relación con la filosofía moderna; pues la actitud frente a la Antigüedad que se da en la filosofía moderna y que se eleva a pregunta tiene su punto de partida en la filosofía del Renacimiento.

3. El movimiento neohumanista en Alemania

¿Qué tipo de conexión hay entre la filosofía italiana y la filosofía alemana? ¿Se trata sólo de influencia de la filosofía alemana sobre la filosofía italiana en el sentido que acabamos de exponer?, ¿o en la filosofía italiana surge una serie de problemas cuya discusión dentro de la filosofía alemana desencadena unas preguntas fecundas? Antes de contestar, tenemos que hablar de un hecho que tiene que ver con el problema de la actitud frente a la Antigüedad en Alemania e Italia.

Como hemos visto, en Italia la relación con la Antigüedad no podía ser un problema dentro de la filosofía porque el esquema hegeliano de la historia de la filosofía lo impedía. Una consecuencia de esto es, por ejemplo, que un intento como el programa neohumanista de Werner Jaeger es considerado en Italia desde el punto de vista puramente filológico.

A diferencia de Italia, donde a finales del siglo XIX y principios del siglo XX la imagen hegeliana de la historia de la filosofía ejercía un dominio prácticamente exclusivo, en Alemania surgieron sistemas filosóficos muy variados, por lo que no era posible una relación unitaria con la Antigüedad en el terreno filosófico. La filología clásica abordó estas cuestiones en sentido programático y planteó problemas esencialmente filosóficos que ella no pudo resolver. La filología estudió la Antigüedad y sus pensamientos de

33. Desde este punto de vista se sigue valorando hoy la filosofía del Renacimiento. Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, Bruno Cassirer, 1922 [*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1953]; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlín, Teubner, 1927 [*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1951].

una manera puramente positivista; la filología se entendía como el amor a la palabra, y la palabra antigua era sólo un hecho entre otros. Al estudio filológico de la Antigüedad se le atribuyó un valor educativo muy importante, que no se buscó en lo filosófico.

Nietzsche da fe de la existencia de esta situación y de su conexión con la reacción anti-hegeliana:

¿En qué fundamento reposa el gran aprecio por la Antigüedad sentido en el presente, como para que toda la formación cultural moderna se haya edificado sobre él? ¿Dónde está el origen de ese placer, de esa predilección por la Antigüedad?³⁴

Pero en este punto se pregunta uno, atónito: ¿cómo hemos llegado a concederle a un pasado remoto un valor tal, que sólo podemos sentirnos cultivados con ayuda de su conocimiento? A decir verdad, esto es algo que no se discute, o rara vez se hace: más bien, el dominio de la filología sobre la educación se mantiene de forma casi incuestionable.³⁵

Se cree que la filología ha llegado a su fin —y yo creo que ni siquiera ha comenzado todavía.³⁶

Tres cosas ha de comprender el filólogo, si quiere probar su inocencia: a la Antigüedad, al presente y a sí mismo: su culpa radica en el hecho de que o no comprende la Antigüedad, o no comprende el presente o no se comprende a sí mismo.³⁷

Los filólogos que hablan de su ciencia no tocan nunca las raíces, nunca plantean la filología como problema. ¿Mala conciencia? ¿O acaso falta de reflexión? [...] De los discursos sobre la filología, cuando provienen de filólogos, no puede extraerse ninguna enseñanza, son la más pura charlatanería [...]. Insensibilidad total ante lo que hay que defender, ante lo que hay que proteger: así habla la gente que ni siquiera se ha parado a pensar en que se le podría atacar.³⁸

La despreocupación por estas preguntas que Nietzsche consideraba característica de los filólogos llegó a ser consciente para él porque el propio Nietzsche, en tanto que filólogo, se planteó el

34. F. Nietzsche, *Wir Philologen*, en: id., *Werke*, Leipzig, Kröner, 1906, vol. II, p. 336 [traducción española de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, en: F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2008, p. 124].

35. *Ibid.*, p. 335 [trad. esp. cit., p. 123].

36. *Ibid.*, p. 332 [trad. esp. cit., p. 60].

37. *Ibid.*, p. 348 [trad. esp. cit., p. 125].

38. *Ibid.*, p. 356 [trad. esp. cit., pp. 88 y 87]. «Es mejor ser jornalero que un recuerdo inerte del pasado», p. 328 [p. 56].

problema de nuestra relación con la Antigüedad, pero al mismo tiempo, en tanto que filósofo, presencié el desmoronamiento de la filosofía hegeliana. En tanto que tal, Nietzsche atacó la insuficiencia de nuestra relación con la Antigüedad, que se limitaba a decir que la Antigüedad es el comienzo de nuestra filosofía. Así, Nietzsche dice ya en su lección inaugural de Basilea:

A un filólogo también le corresponde celebrar la meta de sus aspiraciones y el camino que debe llevarle allí en la breve fórmula de una confesión de fe; y lo haré invirtiendo de este modo una frase de Séneca: *philosophia facta est quae philologia fuit* [cfr. *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, 108, 23]. Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada y rodeada por una concepción filosófica del mundo, en la que todo elemento singular y aislado se volatilice como algo despreciable, a fin de que sólo permanezca el todo y lo que es unitario.³⁹

Ya en aquella época la actitud filológica frente a la Antigüedad, que había surgido en el siglo XIX, estaba acompañada por la afirmación del valor educativo de la Antigüedad, sin que esto (como ya anotara Nietzsche) se fundamentara filosóficamente de alguna manera. Cuando todos los valores culturales que en el siglo XIX se presuponían evidentes fueron quebrantados por los acontecimientos históricos y políticos del siglo XX, fue natural que en Alemania se planteara en el marco de la filología la pregunta por el valor educativo de la Antigüedad. Esta actitud encontró su expresión más clara en el programa neohumanista de Werner Jaeger.

Jaeger presenta tanto en su libro *Paideia* como en otros trabajos anteriores⁴⁰ el programa y el sentido del regreso a la Antigüedad precisamente desde este punto de vista: «en el momento actual, cuando nuestra cultura toda, conmovida por una experien-

39. Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie*, en: *Werke*, vol. I, p. 26 [traducción española de Luis E. de Santiago, en: F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. II: Escritos filológicos*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2013, pp. 230-231].

40. W. Jaeger, *Antike und Humanismus*, Leipzig, Quelle, 1925; *Humanismus und Jugendbildung*, Leipzig, Weidmann, 1921; *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlín, De Gruyter, 1928; *Die geistige Gegenwart der Antike*, Berlín, De Gruyter, 1929 (ahora en *Humanistische Reden und Aufsätze*, Berlín, De Gruyter, 1937).

cia histórica exorbitante, se halla constreñida a un nuevo examen de sus propios fundamentos, se plantea de nuevo a la investigación de la Antigüedad el problema, último y decisivo para nuestro destino, de la forma y el valor de la educación clásica».⁴¹

Como la discusión del valor educativo de una época incluye la pregunta por la esencia de la educación, y esto es un problema puramente filosófico, la filología que se afirma y se defiende llega a preguntas filosóficas, como Nietzsche previó. Por tanto, la filología tiene que conformarse con declaraciones generales. Esto lo demuestra también la tesis de Jaeger de que la Antigüedad es el origen de nuestra cultura occidental, por lo que regresar a ella es muy importante. Para Jaeger no se trata de recurrir a una época cualquiera, sino a la época en la que está el comienzo de toda nuestra formación occidental: «“Comienzo” no significa aquí tan sólo comienzo temporal, sino también ἀρχή, origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación».⁴²

Jaeger encuentra en la Antigüedad, y especialmente en Platón, el origen de nuestro concepto de educación (*paideía*) como desarrollo de todas las fuerzas del ser humano. Jaeger dice que Platón fue el primero en conocer la fuente del concepto esencial de cultura, es decir, de «la formación del ser humano para la naturaleza que le está señalada objetivamente».⁴³

Pero como ya hemos indicado, la discusión de estas cuestiones sólo puede tener lugar desde un punto de vista filosófico. En primer lugar, el concepto de *paideía* es filosófico, pues presupone una teoría de la esencia del ser humano, de la verdad y del

41. W. Jaeger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, De Gruyter, 1933, p. 19 [traducción española de Joaquín Xirau, en: W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 16].

42. *Ibid.*, p. 4 [trad. esp. cit., pp. 4-5].

43. W. Jaeger, *Platos Stellung*, p. 10. En este contexto Jaeger atribuye a Platón un significado especial. Sus obras son las «copias» de esa filosofía en la que nuestro concepto de formación tiene su origen: «Platón entiende este valor supremo como la meta innata a los esfuerzos del espíritu humano, como la meta a la que el ser humano aspira en la medida en que es capaz de conocer. El camino a esta meta divina, la filosofía, es el conocimiento y la formación, y para Platón es el verdadero cumplimiento de la esencia del ser humano, su verdadero amor propio, el camino hacia su naturaleza verdadera. Aquí nos encontramos, en actitud de adoración y admiración, ante la fuente de la idea occidental de cultura, de la idea de humanismo»; *ibid.*, p. 47.

modo en que podemos llegar a ella. En segundo lugar, el recurso a Platón, atribuyéndole una actualidad particular, no se puede llevar a cabo sin un posicionamiento filosófico. Jaeger dice, por ejemplo, que en Platón el concepto de *paideía* incluye el desarrollo de las fuerzas naturales del ser humano para alcanzar la meta que la naturaleza le prescribe. El problema es esta comprensión de «la naturaleza»; presuponerla como una obviedad implica adoptar sin más una concepción filosófica determinada de la naturaleza del ser humano. El propio Jaeger ha reconocido en una carta esta relación entre filología y filosofía que reclamamos aquí y la ha expresado de una manera muy característica e iluminante:

Soy consciente de que toda *renovatio* que quiera ser algo más que la hipóstasis de un trozo de historia y la mera repristinación erudita de lo pasado ha de proceder del interior y del problema de la existencia del ser humano. Si lo hace, ya no será un asunto puramente filológico, sino un problema directamente filosófico. Hasta ahora, todo humanismo vivo ha encontrado su filosofía, y una filosofía tendrá que encargarse también ahora de la tarea de fundamentar y justificar la necesidad existencial de nuestro regreso a los griegos y a su idea de educación. Sin esta ayuda de la filosofía, el Humanismo no podrá desplegarse con vigor.⁴⁴

4. La tarea

Con lo que hemos dicho hasta ahora hemos llamado la atención sobre los siguientes hechos:

a) En Italia la confrontación con la filosofía alemana va unida a la comprensión de la propia tradición filosófica.

b) Dentro de la escuela hegeliana en Italia hay dos cuestiones fundamentales que son momentos de la determinación del logos como el fundamento de la verdad. Una es la pregunta por el fundamento del desarrollo del logos como pensamiento, la pregunta por el fundamento de la experiencia de la verdad y el error; en esta pregunta se basa la reforma de la filosofía hegeliana y la superación del esquematismo dialéctico. La otra cuestión con-

44. Fragmento de una carta de W. Jaeger a E. Grassi del 20 de octubre de 1932, reproducido aquí con permiso del autor.

cieme a la superación del panlogismo, que entiende la primacía del logos sólo como el desarrollo dialéctico del pensamiento, y a esta cuestión se suma la pregunta por la esencia del arte.

c) La actitud frente a la Antigüedad en Italia está determinada de manera esencial por la filosofía y tiene sus raíces en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía.

d) A diferencia de Italia, en Alemania es posible una actitud puramente filológica como el neohumanismo; pues en el fondo Alemania ya no dispone de un enfoque puramente filosófico para este problema.

¿Qué conexión hay entre estos momentos? ¿Nos ofrecen la posibilidad de plantear preguntas fecundas dentro de las filosofías italiana y alemana y una vía de acceso a los problemas especulativos? Para sacar a la luz la conexión de las diversas cuestiones que determinan este trabajo, tenemos que examinar ante todo si el problema de la primacía del logos es posible dentro de la filosofía alemana.

Si el problema del logos, tal como se desprende de la filosofía italiana, sólo fuera un problema neohegeliano, no podríamos plantear esa cuestión dentro de la filosofía alemana, pues aunque algunos indicios parecen hablar en favor de un renacimiento hegeliano en Alemania, la reacción antihegeliana y el desarrollo de la filosofía alemana actual han conducido a problemas completamente diferentes. Permítasenos una breve panorámica histórica a este respecto.⁴⁵

Cuando la filosofía hegeliana se desmoronó y el empirismo prevaleció por doquier, parecía que la filosofía no iba a volver a ser una ciencia autónoma. Pues si sólo los hechos pueden ser la base de una ciencia, la filosofía ya sólo se puede justificar como historia de la filosofía. Surgió el problema fundamental de la compren-

45. Por cuanto respecta a la justificación del punto de vista histórico aquí adoptado, tengo que remitir a algunos trabajos previos que he publicado en Italia para dar a conocer los problemas de la filosofía alemana actual: E. Grassi, «Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea», en *Rivista di filosofia*, XX/1, 1929, pp. 59-77; «Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea», en *Rivista di filosofia*, XX/2, 1929, pp. 129-151; *Dell'apparire e dell'essere. Seguito da Linee della filosofia tedesca contemporanea*, Florencia, La Nuova Italia, 1933 [ahora en E. Grassi, *Primi scritti 1922-1946*, ed. I. Basso, L. Bisin y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 2011, vol. I, pp. 163-179, 181-202 y 273-332].

sión histórica, que condujo al problema de la esencia del comprender, del que se ocupó en principio la psicología. Al plantear este problema e intentar superar el empirismo, se distinguieron tres tendencias: el neokantismo con el concepto de *a priori*, que coincide con el de función;⁴⁶ la crítica de Dilthey a la psicología y su concepto de comprensión;⁴⁷ y finalmente la fenomenología de Husserl.⁴⁸ Ninguna de ellas ha conseguido superar el positivismo, es decir, elaborar una metafísica; sólo en Dilthey y en los últimos trabajos de Husserl, a diferencia del neokantismo, están presentes claramente ese deseo y ese intento.⁴⁹ A continuación, la filosofía de Martin Heidegger ha abordado metafísicamente estos problemas de la filosofía alemana actual. Sólo vamos a mencionar dos momentos fundamentales que obtienen en Heidegger su expresión plena. En primer lugar, gracias al concepto heideggeriano de la verdad como desocultamiento (desarrollado en su investigación existencial del concepto del ser) el problema de la comprensión supera claramente toda interpretación empirista y positivista; es especialmente importante la superación de la fenomenología de Husserl, que desde este punto de vista se puede entender como la última expresión de un positivismo racionalista. En se-

46. Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, vol. I, Tubinga, Mohr, 1912, cap. 11, pp. 212 ss.; «Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie», en *Logos*, VII, 1917-1918, pp. 224-246; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlín, Bruno Cassirer, 1923-1929 [*Filosofía de las formas simbólicas*, trad. Antonio Morones, México, FCE, 1971]; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, Bruno Cassirer, 1910.

47. Cfr. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, Teubner, 1884 [*Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1944]; *Die geistige Welt*, vol. I, Leipzig, Teubner, 1924, en especial el texto titulado «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», pp. 139-240.

48. E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Logos*, I, 1911, pp. 289-341 [*La filosofía, ciencia rigurosa*, trad. Miguel García-Baró, Madrid, Encuentro, 2009]; *Logische Untersuchungen*, vol. I, Halle, Niemeyer, 1928 [*Investigaciones lógicas*, trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1982]; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Halle, Niemeyer, 1927 [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, FCE, 1985]; *Méditations cartésiennes*, París, Colin, 1929 [*Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 2006].

49. Cfr. Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Berlín, Pan, 1934, con prólogo de Husserl; W. Dilthey, *Die geistige Welt*, vol. II; Leipzig, Teubner, 1924; id., *Weltanschauungslehre*, Leipzig, Teubner, 1925 [*Teoría de las concepciones del mundo*, trad. Julián Marías, Madrid, Alianza, 1988].

gundo lugar, los diversos intentos de llegar a una metafísica obtienen su expresión fecunda y se realizan en la metafísica heideggeriana del *Dasein* [ser ahí], como iluminación del concepto de ser.⁵⁰ Ambas cosas suceden a partir de su nueva pregunta por el «sentido», es decir, por la verdad del ser y no sólo de lo ente.

Así pues, abordamos el problema de la primacía del logos dentro de la filosofía alemana actual por medio de una interpretación de conceptos heideggerianos. Pues en Heidegger no sólo los conceptos fundamentales de la filosofía alemana actual están expuestos de manera conexa, sino que además surgen las dificultades y objeciones más grandes contra todo intento de afirmar la primacía del logos; por consiguiente, en Heidegger está dada la posibilidad de plantear esta pregunta. Por cuanto respecta a este punto, permítasenos recordar que la tesis heideggeriana de que la angustia [*Angst*] (en tanto que fenómeno metafísico que va unido a la cuestión de la esencia de la nada) es, junto con el estado de ánimo [*Stimmung*] y el encontrarse [*Befindlichkeit*], el fundamento de la manifestabilidad de lo ente parece dar la primacía ya a momentos pre-lógicos. También la concepción de la verdad como desocultamiento y la tesis de que la verdad ontológica, predicativa, tiene sus raíces en una verdad pre-ontológica, antepredicativa, parecen negarle al concepto de verdad todo carácter lógico en el sentido tradicional. Surge así la pregunta de si con las tesis de Heidegger sólo se ha superado la primacía del logos de la lógica tradicional o si también se ha creado una concepción nueva del logos, a diferencia de la lógica tradicional de lo pensado.⁵¹ Plantear el problema de la primacía

50. Para una interpretación más detallada de la filosofía de Heidegger remito a otros trabajos previos míos: E. Grassi, «Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XI/4, 1930, pp. 288-314; «Il problema del Logos», en *Archivio di filosofia*, VI/2, 1936, pp. 151-183; «Il problema del nulla nella metafisica di M. Heidegger», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII/5, 1937, pp. 319-334 [ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 203-228, 371-406, 419-435].

51. Interpretamos aquí los pensamientos de Heidegger basándonos no en *Ser y tiempo*, sino en *¿Qué es metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*, 3ª ed., Bonn, Cohen, 1931) y *De la esencia del fundamento* (*Vom Wesen des Grundes*, Halle, Niemeyer, 1929). Estos dos textos no reclaman, a diferencia de *Ser y tiempo*, una exposición histórica detallada de todos los problemas de la filosofía alemana actual, que aquí no podemos desarrollar. Aquí está dada especialmente la posibilidad de abordar el problema de la primacía del logos en Heidegger sobre la base sólo de sus propias preguntas.

del logos, que procede de la filosofía italiana actual, nos proporciona también el suelo para la discusión entre ésta y los conceptos fundamentales de la metafísica heideggeriana. En este sentido, no vamos a exponer históricamente en este trabajo los problemas de la filosofía italiana actual, sino que vamos a dejar que actúen sistemáticamente sobre nuestro planteamiento.

Nos encontramos así ante un segundo punto fundamental. ¿Qué tiene que ver el problema de la primacía del logos, que desarrollaremos mediante la interpretación de ciertos conceptos heideggerianos, con la cuestión de la actitud frente a la Antigüedad que predomina en Italia y Alemania? Está claro que si la filosofía hegeliana ha ejercido una influencia muy fuerte en Italia, el problema de la primacía del logos (en el que tiene sus raíces el esquema hegeliano de la historia de la filosofía) entra en conexión ahí con la cuestión de la actitud frente a la Antigüedad. ¿Este presupuesto histórico vale también fuera de Italia? Podemos contestar que sí por dos razones que guían esta investigación. En primer lugar, porque es indudable que en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía desembocan los rasgos fundamentales de la consciencia histórica de la filosofía moderna. Es innegable que en el esquema hegeliano de la historia de la filosofía todo el enjuiciamiento de la filosofía antigua y medieval propio de la época moderna queda conectado orgánicamente y sistematizado sobre la base de un pensamiento filosófico unitario. Se podría decir que fue en la concepción hegeliana donde toda la consciencia histórico-polémica de la filosofía moderna, en su confrontación con la filosofía antigua y medieval, se articuló por primera vez. Decimos «consciencia histórico-polémica» porque en los inicios de la filosofía moderna y para el propio Hegel lo importante no era examinar de una manera puramente histórica si los conceptos que se tenía de la filosofía antigua o medieval estaban realmente fundamentados, sino confrontarse con ellos para alcanzar y afirmar la autonomía del pensamiento propio. Esto es también la razón por la que Hegel se confronta tan a menudo con el cristianismo e intenta superar teóricamente su interpretación de la filosofía antigua. Por esta razón creemos que la concepción hegeliana de la historia de la filosofía es el presupuesto necesario para discutir los problemas de nuestra actitud frente a la Antigüedad, independientemente de la influencia inmediata que esa concepción ejerce en Italia. Es característico que, por ejemplo, el positivis-

mo e incluso las tendencias anti-hegelianas (como los intentos de Trendelenburg) hayan adoptado la concepción histórica de Hegel y sólo la hayan modificado parcialmente para sus propios fines. El único que realmente ha intentado oponer otro esquema al hegeliano es Nietzsche, que frente a la concepción hegeliana de la filosofía como un desarrollo progresivo propone la tesis del eterno retorno y la idea de que la filosofía antigua debe estar en primera línea de la modernidad.⁵²

En segundo lugar, el esquema mediante el cual Hegel determina la esencia de la lógica y la metafísica antiguas (superando las cuales quería alcanzar, como veremos, un concepto nuevo de verdad y logos) sigue en vigor hoy. El contenido y la forma del pensamiento están separados; el pensamiento es la forma vacía que ha de ser rellenada por un contenido exterior a él: la primacía del logos ha saltado por los aires, pues la verdad del logos en tanto que pensamiento depende de algo que está fuera del pensamiento. Este dualismo de contenido y forma del conocimiento y, por consiguiente, la concepción del pensamiento como una forma vacía valen tanto para nuestra comprensión de Platón como para nuestra comprensión de Aristóteles. El pensamiento, el logos, como logos subjetivo, sería para Platón sólo la forma vacía que tiene que llenarse con el logos objetivo, transcendente (con las ideas), para alcanzar la verdad. La dialéctica del pensamiento humano es sólo la imitación imprecisa de la dialéctica de los objetos racionales, de las ideas, que en sí misma ya está consumada. Mientras que en Platón el contenido del pensamiento son los objetos racionales, en Aristóteles (siempre según el esquema general) el contenido del pensamiento es el ser que la percepción sensorial nos presenta. También aquí el pensamiento es en

52. F. Nietzsche, *Werke*, vol. XV, pp. 444-445: «La filosofía alemana en su totalidad [...] es la forma más radical de *romanticismo* y de nostalgia que haya habido hasta ahora: el ansia de lo mejor que haya existido jamás. Ya en ninguna parte se está en casa, y en definitiva se ansía volver adonde de algún modo se pueda estar en casa, porque sólo allí se desearía estar en casa: ¡y eso es el mundo griego! Pero justo todos los puentes que llevan allí están derribados [...]. Se quiere *volver* a los griegos a través de los Padres de la Iglesia [...]. Vistas así las cosas, la filosofía alemana es un fragmento de la Contrarreforma, y aun del Renacimiento, al menos voluntad de Renacimiento, voluntad de *continuar* descubriendo la Antigüedad, exhumando la filosofía antigua [...]. ¡En esto radica (y radicó siempre) mi esperanza en la esencia alemana!» [traducción española de Jesús Conill, en: F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. III (1882-1885), ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 874-875].

el fondo sólo la forma que sin el contenido exterior no es ni verdadera ni falsa. A lo largo de este trabajo estudiaremos la concepción histórica general de los conceptos fundamentales de la lógica tradicional para mostrar que hoy sigue concordando con la concepción hegeliana de la lógica tradicional.

Por último, tenemos que indicar que en nuestra concepción de la historia de la filosofía el concepto del desarrollo progresivo (contra el que Nietzsche fue el primero en luchar) sigue desempeñando una función importante, y que en el fondo tiene su fundamentación teórica sólo en la concepción hegeliana de la verdad como un proceso que se desarrolla de manera dialéctica.

Si, por consiguiente, tenemos que exponer la cuestión de la actitud frente a la Antigüedad en conexión con la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, y si a su vez ésta se basa (como veremos) en la concepción hegeliana del logos, el resultado es que otra tarea de este trabajo será exponer nuestro problema originario de la primacía del logos en conexión con la confrontación con el concepto hegeliano de logos. Examinaremos el suelo teórico sobre el que descansa esa concepción de la historia de la filosofía. Esto sólo es posible si hacemos que nuestra concepción del logos surja de la interpretación de un texto antiguo, para de este modo ejecutar el examen histórico de ese esquema en un lugar concreto y elaborar poco a poco el concepto de logos (segunda parte de este trabajo). Platón es el representante característico de ese concepto de verdad que presupone un dualismo lógico y metafísico. Por esta razón elegiremos un texto de Platón cuya cuestión principal es el problema del fundamento del saber, de la esencia de la verdad, del logos. Al mismo tiempo haremos una aportación al problema de la Antigüedad, ya que hoy no lo podemos abordar mediante una exposición histórica general, sino sólo mediante unas aportaciones delimitadas y determinadas.⁵³ A continuación, y en conexión con la confrontación italiana con Hegel, podremos discutir su concepción del fundamento de la verdad.

53. He intentado llevar a cabo esta tarea en Italia mediante un libro y tres artículos: E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1933; «Paideia e neumanesimo», en *Sophia*, III, 1935, pp. 346-360; «Problemi teoretici e storici di un'interpretazione della reminiscenza», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XIV, 1933, pp. 248-258; «Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico», en *Rivista di filosofia*, XVIII, 1932, pp. 136-154 [estos tres artículos están ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 357-369, 333-346 y 255-271].

Desde aquí entendemos la división de nuestra investigación en tres partes: planteamiento del problema de la primacía del logos, tal como resulta de la filosofía italiana y al hilo de una interpretación de los textos de Heidegger (primera parte); exposición del problema de la primacía del logos por medio de la interpretación de un texto de Platón (segunda parte); desarrollo del problema del logos mediante la confrontación italiana con Hegel (tercera parte).

Al llevar a cabo esta tarea, intentamos hacer una aportación positiva también dentro de la filosofía italiana, pues por el camino filosófico abrimos una nueva vía de acceso a la Antigüedad que la filosofía hegeliana le había cerrado.⁵⁴

54. Sobre la base de estas preguntas interrelacionadas se dará también la posibilidad de ganar una nueva relación fecunda con la filosofía renacentista, que, como hemos visto, también está bloqueada por el esquema hegeliano de la historia de la filosofía. Aquí no podemos desarrollar el problema de la filosofía del Renacimiento, sino que lo abordaremos en otro trabajo que estamos preparando. Mediante preguntas filosóficas nuevas, delimitadas, dirigidas a los textos antiguos, se dará la posibilidad de comparar los pensamientos antiguos con su interpretación en el Renacimiento y de plantear con fecundidad la pregunta de si, por ejemplo, la interpretación cristiana y neoplatónica de Platón por parte de Ficino y de la academia de Florencia o la interpretación naturalista y anticristiana de Aristóteles han bloqueado la comprensión de algunos textos antiguos, y si esas concepciones han aportado algo a la esquizmatización del concepto antiguo de verdad predominante hoy. Entonces quedará claro que el significado de la filosofía renacentista no consiste sólo en que en ella están presentes conceptos especulativos de la filosofía moderna, sino también en que contiene las bases para la consciencia histórica de la filosofía moderna, que ha de ser precisamente el objeto de la discusión.

I

EL PROBLEMA DE LA PRIMACÍA DEL LOGOS

1. La búsqueda de la verdad: el fundamento objetivista de la verdad

El objeto de esta investigación es el problema de la primacía del logos. Tenemos que dejar para más tarde la delimitación del problema y la determinación de la esencia del logos. Toda investigación busca la verdad de algo, y por tanto presupone un concepto de verdad. Pero como una investigación filosófica no debe presuponer nada, tiene que empezar definiendo el concepto de verdad. ¿Cómo se puede empezar una investigación filosófica definiendo el concepto de verdad si esto, al parecer, es el resultado de un estudio minucioso? Y si en el terreno filosófico no debemos presuponer nada, ¿cómo podemos examinar si el concepto provisional de verdad es acertado?

De ahí que toda investigación filosófica se tropiece nada más empezar con una dificultad fundamental: buscar la verdad presupone que ya sabemos qué es la verdad; de lo contrario, ¿cómo íbamos a conocerla? Platón formuló ya esta aporía en un diálogo, y destacó tres momentos en ella: que la posibilidad de buscar (ζήτησις), la posibilidad de proponerse (πρόθεσις) y la posibilidad de conocer la verdad (ιδεῖν) presuponen el conocimiento de la verdad misma: «¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? (πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν, ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα)».¹

1. Platón, *Menón*, 80 d 8 [traducción española de F.J. Olivieri, en: Platón, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, p. 300]. También Aristóteles afirma:

Pero si se admite que la búsqueda de la verdad presupone el conocimiento de la verdad, surge una segunda dificultad: la propia búsqueda parece superflua, pues ¿por qué habríamos de buscar lo que ya conocemos?

Esta reflexión parece bloquear toda investigación desde el principio. Pero si la estudiamos mejor, vemos que nos muestra un indicio de qué concepto de verdad tenemos que buscar: el que hace posible la búsqueda, pues aquí está el punto de partida de nuestra actitud como filósofos, es decir, como personas que aman el saber, que buscan el conocimiento y la verdad. La aporía no se refiere a la verdad en tanto que tal, sino sólo a una concepción determinada de la verdad. ¿Cuál? Es propio de la búsqueda que lo que buscamos está presente en cierto sentido y no presente en cierto sentido. La imposibilidad de que algo sea y no sea al mismo tiempo vale para lo ente que está sometido al principio de identidad: este principio vale sólo para un sector determinado de lo ente, en el que lo ente es entendido como *objeto*. El principio de identidad no vale para lo que está en devenir: lo que deviene tiene la peculiaridad de ser y no ser. De aquí se desprende que si el fundamento de la verdad es la presencia inmediata de algo como un objeto, la posibilidad de buscar desaparece. Un objeto sólo tiene dos posibilidades: estar presente o no estar presente. Ese fundamento de la verdad impide la búsqueda, y por consiguiente la aporía no se refiere a todos los conceptos de verdad, sino sólo a una concepción determinada del fundamento de la verdad.

«Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente»; *Analíticos segundos*, 71 a 1 [traducción española de Miguel Candel Sanmartín, en: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Madrid, Gredos, 1988, p. 313]. Véase también *Metafísica*, 992 b 25, y *Ética nicomáquea*, 1139 b 26. Esta dificultad surgió de la tesis sofista que intenta demostrar la imposibilidad de aprender. Sobre la solución aristotélica de la aporía, cfr: *Metafísica*, 1050 a, y todo el capítulo VIII del libro Θ. Como esta cuestión es originaria, reaparece una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía. La necesidad de una manifestación originaria de la verdad la encontramos también en San Agustín, *Confesiones*, X, 18: «*Cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiam si mihi offerretur non invenirem, quia non agnoscerem*» [«Si no hubiese guardado recuerdo de ella, sea lo que fuere, aunque se me hubiese presentado, no la habría encontrado, puesto que no habría podido reconocerla», traducción española de Alfredo Encuentra Ortega, en: San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010, p. 497]. Véase la interpretación de este pasaje en E. Grassi, *Dell'apparire e dell'essere*, Florencia, 1933, p. 20 [ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 273-298].

Desde un punto de vista histórico, ¿cuál es la concepción de la verdad que ve su propio fundamento en la presencia inmediata de un objeto? Es la concepción (tradicional para nosotros) de la verdad como correspondencia, la cual afirma que la verdad es esencialmente verdad lógica, es decir, que el pensamiento sólo es verdadero en la medida en que corresponde al ser, ya sea éste un objeto racional (como las ideas de Platón) o un objeto sensorial (como los objetos de los sentidos, según la interpretación habitual de Aristóteles). El *légein* (λέγειν, recolectar y unir) del pensamiento, que en el enunciado se pronuncia como unidad o *connexio* de sujeto y predicado, como juicio, es verdadero cuando une lo que debe ir junto y separa lo que no debe ir junto, tal como está en el ser. Hay que anotar que desde este punto de vista, primero, el fundamento de la verdad es el mostrarse inmediato del ser objetual; segundo, el fundamento de la verdad del pensamiento no está en el propio pensamiento, sino fuera de él, con lo cual se niega la primacía del logos en tanto que pensamiento; tercero, la determinación del fundamento de la verdad es objetivista, con independencia de que el fundamento se entienda de manera empirista o racionalista. La cuestión de si esta concepción ha existido realmente en esta forma a lo largo de la historia ha de quedar aquí abierta.

2. Lo presente como la verdad del objetivismo

Examinemos con más detalle la concepción objetivista del fundamento de la verdad (y del saber) para ver si consigue lo que se propone.

La concepción objetivista del fundamento de la verdad (y del saber) dice que algo se muestra inmediatamente, que está *presente*. Pero el fundamento de este mostrarse presente no coincide con el propio estar presente, sino que está detrás, es el objeto, el hecho empirista o racional.² La contradicción característica de esta afirmación es que no se ve lo esencial en el manifestarse del objeto, sino en el «ser en sí» que es antes de la

2. P. Carabellese, «La storia», en: VV.AA., *Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco nel suo LXXV anno di età*, Florencia, Vallecchi, 1925, p. 29.

aparición, mientras que por otra parte se apela, para afirmar su ser, a su presencia inmediata.

Si, para evitar esta dificultad, se identifica el fundamento objetual de la verdad con la presencia de su mostrarse, que lo pone a nuestro alcance, pero conservando al mismo tiempo el ser-en-sí del objeto, entonces el ser-en-sí del objeto se revela inalcanzable e inafirmable. Pues en este caso sólo conocemos el objeto en la medida en que se muestra en y mediante esa presencia, ya no tenemos ninguna posibilidad de hablar de su ser-en-sí, y lo que parecía ser sólo un proceso de apropiación (la pretendida mediación del estar presente) se convierte en el único fundamento a través del cual algo se puede mostrar como algo. Hegel rechaza este dualismo entre objeto y proceso del aparecer como una mediación pretendida cuando dice lo siguiente con su terminología característica, que procede del problema de la superación del dualismo (propio de la teoría del conocimiento) de en-sí y para-nosotros:

Pues, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, salta enseguida a la vista que la aplicación de un instrumento a una cosa no la deja tal como ella es para sí, sino que, más bien, la modela y transforma. O bien, si el conocimiento no es el instrumento de nuestra actividad, sino, en cierta medida, un medio entorno pasivo a través del cual llega hasta nosotros la luz de la verdad, tampoco ésta la obtenemos tal como ella es en sí, sino tal como ella es a través de este medio entorno, y en él. [...] Parece, por cierto, que este inconveniente pudiera remediarse conociendo el modo en que actúa el *instrumento*, pues ello haría posible deducir en el resultado final la parte que pertenece al instrumento en la representación de lo absoluto obtenida por él, y obtener así lo verdadero ya en estado puro. Sólo que, de hecho, esta mejora nos devolverá al lugar donde estábamos. Si de una cosa modelada volvemos a quitar lo que el instrumento ha hecho en ella, entonces la cosa —en este caso, lo absoluto— vuelve a ser para nosotros exactamente tanto como antes de este esfuerzo, que resulta así superfluo.³

3. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en: *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1927, vol. II, p. 67 [traducción española de Antonio Gómez Ramos, en: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 143].

Así pues, el fundamento objetivista de la verdad resulta ser falso. Si el fundamento objetivista de la verdad no puede explicar la verdad, ¿puede al menos explicar la posibilidad del error? ¿Cómo puede un objeto ser tomado por otro si se manifiesta en la inmediatez? Esto vale tanto para una concepción empirista-objetivista del fundamento de la manifestabilidad del ser como para una concepción racionalista-objetivista. Si decimos que el mostrarse de algo es inmediato, también tenemos que entender su ocultamiento como algo inmediato, es decir, como algo que no está presente. Por eso no puede haber un nivel intermedio entre el ocultamiento y el mostrarse de algo, y el ocultamiento sólo se puede entender como propio de un objeto, de algo inmediato que sobrepasa a nuestra búsqueda de la verdad. No podemos evitar esta dificultad diciendo que pasamos del no saber al saber apoyándonos en la parte de la verdad que conocemos, y que nos podemos equivocar si confundimos lo que sabemos con lo que no sabemos. Pues precisamente para la parte « restante » de la verdad, para lo que no sabemos, sigue valiendo la aporía de la búsqueda. Ni podemos buscar lo que no conocemos ni podemos equivocarnos al confundir lo que no conocemos con algo que sí conocemos o con algo que no conocemos. La concepción del fundamento de la verdad como algo inmediato, objetual, degrada tanto la búsqueda de la verdad como el error a una ilusión, a algo que no es nada, y a este respecto no hay un paso verdadero del no saber al saber.

3. El proceso como fundamento del mostrarse de algo

Hay que subrayar que dos momentos (la posibilidad de la búsqueda de la verdad y la posibilidad del error) son los criterios mediante los cuales podemos conocer la verdad que buscamos. La pregunta por el fundamento de la verdad consiste entonces en la pregunta por el fundamento del mostrarse de algo, y esto no debemos entenderlo sin más como algo inmediato y objetual, pues precisamente la inmediatez objetivista impide entender ese mostrarse que es el objeto de esta investigación: el mostrarse que hace posible la búsqueda. Por consiguiente, el problema de la verdad se define de la manera más general como la pregunta por la esencia del mostrarse de algo. Queda así claro que el fun-

damento del concepto todavía impreciso de verdad tiene que ser un proceso absoluto: este proceso tiene que coincidir originalmente con ese mostrarse de algo que estamos buscando. Pues si el proceso de manifestación tuviera su fundamento en otra cosa que en sí mismo, todas las dificultades mencionadas reaparecerían. Si el fundamento del mostrarse de algo sólo puede tener sus raíces en un proceso, en un devenir, en un tener y no tener, hay que admitir que lo que se nos muestra nos pertenece originariamente, pero al mismo tiempo está oculto en nosotros. Así que el proceso del manifestarse ha de contener la posibilidad de la ocultación y el desvelamiento: el proceso del manifestarse (es decir, algo que todavía no ha llegado a ser, sino que está llegando a ser) es lo primero *originario*. Pero como el mostrarse de algo no está más allá del proceso, sino que está contenido en él, el proceso (el fundamento) del manifestarse es una lucha por lo que está oculto en nosotros, el regreso a algo que ya tenemos, el paso del ocultamiento al desocultamiento. Sólo al luchar por algo que ya nos pertenece obtenemos la posibilidad de saber, de conocer algo como algo, y esto podrá ser el fundamento de toda verdad enunciativa ulterior.

Repárese en que la lógica tradicional buscaba la esencia de la verdad en el logos, en el pensamiento en tanto que lo pensado (es decir, en tanto que objeto), y examinaba de acuerdo con esto sus formas y tipos. El objetivismo de esta concepción se muestra aquí de dos maneras: el fundamento de la verdad se ve en el mostrarse inmediato, objetivista, de algo, y la verdad se busca en el pensamiento en tanto que objeto, en las formas de lo pensado.

Está claro que todo intento de buscar en algo objetual (aunque sea el pensamiento en tanto que lo pensado) el fundamento y las formas de la verdad estaba condenado desde el principio al fracaso, pues lo objetual no puede ser el fundamento originario del mostrarse de algo como algo. De este modo, el intento de una lógica de lo pensado (la cual entiende el pensamiento sólo como un objeto) ha fracasado, pues no busca la esencia de la verdad en el sector originario de un proceso, de un acto, que es el único en el que algo puede aparecer como algo, el único en el que puede brotar la verdad de lo objetual.

Como la lógica tradicional estudió la verdad en el pensamiento en tanto que lo pensado, en tanto que objeto, en sus diversas formas, y como la teoría del conocimiento tomó como punto de partida este presupuesto (pues sólo así se podía sepa-

rar al pensamiento, en tanto que momento cognoscitivo, del ser), ya no se preguntó por la verdad en su forma originaria. La pregunta originaria (¿cómo puede algo ser el fundamento de la verdad de algo?) fue sustituida por la pregunta por las formas de lo pensado. Por cuanto respecta en especial al planteamiento de la teoría del conocimiento, está claro que de la contraposición de dos cosas pensadas (el en-sí y el para-nosotros), en las que rige la identidad en tanto que principio del ente objetual, no se puede desprender la verdad como el proceso del paso de una a otra.

4. La nada y la lógica de lo pensado

Como hemos visto, un fundamento objetual de la verdad no puede conducirnos a la verdad del *ser*, pero tampoco a la de la *nada*. Pues si el fundamento del mostrarse de todo fuera lo objetual, la nada tendría que aparecer como un objeto, lo cual es contradictorio. De ahí la negación tradicional de la nada como objeto de una investigación. Que la nada no pueda ser conocida mediante una concepción del fundamento de la verdad como algo objetual demuestra una vez más que esta concepción del fundamento del mostrarse de algo no puede explicar un proceso de búsqueda, un devenir, un ser y no ser, y tampoco puede explicar el error, pues éste es una forma de la nada. Si se ha comprendido que el fundamento de la verdad no puede ser algo objetual, está claro que hay que discutir de inmediato la cuestión de la nada. En primer lugar, porque el proceso (en tanto que fundamento de la verdad) es un paso del ser a la nada, y viceversa. En segundo lugar, porque para entender la verdad hay que entender también la posibilidad del error. En tercer lugar, porque precisamente el argumento tradicional en el que se basa la negación de la nada (que el único fundamento de la verdad de algo es lo objetual) ya no se sostiene.

Si revisamos los pasos que hemos dado, nos encontramos ante el siguiente resultado. La primera meta de nuestra investigación era plantear el problema de la primacía del logos. La aporía de la búsqueda de la verdad, que vale para todas las filosofías e investigaciones, nos ha alejado en apariencia de esa meta. Pero si examinamos lo que acabamos de decir, vemos que hemos mostrado el problema del logos en toda su extensión originaria.

Toda búsqueda presupone un concepto de verdad. Tenemos que rechazar la concepción objetual de la verdad porque no consiente la búsqueda de la verdad: el problema de la verdad llega así a la pregunta por el fundamento del mostrarse. Como ya hemos dicho, este fundamento hay que entenderlo como un acto de la separación originaria, y al mismo tiempo de la recolección, de la unión. Los griegos llamaban originalmente *légein* a la recolección, a la unión, de modo que si queremos empezar una investigación por el problema de la primacía del logos, y si esta investigación (como ha de suceder en toda investigación filosófica) no está predeterminada en ninguna dirección, tenemos que plantear este problema como *la pregunta por el acto originario del légein*. La superación de la aporía de la búsqueda de la verdad, que en apariencia nos había alejado del problema del logos, nos ha conducido a la primera determinación del logos.

Ahora tenemos que aclarar el fundamento no objetual del mostrarse y precisar el concepto del logos. Esto sólo lo podemos conseguir investigando el concepto heideggeriano de desocultamiento. Mientras que el idealismo alemán superó el objetivismo desde el problema del saber lógico, Heidegger empieza desde un lugar completamente diferente: como veremos, una vez conocido el fundamento del manifestarse como un acto, la interpretación de este acto se queda abierta en el concepto de desocultamiento, es decir, no está predeterminada como acto del pensamiento, del juicio. Al subrayar este planteamiento de Heidegger, podemos preguntarnos cuál es la forma en que el *légein* sucede.

Nuestra primera tarea es mostrar cómo plantea Heidegger el problema del logos (suponiendo que este término se refiere al acto del *légein* originario) y que Heidegger *no niega* la primacía del logos. Intentemos llegar a esta meta paso a paso. Como la cuestión del fundamento del mostrarse de algo va unida a la cuestión de la nada y el problema de la nada es negado por la lógica de lo pensado, tenemos que estudiar cómo Heidegger conecta el problema de la nada con el rechazo de la primacía de la lógica. Pero sobre todo, y para comprender el alcance de esta negación de la primacía del logos, de la lógica, tenemos que examinar de qué tipo es la lógica que Heidegger rechaza en este contexto. Heidegger expone unos argumentos que son típicos de la lógica que rechaza el problema de la nada y que nos per-

miten conocerla en su esencia. Veremos que se trata de la lógica que hemos definido como la lógica de lo pensado, la lógica que entiende el mostrarse objetual inmediato de algo como el fundamento de la verdad y que busca la verdad en el pensamiento en tanto que lo pensado, en tanto que objeto.

Los argumentos con los que la lógica niega el problema de la nada (y mediante cuya refutación Heidegger cree poder quebrantar la primacía de la lógica) son los siguientes. La nada no puede ser objeto ni de una pregunta ni de una respuesta, pues preguntar por ella y contestar sobre ella la transforma en algo, ya que se pregunta y contesta qué *es* la nada.⁴ En segundo lugar: todo pensamiento es siempre un pensamiento de algo, y por tanto no existe la posibilidad de pensar la nada.⁵ En tercer lugar: si la nada fuera alcanzable, esto sólo podría suceder mediante la negación: pero la negación es un acto del entendimiento [*Verstand*], y por tanto el dominio del entendimiento se basa en el rechazo de la pregunta por la nada.⁶ Heidegger pretende reventar la primacía de esta lógica demostrando que la nada no brota de la negación: «Si se quiebra de este modo el poder del entendimiento en el campo de las preguntas por la nada y el ser, con esto también se decide el destino del dominio

4. «El preguntar por la nada (qué y cómo es) convierte a lo preguntado en su contrario. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto. Como consecuencia, toda respuesta a esta pregunta es imposible ya de suyo, porque funciona necesariamente bajo la forma de que la nada “es” esto y aquello. Pregunta y respuesta son igual de contradictorias en relación con la nada»; M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 11 [traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte, en: M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 96].

5. «La regla fundamental del pensar en general, a la que se recurre corrientemente, esto es, el principio de no contradicción, la “lógica” universal, echa abajo esta pregunta. Efectivamente, el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a la nada tendría que contravenir su propia esencia»; *ibid.*, p. 11 [trad. esp. cit., p. 96].

6. «Pero ¿se puede poner en entredicho de este modo el poder dominante de la “lógica”? ¿Acaso es falso que el entendimiento es el señor soberano en esta pregunta por la nada? [...] la nada es la negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no-ente. Pero de este modo, ponemos a la nada bajo la determinación superior de lo negativo, esto es, de lo que tiene carácter de no y, con ello, según parece, de lo negado. Ahora bien, según la doctrina dominante y nunca cuestionada de la “lógica”, la negación es una acción específica del entendimiento. Entonces, al plantearnos la pregunta por la nada e incluso la pregunta por su cuestionabilidad, ¿cómo podemos pretender despedir al entendimiento?»; *ibid.*, p. 12 [trad. esp. cit., pp. 96-97].

de la “lógica” en el seno de la filosofía. La idea de la propia “lógica” se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario». ⁷ Aquí ya está claro qué tipo de lógica es ésa cuya primacía Heidegger rechaza: es la lógica del entendimiento, del pensamiento que quiere llegar a la nada mediante la negación. Pero si este intento es el único posible para esta lógica, vemos ya su carácter esencial: esta lógica presupone que algo sólo se puede mostrar en su fundamento como *objeto*, de modo que la nada sólo se puede afirmar como su contrario, como la negación del objeto. Esta lógica no puede atribuir a la nada la posibilidad de la verdad, pues la nada no puede tener carácter de objeto. Así pues, la crítica que Heidegger desarrolla en este contexto, sin limitarla a un tipo determinado de lógica, sólo afecta al concepto tradicional de aquella lógica que ve el fundamento de la verdad en el mostrarse objetual de algo.

5. El desocultamiento de la nada

Por cuanto respecta a la posición de Heidegger sobre el problema de la nada, su tesis dice así: la manifestabilidad de lo ente surge sobre la base de la manifestabilidad de la nada, frente a la cual lo ente se separa y se muestra como lo ente, y no como la nada. El mostrarse de la nada brota de un estado de ánimo, de la angustia. El estado de ánimo hace posible así pensar algo, pues pensar presupone el ser, pero el ser presupone la nada, y por consiguiente el estado de ánimo es el fundamento de la lógica. Como la lógica ha negado la nada, sobre la base de esta tesis hay que justificar también la negación de la primacía de la lógica. Sigamos brevemente el curso de los pensamientos de Heidegger.

Para comprender la tesis de Heidegger, tenemos que regresar a la crítica tradicional del problema de la nada y recordar una vez más que cuando la lógica tradicional habla de la nada, sólo la puede afirmar como la negación de lo ente objetual, de lo ente en tanto que lo pensado. Para alcanzar de este modo la nada, hay que captar lo ente en conjunto (como dice Heidegger), para a continuación poder negarlo. Pero esto no es posible, pues en primer lugar: «¿cómo podemos nosotros —seres finitos—

7. *Ibid.*, p. 22 [trad. esp. cit., p. 104].

hacer que se vuelva accesible en sí, y sobre todo para nosotros, el conjunto de lo ente en su totalidad?».⁸ En segundo lugar: la captación de lo ente en conjunto es en este caso de tipo conceptual (una captación de lo ente en tanto que lo pensado), y la nada que surge de la negación de lo ente en conjunto captado conceptualmente es también una nada conceptual. Pero si la nada es nada, es lo indiferenciado, y en tanto que tal no permite ninguna diferencia entre la nada conceptual y la nada auténtica.⁹ Así pues, ese intento de alcanzar la nada ha fracasado.

Aunque *el todo* de lo ente no se pueda captar, nos encontramos situados (como dice Heidegger) en medio de lo ente desvelado de algún modo en conjunto, y así es cómo el estado de ánimo nos lo manifiesta.¹⁰ Pero si el estado de ánimo nos manifiesta lo ente en conjunto, tendremos que preguntarnos si, junto a los estados de ánimo en que lo ente se manifiesta en conjunto, habrá también estados de ánimo mediante los cuales la nada se manifiesta: «¿Ocurre en el *Dasein* del hombre un estado de ánimo tal en el que éste se vea llevado ante la propia nada?».¹¹

La respuesta dice así: en la angustia lo ente en conjunto se escapa, no se trata de una negación ni de una aniquilación, sino que lo ente en conjunto está ahí, junto con este escape, y así nada, como dice Heidegger: «En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos

8. *Ibid.*, p. 14 [trad. esp. cit., p. 98].

9. «Como mucho, podemos pensar el conjunto de lo ente en la “idea” y negar en el pensamiento lo que hemos imaginado de ese modo y “pensarlo” como negado. Si seguimos esta vía, sin duda alguna ganaremos el concepto formal de esa nada imaginada, pero nunca conseguiremos la propia nada. Pero la nada es nada y entre la nada imaginada y la “auténtica” nada no puede reinar ninguna diferencia, si es que la nada representa la total ausencia de diferencias. Sin embargo, la “auténtica” nada misma, ¿no es nuevamente aquel concepto escondido, pero en cualquier caso contradictorio, de una nada que es?»; *ibid.*, p. 14 [trad. esp. cit., p. 98].

10. «Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese “todo”, por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. [...] El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del *Dasein* como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad. [...] Este estar en un determinado estado de ánimo, por el que uno “está” así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad»; *ibid.*, p. 15 [trad. esp. cit., p. 98].

11. *Ibid.*, p. 15 [trad. esp. cit., p. 99].

a cabo una negación de lo ente en su totalidad. [...] nos sale al encuentro “a una” con ese ente que se escapa en su totalidad». ¹² La importancia metafísica de este estado de ánimo fundamental es la siguiente: «Nadear no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada». ¹³ Y precisamente de este modo lo ente es transcendido en la manifestabilidad de su ser-otro. El estado de ánimo (la angustia en la manifestación de la nada) hace posible así la transcendencia de lo ente, ¹⁴ y de este modo nos arranca (al ir más allá de cada ente) de la inmediatez y hace posible la relación con lo ente y con nosotros mismos: es el fundamento de la libertad, ¹⁵ de las preguntas, del asombro y de la metafísica, que forma parte de la esencia de la existencia:

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del *Dasein* por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?». Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar le ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar. ¹⁶

Así pues, ¿el estado de ánimo, en tanto que fundamento del desocultamiento de lo ente, es algo inmediato, algo que precede al proceso de desocultamiento y lo condiciona? Podremos contestar a esta pregunta una vez que hayamos interpretado el concepto de estado de ánimo y su conexión con la transcenden-

12. *Ibid.*, pp. 18-19 [trad. esp. cit., p. 101].

13. *Ibid.*, p. 19 [trad. esp. cit. (ligeramente modificada), p. 102].

14. «Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos transcendencia. Si en el fondo de su esencia el *Dasein* no consistiera en este transcender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo»; *ibid.*, p. 19 [trad. esp. cit., p. 102].

15. «Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-en-sí-mismo ni libertad alguna»; *ibid.*, p. 19 [trad. esp. cit., p. 102].

16. *Ibid.*, p. 27 [trad. esp. cit., p. 107].

cia y el desocultamiento de acuerdo con Heidegger. Sólo es seguro que mediante la argumentación mencionada Heidegger cree haber quebrantado definitivamente «el dominio de la “lógica” en el seno de la filosofía».¹⁷ De este modo, Heidegger hace posible una interpretación irracionalista, anti-lógica, de su concepción del fundamento de la verdad. Pero preguntamos si esa interpretación de Heidegger irracionalista, hostil al logos, está justificada, si no brota sólo del hecho de que Heidegger, al rechazar la primacía de la lógica, sólo tuvo en cuenta a la lógica formal tradicional.

La superación de la primacía de esta lógica tradicional, formal, no significa en absoluto la superación de la primacía del logos. Heidegger entiende de una manera demasiado estrecha el concepto de lógica, y es posible que dentro de un concepto más amplio de logos su argumentación tenga un lugar y una justificación. Vamos a intentar mostrarlo. Por eso planteamos, sobre la base de lo que hemos dicho hasta ahora, la siguiente pregunta: si el fundamento de la verdad de algo se entiende como un *proceso*, ¿no le pertenece esencialmente a este proceso el desocultamiento de la nada, es decir, el estado de ánimo fundamental de la angustia? El proceso que, por las razones que hemos mencionado, tiene que ser el fundamento de la verdad no puede tener ni comienzo ni final, tiene que ser un proceso absoluto. Del proceso forma parte originalmente el paso al desocultamiento del ser y de la nada, pues hemos llegado a la afirmación de ese fundamento al dar respuesta a la pregunta de dónde puede tener sus raíces el mostrarse de algo como algo. Pero si la existencia (en tanto que relación con lo ente) tiene su fundamento en ese proceso, es necesariamente un oscilar entre el ser y la nada. Así pues, la angustia que surge del desocultamiento de la nada *no* puede ser contemplada *antes* del proceso de desocultamiento y como algo inmediato que lo hace posible. Si la angustia y la nada fueran antes del proceso (que es el fundamento del desocultamiento), tendríamos que entender la nada como algo objetual, y por tanto como algo contradictorio, y la nada no podría aparecer como algo angustioso.¹⁸ La

17. *Ibid.*, p. 22 [trad. esp. cit., p. 104].

18. G. Gentile (*Sistema di logica*, vol. II, p. 170) dice: «Sólo temblamos por lo que amamos; y así como la duda es esencial para la certeza, la nada es esencial para el ser; y como sólo el acto es absoluto, para él son esenciales el esfuerzo y la angustia».

angustia no cae sobre nosotros de repente y de una manera misteriosa, sino que está conectada esencialmente con el fundamento del desocultamiento. Así pues, en esa distinción originaria del ser y la nada se consume y realiza el proceso o acto originario, el único del que puede surgir el desocultamiento de algo. Por eso la angustia es además, en este sentido metafísico, el fundamento de toda relación *real* con lo ente.¹⁹ Casi siempre estamos perdidos en lo ente, es decir, estamos tan entregados a lo ente que ya no nos parece cuestionable; como consecuencia, lo ente ya no tiene nada originario y ya no aparece en su realidad profunda. Por esta razón, algo que esté manifiesto en su cuestionabilidad ha de aparecer primero en la posibilidad de su poder-mostrarse originario, y la verdad no puede ser transmitida como algo dado, inmediato, como un hecho, sino sólo emergiendo de unas preguntas originarias. Por último, la cuestionabilidad de lo ente sólo puede surgir de que el fundamento del desocultamiento de algo esté en el proceso, en esa unidad originaria del ser y la nada, de manera que ésta es la raíz de las preguntas metafísicas; entonces, la metafísica se revela perteneciente a la «naturaleza del ser humano».

6. La diferencia ontológica y el estado de ánimo

No debemos perder de vista el hilo conductor de nuestra investigación. Hemos llegado al conocimiento fundamental de que el problema de la verdad sólo se puede entender como la pregunta por el fundamento del mostrarse y que éste *no* se puede

19. «Si el *Dasein* sólo puede comportarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en dicha angustia a fin de poder existir en general? ¿Pero no hemos admitido nosotros mismos que esa angustia originaria es rara? [...] Pero ¿qué significa que esa angustia originaria sólo acontece en raros instantes? Sólo esto: que en principio y la mayor parte de las veces, la nada se nos disimula en su originariedad. ¿Pero de qué manera o a través de qué? Pues bien, por el hecho de que nosotros en cierto modo nos perdemos completamente en lo ente. Cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada. Pero con tanta mayor seguridad nos precipitamos nosotros mismos a la superficie abierta y pública del *Dasein*»; Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 20 [trad. esp. cit., pp. 102-103].

entender como algo objetual. De este modo hemos determinado el problema del logos: el fundamento del mostrarse sólo se puede entender como un proceso o acto que es un unir, un conectar, un *légein*, tal como decían los griegos con el significado originario de este término. El problema de la primacía del logos hay que plantearlo de tal modo que ni lo que se muestra ni la forma del mostrarse (el acto originario de conectar, de unir) queden predeterminados. Hay que examinar si el concepto heideggeriano de desocultamiento coincide con esta concepción del logos o si, como parece, el proceso originario mediante el cual el ser se muestra (y el problema metafísico surge) tiene sus raíces en algo irracional, alógico, inmediato. Se atribuiría así a Heidegger haber negado la primacía del logos, en especial si recordamos en este contexto su intento de superar la primacía de la lógica y su afirmación del surgimiento del problema metafísico desde el estado de ánimo.

Para interpretar correctamente a Heidegger, tenemos que preguntarnos cómo hay que entender el fenómeno del estado de ánimo y si este fenómeno es algo alógico o si su raíz es un acto o proceso de *légein*, de unificación y conexión originaria.

De acuerdo con Heidegger, la manifestabilidad del ser de lo ente tiene sus raíces en el estado de ánimo, en la angustia. Para ser conocido como ente, es decir, en su ser, cada ente ha de estar ya manifiesto en este ser. A su vez, este desocultamiento del ser se da en su separación de la nada; y esto tiene lugar en el estado de ánimo.

¿Hay que entender este estado de ánimo originario como un momento esencial del proceso que hemos conocido como el fundamento del desocultamiento? Este proceso es esencialmente transcendencia, sobrepasamiento de lo ente en conjunto, y de este modo pasa al desocultamiento: la iluminación de esta raíz originaria como un proceso contiene al mismo tiempo la posibilidad de preguntar, del porqué: pues el desocultamiento sucede en un proceso, en un devenir, el desocultamiento es un ser y no ser, y su forma es la pregunta. Se plantea así este problema: ¿en qué se fundamentan la transcendencia, el estado de ánimo y la posibilidad del porqué?

Heidegger toma como punto de partida para todo este problema el concepto tradicional de verdad, que se basa en la proposición, en la *συνπλοκή* o *connexio* de sujeto y predicado. A su vez, ésta remite al fundamento y a la fundamentación. Así está

conectado el problema de la verdad con el problema del fundamento. Pero la verdad de la proposición (la verdad ontológica) no conduce a la comprensión del ser de lo ente y sólo es posible sobre la base de un desocultamiento originario conocido como la «verdad óntica», una verdad sobre cuya base se puede conocer la identidad o no identidad de predicado y sujeto.²⁰ La propia verdad óntica se basa en el modo de encontrarse de acuerdo con los estados de ánimo y con los impulsos, en la relación con lo ente de acuerdo con las aspiraciones y la voluntad;²¹ pero esto no puede conseguir que lo ente sea accesible de manera originaria si antes no ha sido guiado por una comprensión del ser de lo ente.²² Por consiguiente, las verdades ontológica y óntica tienen sus raíces en una verdad pre-ontológica cuyo carácter tenemos que estudiar.²³

Heidegger anota que entre la comprensión pre-ontológica del ser y la problemática explícita de la comprensión del ser hay

20. «La coincidencia del nexo *con* lo ente y la concordancia y univocidad que de ella resulta no abren *como tales* y en primer lugar el acceso a lo ente. Antes bien, tal ente debe ser ya manifiesto como ese posible “sobre lo cual” de cualquier determinación predicativa *antes* de dicha predicación y *para* ella. Para ser posible, la predicación tiene que poder asentarse en un hacer-manifiesto que *no* tiene carácter *predicativo*. La verdad de la proposición hunde sus raíces en una verdad *más originaria* (desocultamiento), esto es, en el carácter manifiesto antepredicativo *de lo ente*, que recibe el nombre de *verdad óntica*»; M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 75 [traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte, en: M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 114-115].

21. *Ibid.*, p. 76 [trad. esp. cit., p. 115: «Pero el propio manifestar óntico ocurre en un encontrarse, regido por estados de ánimo e impulsos, que aparece en medio de lo ente y en modos de conducirse respecto a lo ente, que se rigen a su vez por aspiraciones y deseos y también se fundamentan en dicho encontrarse»].

22. «Pero ya se interpreten como antepredicativos o como predicativos, ni siquiera dichos modos de conducirse serían capaces de abrir el acceso hasta lo ente en sí mismo si su modo de manifestar no estuviera ya siempre previamente iluminado y guiado por una comprensión del ser de lo ente (constitución del ser: qué es y cómo es)»; *ibid.*, p. 76 [trad. esp. cit., p. 115].

23. «La *comprensión* del ser (el *λόγος* en su significado más amplio) que ilumina y guía de antemano todo conducirse respecto a lo ente no es ni un captar el ser como tal ni mucho menos un concebir lo así captado (el *λόγος* en su significado más estricto, esto es, como concepto “ontológico”). Por eso mismo, la comprensión del ser que todavía no ha llegado a concepto recibe el nombre de pre-ontológica o también ontológica en sentido amplio»; *ibid.*, p. 77 [trad. esp. cit., p. 116].

muchos niveles que nos pueden proporcionar un ejemplo de esa pre-comprensión originaria del ser. Por ejemplo, los conceptos fundamentales de las diversas ciencias (en tanto que fundamento de las preguntas propias de cada una de ellas) *proyectan* y delimitan un campo determinado de la posible objetualización mediante el conocimiento científico, sin ser ellos mismos objeto de una investigación científica.²⁴

Este proyectar,²⁵ que es propio de los conceptos fundamentales de las ciencias, abre el campo de una investigación; y como no lo podemos convertir en el objeto de una investigación, presupone una pre-comprensión determinada del ser de lo ente. Ahora preguntamos: ¿cómo debemos entender la comprensión originaria del ser de lo ente, que hace posible toda relación con lo ente y la precomprensión originaria? Esta pregunta tiene una importancia central, pues si el estado de ánimo brota de una relación con lo ente y es un encontrarse-en-medio-de-lo-ente, al responder a la pregunta por la esencia de esa pre-comprensión que hace posible toda relación con lo ente obtendremos también la solución del problema de la esencia del estado de ánimo y del origen pre-ontológico del desocultamiento de lo ente.

Heidegger dice que el desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser de lo ente, y que el desocultamiento de lo ente es

24. «La determinación previa del ser de la naturaleza en general (qué es y cómo es) se consolida en los “conceptos fundamentales” de la ciencia correspondiente. En dichos conceptos se delimitan, por ejemplo, el espacio, lugar, tiempo, movimiento, masa, fuerza o velocidad, y sin embargo la esencia del tiempo o del movimiento no llegan a considerarse el problema propio»; *ibid.*, p. 77 [trad. esp. cit., p. 116].

25. Este concepto y término del «proyecto» de la constitución del ser de lo ente ya se encuentra en Kant. Éste escribe que a los investigadores de la naturaleza se les encendió una luz cuando «entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su proyecto [*Entwurf*], que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo»; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII [traducción española (ligeramente modificada) de Pedro Ribas, en: Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1994, p. 18]. Así pues, para que se dé la posibilidad de que algo se manifieste, es necesario establecer un principio originario a partir del cual preguntar a la naturaleza, pues —como añade Kant—: «Aunque [la razón] debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula»; *ibid.*

siempre un desocultamiento de su ser;²⁶ es decir, ni el ser ni lo ente se pueden separar uno del otro, pues lo ente sólo se puede mostrar sobre la base del mostrarse de su ser, y viceversa. Esta conexión interna de la unidad (del ser) y de la multiplicidad (de lo ente) sólo la podemos entender como proceso, como acto, es decir, como el realizarse de la unidad como unificación y separación. Este acto, en tanto que fundamento del desocultamiento, es la diferencia ontológica, la cual no surge antes o después del realizarse de ese acto, sino únicamente en su consumación. Heidegger dice: «La esencia de la verdad, que se desdobra necesariamente de tal modo en óntica y ontológica, en general sólo es posible cuando se abre esta diferencia».²⁷

De aquí resulta, en primer lugar, que el fundamento del desocultamiento es un acto; en segundo lugar, Heidegger entiende este acto como logos, como *légein* en el sentido amplio, pues al hablar de la pre-comprensión originaria del ser de lo ente Heidegger dice que «la comprensión del ser que ilumina y guía de antemano todo conducirse respecto a lo ente» es «el *lóγος* en su significado más amplio».²⁸

El fundamento del desocultamiento que hace posible toda relación con lo ente (la verdad pre-ontológica, que por tanto es el fundamento de las verdades óntica y ontológica, así como del estado de ánimo, entendido como encontrarse-en-medio-de-lo-ente) es el logos, pero no en el sentido tradicional, como acto del pensamiento, el cual ha de basarse en una manifestabilidad más originaria de lo ente; y tampoco el logos en tanto que determinación de una verdad lógica que brota de una investigación del pensamiento en tanto que objeto (lo pensado, la lógica de lo pensado), sino el proceso de recolectar y, por tanto, de separar, de distinguir, el cual proceso es un sacarse-a-la-luz. Así pues, el manifestarse de algo como algo se fundamenta en ese acto origi-

26. «Ahora bien, el desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser *de lo ente*, ya sea éste efectivamente real o no. Inversamente, en el desocultamiento de lo ente ya está implícito siempre ese mismo desocultamiento de su ser. La verdad óntica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a *lo ente* en su ser y al *ser de lo ente*. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente* (diferencia ontológica)»; M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 78 [trad. esp. cit., p. 117].

27. *Ibid.*, p. 78 [trad. esp. cit., pp. 117-118].

28. *Ibid.*, p. 77 [trad. esp. cit., pp. 116].

nario. El fundamento de la verdad hay que entenderlo realmente como «desocultamiento», y este término adquiere su significado metafísico y lógico en contraposición a una concepción de la verdad (como «correspondencia») cuyo fundamento es algo inmediatamente objetual.

¿Qué relación guarda esta idea con la afirmación anterior de que el desocultamiento del ser de lo ente tiene sus raíces en el encontrarse, en el estado de ánimo?, ¿y cómo se conecta el estado de ánimo con la diferencia ontológica?

Hemos visto que la diferencia ontológica, en tanto que fundamento del desocultamiento del ser de lo ente, es la transcendencia. Pero ¿qué significa aquí «transcendencia»? Si el pasar-al-desocultamiento de algo se consume sobre la base de un proceso o acto originario de diferenciación (el de la diferencia ontológica del ser y lo ente), la esencia de ese acto ha de ser la transcendencia, pues en él ya está sobrepasado lo que pasa al desocultamiento. De ahí que toda transcendencia sea originariamente *fundación*, es decir, el fundamento de todo aparecer que no se deduce de lo ya aparecido, sino que lo hace posible.²⁹

El acto de la diferencia ontológica, que de acuerdo con su esencia hace que lo ente pase al desocultamiento, es el desocultamiento de una multiplicidad (de lo ente) que está captada en una unidad, es decir, un mundo, un orden, *kósmos*: «Que “el *Dasein* trasciende” quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser».³⁰ Por consiguiente, Heidegger insiste en que

29. «Pero este fundamentar [*Gründen*] que tiene sus raíces en la transcendencia está *desperdigado* en una multiplicidad de modos. Se trata concretamente de tres: 1) el fundamentar en cuanto instituir o fundar [*Stiften*]; 2) el fundamentar en cuanto tomar suelo [*Boden-nehmen*]; 3) el fundamentar en cuanto explicar o dar fundamentos [*Begründen*]. Si estos modos del fundamentar forman parte de la transcendencia, entonces es evidente que los términos “fundar” y “poner suelo” no tienen un significado óntico vulgar, sino que han de tener forzosamente uno *transcendental*»; *ibid.*, p. 102 [trad. esp. cit., p. 141].

30. *Ibid.*, 97-98 [trad. esp. cit., p. 136]. «Lo que es sobrepasado es precisa y únicamente *lo ente mismo*, concretamente cualquier ente que pueda estar o llegar a ser desocultado para el *Dasein*, y por tanto *también y precisamente* ese ente en cuanto el cual “él mismo” existe. *En el sobrepasamiento el Dasein* llega en primer lugar a ese ente que *él* es y llega a él *en cuanto* él “mismo”. La transcendencia constituye la mismidad»; *ibid.*, p. 81 [trad. esp. cit. (ligera-mente modificada), pp. 120-121].

el mundo no es la totalidad de los entes presentes (incluido el *Dasein*),³¹ sino la totalidad de los entes en la cual y a través de la cual el *Dasein* se da a entender.³² Pues si lo que se manifiesta no es antes o después del acto originario, ese desocultamiento no es otra cosa que el desocultamiento del acto mismo. De aquí resulta la relación interior entre transcendencia y estado de ánimo. Transcender (dicho de otro modo, el *Dasein* en este sentido metafísico) es esencialmente un ser-en-medio-de-lo-ente, es decir, un *encontrarse*, y por tanto el *Dasein* mismo es en su esencia el estar dispuesto a través del todo de lo ente como perteneciente a él.³³ Por consiguiente, el *Dasein* toma realmente de este modo suelo en lo ente, y éste es el segundo modo del fundamentar.³⁴

Así pues, el estado de ánimo no significa algo que precede al proceso originario de desocultamiento, ni algo que condiciona el proceso y es diferente de él; no es nada inmediato, sino que pertenece originariamente al fundamento del desocultamiento como proceso.³⁵ Si el desocultamiento sucede como un proceso,

31. En este caso, mundo significa —como dice Heidegger— «formar parte de todo lo demás, de lo que ya está ahí delante, o, lo que es igual, formar parte de eso ente que se puede multiplicar hasta lo inconmensurable. En este caso, mundo es el nombre para todo lo que es, la totalidad, en cuanto unidad que no es capaz de determinar el “todo” más que como mera agrupación de todo»; *ibid.*, p. 83 [trad. esp. cit., p. 122].

32. «Como totalidad, el mundo no “es” un ente, sino aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da a entender con respecto a qué ente y cómo puede actuar. Que el *Dasein* “se” dé a entender a partir “de su” mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el *Dasein* madura y se produce a modo de un *Mismo*, es decir, a modo de un ente al que se la ha confiado el *tener que ser*. De lo que se trata en el ser de este ente es *de su poder ser*. El *Dasein* es de tal modo que existe *en consideración a sí mismo*»; *ibid.*, p. 96 [trad. esp. cit., p. 135].

33. «este “estar en medio de...” forma parte de la transcendencia. Aquel que *sobre-pasa* y de este modo se eleva tiene, como tal, que *encontrarse* en lo ente»; *ibid.*, p. 103 [trad. esp. cit. (ligeramente modificada), p. 142].

34. «Al encontrarse así, el *Dasein* se implica en el seno de lo ente [...]. Con semejante *implicación* en lo ente propia de la transcendencia, el *Dasein* va tomando suelo en lo ente, va ganando terreno o “fundamento”. Este “segundo” fundamentar no aparece *después* del primero, sino que es “simultáneo” a él»; *ibid.* [trad. esp. cit., p. 142].

35. Aquí no podemos exponer la conexión entre la concepción heideggeriana de la esencia del fundamento y la posibilitación del porqué y de la fundamentación: eso nos llevaría demasiado lejos en la interpretación de los pensamientos de Heidegger, mientras que aquí sólo estudiamos un problema determinado. Recordamos sólo (pues con esto basta en este contexto) que,

es (como ya hemos dicho) sobre la base de un devenir, de un ser y no ser, y por tanto le pertenece esencialmente (junto con la transcendencia y el estado de ánimo) el porqué, el tercer modo en que el fundamento del desocultamiento está «desperdigado», como dice Heidegger.

Así pues, sólo en la interpretación de la diferencia ontológica en tanto que proceso o acto originario y unitario se da la comprensión de la necesidad de los tres modos en que el fundamento está «desperdigado», así como del concepto heideggeriano de verdad como desocultamiento.

7. La unidad, la multiplicidad y el fundamento del aparecer

Surge ahora la necesidad de estudiar desde otro punto de vista la esencia del fundamento del mostrarse de algo. Para aclarar el concepto de pre-comprensión, Heidegger recurre a los conceptos fundamentales de la ciencia, que proyectan una disposición determinada del ser como el campo de una posible objetualización sin ser ellos mismos objeto de la investigación.

Pero este ejemplo podría conducir a un malentendido: precisamente en las ciencias, la relación entre la pre-comprensión del ser de un campo determinado de lo ente (los conceptos fundamentales de una ciencia) y lo ente parece consistir en que los diversos entes a los que interrogamos de acuerdo con los principios de las ciencias son pensados como existentes por separado y *antes* de esos conceptos fundamentales, lo cual da lugar a una relación dualista. La *unidad* de la multiplicidad determinada y delimitada no parece hacer posible esa *multiplicidad*, sino presuponerla. Contra esta idea hay que objetar lo siguiente. En primer lugar: la multiplicidad determinada en tanto que objeto de una ciencia existe sólo sobre la base de la unidad que

como hemos visto, el preguntar sólo es posible si el fundamento del desocultamiento no es el objeto inmediato (que por su esencia excluye toda pregunta), sino el proceso absoluto, el acto de la transcendencia. Heidegger dice: «Pero como los dos modos de fundamentar que hemos citado primero [fundamentar como fundar, proyectar un mundo, y fundamentar como tomar suelo (encontrarse, estado de ánimo)] *forman ambos parte* de la transcendencia, el surgimiento del porqué es transcendentalmente necesario»; *ibid.*, p. 105 [trad. esp. cit., p. 144].

la delimita. En segundo lugar: el objeto de una ciencia es un ente determinado, no la cuestión del ser de lo ente, es decir, aquello mediante lo cual lo ente puede aparecer como ente. De ahí que las ciencias no puedan plantear ni contestar la pregunta por el fundamento del aparecer, y esa solución dualista es sólo un presupuesto dogmático. Así pues, este dualismo (que en sí es característico del conocimiento de las ciencias si resuelve de la manera mencionada la relación entre los principios y la multiplicidad) no tiene justificación desde el punto de vista metafísico, ya que no surge de una problemática desarrollada de la posibilidad de ser. Una concepción dualista entre unidad (disposición del ser) y multiplicidad (lo ente, lo fáctico) conduciría a las siguientes dificultades. O bien afirmamos la pre-comprensión de lo que hay que comprender como separada, diferenciada, como existente con anterioridad y para sí; y entonces no podemos explicar cómo vamos a conocer una multiplicidad que es en sí diferente. O bien la equiparamos con la manifestabilidad de lo múltiple, y entonces no podemos comprender ni cómo vamos a afirmarla como una pre-comprensión ni cómo va a proporcionarnos una posibilidad de comprensión si la multiplicidad no la tiene.

Nos encontramos ante una aporía: tenemos que reconocer una unidad (disposición del ser), pues sólo mediante ella la multiplicidad de los entes es *una* multiplicidad determinada. Pero ¿cómo puede la unidad producir lo que ella no es, la multiplicidad? ¿Cómo debemos entender la unidad para superar esta dificultad? Como una unidad que se realiza como proceso, como acto, como una diferenciación que conecta y que hace pasar al desocultamiento a una multiplicidad de tal modo que ni la unidad ni la multiplicidad preceden a este proceso. Como no podemos colocar la unidad antes de la multiplicidad, sólo se presenta como una unidad que se impone en las diferencias de la multiplicidad: tiene el carácter de la constricción, que es propio de todo lo primero y originario. En y mediante ella pasamos nosotros mismos, los que buscan, a la manifestabilidad. Toda búsqueda presupone el desocultamiento del «adónde» que estamos persiguiendo, y esto es la expresión originaria de la unidad que se impone. Ésta consiste en poner un *τέλος*, una meta y un límite (los dos significados que el término griego reúne de manera característica), de modo que la delimitación (*τέλος*) queda determinada por las barreras de esa unidad que se realiza, y la

meta (τέλος) se eleva desde estas barreras como la tarea, como la primera forma del desocultamiento de algo. Por esta razón, el no-saber y la búsqueda del saber son ya un saber, un paso al desocultamiento, incluso en su primera forma originaria. Se muestra así que el problema de cómo debemos entender la unidad y la multiplicidad, el problema del ἓν y los πολλά (el problema de la filosofía griega), hay que estudiarlo al hilo del mostrarse de algo, pues originalmente se trata de esta unidad y multiplicidad de lo que *se muestra*.

8. El problema de la primacía del logos en conexión con las cuestiones sistemáticas e históricas

Recapitulemos los resultados de nuestra investigación en relación con el problema del logos y con nuestra interpretación de Heidegger. La aporía de la búsqueda de la verdad nos ha conducido al problema de la primacía del logos, que ya no nos parece una pregunta más, sino la pregunta que se impone al principio de toda investigación. La posibilidad de la búsqueda, es decir, la actitud esencial para filosofar, requiere el rechazo de un fundamento objetual de la verdad: el concepto de verdad, para no predeterminarlo de ninguna manera, posee aquí sólo el significado del mostrarse de algo. Este fundamento hay que entenderlo como un acto de separación y de reunión (*légein*). El término *légein* lo entendemos aquí de otra manera que en el sentido lógico tradicional: en el sentido que tenía originalmente en Grecia. Así que ahora tenemos que examinar cómo debemos entender el conectar, unir, recolectar, y si coincide con el pensar, juzgar.

Esta pregunta ya no la plantea la filosofía moderna desde su comienzo, desde Descartes. Pues la pregunta por el ser se desarrolla al hilo del problema del saber del ser y del problema del pensamiento lógico. Al interpretar a Heidegger no hemos intentado averiguar si en él el desocultamiento coincide con una forma determinada del mostrarse, pues este problema lo abordaremos más adelante. Además, cómo llegó Heidegger al problema del desocultamiento (lo cual sólo fue posible mediante la superación de la fenomenología de Husserl) es una cuestión histórica que no podemos estudiar en este contexto. Lo que nos importa de Heidegger es mostrar que sólo en este contexto es posible estudiar el problema del desocultamiento.

¿Cuál es el problema inmediato que se nos impone?

Mediante el desarrollo de los problemas precedentes y mediante la interpretación del concepto heideggeriano de fundamento se nos plantea una cuestión central. El fundamento del mostrarse de algo, el desocultamiento originario que es el presupuesto de todo enunciado sobre lo ente, lo entendemos como un proceso, como un acto. En este contexto, y a diferencia del fundamento objetivista del mostrarse de algo (que es el presupuesto de la concepción tradicional de la verdad como correspondencia), se muestra el primer significado claro del concepto de verdad como desocultamiento.

¿Cómo hay que entender este proceso o acto originario? ¿Dónde y mediante qué necesidad se impone? ¿Tiene una forma determinada, o varias?; si son varias, ¿cómo las distinguimos?, ¿qué relación guardan entre sí? Para dar respuesta a estas preguntas, para mostrar su necesidad y desarrollarlas en su orden, nos vemos obligados a abandonar provisionalmente la interpretación de Heidegger, ya que (como demostraremos) no encontramos en él el planteamiento explícito de estas preguntas. Precisamente frente a Heidegger tenemos que fundamentar ante todo la necesidad de plantear este problema, mostrando así que en el marco de esta discusión alcanzaremos la posibilidad de seguir clarificando el concepto de desocultamiento, de la diferencia ontológica, etc. Tenemos incluso que subrayar que toda la terminología existencial de Heidegger tiene y quiere tener su peculiaridad en que no coincide con una terminología y problemática lógica. Esta apertura en la que la diferencia ontológica se halla y en la que no es entendida ni como pensamiento pensante ni de otra manera quiere evitar el planteamiento del problema de la verdad que la teoría del conocimiento hace. Pero esta apertura puede conducir a malentendidos. Por ejemplo, hemos visto que Heidegger, discutiendo el problema de la nada en *¿Qué es metafísica?*, niega la primacía de la lógica, lo cual tiene que referirse a la lógica tradicional, que hemos caracterizado como la lógica de lo pensado. Por tanto, es al exponer el carácter de proceso del *légein* y del fundamento originario del mostrarse de algo cuando surge la posibilidad de entender el alcance y los límites de esa crítica de la primacía de la lógica.

Hemos visto que en conexión con el problema de la verdad algunos conceptos heideggerianos adquieren una interpreta-

ción y una posibilidad de discusión completamente determinadas, y que de este modo se rechazan las interpretaciones irracionalistas de fenómenos como la angustia, el estado de ánimo, etc., así como las interpretaciones empiristas y psicológicas. Mientras hablemos (como hacen algunos intérpretes) de una filosofía de la angustia, de la existencia, de la nada, etc., y no estudiemos estos términos en relación con un problema fundamental, no iremos más allá de unas declaraciones completamente indeterminadas.

Por cuanto respecta a la problemática heideggeriana, hay que anotar aún que en *Ser y tiempo* no se aborda el desarrollo del problema de la verdad pre-ontológica, con sus raíces en un acto (diferencia ontológica). Esta cuestión va más allá del planteamiento de ese libro, y Heidegger la plantea por primera vez en *De la esencia del fundamento*. Ésta es la razón por la que aquí no nos referimos a *Ser y tiempo*, aunque la exposición de los momentos existenciales que están relacionados con el problema de la nada (estado de ánimo, encontrarse, etc.) es mucho más minuciosa en ese libro. Estos momentos los hemos iluminado desde un punto de vista completamente determinado, es decir, para aclarar el carácter procesual originario del fundamento del mostrarse de algo e iluminar con el problema del fundamento de la verdad el problema del surgimiento del porqué. Ciertamente, todos los momentos de estado de ánimo, encontrarse y proyecto son reconducidos en *Ser y tiempo* a su fundamento unitario (la pregunta y el tiempo originario), pero el carácter de este fundamento se desplegará en el texto que nosotros hemos interpretado, *De la esencia del fundamento*.

Nuestra tarea es estudiar más de cerca el *légein*. Este término lo hemos tomado del griego. Los diversos significados de *lógos*, de *légein* (en el sentido de recolectar como hablar, *lógos* como palabra, o en el sentido de unificar como pensar, *lógos* como razón), demuestran que en este término se entrecruzan unos conceptos completamente determinados y originarios que tienen que convertirse en el objeto de nuestras preguntas. La manera más prometedora de desarrollar esta pregunta es mediante la interpretación de un texto antiguo. Volvemos así a lo que hemos dicho en la Introducción: el desarrollo de un problema teórico recurriendo a la Antigüedad nos hace avanzar en el estudio de las preguntas que Heidegger ha dejado abiertas o no ha planteado expresamente, y nos da la posi-

bilidad de aproximarlas a una solución en el espíritu de la filosofía italiana actual.

De ahí el *carácter doble* de nuestra investigación ulterior. En primer lugar, tiene que ser la interpretación de un texto. Esta interpretación no pretende ilustrar un concepto mediante un texto histórico cualquiera, sino presentar el concepto contenido en el texto como un miembro dado históricamente, pero esencial, de nuestro propio círculo de preguntas. En segundo lugar, nuestra investigación, en tanto que interpretación de un texto antiguo, tiene que penetrar en todos los detalles del mismo, ya que este texto ha de sostener el estudio sistemático e histórico del concepto *légein*.

El hecho de que, para desarrollar el problema del logos, recurramos a la Antigüedad tiene las siguientes razones sistemáticas e históricas. Hemos intentado plantear el problema metafísico como la pregunta por la primacía del logos y no predeterminarlo de ninguna manera. Además, hemos intentado (tanto en las exposiciones sistemáticas como en la interpretación de Heidegger) demostrar la insuficiencia del objetivismo. Esto tenemos que desarrollarlo más detalladamente.

Afirmamos ahora, a diferencia de la concepción tradicional, que el problema metafísico, tal como lo hemos planteado en su originariedad, fue propuesto sobre todo en la filosofía antigua. En la Antigüedad se preservó la *apertura* original del problema metafísico. Por consiguiente, vamos a desarrollar nuestro problema mediante la interpretación de un texto antiguo. Pero sólo podemos retroceder a la filosofía antigua tras haber interpretado el concepto heideggeriano de desocultamiento.

Además, tenemos que anotar lo siguiente: la superación del objetivismo ha sucedido en la filosofía moderna por parte del idealismo, en su confrontación con el concepto de verdad como adecuación del pensamiento al ser objetual (racional o empírico), un concepto que se considera decisivo para la filosofía antigua. De aquí se desprende, como veremos, la predeterminación del problema metafísico desde Descartes y el bloqueo de todo regreso al pensamiento antiguo. De ahí la necesidad de desarrollar el problema metafísico (la pregunta *abierta* por el fundamento del mostrarse) al hilo de un texto antiguo para examinar dentro de unos límites determinados el esquema dominante del concepto antiguo de verdad y logos. De esta manera podremos plantear de manera sistemática el problema de la relación con la Antigüedad.

Así pues, nuestra próxima tarea es: ¿cómo se entiende el problema del logos en la filosofía antigua y cómo se conecta con el problema metafísico? ¿Podemos encontrar en la filosofía antigua una superación plena del objetivismo? Una vez contestadas estas preguntas históricas y sistemáticas, podremos explorar el círculo ulterior de los problemas que son el objeto de nuestra investigación.

II

EL REGRESO A LA ANTIGÜEDAD

CAPÍTULO PRIMERO

LA CUESTIÓN DEL SABER COMO PROBLEMA METAFÍSICO EN *TEETETO*

1. Los problemas que nos guían en nuestro regreso a la Antigüedad

La investigación precedente nos ha conducido a una superación general del objetivismo y a una afirmación determinada de la primacía del logos. No hemos definido el logos, el *légein*, en el sentido filosófico tradicional como pensamiento, juicio, sino que hemos dejado *abierto* cuál es su esencia: hemos recuperado su significado original de reunión, recopilación, conexión. El problema que nos ocupa ahora es en qué forma esa unificación se impone. El regreso a la Antigüedad exige que contestemos detenidamente esta pregunta.

Quien recurra a un texto antiguo para resolver este problema se tropezará desde el principio con una dificultad grave: la interpretación tradicional del pensamiento antiguo afirma que no vamos a encontrar respuesta a nuestra pregunta en la filosofía antigua y que es inútil que le planteemos nuestros problemas. En primer lugar, porque su rasgo esencial es una concepción *objetual* del fundamento del mostrarse de algo. El representante característico de esta concepción es Platón, que entiende las ideas como objetos racionales. Así pues, nuestro problema originario (cómo debemos entender el proceso del mostrarse de algo) no tiene respuesta en la filosofía antigua, ya que en ella no se da la afirmación de un proceso originario. En segundo lugar, el punto de partida de nuestra investigación era la pregunta abierta por el mostrarse de algo, que no predetermina la forma de este mostrarse ni como pensamiento (juicio) ni de ninguna otra manera. Por el contrario, para la filosofía antigua es esencial plantear desde el principio el problema del

mostrarse como la pregunta por la esencia del manifestarse *racional*.

Pues bien, nosotros proponemos la siguiente tesis fundamental:

1) Encontramos en la filosofía griega, a diferencia de la interpretación tradicional, el planteamiento del problema metafísico no como la pregunta predeterminada por el fundamento racional, sino como la pregunta *abierta* por la forma del mostrarse. La filosofía moderna ha pasado esto por alto, por razones que no vamos a exponer aquí.

2) La filosofía griega no resuelve *sólo* de manera *objetivista* el problema del fundamento del mostrarse de algo. También podemos encontrar en ella una superación completa del objetivismo en sus formas empírica y racional.

3) Los griegos, al plantear el problema del mostrarse sin marcarle a la pregunta una dirección predeterminada, al superar sistemáticamente el objetivismo empírico y racional, suscitaron el problema fundamental de *en qué proceso* el ser se impone. Al resolver este problema damos una respuesta a la pregunta de la que hemos partido para fundamentar nuestro regreso a la Antigüedad: ¿cómo entiende la filosofía antigua el *légein*?

¿Con qué filósofo antiguo y con cuál de sus textos podemos demostrar nuestra tesis?

Como la interpretación tradicional dice que Platón es el representante clásico del objetivismo, no tenemos más remedio que recurrir a él. De este modo ponemos al mismo tiempo en cuestión el planteamiento tradicional del problema de nuestra actitud frente a la filosofía antigua. Esta tarea no se puede resolver con argumentos generales, sino sólo mediante la interpretación precisa de un texto. En nuestra época ya no podemos contraponer un esquema de la historia de la filosofía a otro. De esta convicción brota la estructura de este trabajo: nosotros desarrollamos los problemas teóricos que nos ocupan por medio de interpretaciones de textos. ¿Cómo vamos a armonizar el contenido sistemático del texto que hemos elegido con otros diálogos de Platón?, ¿la tesis tradicional tiene apoyo en otros textos?, ¿por qué se ha pasado por alto la solución que vamos a proponer?: todas estas preguntas y otras parecidas no

nos van a ocupar aquí, pues nuestra intención es simplemente *hacer posibles* estas preguntas mediante la interpretación de un texto.

Por cuanto respecta a la elección del texto platónico, hemos de tener en cuenta lo siguiente: tiene que ser un texto que *no* contenga el problema del mostrarse como la pregunta por un fundamento racional (o predeterminado de cualquier otra manera) del mostrarse, del saber en este sentido lato. Tiene que ser un texto que realice el rechazo gradual del objetivismo empírico y racional y presente poco a poco la forma del proceso en que algo se da a conocer. Para la interpretación de Platón es muy importante que se rechace no sólo el objetivismo racional, sino también el empírico. Se suele acusar a Platón de dualismo, de contraponer un mundo racional, en sí, objetual, a un mundo sensorial, material, para sí.

El diálogo más fecundo para discutir estas cuestiones y más adecuado para poner en cuestión la interpretación tradicional es precisamente el diálogo que la tradición dice que es negativo, que no tiene resultados: *Teeteto*. A él vamos a recurrir.

2. El problema de la *epistémē* (*téchne* y *epistémē*: su identidad y su diferencia)

El tema de *Teeteto* es la pregunta por la esencia de la *epistémē*: ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν («¿qué resulta ser el conocimiento?»).¹

¿Este problema tiene algo en común con la pregunta que hemos planteado por el fundamento del mostrarse de algo, o del *légein* en un sentido lato? ¿Cómo plantea Platón el problema del fundamento del saber en *Teeteto*? Este diálogo empieza con la pregunta de Sócrates por la esencia de la *epistémē*: τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἐστὶν ὃ ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ' ἐμαν-
τῷ, ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν. ἄρ' οὖν δὴ ἔχομεν λέγειν αὐτό;
(«Pues ahí radica mi dificultad, que no consigo explicarme suficientemente: ¿qué resulta ser el conocimiento? ¿Podríamos definirlo?»).² La respuesta dice así: las diversas artes (τέχναι), como

1. Platón, *Teeteto*, 145 e 8 [traducción española de Manuel Balasch, en: Platón, *Teeteto*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 73].

2. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 73].

la zapatería, la carpintería, la geometría o la astronomía, son conocimientos (ἐπιστήμαι).³

El tema de este diálogo no parece tocar directamente nuestro círculo de preguntas, pues solemos traducir *epistémē* como «conocimiento» o «saber», lo cual impide que aparezca el problema metafísico originario de la esencia del mostrarse de algo. Para nosotros, el conocimiento es el conocimiento científico: la pregunta por la esencia del conocimiento forma parte para nosotros de la teoría del conocimiento. Nuestra primera tarea es demostrar que esto no es así en Platón: tenemos que examinar qué alcance tiene en la filosofía antigua la pregunta por la esencia de la *epistémē*, para a continuación interpretar el texto de Platón y mostrar cómo la pregunta originaria y abierta por el fundamento del mostrarse de algo concuerda con la cuestión de la *epistémē*.

¿Cómo es que se identifican *epistémē* y *téchne*? Encontramos una respuesta clara a esto en Aristóteles.

La *Metafísica* de Aristóteles comienza con la afirmación de que todos los seres humanos tienen por naturaleza (φύσει) el deseo (ὄρεξις) de saber (εἰδέναι). La meta de este deseo, que ya se expresa en los sentidos (σημείον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: «Señal de ello es el amor a las sensaciones»),⁴ no es satisfacer una necesidad empírica, la utilidad, sino que se trata —según demuestra Aristóteles mediante el ejemplo de la visión— de un impulso originario hacia el saber en tanto que manifestación de las diferencias, δηλοῖ διαφοράς.⁵ Aristóteles distingue a conti-

3. «Bien: yo creo que lo que se puede aprender de Teodoro, me refiero a la geometría, es un conocimiento, y lo son aquellas artes que antes citabas. El arte de la zapatería, a su vez, y los oficios (τέχναι) de los demás artesanos, cada uno de ellos y todos en conjunto, no son otra cosa que un conocimiento (ἐπιστήμη)»; *ibid.*, 146 c 9 [trad. esp. cit., p. 75]: Δοκεῖ τοίνυν μοι καὶ ἃ παρὰ Θεοδώρου ἂν τις μάθοι ἐπιστήμαι εἶναι, γεωμετρία τε καὶ ἄς νυνδὴ σὺ διήλθης, καὶ αὐτοσκοτομική τε καὶ αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι, πάσαι τε καὶ ἐκάστη τούτων, οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐπιστήμη εἶναι.

4. Aristóteles, *Metafísica*, 980 a 22 [traducción española de Tomás Calvo Martínez, en: Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 69].

5. Las sensaciones «son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad, y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias»; *ibid.*, 980 a 22-27 [trad. esp. cit., pp. 69-70]: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι'

nuación *epistéme* y *téchne*, para lo cual empieza diciendo: «el resto de los animales vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia (ἐμπειρίας), mientras que el género humano vive, además, gracias al arte (τέχνη) y a los razonamientos (λογισμοίς)». ⁶ Como se sabe, *téchne* no significa aquí ni arte ni técnica en el sentido moderno, sino *entender de algo*. Por ejemplo, Aristóteles dice: saber que a Calias, que padecía una enfermedad determinada, una medicina determinada le ayudó, y que esta medicina también le sentó bien a Sócrates y a muchas otras personas, esto es *sólo* experiencia, ἐμπειρία. Pero entender que en estos casos, que están delimitados por «una única idea general» (κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθείσι), una medicina determinada es beneficiosa, es propio de la *téchne*. ⁷ Así pues, de aquí se desprende que lo esencial de la *téchne* no es un conocimiento cualquiera (conocimiento es también lo que surge de la experiencia), sino aquel conocimiento que surge mediante la delimitación (y, por tanto, determinación, ἀφορίζω) de la multiplicidad mediante una unidad, κατ' εἶδος ἐν: esta visión de lo general (εἶδος) es lo nuevo y distintivo de la *téchne*, y además es lo que le da seguridad y certeza, pues gracias a ella la *téchne* no se construye sobre algo múltiple y casual. Gracias a esto general, la *téchne* entiende de algo; desde este punto de vista, hay que equipararla a la *epistéme*. Si el saber (εἰδέναι) es propio del ser humano por naturaleza como un deseo, el sentido originario de este deseo sólo puede ser manifestar (δηλοῦν) la totalidad de lo ente; este deseo se despliega plenamente en la

αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὁμμάτων οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἄλλὰ καὶ μηδὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὅραν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. Αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτὴ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. Véase también *De sensu*, 1, 437 a 2.

6. *Ibid.*, 980 b 25 [trad. esp. cit., p. 70]: τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων λόγος καὶ τέχνη καὶ λογισμοίς.

7. «En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad [...], es algo propio del arte»; *ibid.*, 981 a 7-13 [trad. esp. cit., p. 71]: τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑποληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τῇδε τὴν νόσον τοῦδε συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθείσι, κάμνουσι τῇδε τὴν νόσον, συνήνεγκεν ... τέχνης.

téchne y en la *epistéme* (980 a 27). Por consiguiente, el saber es (en este significado lato, que incluye las sensaciones, 980 a 21) algo valioso en sí mismo, con independencia de la utilidad que podamos obtener de él (980 a 4). El deseo de saber es el deseo de la *manifestabilidad originaria* de lo ente, a partir de la cual puede surgir la distinción de lo provechoso y lo perjudicial: así pues, saber en un sentido completamente primario.

Si admitimos que el entender de algo se basa en una determinación general de la multiplicidad (κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, 981 a 10), que por tanto brota del logos (λόγον ἔχόντων, 981 a 15) y mediante el logos domina la multiplicidad (y aquí no debemos olvidar el alcance metafísico originario de ese deseo de saber que está presente por naturaleza en todos los seres vivos), podemos comprender la identidad originaria de *téchne* y *epistéme* y el alcance del problema al que esto se refiere. Aquí no podemos exponer cómo posteriormente Aristóteles atribuye tareas diferentes, dentro de este marco común, a la *téchne* y a la *epistéme*, pues esto nos alejaría de nuestra investigación.⁸

Es importante recordar que en Platón la separación entre *epistéme* y *téchne* todavía no es estricta, de modo que los dos términos no sólo se solapan, sino que en muchos diálogos la *téchne* tiene todo el alcance metafísico de la *epistéme*. Ambas son entendidas como el *hacer aparecer algo* en su ser, y ambas son contrapuestas a la *empeiría*. Platón dice expresamente en *Gorgias*, hablando de la retórica, que «parece arte, pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina» (ὥς δὲ ὁ

8. Aristóteles distingue a la *epistéme* de la *téchne* dando a aquélla el significado del saber que está liberado por completo de las necesidades inmediatas y tiene por objeto en la *philo-sophía* la esencia real de todo, del ser en tanto que ser. *Téchne* y *epistéme* coinciden en que su objeto es lo universal, por lo que la *téchne* se puede aprender y quienes conocen una *téchne* saben más que los empíricos. El objeto de la *epistéme* también es universal, pero de otro tipo (981 b 4). La *epistéme* «se ocupa de las causas primeras y de los principios» (981 b 29 [trad. esp. cit., p. 74]). Esta *epistéme* diferente de la *téchne*, a la que también se denomina *sophía*, es la «ciencia acerca de ciertos principios y causas» (982 a [p. 74]). Las primeras causas y los principios son lo más universal. Se mantiene así la continuidad (y esto es lo más importante para comprender esos términos) entre el conocimiento cotidiano, artesanal, técnico, que sirve para entender un círculo determinado de lo ente y para alcanzar ciertas metas (τέχνη), y el conocimiento del ser en tanto que ser en su significado universal (ἐπιστήμη). De este modo, también se atribuye un alcance especial y originario a la *epistéme* en tanto que *sophía*.

ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή);⁹ es experiencia e impulso, «porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional» (ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾗ ἄλογον πρᾶγμα).¹⁰ Así, la medicina es un arte porque «ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón (λόγον ἔχει) de todos sus actos».¹¹ Lo que no es un arte es ἀλόγως, «irracional»: «Solamente guarda por rutina y práctica el recuerdo de lo que habitualmente suele hacer».¹² Como se sabe, el conocimiento de la causa es la esencia de la *epistème*, por lo que los dos términos concuerdan.¹³

Esta exposición general sobre el significado de la *téchne* y sobre la equiparación de la pregunta por su esencia con la pregunta por la esencia de la *epistème* es importante porque nos permite comprender qué elementos incluye el problema de la *epistème* y qué alcance tiene este problema. La pregunta por su esencia ha de ser una investigación sobre la esencia del *comprender algo*, y esta comprensión incluye tanto la aspiración a dominar lo inmediatamente ente (tal como hacemos en los diversos oficios) como el deseo de satisfacer los impulsos originarios de la existencia en su apremio inmediato. Esto es lo importante y lo específicamente griego en el problema de la *epistème*, y no lo vemos cuando traducimos esta palabra como «conocimiento» (científico), pues en nuestro caso el conocimiento científico se ha apartado de las preguntas originarias e inmediatas de lo cotidiano.

Obsérvese que Platón, en el contexto de la pregunta por la esencia de la *epistème*, desafía a Teeteto por medio de un ejem-

9. Platón, *Gorgias*, 463 b 3 [traducción española de J. Calonge Ruiz, en: Platón, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, pp. 47-48].

10. *Ibid.*, 465 a 3-6 [trad. esp. cit., p. 50].

11. *Ibid.*, 501 a [trad. esp. cit., p. 108].

12. *Ibid.*, 501 a 6-8 [trad. esp. cit., p. 108].

13. Sobre la distinción de *empeiria* y *téchne*, su relación con el problema de lo bueno y lo útil y el orden de acuerdo con el cual hay que clasificar las cosas, véase *Gorgias*, 500 b. Platón afirma aquí que la *empeiria* sólo sirve para provocar un sentimiento de placer, pero no da el conocimiento de lo mejor y lo peor. Por el contrario, la *téchne* distingue lo bueno y lo malo. Véase también *Fedro*, 171 c.

plo geométrico: «prueba de imitar la razón que diste de las potencias, que son muchas, y que tú redujiste a un concepto (εἶδει); mira ahora de definir en una sola expresión (ἐνὶ λόγῳ) todas las clases de conocimientos».¹⁴ Así pues, la pregunta por la μία ἰδέα de las diversas *technái* y *epistémai* no es aquí otra cosa que la pregunta general por la esencia del ver, del distinguir, y el término «idea» coincide con el término «logos», y ninguno de ellos tiene un sentido teórico establecido, sino que su definición se desprenderá de la respuesta a esa pregunta. Al abordar el problema así hay que tener en cuenta además que la distinción entre aparecer y ser no se ha presentado todavía, y tampoco la duda de si lo que se manifiesta en el *eideîn*, en el hacer ver, corresponde a la realidad. Esta pregunta es propia de la teoría del conocimiento, pero es completamente ajena al pensamiento platónico, ya que la pregunta por el ver es más originaria que la pregunta de la teoría del conocimiento, la cual se basa en la *distinción* de en-sí y para-nosotros: una vez resuelta la primera, adquirimos la posibilidad de plantear la segunda. Es característico de la interpretación neokantiana de Platón que haya introducido en los diálogos platónicos estos problemas, que son propios de la filosofía moderna, sin comprender el alcance originario e inmediato de la filosofía griega con la pregunta por la idea, en su relación con la *epistémē*.

En el planteamiento metafísico platónico vemos además, como ya hemos indicado, que si un problema filosófico está planteado de una manera rigurosa y originaria, no hace falta formularlo con términos filosóficos. Si, por ejemplo, queremos plantear el problema de la manifestabilidad de algo en todo su alcance originario, sólo podemos hacerlo formulando la pregunta del *eîdos* de las cosas, de la visión y la forma de su mostrarse, del *légein*, del logos, entendido como su unidad, su recopilación, mediante la cual las conocemos y distinguimos. Con el término *eîdos* no tenemos todavía una solución filosófica del problema. Olvidar la unidad entre los términos filosóficos y los términos prefilosóficos es propio de la filosofía moderna, por lo que la primera tarea del historiador y del filósofo es reapropiarse la originariedad de esos términos griegos. Al filosofar tenemos que hacer lo contrario de lo que hacían los griegos: ellos pensaban a fondo los términos

14. Platón, *Teeteto*, 148 d [trad. esp. cit., p. 81]: ὥσπερ ταύτας πολλὰς οὐσας ἐνὶ εἶδει περιέλαβες, οὕτω καὶ τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν.

cotidianos para darles significado filosófico; nosotros pensamos a fondo los términos filosóficos en su significado originario y los liberamos de toda predeterminación tradicional para volver a alcanzar su originariedad.

3. El significado metafísico de la *σχολή* socrática

Así pues, la pregunta por la esencia de la *epistéme* coincide en *Teeteto* con las preguntas por la esencia del logos y de la idea, y por tanto adquiere el alcance del problema metafísico originario de la manifestabilidad de lo ente. Esa pregunta pone todo en cuestión, y mientras no se tenga respuesta para ella *περιέρχεται ἄπέραντον ὁδόν*, se recorre un camino intransitable,¹⁵ pues toda investigación, todo movimiento en alguna dirección, presupone su solución.

Por medio del texto tenemos que demostrar ahora que, a diferencia de lo que dice la interpretación tradicional, en Platón el planteamiento del problema metafísico no está predeterminado por la pregunta por los objetos racionales, y que gracias a esto Platón pudo superar las tesis sofistas sobre la esencia de las cosas.

En *Teeteto*, la respuesta sofista a la pregunta por la esencia de la *epistéme* dice lo siguiente. Las *epistémai* son las diversas *technái*, *πᾶσαί τε καὶ ἐκάστη τούτων*,¹⁶ y aquí se hace patente la conocida idea sofista de que la esencia de algo, el *ti* mediante el cual podemos conocerla, coincide con la inmediatez de la multiplicidad. De esta determinación de la esencia se sigue que la sensibilidad es para los sofistas el fundamento del conocimiento, ya que alcanzamos la multiplicidad a través de los sentidos. Surgió así para ellos la necesidad de negar en la multiplicidad lo uno (ἓν), lo común (κοινόν).

En el diálogo platónico, *Teeteto* expone este punto de vista sofista. Platón lo critica indicando que esta respuesta sólo dice de qué hay *epistémai*, pero no qué es la *epistéme*, *ὅτι ποτ' ἐστίν*.¹⁷

15. *Ibid.*, 147 c 4 [trad. esp. cit., p. 77: «se recorre un camino infinito»].

16. *Ibid.*, 146 d [trad. esp. cit., p. 75: «El arte de la zapatería, a su vez, y los oficios de los demás artesanos, cada uno de ellos y todos en su conjunto, no son otra cosa que un conocimiento»].

17. «Pero lo preguntado, *Teeteto*, no era el objeto del conocimiento, ni tampoco cuántos conocimientos había, pues no preguntábamos con la intención

El propio Teeteto distingue las diversas *epistémαι*, habla siempre de la *epistème* y de qué (οὗ) hay *epistème*: «De manera que en ambos casos determinas el objeto del conocimiento» (οὐκοῦν ἐν ἀμφοῖν, οὗ ἑκάτέρα ἐπιστήμη, τοῦτο ὀρίζεις).¹⁸ Además, Platón objeta que para conocer las diversas *epistémαι* necesitamos saber qué es la *epistème*: «De modo que no conoce qué es el arte del calzado, ni cualquier otro, el que no sabe qué sea el conocimiento» (Οὐδ' ἄρα ἐπιστήμην ὑποδημάτων συνήσιν ὁ ἐπιστήμην μὴ εἰδώς).¹⁹

¿Qué se desprende de esta crítica platónica a la respuesta de Teeteto, el discípulo de los sofistas? ¿Opone Platón a la solución sofista una solución racionalista, objetivista? No. Se trata de una crítica *metódica* que nos muestra todo el alcance del problema metafísico. De la respuesta de Teeteto se desprende que los sofistas no habían planteado en su unidad y originariedad el problema del entender de algo porque habían anticipado la solución al creer que ese problema coincide con el de los diversos campos del saber, las *technáï*. Pero el problema de la esencia de la *epistème* no es el problema de las diversas ciencias. De este modo, la investigación socrática (la afirmación de su ignorancia en las diversas artes) adquiere de repente un significado completamente determinado en la interpretación platónica. Como Sócrates separó por primera vez el problema de la esencia del entender de algo respecto de las preguntas por los diversos conocimientos, y como esta solución hace posible recurrir de manera consciente a las ciencias, el no saber de Sócrates era, por cuanto respecta a las artes, un saber e investigar completamente determinado. Por eso Sócrates pudo decir: «Sin duda, es necesario que os haga ver mi camino errante, como condenado a ciertos trabajos» (δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδειῖξαι ὥσπερ πόνους τινὰς πονοῦντος).²⁰ De este modo, el no saber socrático se presenta como la consciencia de un saber fundamental, y entonces la actitud aporética de Sócrates es valorada por su discípulo en todo su alcance filosófico. Quienes sólo conocían las artes e identificaban el

de enumerarlos; pretendíamos saber qué es el conocimiento en sí»; *ibid.*, 146 e [trad. esp. cit., p. 75]: τὸ δέ γ' ἐρωτηθέν, ὦ Θεαίτητε, οὐ τοῦτο ἦν, τίνων ἢ ἐπιστήμη, οὐδὲ ὅπως τινές οὐ γὰρ ἀριθμῆσαι αὐτὰς βουλόμενοι ἤρόμεθα.

18. *Ibid.*, 146 e 4 [trad. esp. cit., p. 75].

19. *Ibid.*, 147 b 5 [trad. esp. cit., p. 77].

20. Platón, *Apología de Sócrates*, 22 a 6 [traducción española de J. Calonge Ruiz, en: Platón, *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981, p. 156].

saber con ellas, sin plantear el problema del saber como la pregunta por el fundamento del mostrarse originario de algo, creían saber algo, pero en verdad no sabían nada y no podían saber nada. Por esta razón, la investigación socrática contiene al mismo tiempo la respuesta a esas preguntas.

Así que por primera vez el concepto de *σχολή* (no ocuparse de las cosas) adquiere, desde un punto de vista completamente consciente, el significado de lo que posteriormente sería el *otium* latino, que no significa estar desocupado, sino que se refiere a una ocupación que se aparta de toda ocupación particular para dedicarse a una ocupación fundamental.²¹ Mediante la interpretación de la *σχολή* socrática, Platón plantea (frente a los sofistas) el problema metafísico como la pregunta abierta por el *eí-dos* de las cosas y lo libera de toda predeterminación. En su alcance originario, la pregunta metafísica no coincide con las preguntas de las diversas ciencias, y es frente a ellas un problema autónomo.

21. Permítaseme citar unas líneas del comentario de Guarino Veronese sobre *Rhetorica ad Herminium*: este texto de Guarino sólo existe en forma de manuscrito. Cfr. Guarino Veronese, *Recollecta, cod. Ambrosiano A 36 inf.* El título es *Commentarium super nova Rhetorica Tullii Guarino ipsam legente collectum ac etiam ab eodem post modum approbatum*. Guarino entiende el *otium* de la siguiente manera: «*Otium idest cessationem a reliquis rebus praeterquam ab una. Interdum etiam quietem significat, unde "negotium" quasi "negans" dicitur, inde negotiatores idest mercatores appellati sunt*» («El ocio es el abandono de todas las cosas a excepción de una. A veces también significa descanso, por lo que "negocio" suena como "negación", y por eso se llama "negociantes" a los mercaderes»). Tomo esta cita de R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti*, Florencia, 1922.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL RECHAZO DEL FUNDAMENTO EMPÍRICO DEL MOSTRARSE DE ALGO

1. *Epistémé y aísthesis*

Puede parecer que la pregunta por el alcance de la *epistémé* que hemos tratado en el capítulo anterior nos ha alejado de nuestra investigación sobre el fundamento del mostrarse y la primacía del *logos*. Sin embargo, conocer este alcance es necesario, pues en los griegos hemos encontrado una concepción de la *epistémé* y el *lógos* que nos permite entender como apariciones del *logos* a una serie de fenómenos que la interpretación tradicional no podía integrar en el *logos* o sólo podía entenderlos como momentos lógicos o epistemológicos.

Ya hemos interpretado el problema metafísico en Platón como una pregunta por el mostrarse de algo que no está predeterminada en ninguna dirección. Ahora tenemos que encontrar en el texto platónico la confirmación de que con el problema metafísico se plantea la pregunta por el aparecer de algo, de manera que desde el modo en que el aparecer sucede se pueda llegar a su esencia. Con el problema de la esencia de la sensibilidad no se pregunta por lo sensible como algo naturalista: es sólo la formulación ulterior y coherente del problema del aparecer de algo.

Con el problema de la esencia de la *epistémé* se pone en cuestión lo ente en conjunto: para que este problema conserve su apertura originaria, que es su rasgo esencial, ha de presentarse ahora como la pregunta por el aparecer inmediato de algo, y del modo de ese aparecer se ha de deducir y determinar la esencia del ser. Si la pregunta por la esencia de la *epistémé* se planteara como la pregunta por la esencia de un conocimiento particular o por un objeto determinado, la investigación estaría predeterminada desde el principio en una dirección particular.

Los griegos llamaban φαίνεσθαι a la aparición inmediata: la sensibilidad es el darse inmediato de algo, de modo que con esta identificación la pregunta por la esencia de la *epistémē* (el problema del φαίνεσθαι originario) tiene que coincidir con la pregunta por la esencia de la sensibilidad, de la αἴσθησις. Esto es también el desarrollo del diálogo platónico: la investigación de la esencia de la *epistémē* comienza con la definición de la *epistémē* como αἴσθησις: «el conocimiento no es otra cosa que una percepción (αἴσθησις)»,¹ de modo que αἴσθησις (sensibilidad) y φαντασία (aparición) son equiparadas en seguida: «este parecer (φαίνεται) es la percepción (αἰσθάνεσθαί) precisamente»,² «aparición (φαντασία) y percepción (αἴσθησις) son lo mismo».³

¿La cuestión de la *epistémē*, que ahora es la pregunta por la αἴσθησις, por la sensibilidad, por la φαντασία, tiene aquí ese alcance y significado metafísico que nosotros interpretamos? Aquí entendemos por sensibilidad la aparición inmediata de algo (φαίνεσθαι), y como en toda la tradición griega la visión (ιδεῖν) es el sentido al que se considera más preciso,⁴ en la φαντασία y la αἴσθησις la cuestión de la *epistémē* tiene que estar contenida como la cuestión del ιδεῖν y como la cuestión del φαίνεσθαι. El término ιδεῖν conserva aquí sus dos significados originarios: la pregunta por el saber y la pregunta por el sentido más agudo, y por tanto también la pregunta por la esencia de la sensibilidad, en ese significado lato que hemos establecido.⁵

1. Platón, *Teeteto*, 151 e 3 [trad. esp. cit., p. 91].

2. *Ibid.*, 152 b 12 [trad. esp. cit., p. 93].

3. *Ibid.*, 152 c [trad. esp. cit., p. 93].

4. Entre otros muchos pasajes, véase *Fedón*, 65 b 6, donde Platón dice que si la visión y el oído no son capaces de garantizarnos la verdad, no podemos tener la esperanza de conocer la verdad mediante los sentidos. Pues los otros sentidos son «inferiores a éstos» [traducción española de Carlos García Gual, en: Platón, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1997, p. 42]. También Aristóteles dice que la visión tiene la primacía frente a los demás sentidos, ya que es el que nos proporciona más conocimiento: «La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias»; *Metafísica*, 980 a 27 [trad. esp. cit., p. 70]. Véase también *De sensu*, 1, 437 a 2. Por eso, en la filosofía griega la cuestión del desocultamiento de algo se desarrolla siempre mediante el ejemplo de la visión.

5. Para demostrar que Platón estableció conscientemente esta conexión, tenemos que anticiparnos a una objeción interpretativa. El texto platónico identifica la pregunta por la *epistémē* (en tanto que pregunta por la *aísthesis*) con la pregunta por la *phantasia*, pues primero dice: «el conocimiento (ἐπιστήμη) no es otra cosa que una percepción (αἴσθησις)» (*Teeteto*, 151 e 3 [p. 91]), y a

2. El devenir como esencia de la *aísthesis*

La pregunta que tiene que guiar nuestra interpretación del texto es: ¿cómo entiende Platón el mostrarse inmediato, lo sensible? ¿La esencia de lo sensible es una materia objetivista, algo opuesto a lo lógico que es en sí y que conforma el dualismo platónico? Una vez contestada esta pregunta, podremos alcanzar la determinación del logos y la solución originaria que se da de su esencia.

Tras presentar la tesis de Protágoras, Platón estudia más de cerca ese φαίνεσθαι que es la esencia de la *aísthesis* y muestra que la *aísthesis* (entendida como *phantasia*) condiciona una con-

continuación define la *aísthesis* como *phantasia*: «apariencia (παντασία) y percepción (αἴσθησις) son lo mismo» (152 c 7 [p. 93]). Se podría objetar que aquí no nos encontramos ante una teoría platónica, sino ante una concepción histórica determinada de la *epistémē*, la de Protágoras. Sócrates le dice a Teeteto: «Seguramente has pronunciado una palabra no banal acerca del conocimiento, la que decía también Protágoras. Él afirmó exactamente esto, aunque de manera distinta» (152 a [p. 91]). De este modo, Sócrates asumiría sin más la teoría de Protágoras al identificar ser, percibir y aparecer. Protágoras «sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son» (152 a 3 [p. 91]). Por consiguiente, el término παντασία estaría mencionado aquí sólo como un aspecto de la concepción de la verdad de Protágoras. Pero esto no demostraría que el alcance de las preguntas que hemos afirmado antes sea realmente la esencia del texto platónico. Como la teoría de la sensibilidad de Protágoras no es la de Platón, se podría decir que la definición de la *aísthesis* como *phantasia* no forma parte del planteamiento platónico. A esto habría que añadir que en Protágoras la *aísthesis* (la interpretación de la *phantasia*) tiene un significado antropológico, relativista (*homo mensura*). Para refutar esta objeción, tenemos que reparar en que si Platón entiende realmente la pregunta por la *aísthesis* como la pregunta por la aparición de algo, tiene que comenzar necesariamente por la interpretación de Protágoras de la *aísthesis* como aparición. Pues, aunque en Protágoras la *phantasia* tenga un significado antropológico, subjetivista, de la discusión e interpretación de su tesis se desprende para Platón la posibilidad de desarrollar su propia concepción de la sensibilidad, de la *phantasia*, que es diferente y mucho más originaria. Así pues, el desarrollo ulterior del diálogo es decisivo para la auténtica concepción platónica. La exposición platónica de la esencia de la *aísthesis* ha de comenzar analizando la frase de Protágoras «la percepción sólo es del ser, y es infalible» (Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ὡς ἀψευδές) (152 c 5 [p. 93]). Después se podrá decidir si el problema de la *aísthesis* hay que entenderlo como el problema metafísico de la aparición de lo ente o como la pregunta, más limitada, por un relativismo antropológico. En todo caso, en el marco de esta discusión la interpretación del diálogo platónico llega a un plano filosófico y determinado.

cepción del ser que hay que entender especialmente como devenir. Si todo es tal como a uno le aparece,⁶ y si este aparecer es φαίνεσθαι, un percibir; αἰσθάνεσθαι,⁷ entonces no hay nada (como dice Platón, 152 b 9) que sea en sí y para sí (αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν), nada a lo que podamos dar un nombre.⁸ Nada se puede entender como algo unitario, ni como sustancia ni como cualidad. Todo resulta del devenir, del cambio de lugar, de la mezcla.⁹

Que nada *es*, sino que todo *deviene* (como desarrollo de la tesis de Protágoras), lo expone Platón de manera general recurriendo a la tradición poética y filosófica. Todos, salvo Parménides, están de acuerdo —según dice Platón— en cuanto a la teoría del ser como devenir: Protágoras, Heráclito, Empédocles, los poetas más grandes (152 e). Platón añade los argumentos tradicionales con que se demuestra la tesis del ser como devenir.¹⁰ A primera vista, del texto se desprende que curiosamente Platón reúne en este contexto a los viejos filósofos Heráclito y Empédocles porque ambos afirman que todo deviene. Pero en Heráclito el devenir no presupone nada ente, es un devenir absoluto, mientras que en Empédocles tenemos un devenir que brota de la mezcla, de la unidad y la separación, de la disputa de cuatro elementos que son en sí y que este devenir (en tanto que un devenir relativo-natural) presupone. Así pues, la afirmación de que

6. «¿No es verdad que [Protágoras] quiere decir, de algún modo, que lo que una cosa a mí me parece que es, tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti? (οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί)»; *ibid.*, 152 a 7 [trad. esp. cit., p. 91].

7. «este “parecer” (φαίνεται) es la percepción (αἰσθάνεσθαι) precisamente»; *ibid.*, 152 b 12 [trad. esp. cit., p. 93].

8. «No existe una cosa en sí, según ella misma, y no podrías citar rectamente ninguna, cualquiera que fuese»; *ibid.*, 152 d 3 [trad. esp. cit., p. 93].

9. «Y todo es así porque no hay nada que sea uno ni en cualidad ni en determinación. Todo aquello que decimos que es, es por una traslación o por un movimiento o por una mezcla. Y nuestra denominación no resulta correcta, pues no hay nada que sea, todo deviene»; *ibid.*, 152 d 6-7 [trad. esp. cit., pp. 93-95]; ἐκ δὲ δὴ φορὰς τε καὶ κινήσεως καὶ ἡράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὁρθῶς προσαγορεύοντες.

10. Platón recuerda que la vida, tanto en su forma corporal como en su forma espiritual, es generada y mantenida por el devenir; por el movimiento, mientras que la muerte es causada por el reposo (153 a 6). La generación de los animales (153 b 2), nuestro cuerpo, que es arruinado por el reposo (ἡσυχία, 153 b 5), y el alma, que es mantenida y mejorada por el estudio y el ejercicio de sus facultades, todos estos movimientos (κινήσεις, 153 b 9) son mencionados como prueba.

todo es devenir está tomada aquí por Platón de una manera imprecisa, sin fijar el carácter de este devenir. Para determinar mejor el devenir, Platón estudia el sentido más agudo, la visión. Sócrates le dice a Teeteto: «Supónlo, pues, óptimo amigo, así. Comienza por los ojos».¹¹ Platón afirma que ni el color ni la visión son en sí¹² y que la esencia del color no es en sí, sino que deviene,¹³ y a continuación dice que el sentido más agudo (la visión) y su objeto (el color) son un μεταξύ, un «entremedias».¹⁴

Surge así el problema de cómo entender la definición platónica de la percepción como un *metaxy*. ¿Tal vez como un *metaxy* que surge del encuentro de dos entes que son en sí, como un devenir a partir de entes, una κράσις (mezcla) en un sentido naturalista-objetivista? Al responder esta pregunta no queremos sólo solucionar un problema histórico (interpretación de Platón), sino además rechazar sistemáticamente, por medio del texto, todo objetivismo naturalista. Esto sucede mostrando cómo un objetivismo naturalista no puede explicar el fenómeno del devenir, sino sólo contemplar el ser o el no ser.

Platón pregunta en *Fedón* cómo se puede explicar el devenir si se parte de un presupuesto naturalista-objetivista de lo ente. Argumenta de la siguiente manera. Si decimos que lo ente es en sí, el devenir de las cosas sólo parece explicable mediante el acercarse (πλησιάζειν) de las cosas. Pues un ente, si suponemos que es en sí, sólo puede convertirse en otro uniéndose a él: esta

11. *Ibid.*, 153 d 9 [trad. esp. cit., p. 97].

12. «piensa que lo que tú llamas color blanco, esto no es cosa alguna fuera de tus ojos ni en ellos»; *ibid.*, 153 d 8 [trad. esp. cit., p. 97]: ὁ δὲ καλεῖς χρώμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὁμμάτων μὴδ' ἐν τοῖς ὁμμασι.

13. «de modo que no le asignes ningún lugar, pues entonces, por descontado, sería en su rango, y sería estable, y no llegaría a ser por una génesis»; *ibid.*, 153 e 2 [trad. esp. cit., p. 97]: μὴδέ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξης· ἤδη γὰρ ἂν εἴη τε δήπου ἐν τάξει καὶ μένοι καὶ οὐκ ἂν ἐν γενέσει γίγνοιτο.

14. Para poder desarrollar la comprensión y la pregunta por la esencia del μεταξύ (como determinación de la sensibilidad), tenemos que citar todo el texto de Platón: «Sigamos el principio propuesto y establezcamos que el ser en sí mismo no existe (μὴδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν ὃν τιθέντες). Así, el negro y el blanco y cualquier otro color aparecerá como el resultado de la proyección de los ojos a la traslación correspondiente (ἐκ τῆς προβολῆς τῶν ὁμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον). Y todas las cosas que llamamos color no serán ni el proyectante ni lo proyectado (καὶ ὁ δὲ ἕκαστον εἶναι φαμεν χρώμα, οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται), sino un intermedio (μεταξύ) que resulta peculiar de cada cosa (ἀλλὰ μεταξύ τι ἐκάστω ἴδιον γεγονός)»; *ibid.*, 153 e - 154 a [trad. esp. cit., pp. 97-99].

unión sólo la podemos entender como mezcla, la cual no significa otra cosa que el acercamiento más grande posible. Al mismo tiempo, esta mezcla (κρᾶσις) presupone que las dos cosas que se mezclan han de seguir existiendo por sí mismas. Por tanto, no puede suceder una transición de una a otra. Platón comprendió que el objetivismo naturalista sólo consiente esta explicación del devenir, y esto implica la oposición decidida a este objetivismo y la obligación de superarlo.

Platón dice: el surgimiento de una duplicidad a partir de dos unidades que existen por sí mismas sólo puede suceder si alguien añade una unidad a otra: ἐνι τις προσθῇ ἔν (Fedón, 96 e 8).

Y Platón anota que a partir de una concepción empirista y objetivista del ser no se puede entender que cada unidad existiera mientras estaban separadas: «me pregunto sorprendido si cuando cada uno de ellos existía por separado, entonces era uno cada uno y no eran entonces dos (θανυμάζω γὰρ εἰ ὅτε μὲν ἐκάτερον αὐτῶν χωρὶς ἀλλήλων ἦν, ἐν ἅρᾳ ἐκάτερον ἦν καὶ οὐκ ἦσθιν τότε δύο), y sí cuando se sumaron ambos (ἐπεὶ δ' ἐπλησίασαν ἀλλήλοις, αὕτη ἅρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο τοῦ δύο γενέσθαι); por tanto, ésta sería la causa del llegar a ser dos, el encuentro de quedar colocados uno junto al otro (ἡ σύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι)». ¹⁵ Así pues, el devenir sólo se puede explicar mediante el πλησιάζειν, el acercarse. Pero precisamente este acercarse excluye, debido al presupuesto naturalista, la comprensión real del devenir. La concepción objetivista del ser sólo admite dos posibilidades: o que algo *sea* o que *no sea*, pero no admite el devenir. Por consiguiente, el fenómeno esencial de la *phýsis* (el devenir) es inexplicable mediante el objetivismo.

Si no se explica el momento del devenir, de la *phýsis*, no se da con la esencia de la *phýsis*: pues para los griegos el significado esencial de la *phýsis* (es decir, de lo que está comprendido en el *phýein*, de lo que se desarrolla y así surge y perece) es el devenir. Con esta interpretación se hace justicia al significado originario de esa palabra griega.

Estas dificultades obligan a Platón a renunciar a la explicación empirista y objetivista (Fedón, 97 b 8), pues con ella es imposible conocer δι' ὅτι γίνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, «por qué [algo] nace o perece o es». ¹⁶

15. Platón, Fedón, 97 a 1-5 [trad. esp. cit., p. 103].

16. Ibid., 97 b 6 [trad. esp. cit., p. 104].

Nuestra interpretación quería averiguar si Platón entiende lo sensible igual que el objetivismo naturalista, el cual presupone una materia que es en sí. Hemos visto que su argumentación descubre claramente la contradicción de esa idea. El objetivismo naturalista, la idea de una materia que es en sí, no permite solucionar el fenómeno del devenir. Al contrario de lo que dice la interpretación tradicional de Platón, en *Teeteto* se refuta definitivamente el objetivismo empirista.

3. La crítica definitiva de la concepción naturalista-objetivista del ser sensible

Hemos preguntado cómo debemos entender la concepción platónica de la verdad como *metaxý*. Al interpretar el pasaje de *Fedón*, hemos llegado a la conclusión de que Platón rechaza toda explicación naturalista-objetivista del devenir. Ahora es necesario que retomemos la interpretación de *Teeteto*: ¿la *metaxý* brota del encuentro, de la relación de dos momentos preexistentes, lo perceptor y lo percibido? Gracias a la interpretación de *Fedón* sabemos que la esencia de la percepción, en tanto que *metaxý*, no se puede explicar a partir de unos momentos que antes ya existen en sí, de manera objetivista, pues el devenir es inexplicable mediante el objetivismo. Ahora, en *Teeteto*, Platón empieza a mostrar expresamente cómo ni el sujeto (lo perceptor) ni el objeto (lo percibido), que son los dos momentos de los que brota la percepción como *metaxý*, pueden ser en sí.

Platón niega en *Teeteto* que haya un objeto en sí para sujetos diferentes,¹⁷ que haya un objeto en sí para el mismo sujeto¹⁸ y que el sujeto sea el mismo para sí mismo.¹⁹ Como hemos visto, la sensibilidad sólo se puede identificar con la aparición inmediata si no predeterminamos su esencia de alguna manera, y sólo a partir de la aparición podemos seguir determinándola. Si

17. ἄλλω ἀνθρώπῳ ἄρ' ὅμοιον καὶ σοὶ φαίνεται ὅτι οὖν; «¿Es que las demás cosas se muestran a los hombres tal como a ti?»; *Teeteto*, 154 a 6 [trad. esp. cit., p. 99].

18. ἔχεις τοῦτο ἰσχυρῶς, ἢ πολὺ μᾶλλον ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταῦτόν; «¿Estás en ello firmemente o piensas mejor que ni para ti las cosas son siempre lo mismo, puesto que tú no eres tampoco siempre el mismo?»; *ibid.*, 154 a 7 [trad. esp. cit., p. 99].

19. *Ibid.*, 154 a 8.

entendemos la esencia de lo sensible como la aparición inmediata de algo, para nosotros se desprende ya de este concepto de aparición una prueba de las tres afirmaciones platónicas. Pues entonces el objeto ha de cambiar por la diferencia de los diversos sujetos para los que aparece; además, el aparecer cada vez diferente para un único sujeto puede causar ya una diferencia en la esencia de su objeto; y por último, como a nosotros mismos sólo nos aparecemos como un objeto entre otros, nunca somos para nosotros los mismos en nuestra aparición inmediata, sino que en esta inmediatez ya somos diferentes. De aquí se desprende que en la esencia del mostrarse de algo está el mostrarse cada vez nuevo y diferente, desapareciendo así toda posibilidad de afirmar un momento en sí de la *metaxý* como determinación esencial de lo sensible.

Platón niega el objeto sensible y en sí sobre la base de un argumento decisivo.

Dice que hay tres principios que no debemos vulnerar: *a*) «que nunca nada se convierte en mayor ni menor ni en cifra ni en volumen mientras se mantenga idéntico a sí mismo»;²⁰ *b*) «que si a algo no se le quita ni añade nada, este algo ni crecerá ni desaparecerá: será siempre igual»;²¹ *c*) «que lo que antes no era, si luego es, no habrá podido llegar a ser si no devino, si no pasó a ser».²² Platón muestra que si admitimos que algo es en sí, en el sentido objetivista-naturalista, negamos estos principios; por ejemplo, tendríamos que admitir que algo deviene sin devenir. Para explicar esto, Platón utiliza un ejemplo que le permite negar el ser-en-sí de la cantidad. Si ponemos seis dados al lado de cuatro, decimos que los seis son más que los cuatro, en una relación de 1½; pero si junto a los seis dados ponemos doce, decimos que son menos, exactamente la mitad. Así pues, sucede que los seis dados, sin cambiar de cantidad, una vez son más y otra vez son menos. Pero vemos *a*) que los seis dados permanecen iguales a sí mismos, ἴσον εἶν αὐτὸ ἑαυτῷ (155 a 5), y sin embargo devienen más y menos; *b*) que aquello a lo que no se añadió ni se quitó nada μήτε προστιθεῖτο μήτε ἀφαιροῖτο (155 a 7) no permanece igual a sí mismo; *c*) que lo que antes no era, es luego sin devenir (155 b).

20. *Ibid.*, 155 a 4 [trad. esp. cit., p. 101].

21. *Ibid.*, 155 a 8 [trad. esp. cit., p. 101].

22. *Ibid.*, 155 b [trad. esp. cit., p. 103].

Como esto es imposible, ἀδύνατον (155 b 2), no tenemos más remedio que renunciar al concepto del ser-en-sí de la cantidad (en tanto que momento esencial del ser sensible) y reconocer que la cantidad sólo se da en la relación.

Lo mismo vale para el otro momento esencial del ser sensible: la medida. No hay nada que sea en sí grande o pequeño. Sócrates dice: si en el plazo de un año yo me vuelvo más pequeño que otro que aún está en edad de crecer; no porque yo haya disminuido, sino porque él ha aumentado (155 b 7), tenemos que admitir la tesis de que nada es grande en sí.

Si revisamos todos los pasos que la crítica del ser sensible (entendido como un ente en sí) ha dado hasta ahora, vemos que no son unos argumentos sueltos, casuales, sino una exposición sistemática. Tenemos primero una crítica de la interpretación objetivista de la cualidad (con el ejemplo del color), luego de la cantidad (con el ejemplo de los dados) y por último de la medida (con el ejemplo del tamaño): cualidad, cantidad y medida son las categorías fundamentales que agotan la esencia del ser sensible inmediato. Así pues, éste (en tanto que ente) se muestra sólo en la relación en que se encuentre en cada momento, no como algo que es en sí.²³

4. Lo sensible como el devenir absoluto

El resultado al que hemos llegado es: en el mundo de la percepción no hay nada que sea en sí, sino sólo cosas relacionadas unas con otras de maneras variadas. Visto formalmente, para Platón es necesario que del devenir (en tanto que fundamento del mostrarse de algo) surja la dualidad de lo perceptor y lo percibido, es decir, la dualidad que hay en el *metaxy*.

Platón dice, tras haber establecido «que todo es movimiento (κίνησις), y que fuera del movimiento no hay nada»,²⁴ que hay «dos tipos de movimiento»: «la potencia (δύναμιν) del primer

23. Platón dice que la determinación definitiva del ser sensible a partir de los resultados precedentes es el establecimiento de una tesis que refuta a «aquéllos que no creen que exista otra cosa que la que ellos pueden aferrar con ambas manos (οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ ἂν δύνωνται ἀπρὶς τοῖν χεροῖν λαβέσθαι); no admiten que compartan el ser ni las acciones, ni lo que deviene ni lo invisible (πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει)»; *ibid.*, 155 e 5-6 [trad. esp. cit., p. 105].

24. *Ibid.*, 156 a 5 [trad. esp. cit., p. 105].

tipo es la de hacer (ποιεῖν), la del segundo es la de recibir la acción (πάσχειν).²⁵ Estos dos tipos no hay que entenderlos como una dualidad rígida, sino que ambos poseen una cantidad infinita de gradaciones, «unos productos infinitos en número».²⁶ Estos dos tipos del devenir, a los que corresponden la acción y el padecimiento, son para Platón la raíz de la dualidad de lo perceptor y lo percibido. Platón dice: «De la conjunción y fricción de ambos tipos entre ellos (ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως ἄλληλα) se originan unos productos infinitos en número, pero paralelos, lo percibido y la percepción (τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις), que siempre coincide y nace con lo percibido».²⁷

Ante todo tenemos que comprender de dónde surge esta dualidad del devenir de la que Platón deduce los momentos esenciales de la sensación (el sujeto y el objeto). Podríamos pensar que esta afirmación es arbitraria y dogmática. Pero en este caso no haríamos justicia al significado profundo de esta afirmación: si todo es devenir (y ya hemos visto las razones de esto en la crítica del objetivismo empirista), también el devenir ha de devenir y no ser algo persistente, ente.²⁸ De la esencia del devenir absoluto brota la necesidad de la diversidad y multiplicidad de sus tipos, que sólo están determinados de manera general en la dirección dualista del devenir activo y el devenir pasivo, pues lo activo y lo pasivo no son más que formas más rápidas y más lentas del devenir absoluto, el cual a su vez tiene que adoptar estas formas si ha de ser siempre un devenir y no un ente. Platón dice expresamente: en el movimiento «hay rapidez y lentitud»,²⁹ y lo que es más rápido es lo activo en relación con lo más lento, y viceversa;³⁰ resultan así las dos series de lo sentido y lo sentien-

25. *Ibid.*, 156 a 6-7 [trad. esp. cit., p. 105].

26. *Ibid.*, 156 a 6 [trad. esp. cit., p. 105].

27. *Ibid.*, 156 b 1-4 [trad. esp. cit., p. 105].

28. Platón dice esto en otro lugar, cuando repite expresamente que no hay «un único modo de movimiento», sino «dos» (*ibid.*, 181 c 3 [trad. esp. cit., p. 183]); el movimiento no es sólo el cambio de lugar (φορά), sino también la alteración (ἀλλοίωσις) (181 d 6 [p. 185]. Aquí vemos que κίνησις no es sólo «movimiento», sino el devenir general, que incluye φορά y ἀλλοίωσις. Si la κίνησις no incluyera todas las formas del devenir —dice Platón—, todo sería al mismo tiempo ente y devenir: «las cosas les parecerán movidas e inmóviles, y no tendrán mayor razón para decir que todo se mueve que para decir que todo es inmóvil» (181 e 5-6 [p. 185]).

29. *Ibid.*, 156 c 8 [trad. esp. cit., p. 107].

30. *Ibid.*, 156 d.

te, que a su vez no son en sí, sino que siempre son algo relativo, es decir, algo que surge del devenir.³¹ Es muy importante reparar en que con este pensamiento la dualidad de lo agente y lo paciente se deriva de la esencia del devenir absoluto. Platón añade que mediante la *ὁμιλία* (conexión) y la *τρίψις* (interrelación) de los dos tipos generales de *κίνησις* surgen lo *αἰσθητόν* y la *αἴσθησις*,³² de modo que la *ὁμιλία* y la *τρίψις* ya no se pueden entender como cuando se habla de la «fricción» mutua de dos cosas existentes; la interrelación resulta, como dice Platón, de la conexión de los dos tipos, que sólo son dos formas del único devenir. Por tanto, el devenir es exclusivamente devenir absoluto, un cambio constante, el paso constante de un polo al otro, y la dualidad de lo agente y lo paciente aparece de hecho como esencial al devenir y no como simplemente presupuesta.

Al estudiar esta tesis comprendemos el significado pleno del ejemplo platónico de la visión. Cuando Platón dice que del encuentro de lo agente y lo paciente surgen lo visto y lo que ve, no se trata de una teoría de la cualidad secundaria, pues: «El ser debe en todas partes excluirse, aunque también ahora por costumbre y por torpeza nos vimos obligados a usarlo demasiadas veces. [...] Se debe hablar así de lo simple como de lo compuesto de muchas partes, por cuya composición decimos “hombre” y “piedra” y nombramos cualquier animal o cualquier figura».³³

31. Platón dice: «ni lo agente es algo antes de juntarse con lo paciente (οὐτε γὰρ ποιοῦν ἐστὶ τι πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι συνέλθῃ), ni lo paciente lo es antes de juntarse con el agente (οὐτε πάσχον πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι), es más, lo que al juntarse con algo resulta ser un agente se muestra cuando recae sobre este algo en calidad de paciente (τό τέ τιτι συνελθὼν καὶ ποιοῦν ἄλλω αὐτὸ προσπεσὼν πάσχον ἀνεφάνη)»; *ibid.*, 157 a 6-7 [trad. esp. cit., p. 107]. También el número de las *αἰσθήσεις* y de los *αἰσθητά* correspondientes es ilimitado: «Y entre nosotros las percepciones tienen nombres como visión, audición, [...] y muchos otros. Y son muchas las percepciones sin nombre y muchas las que lo tienen»; *ibid.*, 156 b 4-7 [p. 105].

32. *Ibid.*, 156 a 8 [trad. esp. cit., p. 105]: «de la conjunción y fricción de ambos tipos entre ellos se originan unos productos infinitos en número, pero paralelos, lo percibido y la percepción». Traducir *τρίψις* como «fricción» nos parece anticipar una interpretación objetivista.

33. *Ibid.*, 157 b-c [trad. esp. cit., pp. 107-109]: τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνθηείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ. [...] δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ὧ δὴ ἀθροίσματι ἀνθρωπὸν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.

Aquí hay que anotar lo siguiente. La teoría relativista que Platón desarrolla aquí es sólo la consecuencia de una crítica profunda del objetivismo empirista y *no* debe ser entendida como una teoría definitiva de la sensibilidad. Platón llegará a ésta cuando se pregunte si el relativismo es la única superación del objetivismo naturalista. Una teoría real de la sensibilidad sólo se puede elaborar una vez que hemos decidido si el devenir de la sensibilidad *es* de algún modo. Además, constatamos que Platón amplía la tesis del relativismo antropológico de Protágoras en un sentido metafísico, lo cual permite explicar la yuxtaposición de las teorías de Protágoras y Heráclito.

Por último hay que anotar que si realmente Platón supera el relativismo, tendremos que retomar el problema en el que nos detuvimos al interpretar a Heidegger: ¿cómo debemos entender el fundamento del ser?, ¿sobre qué base nos aparece lo ente como ente? Vimos allí que sólo podemos conocer lo ente mediante el desocultamiento del ser; pero qué es el ser, la unidad en la cual y mediante la cual algo aparece como ente, todavía no está claro. Ahora, al interpretar el texto de Platón, tenemos que exponer sistemáticamente este problema.

CAPÍTULO TERCERO

LOGOS Y SER

1. La aparición del ser en el logos. Refutación del relativismo

Hemos desarrollado y articulado la pregunta metafísica por el fundamento del mostrarse de algo al hilo del texto platónico. Pues si *no* podemos predeterminar la pregunta por la aparición de algo, no debemos plantear esa pregunta de acuerdo con un mostrarse determinado, sino que a partir del modo en que algo se muestra inmediatamente tenemos que determinar su ser. La *epistéme*, en tanto que fundamento del entender de algo, se ha configurado así como la búsqueda de la aparición inmediata, y la primera determinación precisa del problema de la *epistéme* tuvo que ser la pregunta por la esencia de la αἴσθησις. El alcance originario del problema metafísico condujo así desde el principio al estudio del objetivismo empírico y a su crítica. Hemos visto que en la aparición inmediata de algo (en la αἴσθησις en tanto que φαντασία) no se puede encontrar nada ente, ni sujeto ni objeto en sentido naturalista, de modo que incluso la dualidad originaria que constituye la percepción se deriva del devenir absoluto.

De aquí se desprende, en primer lugar, de manera clara y definitiva que el problema del saber no es ni la búsqueda de un objeto racional ni una cuestión de la teoría del conocimiento, sino la investigación metafísica del fundamento del mostrarse de algo. En segundo lugar, que el ser sensible no es algo que sea en sí. Nos encontramos, pues, ante este problema: ¿en qué forma se impone el ser si lo sensible no es en sí? La respuesta a esta pregunta nos permitirá resolver el problema del ser sensible y comprender hasta qué punto existe en *Teeteto* la posibilidad de

hablar de ese dualismo platónico que contrapone lo sensible al ser racional. Si conseguimos conocer la forma en que el ser se impone como un proceso de *légein*, tendremos que examinar a continuación cómo entender este *légein*.

A primera vista, la cuestión de cómo debemos entender el mundo de la sensibilidad parece conducirnos inevitablemente al relativismo, pues el propio Platón rechaza expresamente todos los intentos de refutar el saber como *phantasia*, como aparición inmediata. La importancia de estas objeciones, que aquí no podemos estudiar detalladamente para no alejarnos demasiado del problema fundamental de nuestra interpretación, consiste en que introducen un fenómeno esencial y nuevo: el fenómeno de la contradicción. Primero se intenta sin éxito demostrar que el relativismo es insostenible porque se contradice a sí mismo. Si todo lo sensible es sólo aparición, no hay posibilidad de distinguir el sueño de la vigilia, las sensaciones que tenemos cuando estamos enfermos de las sensaciones que tenemos cuando estamos sanos, la locura de la razón. Así que parecemos obligados a dar la vuelta al principio del relativismo (todo lo que aparece es) y afirmar que nada de lo que aparece es, con lo cual el relativismo se muestra contradictorio. Pero esta objeción presupone, como dice Platón para defender el relativismo, que los sentidos nos muestran algo que es en sí y que nos permite conocer algo real, a diferencia de lo que sólo es una ilusión.¹

El intento de descubrir con estos argumentos (que aquí sólo referimos en una nota a pie de página)² una contradicción en el

1. No podemos entrar en los detalles de este argumento y remitimos al texto. Es importante recordar que también el criterio del tiempo es para Platón inútil para distinguir la realidad que se atribuye a la vigilia a diferencia del sueño. Cfr. *Teeteto*, 158 d 11.

2. Al equiparar *epistème* y *aísthesis* parece que incurrimos en cuatro casos de contradicción: 1) cuando oímos una lengua que no entendemos, tenemos percepción, pero no conocimiento (164 b 4 - c 4); 2) si *epistème* es *aísthesis*, tenemos que decir que quien no percibe algo, pero lo recuerda, no sabe, si bien está claro que recordar es saber aunque no sea percepción (163 d - 165 b; 166 b; 166 b 7); 3) si tenemos un ojo abierto y el otro ojo cerrado, tenemos que decir que al mismo tiempo sabemos y no sabemos, lo cual es contradictorio (165 b - e); 4) si Protágoras se presenta como un maestro, esto implica que él sabe y otros no saben. En estos cuatro casos, el relativista puede mostrar que no hay contradicción. En primer lugar no existe —como hemos visto— la percepción en sí, como concepto abstracto, sino sólo percepciones diferentes, variadas, y lo mismo pasa con el saber. Así, oír una lengua que no entendemos es completamente diferente que oír una lengua que entendemos: en aquel

relativismo es inútil, pues la persistencia de algo ya fue demostrada imposible dentro de la tesis relativista.

Aunque los intentos precedentes de descubrir la contradicción en el relativismo han fracasado, Platón recurre de una manera completamente nueva al fenómeno de la contradicción para demostrar la aparición del ser.

Para hacer justicia al argumento platónico que vamos a exponer, tenemos que comprender qué puede significar (al margen de *Teeteto*) la contradicción en una superación del relativismo. Los intérpretes suelen ver en la contradicción un medio «lógico» y «obvio» para demostrar que el relativismo es falso. El principio de no contradicción vale para el pensamiento, y quien lo vulnera no sabe pensar. Esta interpretación «obvia» del procedimiento platónico oculta el significado del fenómeno de la contradicción, que Platón entiende aquí en un sentido mucho más originario, metafísico y no «lógico». Aquí, la contradicción no puede tener el significado de un principio lógico, pues en esta

caso, oímos el sonido; en este caso, entendemos el sentido (163 c). Por tanto, no hay contradicción. Lo mismo se puede decir del *segundo* argumento: percibir no es sólo la percepción actual, sino también lo que queda de ella, el recuerdo, y esto también es saber (166 b). En *tercer lugar*, no se ha demostrado el presupuesto de que existe un sujeto en sí. Como hemos visto, un sujeto existe sólo como sujeto de una percepción, de modo que nosotros mismos nos dividimos en varios sujetos: tantos como percepciones haya. Una persona cambia cuando tiene una sensación nueva, ya no es la misma que antes. En *cuarto lugar*, también el último argumento es insostenible. Protágoras dice que la tarea del maestro no es expulsar el error y colocar en su lugar la verdad: todo lo que parece es verdadero. Lo que el maestro tiene que hacer es transformar lo que parece doloroso y malo en otra percepción que parezca buena, pues lo agradable, lo que va unido a una sensación de placer, no es más verdadero, sino mejor; que lo doloroso. Protágoras dice: «Recuerda, por ejemplo, lo que se comentó antes, que a un enfermo lo que come le sabe, y es, amargo, para una persona sana, en cambio, le sabe y es lo contrario. Y no vamos a hacer más sabio a ninguno de los dos, porque no es posible, ni vamos a acusar tampoco al enfermo de ignorante por mantener tal opinión, ni diremos que el sabio es sabio porque opina de otra manera. Hay que lograr una inversión, pues es mejor el segundo estado. Del mismo modo, también en la educación hay que partir de un estado para lograr otro mejor. El médico logra el cambio con medicinas, el sofista con palabras» (166 e - 167 a [p. 141]). Hay que anotar aquí que otro diálogo platónico (*Filebo*) examina la cuestión de si la sensación inmediata de placer es realmente la mejor, y contesta que no. Lo importante aquí para Platón es mostrar de una manera puramente formal que la objeción contra el relativismo presentada antes es insostenible si no se ha refutado antes la primacía, por ejemplo, de la sensación de placer.

investigación (que Platón desarrolla paso a paso) no se habla ni del fenómeno lógico ni de los principios.

Para descubrir la contradicción, hace falta sobre todo que algo persista: pues si todo cambia sin cesar, sólo se puede hablar de cosas diferentes y de diferentes maneras. La función que la contradicción desempeña aquí en relación con la tesis relativista es la siguiente. Para constatar una contradicción, hay que mostrar o la persistencia de un objeto (sobre el cual hablamos de maneras contradictorias) o la persistencia del sujeto (el cual es idéntico y descubre esta contradicción). Si hubiera una contradicción, esto implicaría la refutación del relativismo no porque la tesis relativista vulnera leyes lógicas, sino porque la contradicción expresa la persistencia de algo «idéntico», lo cual es incompatible con la tesis relativista. Así pues, la contradicción desempeña la función de mostrar el ser, y adquiere un significado completamente anti-tradicional que ni siquiera coincide con el de un principio lógico. Una vez iluminada la peculiar manera en que el ser aparece en la contradicción, se puede seguir investigando el significado y la necesidad del principio lógico.

La pregunta que nos guía es qué se muestra como persistente y si guarda algún tipo de relación con el logos. Lo persistente es lo que hace que también el devenir aparezca como *siendo* devenir; pues el devenir sólo puede aparecer como *siendo* si es de alguna manera. En este sentido, el devenir presupone el ser, y esto es el significado originario de ese argumento que en la Edad Media fue utilizado (a partir de una interpretación de Aristóteles) para demostrar la existencia de Dios identificando ese ser con el Dios transcendente.

2. La aparición del ser y el carácter metafísico de la contradicción

Nos encontramos ante una constatación sorprendente. El relativismo afirma: todo lo que aparece es, y cada vez es diferente, deviene. Por eso, el relativismo no puede admitir la presencia del error. Si se demostrara que el relativismo tiene que admitir un error, no todo lo que aparece sería o devendría. Si «resumimos» el resultado de la investigación precedente y decimos que la tesis de un objetivismo empirista está superada definitivamente, y si «formulamos» (damos una forma a) este resultado y

nos oponemos a los empiristas, se muestra que, en contradicción con la tesis del relativismo, el hecho innegable del error se impone. ¿Diremos que los empiristas se engañan? ¿O que nosotros nos engañamos? ¿O diremos, para evitar la confesión del error, que los dos tenemos razón? En todos estos casos tenemos tanto la negación de la concordancia del ser con el aparecer como la presencia del error. En los dos primeros casos se admite expresamente el error, se niega la concordancia del ser con el aparecer; en el tercer caso el resultado es que si nuestra tesis y la tesis contraria tienen razón a la vez, todos empezamos a dudar. ¿Qué significa aquí dudar? Que no podemos sacar del puro aparecer el saber, por lo que llegamos en otra forma al mismo resultado: que aparecer y saber no coinciden, que la presencia del error es un hecho. Y ésta es precisamente la crítica que Platón desarrolla:

¿Para qué nos va a servir, Protágoras, este razonamiento? ¿Debemos decir que las opiniones de los hombres siempre son correctas (πότερον ἀληθὴ φῶμεν αἰετὸς τοὺς ἀνθρώπους δοξάζειν), o que a veces son correctas y a veces falsas (ἢ ποτὲ μὲν ἀληθῆ, ποτὲ δὲ ψευδῆ;)? Pues desde ambas posiciones lo que resulta es que los hombres no siempre opinan correctamente, sino de ambas maneras (ἐξ ἀμφοτέρων γάρ που συμβαίνει μὴ αἰετὸς ἀληθῆ ἀλλ' ἀμφοτέρω ἀντιτοὺς δοξάζειν).³

La contradicción muestra así la presencia de algo idéntico y persistente que demuestra con posterioridad el error de la tesis fundamental del relativismo. Ahora preguntamos: ¿sobre

3. *Ibid.*, 170 c 3-4 [trad. esp. cit., p. 151]. Platón expone dos argumentos más antes de este argumento decisivo. En primer lugar, que a la mayoría le parece correcta la tesis contraria a la de Protágoras (170 b). En segundo lugar, si el aparecer coincide con el ser de las cosas, esta verdad no existiría si Protágoras no la hubiera pensado (170 e 7). Es fácil ver que estos dos argumentos no alcanzan lo que se proponen, es decir, no muestran la presencia del ser como algo diferente al aparecer. Pues con el primer argumento se conoce sólo que la tesis contraria a la de Protágoras se da más a menudo que su tesis relativista. En el fondo, este argumento no supera la tesis del aparecer, sino que sólo indica lo que aparece más a menudo. Lo mismo sucede con el segundo argumento: pues si Protágoras no hubiera pensado su tesis, ella no le habría aparecido y no habría existido, pero así aún no se ha alcanzado la separación entre aparecer y ser. Es en el tercer argumento donde se produce esta separación, pues la contradicción descubierta muestra que el relativismo está obligado a hablar de forma contradictoria, no sólo variada.

qué base aparece aquí el error? ¿Qué es eso idéntico y persistente en que se basa el logos, en tanto que lo contradictorio? Obsérvese que el fenómeno del error, o mejor la escisión del aparecer y el ser (donde el aparecer queda degradado a un parecer; y el saber que Protágoras basa en esto, a un opinar), surge por primera vez del logos como enunciado general, como juicio: en cuanto hemos intentado resumir el resultado de nuestra investigación y establecer nuestra actitud frente al naturalismo objetivista, ha surgido el hecho innegable de la contradicción. Así pues, ¿en qué forma se impone el ser?, ¿y qué persiste? En la forma de la constricción a un enunciado, pero no a un enunciado cambiante, sino a un enunciado general; es decir, en la forma de la constricción a juzgar, a pensar. De este modo alcanzamos aquí por primera vez en nuestra investigación una respuesta a nuestro problema originario de la forma en que lo ente aparece como ente.

La improcedencia del contradecirse vale entonces como un principio que debe su universalidad y necesidad a la circunstancia de que es la expresión de esa constricción originaria al enunciado general. Como esta constricción es inevitable, la contradicción es un signo del error, es decir, una respuesta insatisfactoria a la constricción originaria, y en su nulidad sólo puede aparecer gracias a la constricción misma. Por esta razón, este principio no tiene (como Aristóteles comprendió) un carácter apodíctico, es decir, no podemos demostrarlo apoyándonos en otra cosa, sino que se demuestra a sí mismo porque no podemos evitarlo si queremos decir algo. Este principio se nos impone, tiene carácter elénquico, lo cual es la esencia de lo primero (siempre que no lo entendamos como un objeto, sino como una constricción que se nos impone).⁴

De este modo, el principio de no contradicción adquiere aquí un significado metafísico fundamental, pues en la constricción del enunciado de lo general, en la exclusión de la auto-contradicción, se muestra por primera vez el ser de lo ente, ya que aquí no se trata de una cuestión lógica, sino del *éidos*, del mostrarse de algo. Esta posición originaria que el principio de no contradicción tiene aquí fue ocultada por la interpretación tradicional, la cual no se preguntó con qué problema originario este principio está conectado.

4. Aristóteles, *Metafísica*, 1006 a 7-13.

De esta constatación fundamental se desprende algo decisivo para entender el origen del ser. El ser no se manifiesta como objeto de los sentidos; ya hemos demostrado que los sentidos no lo alcanzan. El ser aparece y se impone como constricción del enunciado general. Esto es lo único persistente, de modo que nosotros mismos (en tanto que entes) *somos* en el conocimiento y en la realización de esta constricción. Si ésta no existiera, no podríamos conocer el devenir de lo sensible, de lo que aparece inmediatamente como devenir. El devenir presupone el desocultamiento del ser, en relación con cuya persistencia lo que deviene puede aparecer como ente, y esto sucede gracias a la conexión originaria que hay entre el ser y el tiempo. Pues sólo a través de lo que *es*, si este «ser» es una constricción que se impone, podemos nosotros ver un «todavía no» y un «ya», es decir, la extensión del tiempo que hace posible que el devenir aparezca.

Así pues, el mostrarse del ser nos pertenece esencialmente, forma nuestro propio ser, pues los múltiples entes sensibles tienen su unidad sólo sobre el fundamento del ser. Se da así una inversión en nuestra concepción de la esencia de los sentidos. Si el ser forma parte esencial y originariamente de la aparición de esa constricción, los sentidos son sólo los medios, los órganos de esa constricción que se impone originariamente: no son para sí, variados e independientes unos de otros, sino que tienen su unidad en ese aparecer.

Los sentidos no son antes de la unidad, independientes de ella, sino momentos de ella. En este sentido, son órganos de la captación del ser.

Por último, el desocultamiento del ser es esencial para nosotros, y no lo alcanzamos mirando fuera de nosotros mismos, hacia un objeto inmediato (empírico o racional), sino mirando en nosotros mismos, pues esa constricción es nuestra unidad, nuestro ser, y en la ponderación y en los variados intentos de satisfacer a esa constricción podemos llegar al ser.

Hemos llegado así a una primera solución del problema que nos ha movido a regresar a la filosofía antigua. En este lugar determinamos por primera vez el fundamento del mostrarse de algo: aquí el logos, lo que conecta todo, adquiere el significado del pensamiento. Todavía tenemos que examinar la relación entre el logos (la constricción al enunciado general en la que el ser se manifiesta) y lo sensible.

3. El alma como la visión originaria del ser

¿Corresponde nuestra interpretación a la concepción platónica?, ¿confirma el texto nuestra interpretación? En primer lugar: Platón dice expresamente que con los sentidos no se alcanza el ser; e indica que el ser se atribuye a todo lo ente, por lo que es uno de los primeros κοινά. Pero lo común, todo *koinón*, es precisamente lo que los sentidos no alcanzan, y por tanto los sentidos no llegan al ser. El argumento en el que Platón se apoya es que cada sentido está limitado a su propio campo y no alcanza el objeto de otro sentido. Platón subraya «que lo que percibes por una potencia te sería imposible percibirlo por cualquier otra, por ejemplo, lo que percibes por el oído, hacerlo por la vista, y lo que por la vista, por el oído».⁵ Si constatamos que algo es común a varios sentidos, por ejemplo si decimos del sonido y el color «que ambos son» (ἀμφοτέρω ἔστών), y «que ambas cosas son dos» (ἀμφοτέρω δύο), que son «desiguales» (ἀνομοίω), «si piensas en ambas cosas, no puedes hacerlo mediante uno de los órganos, ni tampoco puedes percibir las ambas mediante sólo uno de ellos» (οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἑτέρου ὀργάνου, οὐδ' αἶ διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι' ἄν).⁶ Si los sentidos no alcanzan nada común, y si (como dice Platón expresamente) el ser «es el que tiene la extensión más universal» ([οὐσία] τοῦτο γὰρ πάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται),⁷ entonces los sentidos no alcanzan el ser.⁸

En segundo lugar: Platón considera necesario distinguir si percibimos *con* o *mediante* los sentidos: «mira qué respuesta es más correcta, si aquello con que vemos son los ojos, o son aquello por medio de lo cual vemos, o si aquello con que oímos son los oídos, o éstos son aquello por medio de lo cual

5. Platón, *Teeteto*, 185 a 2 [trad. esp. cit., p. 195].

6. Cito completo el pasaje de Platón: «SÓCRATES: ¿De la voz y del color, no piensas en primer lugar que ambos son? TEETETO: Eso es lo que pienso. SÓCRATES: ¿Y no piensas de ambas cosas que cada una es diversa de la otra, e idéntica a sí misma? TEETETO: ¿Cómo no? SÓCRATES: ¿Y que ambas cosas son dos, y que cada una de ellas es una? TEETETO: También lo pienso. SÓCRATES: Entonces, si estas cosas son iguales o desiguales entre sí, ¿eres capaz de investigarlas? TEETETO: Quizás. SÓCRATES: ¿Y todo esto, con qué lo investigarás, ambas cosas? Pues ni por la vista ni por el oído se es capaz de aprehender lo común que hay en ellos»; *ibid.*, 185 a-b [trad. esp. cit., pp. 195-197].

7. *Ibid.*, 186 a 3 [trad. esp. cit., p. 199].

8. *Ibid.*, 185 a 10.

οίμος».⁹ Platón intenta averiguar si las percepciones están en nosotros cada una por sí misma o si todas están conectadas por una unidad originaria y subyacente; sólo en este último caso serían ὄργανα, herramientas de esa unidad:

Sería enojoso, hijo mío, que en nosotros hubiera como enclavadas percepciones de muchas clases, como en los caballos de madera (Δεινὸν γάρ που, ᾧ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται), y no se refirieran todas a una cosa, llámala alma o como deba llamarse (ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καιλεῖν, πάντα ταῦτα ζυντείνει), por medio de la cual y a través de los sentidos como órganos percibiéramos lo perceptible (ἥ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά).¹⁰

De aquí se desprende algo fundamental. Para Platón el «alma» es esencialmente la unidad originaria en la cual y mediante la cual la multiplicidad de lo ente puede aparecer.

En efecto, ¿dónde alcanzamos la visión de lo persistente, del ser? ¿Al mirar dentro de nosotros o fuera de nosotros? αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν, «creo que es el alma por sí misma la que investiga lo que de común hay en todo».¹¹ Un poco después, Platón repite: «el alma investiga ciertas cosas por sí misma», τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν.¹² Repárese en que el alma dirige la mirada (ἐπισκοπεῖν) al ser no mirando *fuera* de sí, de modo que a su actividad le correspondería algo fuera de ella, sino que la visión del ser le pertenece al alma esencialmente (αὐτὴ δι' αὐτῆς), el ser está desoculto esencialmente para ella.

Así pues, los sentidos son órganos de esa visión. ¿Cómo debemos entender esto? ¿Cómo pueden los sentidos ser medios para alcanzar el ser si el ser está desoculto originariamente para nosotros y los sentidos son un momento de la visión de esto? Si el ser se nos manifiesta imponiéndose a nosotros no como un objeto, sino como una constricción (la de enunciar lo general), como un proceso, entonces no podemos equiparar el

9. *Ibid.*, 184 c 6 [trad. esp. cit., p. 193]: σκόπει γάρ, ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ᾧ ὀρώμεν, τοῦτο εἶναι ὀρθαλμούς, ἥ δι' οὐ ὀρώμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν, ὦτα, ἥ δι' οὐ ἀκούομεν.

10. *Ibid.*, 184 d [trad. esp. cit., pp. 193-195].

11. *Ibid.*, 185 e [trad. esp. cit., p. 197].

12. *Ibid.*, 185 e 6 [trad. esp. cit., p. 197].

desocultamiento del ser con la posesión objetual del ser. El ser se impone en la constricción de conocer lo general, pero todavía no hemos alcanzado su esencia. Los sentidos, en la medida en que son ya un momento de esa constricción (pues la multiplicidad de lo ente sólo se puede afirmar en la medida en que es), son el primer intento de satisfacer ese impulso, pero esta determinación de hacer que algo aparezca como algo ente no brota todavía del conocimiento de lo necesario y universal: de ahí que los sentidos sólo nos den algo en devenir, no persistente, no el ser. Platón dice que mientras que lo ente sensible se nos impone desde niños, pues es la respuesta inmediata a la constricción mediante la cual lo ente es en el devenir, sólo unas pocas personas alcanzan con esfuerzo el ser, el fundamento del desocultamiento.¹³

4. Ser y tiempo

Junto a estas declaraciones fundamentales, en el texto de Platón hay además dos formulaciones en las que se podría ver cierta ambigüedad y que al mismo tiempo nos informan sobre la esencia del alma. Platón dice:

[...] en la semejanza y en la desemejanza, en la identidad y en la diversidad (τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον) [...] en la belleza y en la fealdad, en la bondad y en la maldad [...] el alma en su relación con el ser examina principalmente cosas de éstas, en cuanto en sí misma relaciona el presente y el pasado con el futuro (καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα). [...] el ser de ambos, y lo que son, y su oposición mutua, y el ser de esta oposición, todo esto intenta enjuiciarlo nuestra alma ella misma por reflexión y comparación.¹⁴

No debemos entender este pasaje como si Platón quisiera decir, tal como creen algunos intérpretes, que comparando el

13. *Ibid.*, 186 b 11.

14. *Ibid.*, 186 a-b [trad. esp. cit., p. 199]: τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἄλληλα καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῇ ἡ ψυχὴ ἐπανιούσασα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

pasado, el presente y el futuro, o los entes entre sí, podemos alcanzar el ser, lo persistente, lo verdadero. En primer lugar: si aquí esta comparación consistiera simplemente en relacionar entre sí varias cosas dadas sensorialmente, nunca alcanzaríamos el ser, sino algo que depende de otras cosas en devenir; algo relativo, y no saldríamos del plano originario del relativismo. Desde el punto de vista interpretativo no podríamos entender cómo de repente el ser iba a surgir mediante la interrelación, ya que hasta ahora Platón había negado el ser en el plano de lo dado inmediatamente. En segundo lugar: esta interpretación incurre en contradicción con otras declaraciones de Platón. No hay un pensamiento menos platónico que intentar llegar al ser mediante la comparación de lo no necesario y lo no absoluto, es decir, de lo que deviene en el tiempo. En *Fedón*, donde este pensamiento se discute en el campo de la ética, se dice que mediante la interrelación de cosas sensoriales que no son en sí no se puede alcanzar lo verdadero, lo persistente. La moneda verdadera en la que todo intercambio debe basarse y que fija el verdadero valor de las cosas sólo tiene que ser algo necesario y general, algo no sensorial (*Fedón*, 69 b). También en *La república* dice Platón que las percepciones, comparadas y relacionadas unas con otras, no nos pueden proporcionar el ser, pues no nos manifiestan nada que exista con necesidad: imitan el ser como un decorado pintado.

En tercer lugar, por cuanto respecta al problema del tiempo, Platón dice expresamente en *Teeteto* que no es posible establecer la verdad a partir de la duración de algo, es decir, desde el tiempo: «SÓCRATES: ¿Es que la verdad se definirá por la brevedad o la larga duración en el tiempo? TEETETO: No, sería ridículo por muchas razones».¹⁵

En este contexto hay que recordar que el problema del manifestarse del ser guarda una relación muy estrecha con el problema del tiempo: pues sólo sobre la base del mostrarse originario de algo en la constricción del enunciado se muestra lo que «todavía no» es y lo que «ya» es, es decir, los momentos de la

15. *Ibid.*, 158 d 11 [trad. esp. cit., p. 113]. San Agustín comprendió que la medida del tiempo sólo es posible sobre la base del desocultamiento del ser: *Confessiones*, XI. A partir de ese desocultamiento originario, San Agustín definió el saber como recuerdo. Cfr. XI, 26 y 27; X, 10, 11 y 18. Véase mi interpretación en *Dell'apparire e dell'essere* [ahora en E. Grassi, *Primi scritti*, pp. 273-298].

extensión del tiempo. Y como el alma no es otra cosa que el hacer-aparecer del ser de lo ente, y sobre la base de este ser conocerá la extensión del tiempo, el alma trasciende el tiempo, pues lo hace posible. De ahí la fundamentación de la inmortalidad en esta concepción.¹⁶

Sólo en tanto que el alma tiene ya en sí el desocultamiento del ser, puede distinguir el devenir de la persistencia y, de este modo, comparar y determinar lo ente.

La relación que aquí se da entre el desocultamiento del ser, que está originariamente en nosotros, y la multiplicidad de los entes consiste en lo siguiente: hemos demostrado que el ser aparece en la necesidad del *légein* como enunciado de lo general, como juicio, al que ni siquiera el relativismo se puede sustraer. Si el alma es la unidad en la que los sentidos, lo que deviene y lo relativo «son», entonces el alma es también la unidad que mantiene al mundo de la percepción unido y dispuesto para el ser. Esta unidad pertenece al alma esencialmente, no se la proporcionan los sentidos, sino que los sentidos son una expresión de ella, pues sólo son en esa unidad. Si los sentidos sólo son en la unidad de la necesidad que se impone, la sensibilidad es el primer *páthema* o padecimiento del ser que se impone. Lenta y laboriosamente llegamos al conocimiento de lo que *es* en lo sensorial no persistente, y por tanto al conocimiento del ser verdadero.

16. También a esta relación se debe que en nuestra interpretación hayamos pasado por alto dos argumentos introductorios de Platón, los cuales adquieren su significado una vez que se ha mostrado el fundamento de la visión del ser. Antes de decir que el alma alcanza por medio de sí misma (αὐτῇ δι' αὐτῆς, *Teeteto*, 185 e) el ser y todo lo común, Platón había explicado que ya al juzgar lo bueno, lo útil, lo futuro, se muestra la manifestación del ser y su distinción frente a la aparición inmediata. El juicio del médico que prevé el desarrollo de una enfermedad es superior al juicio del lego: lo que el médico prevé acaba sucediendo, y lo que el lego prevé no sucede (171 e - 178 e). En segundo lugar, Platón dice que es innegable que entre los diversos legisladores hay una gran diferencia, pues la previsión de algunos es confirmada por el futuro, mientras que la de otros es refutada (172 a). A partir de lo que Platón dice en otro lugar podemos llegar a la conclusión de que el significado profundo de estos argumentos se alcanza una vez que se ha determinado el origen del ser. Platón dice que sólo quien alcanza el ser alcanza la verdad: οἶόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μὴδὲ οὐσίας (186 c 7 [p. 199: «SÓCRATES: ¿Es posible alcanzar la verdad de algo, si no se ha alcanzado su esencia? TEETETO: Imposible»]). Así pues, la mirada experta hacia lo que sucederá depende también del conocimiento del ser.

La investigación nos ha conducido a un punto de inflexión tanto en sentido histórico como en sentido sistemático. Partiendo del problema del logos, nos vimos obligados a examinar históricamente su significado originario. Con la pregunta por el mostrarse de algo hemos abordado problemas que ya se encuentran en la filosofía alemana actual. A diferencia de la interpretación tradicional, hemos constatado que esta pregunta es en Platón la forma originaria del problema metafísico. Además, en *Tee-teto* no hay un dualismo de materia en sí (en sentido objetivista, empírico) y mundo racional. Por último, el logos (o el ser) se impone originariamente en una constricción a la que no debemos atribuir un fundamento objetivista.

De este modo hemos adquirido la clave para resolver el problema que nos guía (¿qué forma se atribuye originariamente al logos en la filosofía griega?). Pero la determinación del logos y de su primacía todavía no está agotada. Ahora nos encontramos ante el problema: ¿cuáles son las raíces de la constricción del pensamiento?, ¿tal vez una visión de los objetos racionales?

CAPÍTULO CUARTO

LA POSIBILIDAD DEL ERROR Y LA DETERMINACIÓN DEL LOGOS COMO UN PROCESO ABSOLUTO

1. La *epistémē* como *dóxa alethēs*

Desde una crítica pormenorizada del objetivismo naturalista hemos llegado a una primera determinación del *légein* en que el ser aparece. En la constricción del enunciado (de un enunciado general: juzgar, pensar) hemos superado el relativismo y hemos alcanzado la primera aparición del ser. Pero con esto no están agotados ni el problema teórico del logos ni la cuestión interpretativa del texto platónico. Pues ¿cómo vamos a entender este acto como pensamiento, como juicio?, ¿y cómo lo entiende Platón? Sobre todo, ¿cómo debemos entender esa constricción?: ¿como una constricción que busca una satisfacción *fuera* de sí misma? Así pues, ¿el pensamiento es sólo una forma exterior para apoderarse del ser, de su contenido?, ¿y la verdad es la correspondencia del pensamiento con un ser exterior? Ésta es la pregunta que a partir de ahora va a guiar nuestra interpretación del texto desde los puntos de vista sistemático e histórico. Que el alma tiene el impulso originario hacia el ser y que sólo lo satisface «en aquello a lo que el alma tiende por sí misma» (αὐτῇ ἢ ψυχῇ καθ' αὐτὴν ἐπορέγεται) no determina el modo de ese proceso.¹

Platón mostrará que un acto o proceso del *légein* que se base en algo objetual no puede explicar el fenómeno del error. El error está ligado esencialmente a la verdad; pues la constricción del enunciado general la pudimos conocer gracias a que comprendimos que la tesis relativista es errónea. La investigación sobre cómo debemos entender el proceso o acto del *légein* coincide, como veremos, con la cuestión de si un fundamento objetual del *légein*

1. Platón, *Teeteto*, 186 a 4 [trad. esp. cit., p. 199].

puede explicar el error. En *Teeteto* obtenemos así la respuesta a las preguntas: ¿el proceso del *légein* es finito?, ¿tiene un fundamento objetual?

Hemos visto al ser ascender en el *légein*, en su necesidad; *légein* significa esencialmente dar *unidad* a lo que se consume en la constricción del pensamiento, del juicio. Así pues, aquí tenemos, a diferencia de la *aísthesis*, la aparición de un fenómeno fundamental nuevo. Considerar que algo es algo sobre la base de un juicio, del pensamiento, es lo que los griegos llaman *δοξάζειν*, a diferencia del *αἰσθάνεσθαι*, que expresa la aparición inmediata y va a ser ahora el objeto de nuestra investigación. Esto es la razón por la que la *δόξα* es ahora el objeto de *Teeteto*.

¿De qué *dóxa*, de qué pensamiento se trata aquí? Hemos demostrado que la propia teoría relativista es un pensamiento, un enunciado general: por tanto, el nuevo fenómeno es el pensamiento, pero como no todo pensamiento es verdadero por el simple hecho de ser pensamiento, la *dóxa* puede ser verdadera o falsa.

Entendido *δοξάζειν* en general como pensamiento, no es necesariamente pensamiento *verdadero*. De ahí el significado general de *dóxa* como un pensamiento que sólo es una opinión y todavía no un saber fundamentado, un pensamiento que tenga en sí la garantía de la verdad. De aquí se desprende la necesidad (una vez demostrado que la *epistémē* no puede ser *aísthesis*, *phantasia*) de elaborar una definición nueva de la *epistémē* como «opinión verdadera»: «[SÓCRATES:] Y dime de nuevo qué es el conocimiento. TEETETO: Decir cualquier clase de juicio, Sócrates, es imposible, puesto que hay opiniones falsas. Pero es probable que el conocimiento sea una opinión acertada (*ἀληθὴς δόξα*)».²

2. Conexión del problema de la verdad con el problema del error

¿Cómo vamos a definir la *ἀληθὴς δόξα*? ¿En qué la vamos a reconocer?

La pregunta sistemática que nos guía es si la constricción del pensamiento (que ha hecho aparecer al nuevo fenómeno del

2. *Ibid.*, 187 b 3 [trad. esp. cit., p. 203]: λέγε αὖθις τί ποτ' ἐστὶν ἐπιστήμη. Δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδὴς ἐστὶ δόξα· κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι.

δοξάζειν) tiene sus raíces en un proceso finito o en un proceso absoluto del logos, y aquí tendremos que obtener la solución definitiva del problema del fundamento del mostrarse y la eventual superación del objetivismo racionalista. Vamos a desarrollar esta cuestión sistemática poco a poco, tal como se desprende del texto antiguo. Ya hemos indicado que este problema está conectado con el problema del error. Esta conexión hay que estudiarla detalladamente.

La última parte de *Teeteto* presenta dificultades fundamentales que hacen pensar que en este diálogo Platón no llega a una conclusión positiva, sino sólo a conclusiones negativas. Las dificultades que se imponen a todo intérprete son las siguientes. En primer lugar, el diálogo no parece proseguir el análisis del saber, de la esencia de la verdad, sino alcanzar sólo una determinación de la esencia del error; lo cual puede causar la impresión de que la investigación inicial ha quedado interrumpida. En segundo lugar, el diálogo se desarrolla como una crítica fundamental de diversas determinaciones de la esencia del error; y también desde este punto de vista el diálogo parece tener un carácter negativo: ni siquiera parece alcanzar la determinación del error. La pregunta de por qué Platón eligió precisamente estas definiciones del error y no otras, por qué se suceden de este modo, parece inexplicable, y en el fondo ni siquiera ha sido planteada. Así pues, el fenómeno que *Teeteto* investiga es el error, es decir, *Teeteto* examina cada determinación de la *dóxa* verdadera para averiguar si consiente una explicación del error. ¿A qué se debe este giro? Sería fácil contestar diciendo que ante todo hay que aclarar qué es la *dóxa* falsa, pues entonces ya se puede distinguir la *dóxa* verdadera de la *dóxa* falsa. Esta idea la comparten la mayor parte de los intérpretes, que además dicen que en las determinaciones sucesivas del error Platón no llega a una solución positiva y que *Teeteto* tiene un carácter negativo. ¿Esto es así?, ¿o brota este juicio de un malentendido sobre la esencia de esta investigación platónica?

En la constricción de un enunciado general se produce por primera vez la separación entre el ser y el parecer: se trata de determinar qué logos, qué pensamiento nos permite alcanzar el ser con certeza. Si en el logos verdadero, en el pensamiento verdadero, ha sucedido la separación entre el ser y el aparecer, entre la verdad y el error (una vez que se ha demostrado la verdad del error del relativismo), el logos verdadero que estamos buscando

aquí es el que consiente la posibilidad del error. Pues el logos aparece distinguiendo su verdad del ser respecto del error de la apariencia, rechazando este error y mostrando así su conexión originaria con el error. Un *légein*, un pensamiento, un *δοξάζειν* que no consiente la posibilidad del error no es el logos que estamos buscando, el que hasta ahora se nos ha impuesto. Así pues, la razón por la que Platón desarrolla su diálogo mediante el problema del error es mucho más originaria y primaria que la que los intérpretes suelen mencionar. No se investiga la esencia del error para determinar de manera «indirecta» la verdad, sino porque el logos verdadero sólo puede ser el que consuma la separación entre verdad y error. De ahí que la búsqueda de la esencia del error sea no sólo la manera más inmediata y directa de resolver el problema del saber, sino también la única posible.

El desarrollo ulterior del diálogo contiene, como veremos, una refutación sistemática de una serie de determinaciones de la esencia del error. Demostraremos que todos estos intentos parten de una concepción platónica determinada del pensamiento que nos dará una respuesta fundamental a la pregunta de cómo debemos entender el proceso del pensamiento, la constricción de un enunciado general. Platón demostrará posteriormente que los intentos de entender el pensamiento como un proceso *finito* (y por tanto el pensamiento como la forma pura de la captación de algo exterior a él y diferente de él) no pueden explicar el error. El desarrollo de esta prueba conforma la estructura sistemática unitaria de la refutación de los cinco intentos de determinar la esencia del error. Al rechazar la concepción del pensamiento como un proceso finito, que por tanto tendría sus raíces en otra cosa que el pensamiento, Platón elimina la posibilidad del malentendido sobre la esencia del pensamiento. Si el desarrollo del diálogo confirma efectivamente esta conexión interior, habremos descubierto la positividad fundamental del diálogo. Alcanzaremos así una respuesta al problema teórico que nos guía: cómo determinar el *légein*, que entendemos como un proceso de pensamiento. El ser que aparece en la constricción originaria del pensamiento no está fuera de la constricción, sino dentro de ella. Por tanto, la verdad *no* es correspondencia del pensamiento con un ser exterior a él (da igual que lo entendamos en sentido empirista o en sentido racionalista), sino el desocultamiento originario, como hemos demostrado. Por consiguiente, esta segunda parte del diálogo decide toda la interpretación de *Teeteto* y el problema

sistemático que hemos planteado. Como esta segunda parte se suele considerar negativa y carente de unidad sistemática, la demostración de su positividad es muy importante: no sólo en tanto que interpretación histórica particular (un diálogo que hasta ahora ha sido considerado negativo es presentado por fin como positivo), sino porque la presunta negatividad del diálogo está relacionada con una interpretación de Platón y con una concepción de la verdad completamente determinadas y que ahora son rechazadas definitivamente para *Teeteto*. Así pues, intentemos pensar a fondo cada uno de los pasos de la investigación platónica y al mismo tiempo obtener la determinación de la esencia del pensar que brota necesariamente de aquí.

3. El problema del error: crítica del saber en tanto que acto inmediato del pensamiento

Hemos descubierto que el pensamiento es el ámbito del ser: ahora nos preguntamos cuál es la esencia del pensamiento «verdadero», es decir, del pensamiento que forma el saber (a diferencia de la opinión) y consiente el desocultamiento del ser y la posibilidad del error. Sería fácil entender el pensamiento verdadero no como un proceso, sino como un acto sencillo, inmediato, ya que en el pensamiento se da la división sencilla de ser y aparecer. Por eso dice Platón que por ahora va a dejar de lado todos los momentos que interpretan el pensamiento como un proceso (es decir, el aprender y el olvidar).³ Pero si se entiende el pensamiento como un acto sencillo y se deja de lado todo proceso de aprender y olvidar, sólo quedan dos posibilidades: pensar lo que se conoce o pensar lo que no se conoce. De ahí la primera definición del pensamiento verdadero, del opinar verdadero, que Platón propone: «¿No es, pues, necesario que el que opina, o se forme un juicio de una cosa que sabe o de una cosa que no sabe?»; τὸν δοξάζοντα δοξάζειν ἢ ὧν τι οἶδεν ἢ μὴ οἶδεν.⁴

¿Esta forma del pensamiento como acto sencillo consiente la posibilidad del error? El error podría producirse en este nivel sólo de cuatro maneras:

3. «pues ahora no me ocupo del aprender y olvidar, que está en el espacio intermedio de ambos [el conocer y el no conocer]»; *ibid.*, 188 a [trad. esp. cit., p. 205].

4. *Ibid.*, 188 a 2 [trad. esp. cit., p. 205].

a) «el que se forma una opinión falsa de lo que sabe, cree que no es lo que es, sino cosas distintas de las que sabe», pero esto es contradictorio, pues diríamos que, «conociendo ambas cosas, las ignora ambas» (ὁ τὰ ψευδῇ δοξάζων, ἃ οἶδε, ταῦτα οἶεται οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλὰ ἕτερα ἅττα ὧν οἶδε, καὶ ἀμφότερα εἰδὼς ἀγνοεῖ ἀμφότερα);⁵

b) «las cosas que no sabe, cree que son distintas a otras que tampoco sabe» (ἃ μὴ οἶδεν, ἡγεῖται αὐτὰ εἶναι ἕτερα ἅττα ὧν μὴ οἶδε), lo cual es imposible;⁶

c) «cree, de aquello que conoce, que es lo que no conoce» (ἃ ... οἶδεν, οἶεται πού ἃ μὴ οἶδεν αὐτὰ εἶναι);⁷

d) «o, a la inversa, [cree] de aquello que no conoce, que es lo que conoce» (ἃ μὴ οἶδεν, ἃ οἶδεν).⁸ Estos dos últimos casos son contradictorios por la misma razón. Así que estos cuatro casos *no* consienten la posibilidad del error: Y el pensamiento verdadero que estamos buscando no es un acto sencillo, un pensamiento inmediato de lo sabido o de lo no sabido.

¿Cuál es entonces la segunda determinación del pensamiento verdadero a la que nos vemos conducidos? Si opinar, como el acto inmediato de δοξάζειν (es decir, pensar lo sabido o lo no sabido), no nos muestra la esencia del saber, el conocimiento del ser es necesariamente inalcanzable para el opinar *directo*. Para adquirirlo, Platón elabora la segunda definición del saber, que lo entiende como el pensar de lo que *es*, y entiende el error como el pensamiento de lo que *no es*. En este caso, el pensamiento ya no sería inmediato, sino mediado por ese «ser» y no sencillo. Por eso dice Platón: «¿No será, pues, que no es por ahí por donde hay que examinar lo que buscamos, es decir, si lo sabemos o no lo sabemos, sino según el ser y el no-ser? (κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι ἰόντας, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι, καὶ μὴ)».⁹

¿Esta nueva definición consiente la posibilidad del error? Para responder esta pregunta, tenemos que comprender qué puede significar «ser» aquí. Hemos visto que el acto inmediato de pensar, de opinar, no hace posible el error: no manifiesta lo que es, y no nos da la esencia de ese pensamiento que estamos

5. *Ibid.*, 188 b 3 [trad. esp. cit., p. 205].

6. *Ibid.*, 188 b 7 [trad. esp. cit., p. 207].

7. *Ibid.*, 188 c 2 [trad. esp. cit., p. 207].

8. *Ibid.*, 188 c 3 [trad. esp. cit., p. 207].

9. *Ibid.*, 188 c 10-11 [trad. esp. cit., p. 207].

buscando. Así pues, hay algo que es y que no coincide con el pensamiento inmediato. Como, por otra parte, hemos visto que el ser surge sólo en el proceso de pensar; aquí «ser» no puede significar un ente en el sentido naturalista, sino sólo un momento del pensar: pero entonces el saber (el pensamiento de lo que es) sólo puede significar un pensamiento directo, que no está mediado por otro, por el ser; sólo significa pensar «sobre algo que es uno»: *ἐν τι δοξάζειν*.¹⁰

Que nuestra interpretación de la segunda definición platónica del saber es correcta lo muestra la argumentación del diálogo. Platón examina si pensar «sobre algo que es uno» conforma la esencia del pensamiento verdadero, y demuestra que pensar algo que «no es» sería tanto como no pensar nada (pues ser y «algo» del pensamiento coinciden). El pensamiento indeterminado, el que no piensa algo, es imposible, pues (como dice Platón) correspondería al pensamiento de la nada, es decir, al no pensar. De modo que todo pensamiento, incluido el falso, es un pensamiento determinado, y en este nivel no alcanzamos una concepción ni del pensamiento verdadero ni del pensamiento falso; siempre nos quedamos en la esfera del «opinar» y no llegamos a la del «saber».

Platón dice: «Y el que enjuicia, ¿no opina sobre algo que es uno? (ὁ δὲ δὴ δοξάζων οὐχ ἔν γέ τι δοξάζει) [...] Y el que enjuicia lo que es uno, ¿no opina sobre lo que es? (ὁ δ' ἔν τι δοξάζων, οὐκ ὄν τι) [...] Pero quien enjuicia lo que no es no se forma ninguna opinión (ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει) [...]. Y el que no enjuicia no se forma ninguna clase de opinión (ἀλλὰ μὴν ὃ γὰρ μὴδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει)».¹¹

10. *Ibid.*, 189 a 7 [trad. esp. cit., p. 209].

11. *Ibid.*, 189 a 9-13 [trad. esp. cit., p. 209]. Por mor de la claridad y la sencillez, aquí no podemos reproducir cada uno de los pasos del intento de explicar el error, sino sólo los pasos decisivos. Pero es importante fijarse en cómo el texto de Platón expone con precisión cada paso para evitar los malentendidos. En el texto encontramos una confirmación más exacta todavía de que el nivel del saber (o del pensamiento de lo que es o no es, 188 c 10) no es un retroceso a la percepción. Los diversos pasos son los siguientes: Platón pregunta quién está en error en este nuevo nivel: «el que, de cualquier cosa, enjuicia lo que no es, se forma en cualquier caso una opinión falsa» (188 d 3 [p. 207]); así pues, *ψευδῇ δοξάζειν* significa pensar sobre una cosa *lo que no es*, de modo que para tener la posibilidad de examinar esta interpretación del error hay que investigar si es posible *τὸ μὴ ὄν δοξάζειν*, «enjuiciar lo que no es» (188 d 9 [p. 207]). Y ahora viene la confirmación de nuestra interpretación de

Saber es poseer la verdad: pensar es el sector en que la verdad y el error se dan; el pensamiento que hemos expuesto hasta ahora (el acto inmediato del *légein*) no ha consentido aún la verdad y el error.

Pero si el saber no resulta de un acto inmediato del pensamiento (que sólo es opinar, *δοξάζειν*, y sin embargo surge en el pensamiento, como hemos constatado), sólo hay un camino para intentar alcanzar la determinación del saber: entender el saber ya no como un acto sencillo, sino como un proceso. La tercera solución que Platón propone es que el error ya no es pensar algo que no se sabe o que no es, sino *ἄλλοδοξία*, confundir algo que es con otra cosa que también es. Pero entonces, ¿qué es saber? El esfuerzo, el intento (y por tanto el proceso), de *no confundir* algo que pensamos y que es con otra cosa que también pensamos y que también es. Platón dice: «Cuando alguien en su pensamiento toma algo que es por otra cosa que es y dice que ésta es aquélla, se da entonces una opinión confundida, una opinión equivocada».¹²

Aquí comienza el intento de entender el saber como un proceso, pues esta tercera solución intenta entender el saber como el *no confundir* la posesión inmediata de una verdad con la posesión de otra verdad, manteniéndose el primer presupuesto de que la posesión de la verdad brota del acto sencillo de pensar. Así pues, los diversos intentos de determinar el saber se mueven ya en la dirección de determinar el saber como un proceso. La cuestión es si en los siguientes intentos esta dirección se muestra cada

que el nuevo camino de «el ser y el no-ser» (*τὸ εἶναι καὶ μή*, 188 c 14 [p. 207]) no es un retroceso a la percepción y que aquí «ser» significa sólo «pensar algo». En efecto, Platón dice: «SÓCRATES: ¿Pero es que esto mismo no se encuentra en alguna otra parte (*ἄλλοθί*)? TEETETO: ¿A qué te refieres? SÓCRATES: Si alguien ve algo y no ve nada. TEETETO: ¿Cómo puede ser? SÓCRATES: Si ve una cosa, ve uno de los seres. (*Ἀλλὰ μὴν εἰ ἐν γέ τι ὄρα, τῶν ὄντων τι ὄρα*) ¿O acaso crees que el uno es en lo que no es? TEETETO: No lo creo en absoluto. SÓCRATES: De modo que el que ve lo uno ve también el ser (*Ὁ ἅρα ἐν γέ τι ὄρων ὄν τι ὄρα*)» (188 e 5-10 [pp. 207-209]). Tras haber mostrado que también «en otra parte» es imposible percibir algo que no es real, Platón demuestra *lo mismo* en el campo del pensamiento: los pasajes correspondientes ya los hemos citado (189 a 7-13). La interpretación tradicional de 188 e 5-10 sostiene, por el contrario, que todo este segundo argumento se mueve en el plano de la percepción.

12. *Ibid.*, 189 c [trad. esp. cit., p. 211]: Ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῇ εἶναι δόξαν, ὅταν τις τι τῶν ὄντων ἄλλο αὐτῶν ὄντων ἀνταλλαζάμενος τῇ διανοίᾳ φῇ εἶναι.

vez con mayor claridad y proporciona la unidad en la superación de todos los intentos fracasados de definir el error y el saber.

Ya en el segundo intento (para el cual saber significa pensar lo que es o no es) hemos mostrado que ese ser y no ser tiene sólo el significado de la determinidad del pensamiento. Pero Platón habla aquí de una confusión de «algo que es por otra cosa» (189 c). ¿Se puede afirmar aún que ese ente surge sólo del acto de pensar?

Los intérpretes han dicho ya que el ser del que se habla en el segundo intento y (más decididamente aún) el ente del que se habla en el tercer intento brotan de los sentidos. Contra esta interpretación podríamos objetar que Platón dice: «una opinión equivocada es necesariamente una opinión confundida» (τὸ τὰ ψευδῇ δοξάζειν ἁλλοδοξεῖν εἶναι),¹³ y que esta ἁλλοδοξία tiene lugar en el pensamiento (τῇ διανοίᾳ, 189 c 2), por lo que tiene que ser un ser que es objeto del pensamiento. Pero con esto no hemos dicho nada definitivo contra esa interpretación, pues el ser que se confunde podría brotar de los sentidos: pero el rechazo que Platón aplica a este tercer intento de aclarar el error muestra cómo ese ser, al surgir en y mediante el pensamiento, no puede ser confundido por el pensamiento. Es imposible que lo que pensamos como algo determinado lo podamos pensar al mismo tiempo como otro ente.

Platón pregunta qué significa pensar en este nivel: «¿Y por “pensar” entiendes tú lo mismo que yo? (τὸ δὲ διανοεῖσθαι ὅρ’ ὅπερ ἐνὸς καλεῖς;)».¹⁴ El alma, cuando piensa, es como alguien que habla en silencio:

Tal como me lo imagino, el alma, mientras piensa, no hace otra cosa que dialogar consigo misma, en cuanto se pregunta y se responde a sí misma, afirma y niega. (Τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἐαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα) [...] Por eso digo que opinar sobre algo es un discurso, y que la opinión es un discurso hablado, pero no dirigido a otro en voz alta, sino silencioso y ordenado a uno mismo (ὥστ’ ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν).¹⁵

13. *Ibid.*, 189 d 5 [trad. esp. cit., p. 211].

14. *Ibid.*, 189 e 4 [trad. esp. cit., p. 213].

15. *Ibid.*, 189 e 8; 190 a 4-6 [trad. esp. cit., p. 213].

Así pues, este pensar es «un discurso que el alma recorre en sí misma acerca de lo que quiere investigar (Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ)». ¹⁶ Si este pensar es un diálogo consigo mismo, es imposible que lo que una persona piensa de una manera lo confunda con otra cosa que ella piensa de otra manera. Precisamente porque el alma contiene lo uno y lo otro, no puede confundirlos. Platón dice: «si hablar consigo mismo se llama opinar, nadie que diga y opine según las dos cosas y las tenga, ambas, en el alma, dirá y opinará jamás que una es la otra (εἰ τὸ λέγειν πρὸς ἑαυτὸν δοξάζειν ἐστίν, οὐδεὶς ἀμφοτέρᾳ γε λέγων καὶ δοξάζων καὶ ἐφαπτόμενος ἀμφοῖν τῇ ψυχῇ εἴποι ἂν καὶ δοξάσειεν ὥς τὸ ἕτερον ἕτερόν ἐστιν)». ¹⁷ Y cuando el alma piensa sólo una cosa, menos aún podrá producirse una confusión: «ni el que opina sobre ambas cosas ni el que opina sobre una sola puede jamás enjuiciarlas confundiéndolas (Οὐτ' ἄρ' ἀμφοτέρᾳ οὔτε τὸ ἕτερον δοξάζοντι ἐγχωρεῖ ἀλλοδοξεῖν. ὥστ' εἴ τις ὀριεῖται δόξαν εἶναι ψευδῇ τὸ ἐτροδοξεῖν, οὐδὲν ἂν λέγοι). De modo que quien quiere dar la aclaración de que opiniones equivocadas son opiniones confundidas, éste no ha dicho nada». ¹⁸ Como hemos dicho, de aquí se desprende definitivamente que el rechazo de la explicación del error como confusión se basa en el presupuesto de que el ser surge del pensamiento.

La afirmación de que en el tercer nivel aún nos encontramos en el ámbito del pensamiento puro, entendido como un acto directo (el tercer intento tiene la peculiaridad de que dentro del acto inmediato de pensar busca en vano que surja un proceso), es importante porque ahora, tras haber ejecutado estos tres intentos, nos vemos obligados en apariencia a abandonar esta esfera del acto de pensar y a entender la posesión de la verdad mediante el pensamiento, ciertamente, como un momento necesario del saber, pero sólo como *un* momento. Si el acto inmediato de pensar no nos da el saber, la posibilidad de distinguir la verdad y el error, hará falta otro intento: junto al acto inmediato de pensar, que ahora sólo es un momento del saber, tenemos que suponer un segundo momento del saber, es decir, algo no lógico (en contra de todas las afirmaciones precedentes). Se intenta así entender el saber como un proceso que resulta de esos dos mo-

16. *Ibid.*, 189 e 6 [trad. esp. cit., p. 213].

17. *Ibid.*, 190 c 6 [trad. esp. cit., pp. 213-215].

18. *Ibid.*, 190 d-e [trad. esp. cit., p. 215].

mentos (el lógico y el alógico), para de este modo adquirir la posibilidad del error. ¿Este intento tendrá éxito? ¿El saber como proceso puede y debe ser entendido así? ¿Hay que negar todos los resultados precedentes sobre la afirmación de la primacía del pensar en tanto que proceso originario del desocultamiento? ¿Hay que destruir todos los resultados de la crítica del empirismo? Esto es lo que tenemos que examinar ahora.

4. La crítica del pensamiento como un proceso finito

Llegamos así al cuarto intento de determinar la posibilidad del error; y al igual que en los otros tres intentos, intentamos entenderlo en su necesidad y demostrar la unidad de la argumentación platónica y de los problemas que estamos estudiando.

Parece que si el acto directo de pensar no consiente la distinción de verdad y error, por lo que debemos entender el saber como un proceso, este proceso lo tenemos que determinar recurriendo no sólo al acto inmediato de pensar, sino también a un segundo momento alógico. Lo esencial y peculiar de esta cuarta solución consiste en que no intenta entender el acto de pensar, el momento lógico mismo, como un proceso. Toma lo lógico y lo alógico como momentos directos e intenta llegar al proceso relacionando ambos momentos entre sí. De ahí que también esta solución tenga que fracasar. El resultado de este fracaso es que no hay que determinar lo lógico como algo inmediato, sino como un proceso, pues todo fundamento objetivo del saber se revela insatisfactorio. Por consiguiente, recurrir a la percepción es sólo un momento de transición en el desarrollo de la investigación, para excluirla definitivamente del proceso del saber.

¿Cómo determina este cuarto intento el saber? Aquí no podemos reproducir todos los pasos que Platón da para llegar a esta idea, sino que los citaremos en una nota a pie de página. Es importante constatar que la esencia de este intento consiste en determinar expresamente el saber como un proceso. Esto se debe a que Platón recurre a los momentos del aprendizaje y el olvido, de los que había dicho antes que no tienen nada que ver con la esencia del saber. Pues si saber es un proceso, forma parte esencialmente de él apropiarse la verdad, aprender. Platón pregunta: «¿Acaso es posible que el que inicialmente no sabe algo, luego lo

aprenda?». ¹⁹ A partir de este recurso al aprendizaje se acomete el nuevo intento de determinar el saber como un proceso, de modo que el saber coincide con el recuerdo, y el no saber con el olvido. De momento Platón sigue aceptando la idea de que el momento lógico es una posesión inmediata de la verdad; pero como esto, según hemos demostrado, todavía no da la esencia del saber, Platón recurre a un segundo momento inmediato y alógico: la multiplicidad sensorial, lo que no tiene unidad, logos. Así pues, en este cuarto nivel saber consiste en subsumir lo sensorial múltiple e inmediato, lo alógico, bajo los signos lógicos que le corresponden, los cuales están inmediatamente en nosotros. Esta subsunción es el proceso de saber. Curiosamente, esta idea, que Platón luego refuta, es considerada tradicionalmente como la solución platónica del problema del saber.

Platón determina este cuarto intento de la siguiente manera: saber es el proceso de subsunción de lo alógico bajo los signos lógicos, si se hace correctamente. ²⁰ Por el contrario, equivocarse

19. *Ibid.*, 191 c 3 [trad. esp. cit., p. 217].

20. Platón llega a esta concepción del saber y del error a través de una reflexión ejecutada con precisión. Utiliza una imagen para decir: «Supón [...] unos bloques de cera en nuestras almas» (191 c 9 [p. 217]); en ellos imprimimos tanto lo que percibimos como lo que pensamos, y estos signos que hemos grabado y que tienen un origen doble son el fundamento del saber: «De esto vamos a decir que es un regalo de la madre de las Musas, Mnemosine [cfr. Esquilo, *Prometeo*, 477; Aristóteles, *De anima*, III, IV 430 a]; aquello de lo que queremos acordarnos de entre lo que vimos, lo que oímos, o incluso de entre lo que pensamos, lo imprimimos en este bloque por cuanto lo mantenemos para percepciones y pensamientos, tal como sellamos con el cuño de un anillo (ὅτι ἂν βουλῆθῶμεν μνημονεύσαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυποῦσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαίνονμένους)» (191 d [p. 219]). Platón determina el saber como un proceso que está formado por dos momentos: uno es la posesión inmediata y doble del fundamento de la verdad (percibir y pensar); el otro es lo no sabido, lo que el proceso llevará a la esfera del saber. Platón examina con precisión los casos en que este proceso es posible y en qué consiste. En primer lugar, muestra que en el saber inmediato no es posible un proceso, y por tanto no es posible el error. El esquema de este primer grupo se deriva de la imposibilidad de pensar que algo que sabemos es otra cosa que también sabemos, o que algo que sabemos es otra cosa que no sabemos, o que algo que no sabemos es otra cosa que tampoco sabemos, o que algo que no sabemos es otra cosa que sí sabemos (192 a-b [p. 219]). Aunque estos casos presentan el mismo esquema con el que el primer intento determinaba la opinión verdadera (es decir, pensar lo que sabemos o no sabemos, 188 a 11), no concuerdan con él, pues en el primer intento el saber surgía sólo del pensar, mientras que aquí surge de la posesión inmediata de los

es un error en la subsunción: «como los que se ponen el calzado en el pie que no corresponde, dirijo la visión que tengo de cada uno de vosotros a la señal ajena. Tal como ocurre a los que se

signos de las cosas, la cual tiene un origen doble. Efectivamente, aunque aquí el esquema de las posibilidades en que se busca el error parezca casi el mismo que en el primer intento, nos encontramos ante una afirmación completamente diferente. Tal como ya hemos mostrado mediante nuestra interpretación, allí se trata de la imposibilidad de pensar que lo que sabemos (gracias al pensamiento puro) sea otra cosa que también sabemos o que no sabemos. Por el contrario, aquí se trata de la imposibilidad de pensar que algo que sabemos (gracias a la posesión inmediata de unos signos de origen doble) sea otra cosa que también sabemos o que no sabemos. Platón dice expresamente esto en 192 a 2 y 4, donde fundamenta el saber en la posesión de esos signos de las cosas. Platón dice en relación con el primer caso de este primer grupo: «Es imposible, aquello que uno conoce por cuanto posee la impronta en el alma, pero no la percibe, confundirlo con otra cosa que asimismo conoce por cuanto también tiene esta huella en el alma, que tampoco percibe» [p. 219]. Gracias a esta explicación sobre el tipo de saber de que se trata aquí (un saber cuya impronta poseemos en el alma), tenemos la confirmación de nuestra interpretación de que en el primer intento de determinar la opinión falsa (188 a 11) se trata de un saber que brota sólo del logos, mientras que aquí se trata del caso nuevo de que el saber tiene su origen en el signo doble de las cosas. *En segundo lugar*, Platón muestra que en la percepción inmediata no es posible un proceso, y por tanto tampoco el error. Esto forma el segundo grupo, el cual contiene cuatro posibilidades que no consienten el error. Los cuatro casos de este segundo grupo son los siguientes: «es imposible [1] tener aquello que uno percibe por otra cosa distinta a la que percibe, y [2] tener lo que percibe por algo que no percibe, y [3] lo que no percibe, tenerlo por algo distinto que tampoco percibe, y [4] lo que no percibe, por algo que percibe» (192 a-b [p. 221]). Los intérpretes han entendido este segundo grupo como una repetición del segundo intento (188 c 10) de determinar la opinión verdadera (como pensar lo que es o no es), pues ya en ese pasaje habían entendido el ser como un ser sensorial. Pero nosotros hemos demostrado que esto no es correcto, pues allí el ser brota sólo del pensamiento puro y significa sólo pensar «algo». Los intérpretes no han sabido explicar por qué Platón recorre una vez más todos los casos que ya había mencionado en 188 c 10. Nosotros hemos mostrado que no se trata de una repetición, pues allí había enumerado los casos en que es imposible confundir el ser que brota del pensamiento con otra cosa que hayamos pensado, mientras que aquí se trata de la imposibilidad de confundir lo que percibimos, y esto es completamente nuevo. Así pues, esta nueva enumeración de cuatro casos no es una repetición y confirma nuestra interpretación. *En tercer lugar*, Platón enumera todos los casos en que, sobre la base de los dos momentos (percepción y saber inmediato), no es posible la confusión. Para no extendernos más, remitimos al pasaje correspondiente: 192 b 2 - c 3 [p. 221]. *En cuarto y último lugar*, Platón expone los casos en que, sobre la base de la percepción y el saber, parece posible un proceso y, por tanto, también el error. Los pasajes correspondientes en el texto son: 194 b 2, 194 a, 193 c 2 [pp. 225-227].

miran en el espejo, la derecha se me va a la izquierda. Me pasa igual y yerro. Vienen entonces la opinión engañosa y el enjuiciamiento falso».²¹ Si se demostrara que el saber (en tanto que proceso) no puede tener un fundamento inmediato, quedarían refutadas de golpe y definitivamente tanto la concepción particular de la primacía del pensamiento (en tanto que posesión inmediata de lo lógico) como la posibilidad de fundamentar el saber en la percepción, que también es algo inmediato. Ya que la interpretación tradicional entiende la concepción platónica del saber como un proceso finito, es decir, como un proceso que se fundamenta en la posesión inmediata de los elementos lógicos con que lo alógico se compara, la crítica de Platón a esta concepción (que vamos a exponer a continuación) tiene una importancia decisiva.

Si tenemos en cuenta que nuestra investigación platónica tiene, por una parte, la meta *histórica* de mostrar que se ha pasado por alto una parte de los pensamientos de Platón, lo cual da lugar a toda una serie de preguntas nuevas sobre Platón, y, por otra parte, la meta *sistemática* de determinar con mayor precisión la primacía del logos, aquí vemos reunirse estos dos motivos que nos guían. Pues nuestra investigación originaria pretendía demostrar que el fundamento de la verdad es un proceso absoluto y originario y superar la inmediatez objetivista en tanto que fundamento del mostrarse de algo. Además, hemos rechazado la interpretación de los fenómenos de la angustia y el estado de ánimo como algo alógico porque en ese caso no podrían ser el fundamento del desocultamiento. Y ahora nos encontramos ante un problema platónico que nos obligará de nuevo a demostrar que es imposible encontrar el fundamento del saber en fenómenos alógicos.

Antes de analizar la crítica de Platón al cuarto intento de determinar la esencia del saber y del error, permítasenos anticipar la imposibilidad de la concepción ahí contenida.

En primer lugar, aquí el saber se entiende expresamente como un proceso, y se propone como fundamento del saber algo que no es saber, que no es proceso: pues en este nivel el fundamento del saber es una posesión inmediata de signos, entendidos de modo lógico o no. Pero ¿cómo puede lo que no es saber ser el fundamento del saber? Si se ha reconocido que la pose-

21. *Ibid.*, 193 c 6 [trad. esp. cit., p. 225].

sión directa de la verdad aún no puede formar la esencia del saber, el saber como proceso no se puede fundamentar en algo que no es saber.

Que esto es realmente imposible lo muestra la siguiente reflexión, con la que presentamos nuestra segunda objeción contra la cuarta solución: si saber no es la posesión sencilla de esos signos, ¿cómo podemos decidir si esto o aquello que queremos conocer ha de ser colocado bajo este o aquel signo? Ya la posesión de los signos tiene que ser un saber, es decir, tiene que ser entendida como un momento de un proceso para hacer posible ese proceso ulterior de reconducción (193 c 6). Si, por mor de la sencillez, consideramos lógicos a los signos que hay en nosotros (sólo en la medida en que son el fundamento del conocimiento y la «recolección», *légein*, de la multiplicidad) y alógica a la multiplicidad que tenemos que conocer (pues carece de unidad), sólo tenemos dos posibilidades. O bien el momento alógico tiene ya un signo lógico mediante el cual podemos conocer bajo qué signo lógico debe ir, y en este caso sólo es cognoscible en la medida en que tiene un signo lógico, no en su alogicidad. O bien tenemos que admitir, para poder conocer lo alógico, que el momento lógico tiene también elementos alógicos, pero en este caso el momento lógico se adentraría en el campo de lo alógico sólo en la medida en que es alógico y sólo mediante su alogicidad, lo cual es contradictorio, ya que la alogicidad es alógica porque no tiene signos de la diferenciación, del logos como determinación, como unidad. Por tanto, este intento de explicar el saber (que es uno de los más extendidos) es completamente contradictorio.

Platón no menciona ni discute en su crítica de la cuarta solución si esa reconducción de lo alógico a lo lógico es posible, sino que muestra que la posesión de lo lógico (que es el fundamento del saber) ha de tener ya el carácter del saber que buscamos y que hemos de entender como un proceso. Si además se admitiera, como dice Platón, que mediante la reconducción de lo alógico a lo lógico puede surgir el error, sería imposible explicar el error en los casos (como el cálculo) en que sólo pensamos, es decir, sólo recurrimos al momento lógico. Imaginemos que «alguien se ha propuesto considerar en sí mismo (αὐτὸν ἐν αὐτῷ), por ejemplo, el cinco o el siete, pero no me refiero a cinco o siete personas o a algo por el estilo, sino al cinco y al siete en sí mismos (αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτά), que hemos supuesto que son señales en el bloque de cera, acerca de los cuales no cabe opinión falsa»;

imaginemos que «se habla a sí mismo y se pregunta cuántos son»: ¿puede equivocarse? La respuesta es sin duda afirmativa, y el propio Teeteto comenta: «Y cuando se prueba con una cifra mayor, el error es más fácil».²² De aquí se desprende, según dice Platón, lo siguiente: «Entonces deberemos mostrar que la opinión falsa es algo distinto a una confusión de pensamientos y de las percepciones correspondientes. Si no fueran distintas, jamás erraríamos en el pensamiento mismo».²³ Así pues, ya la posesión del momento lógico del saber ha de ser entendida como un proceso, y si este proceso está conectado (como hemos visto) con el recuerdo y el olvido, Platón tiene que conectar más profundamente aún la esencia del saber con el proceso originario del recuerdo y el olvido, y en esta dirección tiene que determinar la ἀλήθεια, la verdad, como lo que se arrebató al olvido (λήθη) en un proceso lógico. Podemos constatar ya que el saber, si ha de consistir en un proceso, no debe ser entendido como un proceso *finito*, pues allí donde este proceso finito debería terminar para apoyarse en algo que no es un proceso (en algo inmediato) ya no tendría sus raíces en el único fundamento del saber que es posible para él.

Llegamos así al quinto y definitivo intento de determinar la esencia del saber y del error. Había quedado abierta la cuestión de cómo «conocemos» los signos que tenemos en nosotros y mediante los cuales conocemos algo como algo. Si no los conociéramos, no nos servirían para conocer lo que hemos percibido. Surge así la necesidad de entender la posesión de los signos de las cosas en nosotros, las formas lógicas, el fundamento del saber, como un proceso. Si consideramos las formas lógicas en nosotros (utilizando una imagen del propio Platón) como unos pájaros que revolotean en una jaula y distinguimos el poseer (κτῆσις) estos pájaros del agarrarlos (ἔξις), lo cual sería el saber (197 c 3), parece posible entender el fundamento del saber como un proceso. Saber no sería poseer las formas lógicas que revolotean solas o en bandadas dentro de nosotros, sino agarrarlas cuando necesitamos una u otra (197 d). Lo primero no sería sa-

22. *Ibid.*, 196 a-b [trad. esp. cit., pp. 231-233]. «El que sufre esto, toma lo que conoce por otra cosa que también conoce. Y calificábamos esto de imposible»; *ibid.*, 196 b 9 [p. 233].

23. *Ibid.*, 196 c 4-6 [trad. esp. cit., p. 233]: Οὐκοῦν ἀλλ' ὅτιοῦν δεῖ ἀποφαίνειν τὸ τὰ ψευδῇ δοξάζειν ἢ διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγὴν. εἰ γὰρ τοῦτ' ἦν, οὐκ ἂν ποτε ἐν αὐτοῖς τοῖς διανοήμασιν ἐψευδόμεθα.

ber, pero lo segundo sí, y este proceso de agarrar sería el fundamento del saber. Obsérvese que precisamente en este proceso de recurrir a la idea correcta consistiría la posibilidad de la confusión, del error.

Ahora el saber parece ser realmente un aprendizaje, el recuerdo permanente, pues mediante la posesión de las ideas no sabemos todavía, sino que empezamos a saber cuando recurrimos a nuestras posesiones. Así, por ejemplo, con esta solución se alcanza (como dice Platón, 198 e) la posibilidad de leer, de calcular. Al leer no hacemos otra cosa que recurrir a las ideas que poseemos, pero que no tenemos a mano. Esa diferencia entre *κεκτήσθαι* y *ἔχειν* (197 b 9) permite así ese característico tener y no tener que es esencial para el saber, es decir, un ser-sabiendo y un ser-no-sabiendo, un ser y un no-ser, que es precisamente la definición del proceso.

¿Esta solución se sostiene realmente? La crítica de Platón dice así: ¿cómo podemos recurrir a las ideas?, ¿cómo sabemos que son las que estamos buscando si no las «tenemos» (*ἔξεις*)? Si, por otra parte, el «no tener» las ideas fuera ya un conocimiento que hace posible que recurramos a ellas y supera la dificultad precedente, ¿por qué decimos que no las «tenemos»?²⁴

También fracasa el intento de evitar esta contradicción suponiendo que en nuestra cabeza revolotean no sólo conocimientos, sino también desconocimientos, y que por tanto no escogemos mal los conocimientos, sino que tomamos desconocimientos en vez de conocimientos.²⁵

Así pues, no se da la posibilidad del error, y el fracaso surge precisamente donde (y esto es lo importante) se considera que las formas lógicas están presentes en nosotros. Por esta razón, todo intento de entender el logos como un proceso hace posible el saber sólo mientras lo entendamos como un proceso: pero precisamente donde se apoya en una posesión sencilla y es entendido como un proceso *finito*, queda sólo la posibilidad de sa-

24. *Ibid.*, 199 b-d.

25. Platón dice: «De modo que después de un largo rodeo hemos recaído en la primera dificultad. Pues aquel contradictor, riendo, nos dirá: “Excelentes amigos, ¿cómo es que quien se sabe los dos, el conocimiento y el desconocimiento, cree que lo que sabe es algo distinto, que él también sabe?” (Πότερον, ὃ βέλτιστοι, ἀμφοτέρας τις εἰδώς, ἐπιστήμην τε καὶ ἀνεπιστημιούσῃην, ἦν οἶδεν, ἑτέραν αὐτὴν οἶεταί τινα εἶναι ὧν οἶδεν)»; *ibid.*, 200 b 1-3 [trad. esp. cit., p. 245].

ber o no saber, pero no la posibilidad de pasar del uno al otro, la posibilidad del error. La interpretación tradicional suele entender la concepción platónica del saber como la reconducción de lo percibido o de lo pensado a las ideas que están originariamente en nosotros; esta interpretación tiene que resultarnos asombrosa, ya que Platón la refuta expresamente al criticar los intentos cuarto y quinto. Todo acto sencillo que se apoye en una posesión directa trae consigo la finitud porque necesariamente se relaciona con otra cosa. Lo mismo se puede decir de todo proceso que suponga como su fundamento una posesión sencilla. Sólo un proceso que tenga su fundamento en sí mismo es infinito. Todo acto finito conduce, como dice Platón, sólo a un tener y no tener, pero no a un saber que en tanto que saber tenga en sí mismo la posibilidad de buscar y no saber.

5. La crítica del concepto de logos como algo inmediato

Si resumimos el resultado de la investigación precedente, el resultado es la necesidad de elaborar una nueva determinación de la *epistémē*. Hasta ahora hemos determinado el saber como la opinión verdadera, como el pensamiento verdadero, pues también existe el pensamiento falso, como demuestra el hecho del relativismo. Hemos visto que los diversos intentos de determinar el saber como el pensamiento verdadero fueron rechazados por Platón basándose en el argumento unitario de que el saber no puede ser entendido ni como un acto sencillo ni como un proceso que tiene sus raíces en ese acto y que, por tanto, es finito. Así que es necesario elaborar una tercera definición del saber, pues: saber no es percibir, tampoco lo es el pensamiento verdadero mientras sea un acto sencillo (es decir, inmediato) o se base en un acto sencillo, sino que sólo puede ser saber si está «mediado». El saber es el pensamiento verdadero que tiene sus raíces en una explicación, en una fundamentación. Platón dice: «el conocimiento es una opinión verdadera explicada; la opinión no explicada está fuera del conocimiento. Y aquello que carece de explicación es incognoscible».²⁶ Platón aclara esta idea con el

26. *Ibid.*, 201 d [trad. esp. cit., p. 249]: τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μὴ ἔστι λόγος, οὐκ ἐπιστήμῃ εἶναι.

siguiente ejemplo: si un juez no puede fundamentar un juicio verdadero, es decir, si el pensamiento verdadero es inmediato en él, está juzgando sobre la base de una opinión y no sobre la base de un saber.²⁷

Así pues, tener inmediatamente la verdad todavía no es saber, tal como ha demostrado la investigación precedente. Pero si la investigación sólo ha intentado mostrar que precisamente donde el pensamiento acaba como proceso no se puede alcanzar el saber que estamos buscando, la consecuencia es que podemos terminar la investigación de *Teeteto* si prohíbe determinar el logos, el fundamento del pensamiento verdadero, como algo inmediato. De ahí el objeto de la última parte de *Teeteto*: el rechazo de la determinación del fundamento, del logos, como algo inmediato. Si entendiéramos el logos así, no surgiría la separación entre la verdad y el error (y en esto consiste el saber que buscamos), y la definición del saber como el pensamiento verdadero con fundamentación no aportaría nada nuevo a las definiciones precedentes. Pues un pensamiento verdadero que tiene sus raíces en algo inmediato no es saber, sino sólo una opinión correcta. Para evitar los malentendidos, Platón tiene que demostrar que el logos, en tanto que fundamento y explicación, *no* se debe entender como un elemento sencillo e inmediato.

¿Cómo se puede refutar toda interpretación posible del logos, del fundamento, como algo inmediato? ¿Por medio de qué ejemplo se puede y debe mostrar que un logos o un fundamento inmediato no explica la separación entre verdad y error? El logos se ha impuesto en nuestra investigación como la constricción del enunciado, como algo ente. En este sentido, el logos era lo primero, el comienzo, la unidad en que la verdad y el error se separan y el saber emerge, la unidad en que la multiplicidad aparece por primera vez ordenada y ente. Por consiguiente, el problema del logos como palabra es al mismo tiempo el problema de la unidad, del enunciado que fundamenta algo general.

Cuando Platón quiere iluminar el significado del logos como fundamento, como explicación (tal como se determina en la ter-

27. *Ibid.*, 201 a-b. Platón dice también en el *Banquete* (202 a 5) «que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia» [traducción española de M. Martínez Hernández, en: Platón, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1997, p. 245].

cera definición), recurre al ejemplo de la palabra. Aquí hay que demostrar que la unidad de la palabra (en la que el ser se manifiesta y donde la palabra obtiene su sentido) ni es algo inmediato ni brota de elementos inmediatos, de las letras. De este modo, la investigación platónica no acaba ni con un resultado negativo ni con declaraciones casuales e inconexas sobre la esencia del logos, como se suele decir.

Aquí no podemos reproducir los detalles de la demostración platónica, ejecutada mediante el ejemplo de la palabra, de que el fundamento ni es algo inmediato ni está formado por elementos inmediatos. Citamos los pasajes correspondientes en las notas a pie de página y resumimos a continuación la argumentación de Platón.

1) Si el logos, en tanto que palabra (un sonido o un signo con sentido), surgiera a partir de elementos inmediatos (πρῶτα στοιχεῖα), a partir de las letras, carecería de sentido, igual que sus elementos.²⁸ Es importante anotar que Platón subraya que los elementos de la palabra, y por tanto la unidad del logos en tanto que fundamento, son entendidos en este ejemplo como algo inmediato o sensorial (στοιχεῖα ἄλογα ... αἰσθητὰ δέ, 202 b 6). Platón dice expresamente que estos elementos, tal como son entendidos aquí, sólo son pronunciables y perceptibles: esto es su carácter esencial, la immediatez: «Así, los elementos son inexplicables y desconocidos, pero perceptibles».²⁹ Si el logos, la palabra, es algo inmediato, no puede explicar; fundamentar; no puede contestar nuestras preguntas. Esto es una discusión metafísica, pues lo que Platón dice aquí no quiere valer sólo para el ejemplo de la palabra y sus elementos (las letras), sino para todo. Platón habla aquí de «los primeros llamémosles elementos, de los que nos componemos nosotros y las demás cosas».³⁰

28. Si el logos se entiende como una unidad formada por partes, por elementos que en sí no son explicables (y aquí se trata de estos elementos inmediatos, *Teeteto*, 202 b 5), tampoco la unidad que surja será explicable: «SÓCRATES: ¿Pues qué? No conoce ni una ni otra letra, y no conociendo a ninguna las conoce a las dos. TEETETO: Eso sería terriblemente absurdo, Sócrates» (203 d [p. 257]).

29. *Ibid.*, 202 b 5 [trad. esp. cit., p. 251]: οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ.

30. *Ibid.*, 201 e 2 [trad. esp. cit., p. 251]. Platón repite en 204 a 3: «de igual modo las letras y todo lo demás» [p. 257].

2) Platón demuestra que el logos, la palabra, la unidad, no brota de una multiplicidad de elementos inmediatos, y al mismo tiempo puede ser diferente de ellos. Este intento sólo se podría basar en identificar una diferencia entre la totalidad ($\pi\acute{\alpha}\nu$) de los elementos, que necesariamente tiene la misma esencia que los elementos, y el todo ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) como algo diferente de la totalidad. Pero Platón muestra que no hay un todo que no concuerde con la totalidad.³¹

3) Menos posible aún es que la unidad del logos en tanto que fundamento, en tanto que explicación, sea como algo sin partes y como algo inmediato, pues si los elementos son inexplicables en su inmediatez, también el logos lo será.³²

Así pues, aquí se muestra que todo el análisis platónico es coherente y conduce a un resultado esencial.

Este análisis que Platón lleva a cabo no nos conduce todavía a la determinación definitiva y única del término «logos», tal como aparece en la tercera definición del saber: ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγον. Hasta ahora hemos mostrado mediante el ejemplo metafísico esencial de la palabra que el logos ni es algo inmediato ni puede estar formado por elementos inmediatos. La palabra *lógos* tiene en griego significados completamente diferentes. En primer lugar, este término se utiliza para referirse a la palabra, al enunciado, al lenguaje; así hemos visto aparecer a la palabra en la constricción del enunciado. Aquí, el sonido adquiere un sentido y se convierte en el lenguaje, que responde a la constricción, que la satisface. De ahí que Platón alcance en *Teeteto* un primer significado metafísico de la palabra cuando hace que la palabra surja de la constricción del enunciado.

La aparición del sonido con sentido, de la palabra, adquiere al mismo tiempo el significado de un término con sentido como expresión y correspondencia de la constricción originaria de recopilar, de dar unidad, de recolectar. Esto es el segundo significado esencial de la palabra griega *lógos*. La palabra recolecta, y

31. *Ibid.*, 205 a 7 [trad. esp. cit., p. 261].

32. Platón dice, siempre refiriéndose al ejemplo de la palabra: «según el argumento de ahora, la sílaba es una forma indivisible»; *ibid.*, 205 c [p. 263]. Pero como los elementos son algo inmediato, incomprensible, el logos mismo se vuelve inmediato e incomprensible: «Pero si la sílaba es una e indivisible, entonces, igual que la letra, es inexplicable e incognoscible. Pues la misma causa hace converger ambas hacia lo mismo»; *ibid.*, 205 e 2 [pp. 263-265].

el logos puede explicar en la medida en que responde a la constrictión de un enunciado general. Entonces la palabra (el sonido con sentido) se distingue del sonido animal y del sonido natural. Explicar es el tercer significado de *lógos*, y aquí alcanza su necesidad gracias a toda la investigación precedente.

Pero como el logos, en tanto que palabra, recolección y explicación, brota de este nexo metafísico esencial, en *Teeteto* hay que mostrar, antes de que la investigación llegue a su fin, que no todo hablar, recolectar y explicar es el *légein* que estamos buscando. Pues: «uno hace claro su pensamiento por la voz, mediante verbos y sustantivos (τὸ τῇ αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων)». ³³ La explicación de esto no parece ser el logos, pues por sí mismo hablar no da la distinción de verdad y error. También el error se expresa mediante palabras (206 d - 206 e 5). Lo mismo pasa con el mero enumerar, recolectar (207 a). No se llega a la solución del logos cuando se dice: «si tú concibes lo distintivo de una cosa, aquello por lo cual se diferencia de las demás, [...] has concebido su explicación». ³⁴ Pues también lo que es sólo opinar se refiere a la diferencia (208 d - 210 a).

Así pues, el resultado del diálogo es positivo, y en este sentido se comprende que cuando Sócrates le pregunta a Teeteto «¿Entonces aún estamos preñados, amigo, y tenemos dolores de parto acerca del conocimiento, o lo hemos alumbrado ya todo?», ³⁵ Teeteto pueda contestar que sí.

Sin embargo, este diálogo tiene carácter negativo en dos sentidos, pero esto no significa que no llegue a ninguna conclusión, pues hemos seguido todo el desarrollo unitario de sus tesis. Este diálogo tiene un carácter negativo en el sentido de que ni siquiera la última definición del saber (opinión verdadera con fundamentación o explicación) agota la cuestión, pues si no se considera la determinación del logos en relación con toda la investigación, también esta definición es insatisfactoria, como el propio Platón demuestra. El carácter negativo de la última definición, que no expresa el significado real del logos, no es una casualidad ni desde el punto de vista estilístico ni desde el punto de vista formal. Platón obliga al lector a conocer el fundamento de la

33. *Ibid.*, 206 d 1 [trad. esp. cit., p. 267].

34. *Ibid.*, 208 d 3 [trad. esp. cit., p. 273].

35. *Ibid.*, 210 b 2 [trad. esp. cit., p. 279].

verdad pensando toda la investigación, es decir, consumando ese proceso en el que la verdad emerge. Como la verdad no es algo inmediato, no podemos resumirla en una conclusión, sino que tenemos que hacerla surgir poco a poco a medida que pensamos la investigación. Naturalmente, los intérpretes que exigían un resultado que se pudiera resumir en una fórmula no consiguieron llegar a esta meta, y al haber malentendido la unidad del diálogo pudieron llegar sólo a una conclusión negativa.

Ahora podemos entender la necesidad interior de por qué Platón buscó la determinación del sector en que el saber es posible sólo en el rechazo negativo de los intentos que no explican el saber porque entienden su fundamento como algo que no es un proceso. La negatividad forma parte de la esencia de la verdad si ésta se manifiesta esencialmente sólo en un proceso y se determina como la unidad de ser y no ser, como desocultamiento.

La última definición (saber como pensar verdadero con fundamentación) tampoco es definitiva en un segundo sentido, pues nos sitúa ante un problema nuevo: esto es la negatividad de toda verdadera investigación. Saber es la opinión verdadera que tiene sus raíces en una fundamentación, en una explicación: pero fundamentar y explicar no lo podemos entender ni como algo inmediato ni como un proceso finito, pues de lo contrario recaeríamos en la segunda definición (saber es opinión verdadera). Pero ¿qué significa que el saber no tiene sus raíces en un proceso finito de pensamiento? ¿Cómo podemos determinar mejor este saber, este proceso? Teeteto nos ayuda a plantear este nuevo problema, que conforma un nivel nuevo en nuestra investigación. Platón dice: «Pues si para más tarde piensas, Teeteto, quedar preñado de otras cosas, cuando lo quedes llevarás en ti mejores cosas gracias a esta investigación de ahora».³⁶

6. Saber como recordar

Los resultados fundamentales de nuestra interpretación de *Teeteto* son los siguientes:

1) Originariamente no se pregunta por la esencia de una forma determinada del logos (por ejemplo, la racional), sino por

36. *Ibid.*, 210 c [trad. esp. cit., p. 279].

aquello a través de lo cual algo se muestra como algo y la multiplicidad se reúne en una unidad.

2) La forma del ser de lo ente se determina poco a poco mediante la superación del objetivismo naturalista. El logos coincide entonces con una forma determinada: la del pensamiento en tanto que constricción de un enunciado general.

3) Al contrario de lo que supone la interpretación tradicional, el logos no tiene sus raíces en un fundamento racionalista-objetivista. Platón demuestra esto desarrollando sistemáticamente el problema del error.

4) El ser racional es expresión de una constricción que se impone, a la que en *Teeteto* no se contrapone una materia sensible, que es en sí, objetivista. A lo sensible no se le puede atribuir carácter objetivista: estando en devenir, es un momento de la constricción del logos, el cual no ha llegado todavía a su fundamento propio, general y necesario, por lo que representa un hacer-aparecer relativo. En *Teeteto*, el mundo de la sensibilidad (en el sentido objetivista) no se opone a lo racional.

Esta interpretación encuentra una confirmación más en la interpretación de otro diálogo de Platón, cuyos resultados resumimos aquí antes de acabar la segunda parte de nuestra investigación.³⁷

Platón determina en *Menón* la posesión de la verdad como recordar, como un proceso para superar las dificultades que surgen de la pregunta: ¿cómo podemos buscar lo que no conocemos?, y si lo conocemos, ¿cómo es posible aún buscar? Esta pregunta es la misma por la que este trabajo ha empezado. ¿Cuál es la interpretación tradicional que se ha dado de esta teoría platónica del saber como recordar? Primero vamos a exponer la interpretación tradicional de *Menón*, contra la que vamos a tomar posición.

La interpretación tradicional de *Menón* afirma que Platón entiende el saber como un proceso de recuerdo.³⁸ Además, esta interpretación se caracteriza por dos puntos. En primer lugar, ve

37. E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1932.

38. Cfr. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. II, Berlín, 1853, p. 183; Schleiermacher, *Platos Werke*, vol. I, parte II, Berlín, Reimer, 1856, p. 224; Wilamowitz, *Platon*, vol. I, Berlín, Weidmann, 1919, p. 276; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, parte II, sección I, Leipzig, Reischland, 1875, pp. 475 ss.; Natorp, *Platons Ideenlehre*, Leipzig, Dürr, 1931, p. 30.

en la teoría del saber como recordar no una solución filosófica del problema originario, sino sólo una solución dogmático-religiosa. Platón dice en *Menón* que unos sacerdotes le han contado que el alma, en sus viajes, ha visto lo verdadero y que mediante esta visión originaria volvemos a dar su unidad a todo lo que encontramos en la multiplicidad de nuestro conocimiento sensorial.³⁹ Así pues, el presupuesto es la inmortalidad, y la consecuencia de esto es la teoría de la *anámnesis*.

En segundo lugar, la interpretación tradicional afirma que en este diálogo se entiende el saber como recuerdo, como un proceso, pero como un proceso *finito*, pues el saber como recuerdo se basa en una visión originaria e inmediata de las ideas que tuvo lugar en una vida pre-terrenal del alma, con lo cual empieza el proceso de recuerdo.⁴⁰

Por cuanto respecta al primer punto (la fundamentación de la *anámnesis* mediante una tesis dogmático-religiosa), tenemos que reconocer que la estructura del diálogo muestra claramente que Platón *no* basa ese concepto del conocimiento como *anámnesis* en una tradición dogmática, mítica. De lo contrario, habría establecido la afirmación religioso-mítica de la inmortalidad del alma como el fundamento de sus declaraciones sobre el saber como recordar. Pero no sucede esto, sino lo contrario.

Que se interpretara equivocadamente este pasaje no es extraño, pues Platón empieza a exponer su tesis del saber como recuerdo afirmando la tesis mítico-religiosa de la inmortalidad del alma.⁴¹ Pero de hecho esta declaración es sólo la introducción del concepto de saber como recordar que ya estaba presente en la tradición griega; a diferencia de lo que dice la interpreta-

39. Platón, *Menón*, 81 b - c.

40. Wilamowitz, *Platon*, vol. I, pp. 276 ss.; vol. II, p. 150; C. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, Múnich, Reinhardt, 1931, p. 75; E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruselas, Sand, 1922, p. 137.

41. Platón empieza con la tesis de que el alma recuerda la verdad, gracias a lo cual puede saber; pues el alma (tal como le han contado unos sacerdotes), «siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía (ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα ... ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι)» (*Menón*, 81 c 5-9 [trad. esp. cit., p. 302]).

ción tradicional de Platón, en el curso del diálogo la inmortalidad es afirmada sobre la base de la tesis de la *anámnesis*. Como el saber es siempre un recordar, el alma es inmortal, dice Platón literalmente.⁴² Hasta aquí lo relativo al punto de vista formal, es decir, a la estructura del diálogo.

En segundo lugar: por cuanto respecta a la tesis de la finitud del proceso de *anámnesis*, no es correcto que Platón resuelva la aporía de la búsqueda de la verdad (de la que hemos hablado al principio de nuestra investigación y que Platón plantea con plena consciencia para superar la concepción objetivista de la verdad) sólo en apariencia, trasladando el problema del saber y de su comienzo a otra vida. Si fuera así, Platón tendría que decir expresamente que el recordar ha empezado en otra vida. Pero lo que Platón dice va en contra de esta idea. Platón dice que el esclavo no puede haber adquirido «en esta vida (ἐλαβε)» el conocimiento que ahora tiene.⁴³ Y ahora nosotros preguntamos: ¿Platón se preguntó si ese recordar empezó en otra vida?, ¿y qué dijo sobre esta posibilidad? En primer lugar, Platón dice expresamente: «si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal (ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ)».⁴⁴ En segundo lugar: ya en la formulación de la tesis platónica de que el conocimiento del esclavo no puede haber empezado en esta vida encontramos que Platón no admite la posibilidad de que ese conocimiento haya empezado en la otra vida. Platón dice: «Si no las adquirió (λαμβάνειν) [esas opiniones] en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido (ἐμεμαθήκει)?»,⁴⁵ y ese «otro tiempo» no se puede interpretar en el sentido de un comienzo. Por una parte, desde el punto de vista puramente filológico, porque los verbos ἔχω y μανθάνω que Pla-

42. *Ibid.*, 86 b: «Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal (οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη)» [trad. esp. cit., p. 312]. Esta presencia de la verdad en el alma es la consecuencia de la afirmación de Platón de que «el alma de él ha estado, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber (ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ)» (86 a 8-9 [p. 312]).

43. *Ibid.*, 85 d 10 [trad. esp. cit., p. 312].

44. *Ibid.*, 86 b 1-2 [trad. esp. cit., p. 312]. El alma ha sabido siempre, es decir, ha recordado siempre: «Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν)» (81 d 4 [p. 302]).

45. *Ibid.*, 86 a [trad. esp. cit., p. 312].

tón utiliza aquí excluyen esa posibilidad.⁴⁶ Por otra parte, porque Platón confirma nuestra interpretación filológica y hace imposible toda discusión sobre la posibilidad de un comienzo cuando dice: «el alma de él ha estado, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber (ἀεὶ χρόνον μεμαθηκῦα ἔσται ἡ ψυχὴ)».⁴⁷ Al fin y al cabo, porque el alma siempre ha sabido (recordado) afirma Platón la inmortalidad del alma, lo cual es la prueba definitiva de que Platón entiende el recordar sin comienzo, pues de lo contrario no habría basado en él la afirmación de la inmortalidad.⁴⁸ Pero la manifestación definitiva de Platón es la siguiente: «Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma (οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ),⁴⁹ ella habrá de ser inmortal (ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη)».⁵⁰

46. Los pasos de las manifestaciones de Platón son los siguientes. En 85 d 9-10 Platón plantea la primera pregunta: «El conocimiento que ahora tiene, ¿no es cierto que o lo adquirió, acaso, alguna vez o siempre lo tuvo (ἦτοι ἔλαβέν ποτε ἢ ἀεὶ εἶχεν)?» [p. 312]. Así pues, Platón contrapone los dos términos λαμβάνω y ἔχω. Esta contraposición terminológica prosigue en la segunda manifestación: «Si, pues, siempre lo tuvo (εἰ ἀεὶ εἶχεν), entonces siempre también ha sido un conocedor; y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, no será por cierto en esta vida donde lo ha adquirido (εἰ δὲ ἔλαβε ποτε, οὐκ ἂν ἔν γε τῷ νῦν βίῳ εἰληφώς ... εἴη)» (85 d 13 [p. 312]). La contraposición de λαμβάνω y ἔχω se mantiene, y Platón utiliza uno u otro término para establecer la posibilidad de un saber que tiene un comienzo y de un saber que no tiene comienzo. Y por tercera vez Platón se manifiesta de la siguiente manera: «Si no las adquirió [esas opiniones] en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?» (86 a [p. 312]). Así pues, la formulación filológica del problema excluye la posibilidad de que en esta frase Platón dejara abierta la pregunta de si el saber comienza en otra vida. El estudio de los verbos ἔχειν y μανθάνειν lo demuestra. En efecto, por cuanto respecta al segundo término que Platón utiliza en la formulación de 86 a («Si no las λαμβάνειν adquirió [esas opiniones] en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las εἶχε tenía y las había ἐμεμασῆκει aprendido?»), hay que tener en cuenta que este término tiene el significado de «recordar». En 81 d 4 leemos que «el buscar y el aprender (μανθάνειν) no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (ἀνάμνησις)». Por último, para disipar toda duda que pueda surgir de la formulación «aprendió en otra época», no hay más que fijarse en la frase en que Platón dice que «el alma de él ha estado, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber» (86 a 6 [p. 312]).

47. *Ibid.*, 86 a 8-9 [trad. esp. cit., p. 312].

48. *Ibid.*, 86 a 9.

49. Y saber equivale a recordar: «el buscar y el aprender (μανθάνειν) no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (ἀνάμνησις)»; *ibid.*, 81 d 4 [trad. esp. cit., p. 302].

50. *Ibid.*, 86 b [trad. esp. cit., p. 312].

Resulta así que Platón no afirma la inmortalidad en sentido mitológico-dogmático, sino expresamente como consecuencia de una determinación filosófica del recuerdo sin comienzo. Llegamos así al último punto de la interpretación de *Menón*.

Podemos afirmar que Platón propuso conscientemente en *Menón* esa formulación, es decir, que tenía claro que todo saber sólo puede ser saber real si brota de un proceso que no tiene comienzo: en este sentido es una ἀλήθεια, algo que se ha arrebatado al olvido (λήθη). Platón distingue la *dóxa*, la opinión (lo que sólo tiene la apariencia de la verdad, pero no su certeza), de la *epistémē*, del saber fundado. La *dóxa* puede ser verdadera, pero también puede no serlo, es decir, no contiene la certeza de su propia verdad. Tal como dice Platón: la opinión es como un esclavo que no está encadenado, por lo que no es una posesión auténtica, pues puede huir en cualquier momento. El saber sólo es saber real, *epistémē*, un saber que se levanta sobre un suelo seguro, cuando la verdad que él contiene está encadenada, es decir, cuando podemos demostrar su posesión con seguridad. De acuerdo con Platón, la verdad que poseemos en el saber tenemos que encadenarla. ¿Qué es esta cadena que distingue a la *epistémē* de la *dóxa*? Es el conocimiento del fundamento, αἰτίας λογισμός.⁵¹ ¿Y qué es ese fundamento? Platón lo define como el proceso (sin comienzo) de recordar: «Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes (τοῦτο δ' ἐστίν, ᾧ Μένων ἐταίρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὁμολογεῖται)».⁵²

Con estos resultados, que desembocan en nuestra interpretación de *Teeteto*, llegamos al final de la segunda parte de nuestra investigación, que tiene una meta histórica y una meta sistemática.

51. Platón dice que las opiniones, aunque sean verdaderas, «no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa» (*ibid.*, 98 a [trad. esp. cit., p. 333]). Véase la prueba de esta interpretación en los capítulos IV y V de mi libro *Il problema della metafisica platonica*. Por cuanto respecta a la discusión de mi interpretación de *Menón*, cfr. H.-G. Gadamer en *Kant-Studien*, XXXIX, 1934, n° 1, pp. 66-70 [ahora en: Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübinga, Mohr, 1985, vol. 5, pp. 304-310]; J. Souilhé en *Archives de Philosophie*, IX, 1932, n° 3, pp. 79-80; P. Rotta, «L'interpretazione idealistica di Platone nella critica moderna», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 26, 1934, n° V-VI, pp. 599-604; G. Grasselli en *Rivista di filosofia*, 24, 1933, n° 1, pp. 86-89.

52. *Ibid.*, 98 a 4 [trad. esp. cit., p. 333].

Una meta *histórica*: a diferencia de la interpretación tradicional, hemos demostrado que el problema de la determinación de un fundamento no objetivista del mostrarse fue abordado y contestado en la filosofía antigua. Hemos planteado el problema de la relación con la Antigüedad en conexión con un problema sistemático: podemos afirmar que no ha obtenido una solución definitiva, ni desde el punto de vista filosófico ni desde el punto de vista histórico, mediante los esquemas tradicionales de la concepción objetivista del fundamento de la verdad. Nuestra relación con la Antigüedad no parte de una actitud neohumanista, sino de un planteamiento filosófico. En este sentido mantenemos la relación italiana con la Antigüedad, que es completamente diferente de la reciente tendencia neohumanista en Alemania.

La meta *sistemática* que hemos alcanzado mediante nuestra interpretación es la superación del objetivismo tanto en su forma empirista como en su forma racionalista. Ya podemos considerar demostrada la tesis, que hemos planteado en la primera parte de nuestra investigación, de que el mostrarse de algo tiene su fundamento en un acto, en un proceso. Hemos determinado con más precisión la cuestión de la forma en que el ser se impone en un proceso. Ahora ya podemos resolver el problema originario del que hemos partido: ¿cómo podemos buscar lo que no conocemos? La verdad no tiene un fundamento objetual, y se impone en una constricción que se da a conocer en la búsqueda, en nuestras preguntas. En la aporía, en la dificultad, se manifiesta ya el vínculo originario, la raíz profunda de nuestro ser. Nos encontramos ahora ante el problema de cómo debemos entender el proceso del logos, del pensamiento, en su realización.

Por último, tenemos que anotar que hemos llegado a esta interpretación de Platón partiendo del concepto de fundamento de Heidegger y planteando el problema sistemático del *légein* y de su forma. A diferencia de la filosofía moderna desde Descartes, Heidegger aborda el problema del fundamento de tal modo que ya no está predeterminado en el sentido *lógico* tradicional, sino que es aclarado como la pregunta abierta por el fundamento del mostrarse de algo. Sólo así hemos podido reconocer como rasgo esencial de la filosofía de Platón la apertura del problema metafísico, hemos podido preguntar por la forma en que Platón determina el mostrarse y hemos podido iluminar su superación del objetivismo.

III

LA DETERMINACIÓN DEL LOGOS EN LA CONFRONTACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA ALEMANA Y LA FILOSOFÍA ITALIANA

CAPÍTULO PRIMERO

LA DEDUCCIÓN DIALÉCTICA DEL PENSAMIENTO EN HEGEL

1. Problemas sistemáticos e históricos en la confrontación con Hegel

La dificultad de nuestra tarea consiste en desarrollar un único problema sistemático mediante la interpretación de textos para que poco a poco salga a la luz la conexión histórica y sistemática de las diversas cuestiones entre sí. Pues creemos que podremos estudiar con la mayor claridad el problema que nos guía si analizamos su realización en tres campos diferentes.

En la primera parte de nuestra investigación hemos empezado por el problema del logos, y hemos intentado evitar predeterminarlo en alguna dirección. Por eso hemos interpretado el concepto heideggeriano de desocultamiento. Este punto de partida ha hecho posible una interpretación nueva del texto antiguo y la determinación del logos como constricción del enunciado general, con lo cual hemos llevado a cabo una superación sistemática del objetivismo. Antes de presentar el logos como constricción del enunciado general, el término «logos» tenía sólo el significado general de unificar, de reunir, mientras que aquí se impone en una forma completamente determinada, la del pensamiento.

Surgen ahora dos problemas nuevos:

- 1) La filosofía moderna llega, tras superar el objetivismo, a una determinación dialéctica de la verdad lógica. ¿Debemos decir que el fundamento absoluto y procesual del mostrarse a cuya afirmación hemos llegado se desarrolla de manera dialéctica?
- 2) ¿El logos, en tanto que palabra, es la única expresión y respuesta de un enunciado general o el logos se impone también en otras formas?

Para seguir desarrollando el problema de la primacía del logos, tenemos que responder estas dos preguntas fundamentales. De este modo saldrá a la luz también la peculiar relación de la filosofía moderna con la filosofía antigua.

Recurrimos ahora a Hegel. Esto es conveniente por las siguientes razones. En primer lugar, porque la superación del objetivismo alcanza mediante el concepto de verdad de Hegel su expresión más clara, sobre todo en la confrontación con el concepto heredado de verdad como correspondencia, que acabamos de demostrar que no ha estado en vigor a lo largo de toda la historia. En segundo lugar, porque Hegel dio con el concepto dialéctico de verdad la determinación más unívoca del logos como enunciado general. En tercer lugar, porque la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, con su actitud negativa frente a la filosofía antigua, tiene sus raíces en la tesis del logos como un proceso que se desarrolla dialécticamente: ahora bien, nuestra interpretación del texto platónico ha puesto en cuestión desde el punto de vista histórico, sin tomar posición sobre el asunto mismo, el esquema hegeliano de la historia de la filosofía. Ahora tenemos que examinar el fundamento sistemático de la concepción de la historia de Hegel.

Por último, ya hemos indicado en la Introducción que el problema del logos, tal como Hegel lo desarrolló preguntando por la esencia de la verdad lógica, ha ejercido una influencia especial sobre la filosofía italiana. No sólo la relación con la Antigüedad, también la relación con la filosofía del Humanismo y del Renacimiento se movió en una dirección determinada, pues Hegel la había incluido en su exposición dialéctica del pensamiento moderno. También desde este punto de vista es necesario estudiar la concepción hegeliana del fundamento de la verdad, para a continuación discutir los problemas sistemáticos mediante el desarrollo de la confrontación italiana con Hegel. De este modo podremos sacar a la luz la relación particular que se da entre la filosofía italiana y la filosofía alemana en conexión con el problema del logos y sus formas. Tenemos que mostrar cómo la filosofía italiana llega, al confrontarse con Hegel, a plantear y abordar problemas que dentro de la filosofía alemana contemporánea están abiertos: de este modo adquieren un marco especial de discusión.

Por consiguiente, ahora tenemos que desarrollar nuestra investigación en la dirección *contraria* a la anterior. Hasta ahora

hemos examinado el esquema de la concepción tradicional de la verdad; ahora tenemos que mostrar cómo la filosofía moderna se desarrolla mediante el intento de superar sistemáticamente ese esquema, hasta llegar a elaborar una concepción del fundamento de la verdad como un proceso dialéctico. Así pues, la tercera parte de nuestro trabajo es lo contrario que la segunda parte. Mostraremos así la curiosa relación histórica que hay entre la filosofía antigua y la filosofía moderna por cuanto respecta al problema de la primacía del logos. La filosofía moderna determina el concepto de fundamento al hilo de la verdad lógica como proceso, superando así un concepto tradicional de la verdad que (como hemos visto) no es el único y decisivo para la filosofía antigua.

2. Los conceptos fundamentales de la lógica tradicional y sus problemas irresueltos

Los conceptos fundamentales de la concepción hegeliana de la lógica tradicional, que a su vez son los momentos esenciales de esa concepción que Hegel quiere superar, son los siguientes. En primer lugar, para Hegel en esa lógica están separados el contenido y la forma del conocimiento; el contenido del conocimiento procede de otro lugar y es entendido como un mundo existente fuera del pensamiento. En segundo lugar, el pensamiento está vacío, es una forma que se añade exteriormente al contenido, el cual la llena. Si la lógica abstrae de todo contenido, se desarrolla como la ciencia de las condiciones formales del conocimiento verdadero. Hegel dice:

El concepto habido hasta ahora de la lógica descansa en la separación, presupuesta de una vez por todas en la conciencia habitual, entre el contenido del conocimiento y la forma de éste, o sea, entre la verdad y la certeza. Primero se presupone que la estofa del conocer está presente en y para sí como un mundo ya listo fuera del pensar; que este último es de por sí vacío y externamente se agrega como una forma a esa materia, llenándose de ella, y que es entonces cuando por primera vez gana allí un contenido y deviene conocer real. [...] al no dejar la diversidad entre materia y forma, objeto y pensar, en esa nebulosa indeterminidad, al tomarla en cambio de un modo más determinado, se ve que cada uno de ellos es entonces una esfera separada de la otra.

Por consiguiente, en el hecho de recibir y dar forma a la estofa no va el pensar más allá de sí mismo; ese recibir la estofa y ese acomodarse a ella sigue siendo una modificación de sí mismo, sin convertirse por ello en su otro; el determinar autoconsciente no pertenece más que al pensar; así pues, en su referencia al objeto, no sale de sí, no va hacia el objeto; éste sigue siendo sin más, en cuanto cosa en sí, algo más allá del pensar.¹

Es importante tener en cuenta que esta concepción de la lógica tradicional es esencial para Hegel no sólo por cuanto respecta a la lógica antigua (y en particular a la concepción platónica y aristotélica de la verdad), sino por cuanto respecta a toda la lógica, hasta llegar al presente:

Esta lógica de Aristóteles es hasta el día de hoy lo lógico, que simplemente otros han seguido elaborando, sobre todo los escolásticos de la Edad Media. Éstos no han aumentado el material, sino que lo han seguido desarrollando. La actividad de los tiempos recientes en relación con la lógica consiste sobre todo en quitar muchas determinaciones elaboradas por Aristóteles y los escolásticos y en añadir mucho material psicológico.²

Ahora tenemos que mostrar que esta concepción de la esencia de la lógica tradicional que Hegel bosqueja aquí coincide con el concepto «tradicional» de verdad, que sigue predominando hoy.

¿En qué ámbito busca la lógica tradicional la verdad? En el logos. La esencia del logos del que se habla aquí queda determinada y limitada con precisión: pues no todo logos tiene, por ser un enunciado, la posibilidad de ser verdadero o falso, y por tanto no todo logos es objeto de la lógica. El logos en el que la verdad y el error son posibles es el *lógos apophantikós*, el enunciado judicativo, el mostrar algo sobre la base de algo (*ἀπο-φαίνεσθαι*).³

1. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en: *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 28-29 [traducción española de Félix Duque, en: Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. I, Madrid, Abada, 2011, p. 194].

2. Hegel, *Enzyklopädie*, en: *Sämtliche Werke*, vol. VI, p. 38, § 20, *Zusatz*.

3. Aristóteles fue el primero en distinguir el *lógos semantikós* del *lógos apophantikós*. Aristóteles afirma que todo *lógos* es un *lógos semantikós*, pero no todo *lógos* es un *lógos apophantikós*, y que sólo a este último se le puede aplicar la distinción de verdad y error: «Todo enunciado (*λόγος*) es significativo (*σημαντικός*) [...]; ahora bien, no todo enunciado es asertivo (*ἀποφαντικός*), sino sólo aquel en que se da la verdad o la falsedad; y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de

Pero si la verdad se entiende esencialmente como verdad de la proposición, más exactamente como verdad del juicio, ¿pueden los elementos de la proposición conformar el carácter verdadero o erróneo de la proposición? En sí mismos, los elementos del juicio no son ni verdaderos ni falsos: la verdad y el error se dan en el entrelazamiento (συνπλοκή) de sujeto y predicado.⁴

Una vez clarificado el ámbito en que la lógica tradicional busca la posibilidad de la verdad (en el logos en tanto que *lógos apophantikós*), todavía no está agotado el concepto tradicional de verdad. El logos, el juicio, no define todavía la verdad, pues no todo juicio puede ser considerado verdadero por el simple hecho de ser un juicio. La verdad no es sólo juzgar, sino la correspondencia del pensamiento con lo ente. Se suele decir que entre Aristóteles y Platón hay una sola diferencia: Aristóteles entiende la verdad de la proposición como correspondencia del pensamiento con los datos sensibles, mientras que para Platón la verdad es correspondencia del pensamiento con el objeto racional inmediato.⁵

La verdad como verdad lógica (el logos no como enunciado indicativo, como *semáinen* puro, sino como enunciado judicati-

lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que el objeto del presente estudio es el enunciado asertivo»; *De interpretatione*, 17 a 1-5 [traducción española de Miguel Candel Sanmartín, en: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Madrid, Gredos, 1988, pp. 41-42].

4. *Ibid.*, 16 a 12: «lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición (σύνθεσιν) y la división (διαίρεσιν). Así, pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división» [trad. esp. cit., pp. 36-37]. En la *Metafísica* Aristóteles dice: «lo que es en el sentido de “es verdadero” y lo que no es en el sentido de falsedad están referidos a la unión (σύνθεσιν) y a la división (διαίρεσιν)» (1027 b 18 [trad. esp. cit., p. 275]).

5. Aristóteles, *Metafísica*, 1051 b 3: «dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas» [trad. esp. cit., p. 390]; ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρησθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα. De aquí se sigue que toda unificación y separación (en la que consiste la esencia de la verdad) se refiere a lo ente. *Ibid.*, 1027 b 20: «la verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado» [p. 276]; τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ. *Ibid.*, 1051 b 7: «tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo» [p. 390]; οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι, εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σε εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν. Véase también 1027 b 31.

vo), la verdad como verdad de la proposición (la cual no se muestra en los elementos del juicio, sino en su unidad) y por último la verdad como correspondencia del pensamiento con el ser (y así pasamos de un concepto formal de verdad a un conocimiento verdadero): éstos son los tres conceptos fundamentales que todavía hoy consideramos característicos de la lógica tradicional.

Si comparamos este concepto de verdad con el esquema hegeliano del concepto tradicional de verdad, vemos que coinciden: el pensamiento o juicio puro no es ni verdadero ni falso, es decir, está vacío si no lo llenamos con un contenido exterior para que corresponda al ser; el logos es la sede de la verdad sólo en la medida en que es juicio, pensamiento, verdad de la proposición.

Tenemos que contestar una pregunta más: ¿cuál es el momento esencial y determinante de esta concepción «tradicional» de la verdad? Como veremos, la concepción tradicional de la verdad busca la esencia de la verdad no en la inmediatez, sino únicamente en el sector de la mediación, y en concreto de la mediación del pensamiento.

Este carácter fundamental de la verdad lógica se puede ver en la peculiar forma en que la verdad proposicional más sencilla (el principio de la lógica tradicional) se expresa. La proposición más sencilla en que la lógica se basa es el principio de identidad: cada algo es igual a sí mismo. ¿Cómo se expresa esquemáticamente este principio? $A = A$. Aquí se dice que A es igual a sí mismo, y en este juicio está su verdad, es decir, ni la primera A en tanto que tal ni la segunda A en tanto que tal es verdadera, sino la relación de la primera con la segunda, en la que sale a la luz la identidad de ambas. Esta identidad no es una identidad inmediata, pues de lo contrario el principio de identidad se podría expresar con una sola A, sino una identidad mediada. El término individual no es ni verdadero ni falso, como dice Aristóteles, sino que la verdad en tanto que identidad es el resultado de la mediación, de la unidad del pensamiento. Por otra parte, la diferencia de las dos A en el juicio no está fuera de toda unidad, de toda mediación; hay dos A en su relación, y por tanto en su unidad, en la unidad mediadora del pensamiento. Así pues, el concepto tradicional de verdad excluye la inmediatez como el campo de la verdad.

¿Cómo llegó la lógica tradicional a este conocimiento? El ser inmediato no es ni verdadero ni falso, sino impensable e inexpressable. En su inmediatez no puede presentar diferencias fren-

te a otro; de lo contrario, estaría mediado por eso otro; y por consiguiente es impensable, pues sólo se puede pensar algo determinado, diferenciado, limitado; y si fuera pensable, sería impensable, pues el logos es siempre λόγος τινός, enunciado de algo. Y esto era el sentido de la crítica que ya Gorgias dirigió a la verdad del ser parmenídeo: ser = nada; y si fuera, sería impensable; y si fuera pensable, sería indecible.⁶ En efecto, todo concepto del ser como algo inmediato pasa al concepto parmenídeo del ser; en tanto que ser inmediato, no mediado, es sólo el ser mismo, con exclusión de todo lo que lo limita o separa, sobre todo es ser, no es nada, carece de la posibilidad de afirmarse como algo diferente y de devenir.⁷

El concepto de verdad como correspondencia fundamenta la verdad del pensamiento, del juicio, o sobre la manifestabilidad inmediata de lo ente sensible (Aristóteles) o sobre la manifestabilidad inmediata de lo ente racional (las ideas: Platón), y de este modo la mediación del pensamiento parece quedar abandonada como momento esencial de la verdad.

Tenemos que examinar ahora por qué razón sistemática esa concepción «tradicional» se vio inducida a buscar el concepto de verdad (como mediación del pensamiento) en algo objetivista, no mediado, que está fuera del pensamiento. Una vez contestada esta pregunta, entenderemos mejor el problema fundamental y la verdad fundamental de la lógica tradicional. Al mismo tiempo nos abriremos paso hacia la comprensión de las preguntas que la lógica tradicional le impuso a Hegel.

La respuesta a esta pregunta dice así: si el pensamiento, en tanto que mediación, se revela como la esfera de la verdad y no necesita ninguna mediación más, parece perder sobre todo la

6. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 65-86.

7. Parménides determina la verdad del ser en los siguientes momentos.

1) El ser excluye la nada, es ser puro sin mezcla con la nada, que no es. 2) El ser excluye toda diferencia, ya que una diferencia introduciría la nada en el ser. 3) El ser sólo se puede pensar como un todo y como algo continuo. 4) El ser es uno, no muchos. 5) El ser es eterno, pues al excluir la nada no puede ni surgir ni perecer, es decir, devenir. Estas determinaciones del ser muestran que el momento esencial de la exclusión de la nada procede de la concepción del ser como algo inmediato, quedando excluido también el devenir. Desde este punto de vista, la concepción del ser de Parménides debe ser entendida no como una más, sino como la que afirma decididamente la esencia del ser en la inmediatez. Sobre esta interpretación de Parménides, cfr. G. Gentile, *Sistema di logica*, primera parte.

posibilidad de ser objetivo. Pues si sólo el pensamiento es la esfera de la verdad, todo pensamiento debería ser verdadero, y de este modo la objetividad (la tan deseada posibilidad de distinguir verdad y error) desaparecería. En todo caso, hay que tener en cuenta que la distinción de verdad y error puede aparecer en el propio campo del pensamiento en los casos en que el pensamiento no se realice en conformidad con sus propias reglas. Pero lo importante es que la lógica tradicional entiende esta distinción de verdad y error sólo como una distinción formal, por lo que todavía no puede proporcionar de manera definitiva la verdad del pensamiento. Así pues, para salvar la objetividad del pensamiento parecía necesario mediar el pensamiento mismo por otra cosa. Pero fuera del pensamiento sólo hay la manifestabilidad inmediata de lo ente empírico o racional, que tuvo que convertirse en el fundamento de la verdad. De aquí surgió la definición de la verdad como correspondencia.

Tenemos que responder aún una última pregunta: ¿qué dificultades y contradicciones implica esta solución? Pues precisamente para superarlas elaboró Hegel su concepto del fundamento dialéctico y procesual de la verdad. Entonces podremos entender la solución hegeliana.

Las dificultades a las que el concepto de verdad como correspondencia conduce son las siguientes. En primer lugar, lo que no es pensamiento no puede fundamentar el pensamiento y su verdad. En segundo lugar, aunque pudiera fundamentar la verdad del pensamiento, todo el esfuerzo del pensamiento parece ser como mínimo inútil, pues su mediación ha de basarse en la inmediatez. En tercer lugar, si se sabe que la inmediatez no puede ser la esfera de la verdad o del error (tal como hemos visto expresamente en el esquema de la verdad más sencilla, de la identidad), no se entiende por qué al final lo que no tiene la posibilidad de la verdad (el concepto de correspondencia) puede y debe ser el fundamento de la verdad. Nos encontramos ante una aporía: el pensamiento tiene que estar mediado por otra cosa, pues en su inmediatez no podemos demostrar ni que sea verdadero ni que sea falso. Otra cosa que el pensamiento es lo ente que se manifiesta inmediatamente: así pues, tenemos que recurrir a él. Pero si lo ente, debido a las dificultades que acabamos de mencionar, no puede ser el fundamento de la verdad del pensamiento, ¿cómo vamos a superar esta aporía? Hegel intentó solucionar este problema situando el fundamento de la verdad

no fuera del pensamiento, sino en el pensamiento mismo, el cual queda determinado de una manera completamente nueva. El pensamiento ya no es verdadero si corresponde al ser, sino que el pensamiento es la raíz originaria de todo manifestarse. Así pues, vamos a exponer brevemente la crítica de Hegel a la concepción dualista tradicional y, a partir de ella, su propia concepción del proceso del logos. Obtenemos así la posibilidad de hacer avanzar al problema sistemático de la determinación del carácter del logos como proceso.

3. La superación hegeliana del concepto tradicional de verdad. La experiencia de la verdad y del error en el desarrollo dialéctico del pensamiento

Si comparamos los conceptos fundamentales de la lógica tradicional (tal como los hemos resumido y tal como se siguen entendiendo hoy) con el concepto de la lógica tradicional que Hegel quiere superar, vemos que coinciden.

Tenemos que examinar ahora cómo dentro de la filosofía moderna Hegel afirma la primacía del logos: superando el concepto heredado de verdad como correspondencia, que conforma la esencia de la lógica «tradicional». Ya hemos demostrado en la parte anterior de nuestra investigación que este esquema no se puede aplicar sin más a la filosofía antigua.

Como toda nuestra investigación ulterior sobre la determinación dialéctica del logos y sus formas presupone la solución hegeliana, vamos a exponerla paso a paso.

Hegel rechaza con los siguientes argumentos la concepción tradicional de la verdad. Sobre todo: la separación de contenido y forma del conocimiento conduce al escepticismo, pues (como Hegel dice en un célebre pasaje de la *Fenomenología*) la forma con la que intentamos apropiarnos el en-sí sólo la podemos entender como una herramienta o un medio para transformar el en-sí y apropiárnoslo. Pero si tenemos que transformar el en-sí para la apropiación, ya no es el en-sí que queremos alcanzar.⁸

Surge así para Hegel la cuestión: ¿no deberíamos abandonar la dualidad del en-sí (contenido del pensamiento) y el para-nosotros (forma del pensamiento)? Esto sería absurdo, pues esa

8. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 59 [trad. esp. cit., p. 143].

dualidad es el contenido más originario de todas nuestras experiencias, y el problema de la verdad radica precisamente en la correspondencia de un momento con el otro. Hegel dice:

[La conciencia] *distingue* de sí algo a lo que, a la vez, *se refiere*; o como se suele expresar, hay algo que es para *ella*; y el lado determinado de este *referir*, o del *ser* de algo para una *conciencia*, es el *saber*. Sin embargo, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo que se halla referido al saber se diferencia asimismo de él, y está puesto como *ente* también fuera de esa referencia; el lado de este en-sí se llama *verdad*. [...] Si a este saber lo denominamos el *concepto*, y a la esencia o lo verdadero lo denominamos lo *ente* o el *objeto*, el examen consistirá, entonces, en mirar atentamente si el concepto corresponde al objeto.⁹

Así pues, ¿cuál es la esencia de esta dualidad? Sólo podemos averiguar esto investigando dónde surge esta dualidad. Pero sólo sobre la base del pensamiento mismo, pues sólo éste decide y puede decidir qué es en-sí y qué es para-nosotros. Esta distinción, que es esencial para determinar la verdad, no se encuentra fuera del pensamiento, sino en él:

La conciencia aplica en ella misma su patrón de medida, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma, pues la distinción que se acaba de hacer tiene lugar dentro de ella. Dentro de ella, hay una cosa que es *para otra*, o bien, a la conciencia como tal le es inherente la determinidad del momento del saber; a la vez, a sus ojos, esta otra cosa no es sólo *para ella*, sino que está también fuera de esta relación, o es *en sí*; el momento de la verdad. Así, pues, en eso que la conciencia, en su interior, declara como *lo en sí* o *lo verdadero*, es donde tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir su saber según él.¹⁰

Pero si en el pensamiento está la distinción del en-sí y el para-nosotros, de la verdad y el concepto, ya no parece posible distinguir lo verdadero de lo falso, pues todo pensamiento tiene siempre en sí mismo y sólo en sí mismo el criterio y la fundamentación de la distinción. Precisamente mediante esta reflexión todo el problema llega a nuestra formulación originaria: ¿cuál es el fundamento de la mediación del pensamiento? Hegel for-

9. *Ibid.*, pp. 67-68 [trad. esp. cit., pp. 153-155].

10. *Ibid.*, p. 68 [trad. esp. cit., p. 155].

mula esta pregunta de la siguiente manera: ¿cómo puede el pensamiento hacer la experiencia de la verdad y el error si tiene su fundamento en sí mismo?, ¿cómo puede formarse a sí mismo?

La solución específicamente hegeliana de la experiencia de la verdad se determina ahora de la siguiente manera. Todo lo que pensamos inmediato, todo lo pensado, es algo finito: pensar significa determinar, delimitar: lo que tiene límites es concreto, real. El final de lo pensado no es una barrera, sino su determinación, su positividad.¹¹

Esto pensado es algo finito, delimitado, determinado, y tiene su final sólo en otro pensado, frente a lo cual se distingue y mediante lo cual brota su determinidad: pues es simplemente un límite puesto por el pensamiento y que forma parte del pensamiento: «Dicho formalmente, finito significa lo que tiene un final, lo que es, pero acaba donde está relacionado con su otro y está limitado por su otro. Así pues, lo finito consiste en la relación con su otro, que es su negación y se presenta como su límite».¹² Lo otro pensado aparece primero como algo exterior e inesencial para lo primero pensado, como lo que él no es. Pero, mirando mejor, se descubre que esto otro no es inesencial para lo primero pensado; al contrario, se revela como su esencia: pues lo uno tiene en lo otro su límite, su determinación. Esto conforma el momento dialéctico del pensamiento, es decir, la auto-supresión de las determinaciones finitas y su paso a las determinaciones

11. Lo lógico tiene ante todo en sí mismo el momento de lo que Hegel denomina el «entendimiento» [*Verstand*], es decir, pensar lo pensado en su determinidad. Hegel dice: «El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra; un tal abstracto así delimitado vale para el entendimiento como siendo de suyo y como subsistente»; Hegel, *Enzyklopädie*, § 80, p. 147 [traducción española de Ramón Valls Plana, en: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 1997, p. 183]. El principio del entendimiento es la identidad, la referencia sencilla a sí mismo, y Hegel subraya esta positividad del entendimiento: «De lo filosófico forma parte ante todas las cosas que cada pensamiento sea entendido en toda su precisión y que no nos conformemos con lo vago y lo indeterminado» (*ibid.*, p. 151, § 80, *Zusatz*). Esta identidad condiciona el progreso de una determinación a otra: «Por cuanto respecta al conocimiento, éste comienza captando los objetos presentes en sus diferencias determinadas; así, por ejemplo, al estudiar la naturaleza distinguimos materiales, fuerzas, especies, etc., y los fijamos en este su aislamiento. El pensamiento procede aquí como entendimiento, y el principio de éste es la identidad, la referencia sencilla a sí mismo» (*ibid.*).

12. *Ibid.*, p. 63, § 28, *Zusatz*.

contrarias. Esto es el momento de la contradicción, y aquí se muestra que lo finito no está limitado simplemente desde fuera, sino que se suprime por su propia naturaleza y pasa por sí mismo a su contrario, de lo cual se desprende la mutabilidad de lo finito. «Por más que el entendimiento suela rebelarse contra la dialéctica, [...] aquello de lo que aquí se trata se encuentra en toda la consciencia y en la experiencia general. [...] Sabemos que todo lo finito, en vez de ser algo sólido y último, es mutable y perecedero, y esto no es otra cosa que la dialéctica de lo finito, mediante la cual lo finito, que es en sí lo otro de sí mismo, es impulsado más allá de lo que es inmediatamente y se convierte en su contrario».¹³ Pero si lo primero pensado tiene en lo segundo su límite, su determinación, su esencia, el concepto de lo pensado inmediatamente cambia, y por tanto también su objeto, y lo primero pensado se muestra falso frente a lo pensado que acaba de surgir: el pensamiento hace así la experiencia del error y de la verdad, y adquiere así un conocimiento nuevo. Esto conforma lo especulativo o lo positivo-racional del pensamiento, de la realidad, que es «la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar».¹⁴

Obsérvese que es el pensamiento y no otra cosa lo que se desarrolla y forma, pues lo uno y lo otro pensado, que primero hemos conocido como diferentes y luego como uno (surgiendo así algo pensado nuevo y más profundo, lo tercero como su síntesis), no están fuera del pensamiento, sino que están puestos por el pensamiento, son grados de su propio desarrollo, de su profundización.

Aquello para lo que lo otro es, es lo mismo que lo otro; sólo así puede ocurrir que el espíritu viva consigo mismo al vivir en el otro. La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí. Este ser consigo mismo del espíritu, este volver a sí de él, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece eternamente—, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya

13. *Ibid.*, p. 154, § 81, *Zusatz*.

14. *Ibid.*, § 82, p. 157 [trad. esp. cit., p. 184].

consigo mismo; empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí.¹⁵

De aquí se desprende la concepción hegeliana del proceso que es el fundamento de la verdad de algo; la esencia de la realidad y el desarrollo del pensamiento son dialécticos en dos sentidos. Primero, porque cada momento de la realidad contiene en su esencia una contradicción: es él mismo y no es él mismo, sino lo otro, y lo otro es él mismo y no es él mismo, sino lo primero. Segundo, como el pensamiento pone los límites, el pensamiento está más allá de los límites, no se puede quedar detenido en la contradicción, y la contradicción no es negatividad, sino la inquietud positiva, el impulso a través del cual el pensamiento se desarrolla y hace su experiencia. Por tanto, la realidad es dialéctica porque se despliega y manifiesta a través del logos, διὰ λόγου.

Si a partir de lo que hemos dicho hemos conocido la posibilidad de la experiencia, de la verdad, del error, ahora podemos entender cómo y por qué el pensamiento es esencialmente desarrollo, formarse, y que esto es al mismo tiempo llegar a sí mismo. En los tres momentos del pensamiento —el pensamiento de lo pensado en su identidad (el lado abstracto del pensamiento, propio del entendimiento), en su no identidad, en su contradicción (el lado dialéctico o racional-negativo del pensamiento), y como profundización de lo ya pensado y superación de la contradicción (el lado especulativo o racional-positivo del pensamiento)—¹⁶ y a través de ellos, obtenemos su unidad como un proceso que se desarrolla dialécticamente y que forma su verdad. De estos tres momentos se desprende también la división hegeliana de la filosofía, que a su vez no es otra cosa que el desarrollo de la realidad en su llegar-a-sí dialéctico.

4. La relación de Hegel con la Antigüedad

Esta concepción dialéctica, que esencialmente es el intento de determinar el pensamiento *a priori* en su desarrollo y de dedu-

15. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, vol. XIII, pp. 35-36 [traducción española de Wenceslao Roces, en: Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 28].

16. Hegel, *Enzyklopädie*, p. 146 [trad. esp. cit., p. 182].

cir el pensamiento desde lo pensado (ya que la filosofía, en tanto que ciencia, consiste en mostrar cómo de algo pensado surge necesariamente otro pensado: dialéctica objetiva), determina también la concepción hegeliana de la historia de la filosofía y su actitud frente a la Antigüedad. En primer lugar, la historia de la filosofía es un desarrollo progresivo, y el comienzo tiene que ser lo más pobre y abstracto, de modo que la filosofía antigua es entendida sólo como el comienzo de un desarrollo que posteriormente se desplegará por completo. En segundo lugar, el desarrollo de la historia de la filosofía se deduce *a priori*, es decir, se demuestra dialécticamente que a algo pensado (a un sistema filosófico) se opone otro pensado y de ahí surge necesariamente un tercer pensado que suprime los dos precedentes y los muestra en su verdad. A partir de este esquema dialéctico podemos comprender cómo Hegel entiende la historia de la filosofía y a qué se debe su actitud negativa frente a la Antigüedad. Hegel dice que la historia de la filosofía no es ni una aventura, ni una serie de opiniones variadas ni...

[...] una colección de acaecimientos fortuitos, de empresas de caballeros andantes, que se baten cada uno por sí y por lo suyo, sin mira ni meta alguna, y cuyos hechos pasan sin dejar huella. La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional.¹⁷

Para Hegel, la sucesión de los sistemas filosóficos a lo largo de la historia es la misma que la sucesión de las determinaciones conceptuales de la idea en las deducciones lógicas.¹⁸

Si aplicamos ese concepto de desarrollo al modo de tratar la historia de la filosofía (tal como lo formula Hegel en el título de un párrafo),¹⁹ llegamos a la primera conclusión: que el todo de la historia de la filosofía es un proceso necesario y coherente; y a la segunda conclusión: que todos los momentos están contenidos de manera afirmativa en la filosofía. Pero la conclusión más importante para nosotros es la tercera; Hegel dice:

17. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p. 32 [trad. esp. cit., p. 24].

18. *Ibid.*, p. 43 [trad. esp. cit., p. 34].

19. *Ibid.*, p. 50 [trad. esp. cit., p. 40].

Podría pensarse que la filosofía tiene que seguir en las fases de la idea otro orden que aquel en que estos conceptos se manifiestan en el tiempo; pero, visto en su conjunto, el orden es el mismo. [...] el principio se halla en lo que es en sí, en lo inmediato, lo abstracto, lo general, en lo que aún no se ha desarrollado; lo más concreto y más rico viene después, lo primero en el tiempo es lo más pobre en determinaciones.²⁰

Esta concepción determina la relación de Hegel con la filosofía antigua. También en la «lógica pequeña», que forma la primera parte del sistema de filosofía, es decir, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, Hegel dice: «Así como el despliegue de la idea lógica resulta ser un progreso desde lo abstracto a lo concreto, también en la historia de la filosofía los primeros sistemas son los más abstractos y al mismo tiempo los más pobres».²¹ Hegel dice explícitamente en otro lugar de su *Historia de la filosofía*:

Aplicando esto a las distintas formas de la filosofía, se desprende de aquí, en primer lugar, que las primeras filosofías son las más pobres y las más abstractas de todas; en ellas aparece la idea menos determinada que en las posteriores; se mueven aún en un plano de generalidades carentes todavía de contenido. Es necesario saber esto, para no buscar en las antiguas filosofías más de lo que tenemos derecho a encontrar en ellas; no debemos, por tanto, pedirles determinaciones que corresponden a una conciencia más profunda.²²

Por cuanto concierne a este juicio sobre la filosofía antigua, podríamos acumular muchas citas de Hegel. En otro lugar, Hegel repite expresamente y en un sentido claramente polémico: «la filosofía no está ya bajo la forma y en la fase propias de la filosofía platónica y aristotélica. No podemos detenernos en ellas, es inútil que nos empeñemos en resucitarlas».²³

De esta actitud general frente a la filosofía antigua, y por tanto de la concepción hegeliana de la historia, se desprenden también la confirmación sistemática de su concepción de la lógica tradicional y la necesidad (para él) de superar la forma y el contenido de esa lógica tradicional.

20. *Ibid.*, p. 53 [trad. esp. cit., pp. 34 y 42-43].

21. Hegel, *Enzyklopädie*, pp. 166-167, § 86, *Zusatz*.

22. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p. 54 [trad. esp. cit., pp. 43-44].

23. *Ibid.*, p. 60 [trad. esp. cit., p. 48].

Si analizamos este resultado de nuestra investigación por cuanto concierne a la determinación hegeliana del fundamento de la verdad, llegamos a la peculiar constatación (que ya hemos mencionado) de que Hegel elabora un concepto del fundamento de la verdad como un proceso absoluto, y en concreto como un proceso lógico dialéctico. Hegel adquiere este concepto de verdad no mediante una relación con el concepto antiguo de logos, tal como podemos encontrarlo en *Menón* o en *Teeteto*, sino al revés: mediante la superación de la concepción de la verdad como correspondencia, que se supone que es decisiva para la filosofía antigua, pero que (como hemos demostrado en la segunda parte) no es la única ni la principal. Mediante la solución dialéctica del proceso absoluto, Hegel se cerró el paso hacia la filosofía antigua. Así pues, desde el punto de vista sistemático su concepción dialéctica de la primacía del logos condujo a Hegel a este resultado.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CONFRONTACIÓN CON EL CONCEPTO DIALÉCTICO DE VERDAD EN LA FILOSOFÍA ITALIANA

1. La crítica de la lógica de lo pensado en Gentile

El primer problema teórico que nos guía ahora en nuestra determinación de la primacía del logos es el siguiente: a diferencia de la concepción tradicional, hemos llegado mediante la interpretación de *Teeteto* a un concepto del fundamento del mostrarse como proceso absoluto. La filosofía moderna parece llegar a un resultado similar por cuanto respecta a la superación del objetivismo. Pero esta superación sucede sólo dentro de los problemas del logos entendido como «verdad lógica», y se alcanza mediante la superación de un esquema histórico del concepto tradicional de verdad cuya vigencia universal hemos puesto en cuestión. La concepción del proceso absoluto determina la primacía del logos como un proceso dialéctico absoluto. Por tanto, ¿debemos mantener esta concepción de la primacía del logos? ¿Debemos entender dialécticamente el proceso absoluto que hemos alcanzado como resultado de la interpretación de *Teeteto*? El mismo hecho de que la concepción dialéctica funde y confirme una actitud sistemática frente a la Antigüedad que, según hemos demostrado, no se sostiene hace que dudemos sobre la solución dialéctica. Así pues, el problema sistemático que nos guía es la superación de la concepción dialéctica del logos. Para discutir este problema tenemos que recurrir a la concepción italiana de la primacía del logos, en la medida en que supera el concepto dialéctico. Hacemos así la primera contribución italiana a la clarificación del fundamento procesual de la verdad, manteniendo la primacía de lo lógico en el sentido de la verdad «racional».

¿Cómo podemos plantear y responder este problema?

En la concepción hegeliana del desarrollo dialéctico del pensamiento mandan dos momentos complementarios que tenemos que subrayar especialmente.

El primer motivo es el carácter absoluto del pensamiento en tanto que inquietud absoluta: para Hegel, el pensamiento sólo es absoluto si se consume y desarrolla, pues sólo de este modo determina los límites que, habiéndolos puesto él mismo, están dentro de él y quedan superados. De ahí que el pensamiento sea lo absoluto sólo en su «fluir», en su «devenir», en su «consumarse».

Hegel insiste una y otra vez en esta inquietud fundamental y esencial del pensamiento. En un pasaje de su *Historia de la filosofía* dice: «como idea concreta, como unidad de términos distintos, [...] la idea no es, esencialmente, estática, [...] sino que, siendo de suyo distinción y, por tanto, evolución [...]».¹ Cuando en 1830 Hegel dividió la ciencia (en tanto que exposición de la idea) en su *Enciclopedia*, escribió:

Una tal determinación, bajo la cual se presenta la idea, es al mismo tiempo un momento *que fluye*; por esta razón, cada ciencia particular ha de hacer al mismo tiempo estas dos cosas: conocer su contenido como objeto *que está siendo* e igualmente conocer en él su tránsito al círculo superior. La *representación* de la *división* tiene la imperfección, por tanto, de colocar las partes o ciencias especiales *una junto a otra* como si fuesen únicamente algo estático.²

El segundo motivo es la deducción dialéctica de este desarrollo: del análisis de lo pensado, de cada concepto, tiene que surgir necesariamente el momento contrario, desde el cual asciende la nueva unidad, con su distinción de verdad y error. Sólo de esta manera creía Hegel poder alcanzar una determinación científica (es decir, necesaria y universal) de la realidad que se desarrolla: y en esta tarea consiste la filosofía.

Ahora preguntamos: ¿es posible deducir de un concepto (en tanto que objeto del pensamiento, en tanto que lo pensado) una fundamentación necesaria y universal de los pasos del desarrollo? ¿Debemos rechazar la concepción de la primacía del logos en tanto que proceso dialéctico?

1. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p. 46 [trad. esp. cit., pp. 36-37].

2. Hegel, *Enzyklopädie*, § 18, p. 27 [trad. esp. cit., p. 121].

Sobre todo tenemos que examinar qué es lo «pensado» y si puede ser el punto de partida para una investigación lógica sobre la esencia del pensamiento. La discusión de este problema requiere que abordemos la concepción italiana de la primacía del logos, en la medida en que ésta supera el concepto dialéctico de logos. Así pues, empezamos con la crítica general de Gentile a toda lógica que parta de lo pensado, pues desde aquí Gentile llega a la crítica de la deducción hegeliana del pensamiento desde lo pensado.

La lógica tradicional parte del presupuesto de que se puede captar la esencia de algo convirtiéndolo en el objeto de un análisis. Objetualiza, por ejemplo, el acto de pensar para determinar sus formas, sus momentos; la distinción de verdad y error ha de surgir de este análisis: desde este punto de vista, la lógica tradicional es una lógica de lo pensado. Pues bien, Gentile afirma que Hegel intenta superar la lógica tradicional, pero no pasa del nivel de una lógica de lo pensado. Del análisis de lo pensado ha de resultar el devenir, el desarrollo, la experiencia de la verdad y el error; para ello se parte de un primer concepto al que se contrapone un segundo concepto, pero al mirar más de cerca se ve que el primer concepto coincide con su contrario. De este modo, el intento hegeliano deduce *a priori* el desarrollo del pensamiento desde el análisis de lo pensado, y puede ser entendido como la última forma coherente de una lógica de lo pensado.

Gentile indica sobre todo que cuando convertimos a algo en objeto del pensamiento, transformamos su esencia. Si, por ejemplo, hacemos de un sentimiento (el amor, el odio, el miedo) un objeto del pensamiento, no llegamos a su esencia. Si objetualizamos un sentimiento, lo destruimos como sentimiento. El miedo sobre el que reflexionamos ya no es miedo, pues lo hemos dejado atrás. De ahí el carácter purificador, catártico, que la objetualización de nuestros sentimientos tiene.

Esta constatación no vale sólo para el mundo de los sentimientos: se podría objetar que si hacemos de un sentimiento un objeto del pensamiento, si lo transformamos, es porque ya no lo sentimos, sino que lo pensamos. La constatación de que la objetualización mediante el pensamiento transforma el objeto en algo pensado, en otra cosa, no vale sólo para los sentimientos, sino también para el pensamiento. El acto de pensar, en cuanto lo convertimos en un objeto del pensamiento, ya no es lo que nosotros pensamos, sino lo que hemos pensado. De aquí se sigue que la

objetualización de lo que pensamos no llega a lo que pensamos, sino sólo a lo pensado: el acto de pensar no se puede captar en su esencia mediante la objetualización.

Esta primera reflexión general muestra ya que tomar lo pensado como base para captar la esencia de algo es insuficiente. Tenemos que dar ahora un paso más y mostrar que partir de lo pensado cierra el paso al conocimiento de la esencia del pensamiento.

A todos los objetos se les aplica el principio de identidad, es decir, un objeto sólo puede ser pensado como igual a sí mismo. A lo pensado se le aplica además el principio de no contradicción, pues lo que no deviene no puede ser y no ser a la vez. «El mundo pensado no puede ser más que como es pensado: una vez pensado, es inmutable (en el pensamiento que lo piensa)»; «[...] el concepto de pensamiento pensado, para el cual el principio de no contradicción tiene sentido [...]».³ Si convertimos al devenir, al consumarse del acto de enunciar, en un objeto, el resultado es esencial: en tanto que objeto podemos considerarlo (igual que a cualquier otro objeto) como algo que ya ha devenido o que todavía no ha devenido, pues (como hemos dicho) todo ente tiene, en tanto que objeto, sólo dos posibilidades: o ser o no ser. Un «proceso [...] sólo es concebible en tanto que debe aún comenzar [...] o ya se ha agotado».⁴ Por consiguiente, el acto de enunciar, la verdad del enunciado como lo objetualizado, sólo puede ser pensado si lo disolvemos en una dualidad, es decir, en lo todavía-no-dicho (el sujeto, el portador del enunciado) y lo que se dice (el predicado). Éstos son los dos momentos mediante los cuales la lógica tradicional intenta comprender la unidad concreta de la verdad del enunciado.

Ahora tenemos que preguntar: ¿existe realmente esta dualidad de la que habla la lógica tradicional cuando objetualiza el acto de pensar? No:

Así pues, podemos decir que el individuo y lo universal, en su antagonismo, son dos abstracciones. Si pensamos el individuo, lo universalizamos; si pensamos lo universal, lo individualizamos. [...] Desde lo universal que se puede pensar, pero no se piensa, y

3. G. Gentile, *Teoria dello spirito*, Bari, Laterza, 1924, p. 39 [traducido aquí a partir de: G. Gentile, *Opere. Vol. III: Teoria generale dello spirito come atto puro. Sesta edizione riveduta*, Florencia, Sansoni, 1959, p. 45].

4. *Ibid.*, p. 53 [p. 60].

desde lo individual que se puede intuir, pero no se intuye, hay que volver a la concreción del pensamiento en acto, unidad de universal y particular; de concepto e intuición; y puede ser que hayamos alcanzado por fin lo positivo carente de contradicciones.⁵

De aquí se desprende que el sujeto sin el predicado y el predicado sin el sujeto son abstracciones puras, las dos abstracciones de las que una lógica basada en la objetualización del acto de pensar y que quiera alcanzar su esencia tiene que partir necesariamente. Así que el punto de partida necesario de la lógica tradicional no es un punto de partida concreto, pues busca la esencia de la verdad en el pensamiento objetualizado.

Partir de lo pensado (y aquí valen siempre los principios de identidad y de no contradicción) muestra también su carencia fundamental cuando se aborda el problema del devenir, del surgimiento de algo en el campo ontológico. Gentile demuestra esto mediante un problema que había causado grandes dificultades a la filosofía antigua y medieval: el problema de la individuación.

Se trata de explicar el devenir de las cosas, su surgimiento. Si cada devenir (en tanto que objeto) sólo se puede pensar como ya consumado o todavía no consumado, hay que explicar todo lo que surge, todo lo que deviene, desde la unidad de lo todavía no consumado, de lo no ente (de la materia informe, de la *dýnamis*) y de lo ya consumado, de lo devenido, de lo real (de la *enérgeia*, de la forma). Hemos encontrado la misma relación en el campo lógico: pues a la materia le corresponde el sujeto, y a la forma el predicado. Pero si para todo lo objetual vale el principio de identidad, nunca se podrá alcanzar el punto de la unidad de materia y forma, pues no se puede reconocer que lo uno (en tanto que objeto) es idéntico a lo otro:

Hay que decidirse por uno de los dos términos: o se piensa primero la materia, y sólo la materia, o se piensa primero la forma,

5. *Ibid.*, p. 38 [p. 93]. Gentile dice lo siguiente sobre la objetualización de la categoría: «¿Es posible fijar el sujeto del conocimiento, la categoría, la universalidad? Fijar una categoría significa definirla, pensarla: pero la categoría pensada es la categoría hecha sujeto de un juicio, y por tanto ya no es predicado, ya no es acto del sujeto»; *ibid.*, p. 80 [p. 90]. «Por decirlo así, a la categoría no hay que mirarla a la cara; y será categoría. Pero si nos dirigimos a ella y la sacamos a la luz, se individualiza, se puntualiza, se pone como un *quid* único y necesita recibir la luz de un predicado al que debe referirse. Entonces ya no es una categoría»; *ibid.*, p. 82 [pp. 91-92].

y sólo la forma. Pensar una junto a la otra está descartado por la hipótesis de la dualidad, en la que cada uno de los dos términos es lo que es sin el otro y excluyendo al otro. Ahora bien, pensando la materia como tal se tiene un indeterminado puro que no puede producir por sí mismo la determinación, y que por tanto no puede aparecer individuado si no es en virtud de su opuesto, la forma; la cual será el principio de individuación. Pero esta deducción es legítima en tanto que admite la contraria [...]. Por tanto, empecemos a pensar la forma como tal: y entonces ese mismo término que mirado desde un punto de vista parece la fuente de la determinación, mirado ahora desde el lado opuesto se transfigura en lo determinable puro, que es absolutamente indeterminado. En efecto, la forma, en su pura idealidad, es posibilidad de todos los individuos particulares, y no es ninguno de estos individuos posibles.⁶

La solución tradicional de este problema fracasó porque partía de lo pensado, donde vale necesariamente el principio de identidad. Este defecto fundamental determina también la deducción hegeliana del devenir del pensamiento desde lo pensado. En tanto que objeto, el pensamiento sólo puede ser igual a sí mismo, no a otro. La unidad de algo pensado con otro es inalcanzable. Hegel superó el dualismo de forma y contenido del pensamiento, pero no conoció el fundamento del dualismo: este fundamento es *partir de lo pensado*. Al partir de lo pensado para explicar el devenir del pensamiento, Hegel tuvo que tropezar con las mismas dificultades. Esto se muestra en su intento infructuoso de deducir el devenir desde lo pensado, donde aparecen las mismas dificultades que son esenciales para la explicación tradicional del devenir. Si para lo pensado vale el principio de identidad, como hemos demostrado, entonces hay necesariamente dos posibilidades: o bien lo deducido es idéntico a aquello desde lo que ha sido deducido, y entonces no hay colisión, no hay contradicción de la que pueda resultar una síntesis, el devenir.⁷ O bien los dos conceptos son diferentes o contrarios (para

6. *Ibid.*, pp. 54-55 [pp. 62-63].

7. «Son célebres las dificultades con que Hegel [...] se encontró al deducir las primeras categorías de su lógica [...]. Hegel empieza por el concepto del ser, del puro ser; [...] ¿se puede pasar de ahí al concepto de devenir y demostrar así que nada es, sino que todo deviene? Hegel dice que sí, pues el ser en tanto que tal no es pensable; no es pensable como idéntico [...]. No es posible porque, pensándolo carente de todo contenido, absolutamente indeterminado, lo

mantener su contraposición), y entonces son dos y no puede surgir una unidad.⁸ De ahí la arbitrariedad de las deducciones hegelianas. El mérito de Gentile consiste en que, a diferencia de los demás críticos, no se conformó con señalar las diversas arbitrariedades de las deducciones dialécticas hegelianas, sino que detectó su causa en partir de lo pensado.

2. El pensamiento pensante

Si el devenir, el desarrollarse del pensamiento, no se puede deducir desde lo pensado, ¿cuál es el fundamento de la experiencia de la verdad y el error; del formarse, del pensar? Al exponer la respuesta de Gentile tenemos que anotar que en él este problema es desde el principio una cuestión metafísica: se trata de determinar el fundamento originario del manifestarse de algo y de rechazar la determinación dialéctica de este proceso; desde el principio, el problema metafísico está encorsetado en la forma «lógica» y está predeterminado en una dirección determinada, en la dirección de los problemas del idealismo alemán. La solución del problema por parte de Gentile empieza por la reflexión que exponemos a continuación.

El pensamiento es siempre necesariamente pensamiento de algo pensado: ¿cuál es el fundamento de lo pensado y su pensabilidad? Los principios de la pensabilidad de algo están contenidos tradicionalmente en los principios de identidad, no contradicción, tercio excluso, etc. ¿Estos principios de la lógica tradicional, que han de hacer comprensible la pensabilidad de algo,

pensamos como nada, como no-ser, o como ser que no es; y el ser que no es deviene. Pero se ha observado que si la indeterminidad absoluta del ser lo equipara verdaderamente a la nada, no tenemos esa unidad de ser y no-ser en la que el devenir consiste: no existe esa *contradicción* entre ser y no-ser de la que Hegel dice que genera el concepto de devenir»; *ibid.*, pp. 48-49 [p. 55]. Obsérvese que esta crítica ya la había formulado Spaventa en 1881, en un texto que he mencionado en la Introducción (*La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, p. 31); tal como he señalado ahí, el texto de Spaventa está reproducido en el libro de Gentile *La riforma della dialettica hegeliana*. Véase también B. Spaventa, *Scritti filosofici y Logica e metafisica*.

8. «En conclusión, estamos (tanto por una parte como por la otra) frente a dos cosas muertas que no pueden conducir a un movimiento. [...] La deducción hegeliana está viciada por este error que hemos identificado como propio de la dialéctica entendida como dialéctica de lo pensado»; *ibid.*, p. 49 [p. 56].

requieren un fundamento objetual inmediato? Ya hemos estudiado suficientemente las dificultades de esta concepción. Lo que no es pensamiento, sino ser inmediato, no puede ser el fundamento de la verdad, de la pensabilidad de lo pensado. Como ser inmediato se suele entender ante todo el ser empírico. De ahí la primera tarea de Gentile: liberar del empirismo a la pensabilidad de un objeto, y por tanto a la lógica de lo pensado. La forma más sencilla de la pensabilidad de algo es la identidad. Ésta contiene un conocimiento esencial: lo ente pensable no es lo ente sencillo, inmediato (una A), sino lo ente que es conocido o determinado como ente, como objeto, como A, es decir, $A = A$. Como hemos visto, ni la primera A ni la segunda A son verdaderas, sino la relación de la primera con la segunda, que pone de manifiesto la identidad. La relación, la mediación, es la verdad, la pensabilidad del ser; que de este modo muestra que lo que es *antes* de esta relación (lo inmediato, lo natural) es lo impensable, lo inafirmable. El ser inmediato, la unidad inmediata, la A inmediata, es la naturaleza, lo que se supone que está fuera del pensamiento, la sensación, la percepción. Suponiendo que sea afirmable, sólo lo es en la medida en que sea pensable como naturaleza, es decir, en la medida en que no sea sólo naturaleza, sino que en tanto que naturaleza sea $A = A$: «Esta diferencia [entre el ser como ser inmediato y natural y el concepto, el ser como lo pensado] se puede fijar esquemáticamente diciendo que el ser (natural) es A, y el concepto o el ser pensado es $A = A$; cualquiera puede ver aquí en qué se diferencia la primera identidad de esta segunda, que es la única identidad verdadera».⁹

Pero si esto es la forma más sencilla, la forma básica de la pensabilidad de un objeto, de esta pensabilidad (y sólo de ella) se deben desprender todos los momentos y principios de la pensabilidad de un objeto. El principio, la forma más sencilla en que un objeto es pensable, muestra que el ser pensable es un ser

9. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Bari, Laterza, 1922, p. 154. «La lógica comienza cuando la naturaleza se idealiza, reflexionando sobre sí misma de modo que ya no sea naturaleza simple, sino naturaleza idéntica a sí misma, y que sin embargo tiene una esencia, una inteligibilidad, como un terreno en el que el hombre puede apoyar el pie, un ser que deje de ser heterogéneo e impenetrable al pensamiento. Esta naturaleza [...] dice: *Yo soy naturaleza*. [...] Su primera reflexión no es otra cosa que esta igualación: naturaleza = naturaleza, $A = A$ »; G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Bari, Laterza, 1923, p. 17.

mediado que excluye el ser inmediato. Esta exclusión es una consecuencia necesaria de esa verdad en que la identidad consiste. Si llevamos esto a una fórmula, la identidad será $A = A$, y lo que está fuera de la identidad será no-A. Así pues, si A es $A = A$, entonces A (lo idéntico) no es no-A (lo inmediato). Pero esto es el principio de no contradicción, es decir, la pensabilidad de algo excluye la inmediatez, es decir, el objeto pensable no puede ser lo inmediato. La pensabilidad de algo es una afirmación sólo en la medida en que es una negación, es decir, la supresión de la inmediatez.¹⁰ De aquí se sigue el tercer principio de la lógica tradicional. Si el ser pensable es la exclusión del ser inmediato, sólo existe la posibilidad o de pensar el ser como pensable (es decir, como mediado, $A = A$) o de conocerlo como impensable: A es no-A; todas las demás posibilidades están excluidas. Y esto es el tercer principio de la lógica de lo pensado: el principio de tercio excluso.

Así pues, los tres principios de la lógica de lo pensado son alcanzados aquí puramente mediante el análisis de la pensabilidad de algo, y no son deducidos a partir de un concepto contradictorio de la verdad como correspondencia del pensamiento con el ser. De esta pensabilidad surge también la distinción esencial de verdad y error. Como hemos visto, el ser sólo es pensable si excluye lo inmediato y, por tanto, si permite comprender que la afirmación de lo inmediato es un error: «En la lógica del logos objetivo el error sólo tiene cabida como la negatividad inmanente a lo verdadero».¹¹

Esto deja claro que la pensabilidad de lo pensado es esencialmente un círculo cerrado en sí mismo que no es otra cosa que la mediación en la que el ser aparece como lo pensable: la afirmación del ser en tanto que idéntico a sí mismo: la exclusión del ser en tanto que ser inmediato: hacer aparecer el ser sólo como ser pensable, mediado y verdadero, o como ser impensa-

10. «La afirmación objetiva del ser, como ser pensado, es (podemos decir) no sólo afirmación del ser pensado, sino al mismo tiempo negación del ser natural. Y como el ser natural no es más que el nombre considerado en abstracto, fuera de su síntesis con el verbo, y el verbo es, como verbo del nombre, la asunción del ser en el pensamiento y, por tanto, su transfiguración en ser pensado o pensamiento, conviene decir que el nombre es afirmado por el verbo en tanto que es negado: afirmado como pensamiento, negado como ser. *Omnis affirmatio est negatio*»; G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, p. 157.

11. *Ibid.*, p. 162.

ble, no mediado, erróneo: una tesis que sólo es verdadera si su negación es falsa, pues la negatividad, la supresión de la inmediatez, es la esencia de la mediación. Por consiguiente, el ser pensable sólo es pensable como esencia, es decir, como lo que ha sido inmediatamente, según dice Hegel interpretando el $\tau\acute{o}\ \acute{\tau}\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ de Aristóteles.

El ser, que es pensamiento pensado, es por tanto el sistema cerrado de la mediación en que el ser es idéntico a sí mismo, negando su abstracción de ser inmediato y poniendo como verdadera la mediación, ya que la inmediatez es falsa. Podemos decir simplemente, ya que la no contradicción y el tercio excluso no son más que el desarrollo lógico de la identidad del ser, que el ser como pensamiento pensado es el sistema cerrado de la identidad del ser consigo mismo: $A = A$.¹²

Aquí no podemos mostrar cómo Gentile deduce todos los momentos de la lógica tradicional a partir de esta interpretación de la pensabilidad pura de un objeto. Pero nos encontramos de nuevo ante el problema originario que ya ocupó a toda la filosofía de Hegel. Con todos los principios de la lógica tradicional alcanzamos (tras haber rechazado el fundamento objetual de la pensabilidad de algo) la pensabilidad del objeto, de lo pensado. Pero ¿cómo pasamos de un pensado a otro? La lógica tradicional no encontró otra solución a esta pregunta que recurrir a lo ente inmediato, objetual, sensible. Las dificultades de esta solución ya las hemos analizado en detalle. La solución hegeliana, que consiste en deducir un pensado de otro, tampoco podemos aceptarla por las razones que hemos expuesto.

Gentile aborda la solución de este problema preguntándose cuál es el fundamento de la pensabilidad de lo pensado. ¿Cuál es el fundamento de todos los principios de lo pensado, si está demostrado que no los podemos deducir de un fundamento objetivista e inmediato?

El principio mediante el cual algo es pensable como algo es la identidad, como hemos mostrado. Pero ¿qué expresa la identidad en la fórmula $A = A$? Esto: que en la mediación algo empieza a ser pensable y afirmable, y que lo inmediato es impensable.

De aquí se desprende algo muy importante: el proceso en que la A aparece (se manifiesta, pasa al desocultamiento) como

12. *Ibid.*, p. 180.

A es lo originario, pues el ser que es antes de ese proceso es lo inafirmable. Podríamos decir que el objeto mismo habla en el proceso y a través del proceso: «Habla como puede hablar cualquiera que hable: poniéndose a sí mismo, expresándose, dándose a conocer mediante lo que dice, y dándose a conocer por lo que él mismo es cuando habla. Se refleja en su discurso, y por tanto se desvela [*si svela*]». ¹³ Aquí vemos en seguida la naturaleza profunda y la raíz de ese $A = A$, es decir, qué es esa A que se muestra idéntica a sí misma y que de este modo es pensable. Pues ¿a quién se manifiesta?

¿A quién se desvela? Quien habla se desvela a otros y a sí mismo; pero no se desvelaría a otros si ante todo no se desvelara a sí mismo; y en verdad nadie se desvela propiamente a otros más que a sí mismo [...]. Y en todo caso, haya o no otros que escuchen su palabra desveladora, él se la dice a sí mismo: pues sólo oyendo su propia palabra reflexiona sobre sí mismo, y de naturaleza pasa a logos. ¹⁴

Así pues, la identidad pensable es la que en la diferenciación se afirma como idéntica: lo pensable no es antes del proceso, sino en él, es lo que se manifiesta como sí mismo. Entonces, $A = A$ significa esencialmente $yo = yo$:

Este hablar a sí mismo, y así reconocerse, es la reflexión propia del yo, que no tiene otro significado que este reflejarse interior, no a los ojos de otros, sino a los de uno mismo, este reflejarse absoluto en el que verdaderamente la omega coincide con la alfa. [...] El objeto del pensamiento, si no es naturaleza inalcanzable para el pensamiento, sino naturaleza luminosa, inteligible, es el mismo sujeto del pensamiento. ¹⁵

Este yo aparece en la medida en que se refleja a sí mismo, es decir, en que se pone como objeto, como no-yo, para conocerse en esta duplicación. Así pues, pasar a la manifestabilidad sólo es posible sobre la base de la propia objetualización, consiste in-

13. G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, p. 18. Es interesante cómo Gentile llega a través de su confrontación con el idealismo alemán a una terminología similar a la de Heidegger: «*si svela*» significa en italiano «se quita el velo», pasa al desocultamiento.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, pp. 18-19.

cluso en este objetualizarse y en hacer aparecer lo objetualizado idéntico a sí mismo. De aquí se desprende al mismo tiempo que el objetualizarse es un delimitar y determinar, si bien lo delimitado y determinado (es decir, el límite puesto) nunca es algo definitivo, sino sólo algo finito. Pues lo que pone los límites ya está más allá de los límites. De este modo, lo absoluto no es lo delimitado, lo objetualizado, lo pensado, sino el acto, el yo que se realiza al delimitar, pero que precisamente por ello no puede encontrar satisfacción en ninguna delimitación, pues ésta está dentro de él. Por consiguiente, ese manifestar (que siempre es un manifestarse) es esencialmente un *poner algo*, un hacerse pasar al desocultamiento, pero nunca se queda parado en el límite, sino que esencialmente es un trascender.

De aquí se desprende en primer lugar: que el pasar al desocultamiento tiene sus raíces sólo y esencialmente en un acto que no se puede objetualizar, en un acto que se consuma; pues éste pone los límites y ya está más allá de ellos, es el pensamiento pensante. En segundo lugar: este acto se realiza sólo al objetualizarse y entenderse a sí mismo como esto o aquello; así pues, en el pensamiento de algo, en el pensamiento de un objeto, de algo pensado. Por esta razón, lo pensado (y su lógica, es decir, la determinación de su pensabilidad) no se puede negar, sino que hay que conocerlo como un momento necesario del pensamiento pensante, del manifestarse de lo ente. Por esta razón, Gentile insistió en limpiar la pensabilidad de lo pensado (es decir, las leyes de la pensabilidad de la lógica tradicional) de todo empirismo, como hemos visto, y en conservarla como un momento de su lógica del pensamiento. En un pasaje dice:

En efecto, he concebido este sistema de lógica con la esperanza de dar satisfacción a una vieja necesidad mía, la de colmar el abismo que en la historia de la filosofía del siglo XIX se había abierto entre la antigua concepción analítica del pensamiento definida en la lógica aristotélica y la nueva dialéctica del idealismo inaugurada por Kant y desarrollada por Hegel. Dos lógicas que hasta ayer parecían opuestas, sin posibilidad de pasar de una a otra, representantes de dos filosofías antitéticas, concebidas también éstas como separadas e incapaces de integrarse recíprocamente para unificarse en un proceso único de desarrollo.¹⁶

16. G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, p. V.

Lo pensado y su pensabilidad hay que entenderlo como un momento abstracto (y por tanto su lógica como superada) si entendemos la pensabilidad del objeto sencillamente como un círculo que es para sí. Tomado de esta manera abstracta, somos impotentes frente a lo pensado, pues entonces tenemos que entenderlo como algo presupuesto y consumado; sólo desde esta actitud surge la pregunta para la que ya no hay respuesta: ¿cómo podemos pasar de un pensado a otro?, ¿de dónde sale el desarrollo del pensamiento? Tal como dice Gentile de la lógica de lo pensado: «El círculo se cierra y el sistema se remacha como un proceso concluido en el logos abstracto. Ahí no tenemos el pensamiento como autoconsciencia, sino el pensamiento como otra cosa que la autoconsciencia: no como autodeterminación, sino como lo determinado».¹⁷

De ahí también el carácter de la lógica de lo pensado: es la lógica de la demostración. «Demostrar no es otra cosa que esta reflexión interna de un pensamiento mismo, la cual, mediándolo internamente, lo hace poseer verdaderamente en la síntesis de sus elementos analíticos $A = A$ ».¹⁸

Una vez que hemos contestado así la pregunta del fundamento del desarrollo del pensamiento, se muestra definitivamente también la necesidad de considerar superada toda deducción del pensamiento desde lo pensado, así como toda solución dialéctica. Intentar clasificar lo pensado ya no tiene sentido lógico.

Si lo pensado es idéntico sólo para sí y no soluciona el problema de la verdad, entonces la meta que, por ejemplo, Hegel se planteó con la deducción dialéctica de las categorías (es decir, enumerarlas y clasificarlas) ya no es la meta de una verdadera lógica. El problema del número de las categorías surgió en Kant, el cual las dedujo empíricamente analizando los juicios que la experiencia le ofrecía. Fichte demostró la necesidad de una deducción apriórica y sistemática de las categorías. Por cuanto respecta a esta tarea, hay que anotar que si lo pensado no puede ser el fundamento del conocimiento de algo, clasificar lo pensado nos aleja del problema transcendental originario de la nueva lógica. Como Hegel ya vio, la realidad es esencialmente unidad originaria, es decir, un acto que se diferencia y que suprime la diferenciación, lo diferenciado. Así pues, la multiplicidad sólo se

17. G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, p. 36.

18. *Ibid.*, p. 6.

puede afirmar desde un punto de vista abstracto, y en tanto que tal no puede ser considerada un problema digno de una clasificación: «Pues si es verdad [...] que la multiplicidad es del pensamiento en tanto que lo pensado, la búsqueda (explícita, como en Kant, o implícita, como en Hegel) del número de las categorías es ya una desviación de la línea sobre la que surge y debe proceder el problema transcendental de las categorías constitutivas del pensamiento».¹⁹ Buscar una unidad en lo pensado en tanto que lo pensado (es decir, en lo diferenciado, que como hemos mostrado es algo objetual y no tiene la unidad del devenir) ya no es un problema lógico. Pues podemos decir con Gentile que...

[...] las categorías son infinitas en número en tanto que categorías del pensar que se entiende como lo pensado (la historia): y son una sola categoría infinita en tanto que categoría del pensar en su actualidad. Por tanto, se podría demostrar que donde en la deducción hegeliana ves el dialectismo, tienes la verdadera inquietud del pensar, y por tanto la unidad inmultiplicable (porque infinita) de la categoría, y donde te encuentras con la diferencia, con las variedades de categorías, ahí acaba el dialectismo del pensar y resurge la finitud muerta de lo pensado, como en la dialéctica antigua.²⁰

Gentile dice que el propio Hegel comprendió esto cuando intentó situar las raíces de la multiplicidad de lo pensado en la trinidad de la idea que se realiza, pero su error fundamental fue deducir de lo pensado el acto unitario y absoluto de pensar:

Aunque Hegel enumere de hecho las categorías en su deducción, tiende con su método dialéctico a anular su número por medio de esa ley de la superación o de la idealidad inmanente en lo real que el propio Hegel presenta al principio de su deducción como uno de los conceptos más importantes y como una determinación fundamental que se representa por doquier. De modo que toda la multiplicidad de las categorías hegelianas se resuelve al final en la categoría concreta (la única categoría concreta) de la idea absoluta, y por tanto en la unidad absoluta.²¹

De toda esta confrontación con el concepto hegeliano del fundamento del manifestarse se desprende, por cuanto concier-

19. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 10.

20. *Ibid.*, p. 15.

21. *Ibid.*, p. 11.

ne a nuestro problema teórico, la imposibilidad de deducir este acto dialécticamente. El acto es lo primero, lo indeducible, pues todo lo que aparece se muestra en y mediante él: el acto es necesario, es decir, se fundamenta a sí mismo y se nos impone, pues sólo a través de él llegamos a preguntarnos por la verdad. Cada problema, cada conocimiento del propio no-saber, es sólo una expresión de la constricción del acto originario; las múltiples determinaciones aparecen sólo como entes en la medida en que son momentos de esa constricción que se impone. La esencia de la lógica del pensamiento pensante, tal como fue elaborada en Italia, está en el conocimiento de su carácter metafísico: en el pensamiento pensante lo ente es uno; la unidad y el ser coinciden en él.

Aquí hay que añadir una breve observación. Hemos mostrado que la esquematización hegeliana de la historia de la filosofía surge en su estructura sistemática de esa concepción dialéctica del logos que había sido superada precisamente en Italia mediante la crítica de la dialéctica hegeliana que hemos mencionado. ¿Es contradictorio que afirmemos, por una parte, que la filosofía italiana ha superado la concepción dialéctica del logos y, por otra parte, que la actitud italiana frente a la Antigüedad está determinada esencialmente por la filosofía de Hegel y por su concepción de la historia de la filosofía?²² Hay que distinguir claramente entre el esquema teórico de la historia hegeliana de la filosofía y los juicios históricos concretos. Por ejemplo, el esquema dialéctico determina la actitud filosófica de Hegel frente a la Antigüedad, y la filosofía griega es entendida como «el comienzo» del desarrollo dialéctico del logos. Este esquema dialéctico ya no está en vigor en Italia, mientras que algunos juicios históricos fueron aceptados como patrimonio de la conciencia histórica moderna en el campo de la filosofía. Como Gentile sólo ve en la filosofía antigua el concepto de verdad como correspondencia, que él ha superado teóricamente, niega la actualidad de los pensamientos antiguos.

Otras tendencias de la filosofía italiana actual no tienen la posibilidad, debido a sus presupuestos teóricos, de acometer una interpretación renovada de los textos antiguos. Por ejemplo, vemos cómo los pensamientos platónicos se siguen reinterpretando hoy en sentido cristiano: son los últimos estertores de la me-

22. Véase la Introducción.

diación humanista-cristiana de la Antigüedad, que ya hace tiempo que cumplió su tarea histórica.

Observamos una y otra vez que esta serie de preguntas no vale sólo para la tradición italiana: toda nuestra consciencia histórica occidental en el campo de la filosofía se decide mediante la confrontación de la filosofía moderna con los conceptos antiguos, tal como la Escolástica y el Renacimiento nos los han transmitido: de modo que el contacto de nuestras preguntas históricas con el problema filosófico de la relación con la Antigüedad es el lugar en que se decide la continuación de una tradición filosófica.

CAPÍTULO TERCERO

EL PROBLEMA DEL LENGUAJE Y SU SIGNIFICADO ONTOLÓGICO

1. La conexión de la pregunta por el fundamento del manifestarse con la pregunta por la palabra y el arte

El fundamento de la aparición de algo como algo lo hemos determinado como un acto o un proceso de *légein*, y al principio el carácter de este *légein* era muy general: sólo tenía que significar la unificación, recolección y delimitación mediante la cual algo puede aparecer como algo. Hemos desarrollado esta tesis en conexión con el concepto heideggeriano de la diferencia ontológica, como acto de transcender, como la raíz originaria de los tres modos de fundamentar, como «λόγος en su significado más amplio».¹

En este contexto hemos rechazado una interpretación alógica del fundamento de la verdad, con una referencia al «estado de ánimo» [*Stimmung*]. El estado de ánimo no es algo pre-lógico, no precede a ese proceso que en su originariedad es el fundamento del mostrarse de algo. Esto también lo ha confirmado la interpretación del «encontrarse» [*Befindlichkeit*].

Cuando hemos hablado del estado de ánimo como un momento lógico, en este sentido lato, no hemos dicho nada sobre su relación con el logos en tanto que pensamiento: todavía no sabíamos cómo determinar el fundamento del manifestarse. Gracias a nuestra interpretación de *Teeteto* y al análisis de los problemas sistemáticos que este diálogo contiene, hemos elaborado la determinación de ese logos como una necesidad del enunciado de lo general (del juicio, del pensamiento) que se impone originariamente.

1. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 77 [trad. esp. cit., p. 116].

El proceso del *légein* originario obtuvo de este modo un significado primero y decisivo que *no* tiene en Heidegger: no es sólo recopilación, reunión (la unidad originaria en que lo ente puede aparecer como ente), sino una reunión *determinada*, la del pensamiento, que se da a conocer en la constricción del enunciado de lo general. Tal como hemos visto en *Teeteto*, en la constricción del enunciado de lo general el ser que persiste se manifiesta por primera vez. Así pues, hemos conocido el fundamento del manifestarse en la palabra, en el lenguaje, entendido como el *hacer aparecer* metafísico de algo mediante el vínculo del enunciado de lo general. Esta constricción originaria se da a conocer en la forma determinada de la cuestionabilidad de lo ente cuando no sabemos de qué manera debemos determinar algo. La originariedad de este acto, la imposibilidad de deducirlo desde lo pensado (tal como hace Hegel), la hemos expuesto en el capítulo anterior, y en este contexto hemos resumido la crítica de Gentile a Hegel.

Por cuanto concierne a nuestra interpretación de Heidegger, tenemos que anotar que hasta que no hayamos decidido si Heidegger atribuye al acto de la transcendencia (en tanto que «logos en su significado más amplio») una forma determinada (pensamiento pensante), o si deja abierto este problema, nuestra interpretación del pensamiento de Heidegger se quedará a medias. Pero no podemos pasar por alto que en sus escritos Heidegger estudia de manera implícita varias formas del desocultamiento sin distinguirlas de hecho (por ejemplo en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, donde estudia la función de la palabra poética en su carácter de manifestación).² Pues esta cuestión no se puede estudiar antes de haber determinado el carácter fundamental del desocultamiento.

Nos encontramos ante un problema fundamental: ¿el proceso originario que se da a conocer en la necesidad del enunciado de lo general es la *única* forma del desocultamiento?, ¿el enunciado de lo general se puede atribuir sólo al logos, a la palabra, al lenguaje? Ya en este contexto hay que indicar que las formas del desocultamiento no se pueden identificar mediante una clasificación de lo que aparece sobre la base del pensamiento pensan-

2. M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Múnich, Langen & Müller, 1936. El contenido de este texto lo expuso Heidegger por primera vez en una conferencia dictada en Roma en abril de 1936.

te. Pues si se produjera una diferenciación en las formas del desocultamiento, habría que mostrar esto señalando, junto a la constrictión de lo general, otras formas del fundamento originario del manifestarse y del preguntar por lo ente.

Así pues, ahora tenemos que preguntar si el *légein* se nos impone sólo como pensamiento pensante (es decir, como enunciado necesario de lo general) o también en otras formas, si la palabra, el logos, tiene sólo un significado «lógico». Está claro que este problema sólo se plantea cuando antes (tal como hemos hecho aquí) ya se ha determinado claramente una primera forma de aparición del logos, por ejemplo, la necesidad del enunciado de lo general.

¿Cómo podemos desarrollar estas preguntas de manera unitaria y en conexión con la investigación precedente? Tenemos que aclarar los problemas que se desprenden de nuestro posicionamiento respecto de Heidegger preguntándonos si el logos, en tanto que enunciado de lo general, conforma la esencia de la palabra o si también aparece en otras formas. Para determinar la esencia de la palabra veremos primero si Heidegger era consciente de este problema cuando estudió la esencia de la palabra; de este modo completaremos nuestra interpretación de Heidegger y nuestro posicionamiento respecto de él. Luego examinaremos unas tesis de la *Fenomenología* de Hegel que coinciden de una manera peculiar con las tesis de *Teeteto*, y estudiaremos la conexión del problema de la palabra con el problema del arte en Hegel. Pues el problema de si la palabra tiene un significado sólo lógico conforma la esencia de la segunda tendencia de la confrontación con Hegel en Italia, y esta tendencia está relacionada estrechamente con este problema mediante la pregunta de si la palabra tiene, por ejemplo en la poesía, una forma autónoma de manifestar lo ente. En la discusión y en el intento de exponer este problema, la confrontación con Hegel sucede de nuevo en Italia en un campo ontológico. Pues si la palabra, la poesía, el arte, son frente a la palabra de la filosofía (el enunciado de lo general) una manifestación autónoma de lo ente, esto significa dos cosas: en primer lugar y al contrario de lo que Hegel quería, no puede haber una relación dialéctica entre el arte (como una forma de manifestarse lo ente) y la filosofía. Esta tendencia de la filosofía italiana se opone frontalmente a la tesis hegeliana de la muerte del arte en la era de la filosofía, pues esta tesis es la expresión de la relación dialéctica entre el arte y la filosofía, en

la cual el arte es un momento que desaparece y queda superado por la filosofía. En segundo lugar: esta pregunta no será una pregunta estética, sino esencialmente una pregunta metafísica, ontológica, pues significa el rechazo de la concepción dialéctica del fundamento del manifestarse de lo ente. Por tanto, es una cuestión de principios.

2. El problema ontológico del lenguaje en Heidegger

Mediante una interpretación precisa del ensayo de Heidegger *Hölderlin y la esencia de la poesía* vamos a exponer cómo se impone el problema de la forma del manifestarse. La cuestión de si el logos como palabra, como lenguaje, sólo tiene la determinación del reunir, que es propia del pensamiento, surge en este texto en conexión con el problema del fundamento de la manifestabilidad de lo ente. Heidegger dice: «la palabra proporciona al hombre la primera y capital garantía de poder mantenerse firme ante el público [*Offenheit*] de los entes. Únicamente donde haya palabra habrá mundo».³ Y en otro lugar: «La faena propia de la palabra, por ser tal, consiste en hacer patente, de obra, al ente en cuanto tal, y guardarlo en su verdad».⁴ ¿Cómo debemos entender esto? ¿Debemos determinar la palabra sólo como la expresión de lo general? Heidegger había atribuido ya en *De la esencia del fundamento* la manifestación de lo ente a la diferencia ontológica, a la transcendencia. Por tanto, ¿la diferencia ontológica es esencialmente la palabra?, ¿y la esencia de la palabra es sólo hacer aparecer a la verdad? Si la palabra, el lenguaje (tal como afirma Heidegger), está relacionado estrechamente con la esencia de la poesía, ¿tenemos que entender esto en el sentido de que la esencia de la poesía es sólo la verdad? ¿Qué verdad? ¿Tal vez la «lógica»? Está claro que sólo planteando estas preguntas como desarrollo de nuestro problema de la determinación del logos será posible tomar posición frente a las tesis de Heidegger. Para ello necesitamos ante todo examinar si Heidegger lleva toda esta cuestión del lenguaje a un plano ontológico. Vamos a estudiar *Hölderlin y la esencia de la poesía* desde este punto de vista particular.

3. *Ibid.*, p. 7 [traducción española de Juan David García Bacca, en: M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 25].

4. *Ibid.*, p. 6 [trad. esp. cit., p. 24].

La exposición heideggeriana sobre la esencia de la poesía se desarrolla en forma de interpretación de un poeta, por lo que parece estar colocada fuera de un plano metafísico y ontológico.

Pero que el marco no es el de la estética ni el de la historia de la literatura, sino el de la metafísica, el de los principios, lo muestra la selección de los versos de Hölderlin que Heidegger interpreta. Estos pasajes de Hölderlin tratan de la esencia del lenguaje conjuntamente con la esencia del ser humano. Al interpretarlos, Heidegger dice que el hombre es «un ser que ha de dar testimonio de lo que es. [...] El hombre es el que es, precisamente al dar y por dar testimonio de su propia realidad de verdad. Y este testimonio no resulta apéndice o glosa marginal al ser del hombre, sino que constituye su íntegra y propia realidad de hombre». ⁵ ¿Y qué ha de testimoniar el hombre? «Su pertenencia a la Tierra». ⁶ Precisamente esta determinación parece muy difícil de comprender, pues solemos pensar que el hecho de pertenecer a la Tierra es el único hecho que el ser humano no necesita testimoniar, ya que no depende de él. Es incomprensible que se pueda entender este hecho como una tarea, como una actividad a ejecutar continuamente, y qué relación guarda este hecho con el problema de la palabra. Pero de aquí se desprende algo importante: si para Heidegger el ser humano sólo es en este testimonio, su esencia no está en lo presente, sino en un acto que se consume y realiza. Hölderlin entiende este acto como el testimonio del «internado» [*Innigkeit*] de la Tierra. El concepto de «internado» de Hölderlin significa en la interpretación de Heidegger lo que mantiene a las cosas unidas y al mismo tiempo separadas en el «combate» [*Widerstreit*]. ⁷

El «testimonio de que se pertenece a este internado se da y acaece por crear un mundo [...]». Tanto el testimonio que de sí da

5. *Ibid.* [trad. esp. cit., pp. 22-23].

6. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 23].

7. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 23]. En la conferencia *El origen de la obra de arte*, dictada en Friburgo el 11 de noviembre de 1935, Heidegger desarrolla con su propia terminología un concepto de «tierra» diferente del de Hölderlin. Heidegger contrapone la tierra al mundo; la tierra es lo inmediato y múltiple que se manifiesta en cada proyecto del mundo. Hasta ahora, el único informe amplio que tenemos sobre esta conferencia es el de Max Müller en la revista *Dichtung und Volkstum*, 38/1 (1937). [La conferencia *El origen de la obra de arte* se publicó por primera vez en 1950 dentro del volumen *Holzwege*, traducido al español por Helena Cortés y Arturo Leyte: M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995.]

el hombre como la autenticidad de su plenaria realización, acontecimientos históricos son que de la libertad de la decisión provienen. La decisión se apodera de la necesidad, y la trueca en ligadura hacia una exigencia suprema».⁸ ¿Cómo debemos entender que el ser humano crea el mundo?, ¿y qué tiene que ver esta creación con la poesía, con la palabra? Heidegger dice: «El testificar el hombre su pertenencia al ente en conjunto constituye el advenimiento mismo de la historia. Y, para que la historia resulte posible, se le ha dado al hombre la palabra».⁹ Aquí tendríamos una posibilidad de interpretación del concepto heideggeriano de esa creación del mundo en la que radica la esencia del ser humano (creación que va unida a la palabra). El mundo propio del ser humano es sólo el mundo de la palabra, pues en efecto parece que el ser humano sólo se apropia la realidad que ha percibido, sólo la convierte en su mundo, al nombrarla: sólo el mundo nombrado es su mundo, su cosmos. Esta apropiación da lugar a la historia de la formación del ser humano.

Interpretar a Heidegger así sería completamente falso: pues el lenguaje no tiene la tarea de nombrar algo ya presente para crear un mundo adicional de significado, sino que lo ente se manifiesta por primera vez en la palabra: «La palabra no es tan sólo un instrumento que, entre muchos otros y cual uno de ellos, posea el hombre; la palabra proporciona al hombre la primera y capital garantía de poder mantenerse firme ante el público de los entes. Únicamente donde haya palabra habrá mundo».¹⁰ «La faena propia de la palabra, por ser tal, consiste en hacer patente, de obra, al ente en cuanto tal, y guardarlo en su verdad».¹¹ De este modo, la palabra adquiere un significado nuevo y determinado: la palabra ya no es la palabra hablada, el mundo expresado fonéticamente (que es una de las muchas posibilidades de expresión), sino que la palabra es aquí la primera manifestabilidad de lo ente: la palabra, *lógos*, como *phantasia*, como hacer aparecer, como φαίνεσθαι, en el sentido originario de esta expresión.

Heidegger dice además: «Poesía es fundación [*Stiftung*] por la palabra y sobre la palabra».¹² ¿Qué significa aquí «fundación»? Si intentamos traducirlo a términos filosóficos (los cuales están

8. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 23].

9. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 23].

10. *Ibid.*, p. 7 [trad. esp. cit., p. 25].

11. *Ibid.*, p. 6 [trad. esp. cit., p. 24].

12. *Ibid.*, p. 10 [trad. esp. cit., p. 29].

ligados a la problemática de la teoría del conocimiento, por lo que Heidegger los evita), «fundación» significa algo que no presupone la experiencia, la percepción, algo que no puede ser obtenido de ella (*a posteriori*), sino que la hace posible (*a priori*): «al decir el poeta en palabras el vocablo esencial, mediante tal nombramiento se nombra, por vez primera, al ente para lo que es, y de este modo se lo reconoce como ente. [...] Mas porque el ser y la esencia de las cosas no pueden calcularse ni deducirse de lo que simplemente esté ahí, a la mano, ser y esencia habrán de ser libremente creados, puestos y regalados. A esa acción de libérrimo regalo se llama fundación».¹³

De aquí se desprende que, si la poesía funda la manifestabilidad originaria de lo ente, el ser humano alcanza en ella su propio fundamento. Por eso dice Heidegger: «La palabra del poeta es fundación, no tan sólo en el sentido de donación libérrima, sino a la vez en el de firme fundamentación de nuestra realidad de verdad [*des menschlichen Daseins*] sobre su fundamento».¹⁴ La determinación definitiva de la esencia de la poesía es que la palabra, el lenguaje, sólo se realiza en el diálogo, en el hablar unos con otros, en el escuchar unos a otros, en el comprender unos a otros: pero el diálogo sólo es posible sobre la base de algo común, mediante lo cual nos comprendemos, pues de lo contrario cada uno estaría encerrado en su propio lenguaje, en su propio mundo.¹⁵ Toda palabra esencial manifiesta, como dice Heidegger, «lo uno y lo mismo», algo permanente, persistente, y por tanto algo que siempre está presente, y de este modo el lenguaje sucede sólo en el marco del tiempo.¹⁶

Pero si la manifestabilidad de lo ente sólo toma la palabra originariamente en la poesía, es importante anotar que la esen-

13. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 30].

14. *Ibid.*, p. 14 [trad. esp. cit., p. 30].

15. «La unidad del diálogo consiste, por otra parte, en que en la palabra esencial se hace patente lo uno y lo mismo en que nos unificamos, sobre lo que fundamos la unanimidad, lo que nos hace propiamente uno mismo. El diálogo y su unidad soporta nuestra realidad de verdad»; *ibid.*, p. 8 [trad. esp. cit., pp. 26-27].

16. «Si ha de haber un diálogo, es preciso que la palabra esencial mantenga continuada referencia a lo uno y a lo mismo. [...] Empero lo uno y lo mismo sólo puede hacerse patente a la luz de algo permanente y consistente. Consistencia y permanencia, por su parte, únicamente aparecen cuando despuntan constancia y presencia, lo cual no acontece sino en ese instante en que el tiempo se abre en sus dimensiones»; *ibid.*, pp. 8-9 [trad. esp. cit., p. 27].

cia de la poesía no se deduce de la palabra, del lenguaje, sino que al revés la esencia del lenguaje, de la palabra, se deduce de la poesía: así adquiere la poesía su significado ontológico central.¹⁷

Nuestros análisis nos permiten comprender lo siguiente: la palabra, el lenguaje, la poesía, obtiene en el texto de Heidegger una determinación ontológica, pero aquí no encontramos ni una determinación de la singularidad de la poesía ni una exposición sobre si la poesía posee un manifestar particular. La diferencia ontológica vale en sí para todo manifestarse: Heidegger no aborda el problema decisivo de si y cómo, por ejemplo, el manifestarse en su forma lógica (es decir, en la constricción del enunciado de lo general, como hemos visto en *Teeteto*) es diferente de la forma poética de la manifestabilidad. Pero esto es necesario cuando se habla de la esencia de la poesía, tal como hace Heidegger en ese texto. Una vez contestada esta pregunta, la poesía obtendría su forma y su necesidad propias, y por tanto su determinación propia.

Esto queda claro cuando comparamos los dos textos de Heidegger *De la esencia del fundamento* y *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En el primero se trata sobre todo de determinar el fundamento de la verdad ontológica (del logos, del enunciado sobre lo *ὄν*), entendiendo la diferencia ontológica como el logos en sentido lato. Heidegger dice que el desocultamiento del ser «es siempre la verdad del ser de lo ente» y que «en el desocultamiento de lo ente ya está implícito siempre ese mismo desocultamiento de su ser»,¹⁸ de modo que el fundamento del desocultamiento está en un acto, el de la diferencia ontológica, y que «la comprensión del ser [...] que ilumina y guía de antemano todo conducirse respecto a lo ente» es «λόγος en su significado más amplio».¹⁹ Este

17. «Primer resultado fue: que el campo de acción de la poesía es el lenguaje. Por tanto, la esencia de la poesía ha de comprenderse mediante la esencia del lenguaje. En segundo lugar: quedó en claro que poesía es dar nombres, fundadores del ser y de la esencia de las cosas, y no un decir cualquiera, sino precisamente aquel que por primigenia manera saque a la luz pública todo aquello de lo que después, en el lenguaje diario, hablaremos nosotros con redichas y manoseadas palabras. De aquí que la poesía no tome jamás al lenguaje cual si fuera material que está ahí para que se lo trabaje; es, por el contrario, la poesía misma la que, por sí misma, hace hacedero el lenguaje. Poesía es lenguaje primogénito de un pueblo. Invirtiendo, pues, la consecuencia: la esencia del lenguaje ha de ser comprendida mediante la esencia de la poesía»; *ibid.*, pp. 11-12 [trad. esp. cit., p. 32].

18. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 78 [trad. esp. cit., p. 117].

19. *Ibid.*, p. 77 [trad. esp. cit., p. 116].

paso al desocultamiento se consuma sólo sobre la base de este acto originario de diferenciación, de modo que su esencia es la transcendencia y la fundación,²⁰ es decir, el fundamento de todo aparecer, que no se puede deducir del aparecer, sino que lo hace posible.²¹ Pero de este modo, como ya hemos indicado, Heidegger ha dejado abierto el significado último de ese acto. Por eso nos hemos separado en nuestra investigación de los problemas heideggerianos y hemos avanzado por nuestra cuenta hacia el estudio de ese proceso al hilo de *Teeteto*.

En su investigación sobre la poesía, Heidegger atribuye a la palabra la manifestación del ser. Permítasenos aludir a esta identidad de las maneras en que Heidegger determina la palabra poética y la diferencia ontológica. Heidegger dice que el lenguaje «proporciona al hombre la primera y capital garantía de poder mantenerse firme ante el público de los entes»²² y que la poesía es «fundación por la palabra y sobre la palabra».²³ Al igual que de la diferencia ontológica (la raíz de los tres modos de fundamentar), Heidegger dice de la poesía que es, «por su esencia misma, fundación, esto es: fundamentación en firme».²⁴ Heidegger dice: «Únicamente donde haya palabra habrá mundo»²⁵ y además que mediante la palabra, mediante el nombramiento de lo ente, «se lo reconoce como ente».²⁶ Si la diferencia ontológica es por su esencia «la comprensión del ser [...] que ilumina y guía de antemano todo conducirse respecto a lo ente»,²⁷ la fundación de «cualquier ente que pueda estar o llegar a ser desocultado para el *Dasein*»,²⁸ y si el acto de la diferencia ontológica (que por su esencia hace que lo ente pase al desocultamiento) «configura un mundo»,²⁹ ¿cuál es entonces la diferencia entre la fundación, el mundo, la manifestación de lo ente (que es propia de la diferencia ontológica como fundamento de la verdad ontológica en su significado existencial general), y la

20. *Ibid.*, p. 102 [trad. esp. cit., p. 141].

21. *Ibid.*, p. 81 [trad. esp. cit., pp. 120-121].

22. M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 7 [trad. esp. cit., p. 25].

23. *Ibid.*, p. 10 [trad. esp. cit., p. 29].

24. *Ibid.*, p. 14 [trad. esp. cit., p. 35].

25. *Ibid.*, p. 7 [trad. esp. cit., p. 25].

26. *Ibid.*, p. 11 [trad. esp. cit., p. 30].

27. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 77 [trad. esp. cit., p. 116].

28. *Ibid.*, p. 81 [trad. esp. cit., pp. 120-121].

29. *Ibid.*, p. 98 [trad. esp. cit., p. 136].

poesía en tanto que un modo determinado de existir y manifestar? ¿O no hay diferencia?

Hasta ahora estaba completamente justificado, al determinar la verdad ontológica, limitarse a hablar del logos en el sentido más lato. Pero ahora es necesario, para atribuir a la poesía un significado ontológico, elaborar su determinación frente a la verdad ontológica general, que Heidegger no determina: entonces quedarán aclaradas también la fundación, el mundo, la fundamentación y la manifestación. Este problema de las formas de la realidad surgió en nuestra investigación porque nos vimos obligados a decidir si la palabra tiene sólo el significado del enunciado de lo general o si le corresponden además otros significados.

Los malentendidos que han surgido en la interpretación de los conceptos heideggerianos de encontrarse, estado de ánimo, ser en el mundo, etc., se deben en parte a que la determinación de la verdad como desocultamiento no ha ido más allá de una afirmación anti-objetivista general del fundamento del aparecer. En Heidegger no encontramos el problema de las diversas formas del desocultamiento, aunque Heidegger haya estudiado la esencia de la poesía. Pues este problema se muestra una vez que se ha atribuido al desocultamiento una primera forma determinada: entonces se llega a la cuestión de si ésa es la única forma o si hay otras además de ella. Una vez determinada la verdad como un proceso del *lêgein* que se impone en el enunciado de lo general y como pensamiento pensante, se ha creado el presupuesto para plantear la pregunta por las formas. Con esta observación no queremos adoptar una actitud crítica frente a Heidegger, sino sólo mostrar la necesidad de que la discusión de sus afirmaciones sólo suceda en relación con estas preguntas.

3. El problema del lenguaje y del arte en Hegel

Hemos mostrado que Heidegger roza el problema de las formas del manifestarse, pero no lo plantea expresamente; y también hemos mostrado que el problema de la palabra y de la poesía, tal como Heidegger lo aborda, sólo se puede discutir en este marco. Ahora queremos mostrar cómo en Hegel la palabra obtiene el significado fundamental de un enunciado general. Pero

como este problema está conectado con el problema de la determinación de la palabra (tal como ésta aparece en la poesía, en el arte), tenemos que investigar cómo el arte es para Hegel sólo un peldaño de la realidad que se desarrolla dialécticamente, el cual será superado por la filosofía.

Hegel atribuye al logos, al lenguaje, la misma función que nosotros hemos encontrado al interpretar *Teeteto*: la palabra muestra la verdad de la percepción. La expresa, y esta verdad es sólo algo general, universal; lo individual, lo diferente, aparece sólo como algo que pertenece al individuo, y en tanto que tal es inexpresable; pues se ha demostrado que lo que me pertenece a mí es sólo mi opinión, no la verdad, y que en la palabra sale a la luz por primera vez la separación entre verdad y opinión.

Hegel muestra lo siguiente: ya supongamos que la esencia de la percepción sensible es el objeto, o el sujeto, o ya reconozcamos que la esencia de la percepción no es ni el uno ni el otro, sino su unidad inseparable, el lenguaje confirma siempre la falsedad de lo individual como esencia de la certeza sensible, y el lenguaje se da a conocer como el enunciado de lo general. Esta verdad de la certeza sensible es además lo que el lenguaje expresa como contenido de la percepción:

Y como un universal *pronunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*; o bien: *es*; es decir, el *ser en general*. Al hacer esto, no nos *representamos*, desde luego, el esto universal, o el ser en general, pero *pronunciamos* lo universal; o bien, no hablamos sin más tal como *queremos íntimamente decir* [*meinen*], tal como *opinamos* en esta certeza sensorial. Pero, como vemos, el lenguaje es más de verdad; en él, nosotros mismos refutamos inmediatamente nuestra *opinión* [*Meinung*], lo que queremos íntimamente decir, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensorial, y el lenguaje expresa sólo eso verdadero, resulta del todo imposible que nunca podamos decir un ser sensible que *queremos íntimamente decir*.³⁰

De este modo, el lenguaje adquiere también en Hegel la tarea de rechazar el relativismo como afirmación del ente individual, único, que sólo me pertenece a mí, y esto de dos maneras. O porque los relativistas dicen ya en el logos lo contrario de lo que quieren demostrar cuando afirman la universalidad de lo in-

30. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 76 [trad. esp. cit., p. 167].

dividual,³¹ o porque no pueden decir lo que *quieren decir*, sino algo universal: esto y aquello, este aquí y ahora, este y ese yo, que es cada uno,³² de modo que (como dice Hegel) el lenguaje «posee la divina naturaleza de invertir inmediatamente la opinión, el íntimo querer decir, convertirlo en otra cosa, y así no dejarle nunca tomar *la palabra*».³³

Hemos estudiado brevemente este análisis hegeliano de la percepción y de su relación con el logos para mostrar cómo nuestra interpretación de la percepción y el imponerse del logos como expresión de lo general (del pensamiento, del juicio), que hemos desarrollado por medio de *Teeteto*, parece coincidir con la de Hegel. Ahora preguntamos: ¿el lenguaje (y el logos) es realmente sólo expresión de lo general, de lo universal, de modo que el concepto es su esencia? ¿Qué significa la palabra en la poesía, en el arte?

Hegel atribuyó al arte una posición completamente determinada en el proceso dialéctico de la totalidad que se desarrolla. El arte ocupa el primer peldaño de la filosofía del espíritu, en el que la escisión dialéctica entre lógica y naturaleza queda superada por primera vez. Pero como todos los momentos del desarrollo dialéctico están superados en los momentos superiores, también al arte se le atribuye sólo la manifestación *pasajera* de un ente.

31. «Es para asombrarse, por tanto, cuando, habida cuenta de esta experiencia, se plantea como experiencia universal, incluso como afirmación filosófica, y hasta como resultado del escepticismo, que la realidad o el ser de las cosas exteriores en cuanto que son *éstas*, o son cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia; semejante afirmación, al mismo tiempo, no sabe lo que habla y no sabe que dice lo contrario de lo que quiere decir. La verdad del *esto* sensible para la conciencia, dice, es una experiencia universal»; *ibid.*, p. 82 [trad. esp. cit., pp. 173-175].

32. «Sin embargo, quienes plantean semejante afirmación dicen también, según hemos hecho notar antes, inmediatamente, lo contrario de lo que quieren íntimamente decir [...]. Ellos quieren decir íntimamente, *este* pedazo de papel sobre el que escribo esto, o mejor, sobre el que he escrito; pero lo que quieren íntimamente decir [*meinen*] no lo dicen [*sagen*]. Si realmente quisieran *decir* este pedazo de papel que quieren íntimamente decir —y ellos querían decir—, sería imposible, porque el *esto* sensible que se quiere íntimamente decir es *inalcanzable* para el lenguaje, el cual pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por eso, acabaría pudriéndose entre los intentos efectivos por decirlo; [...] por eso, lo que se llama lo inefable no es más que lo no-verdadero, lo irracional, lo meramente opinado: lo que se ha querido íntimamente decir»; *ibid.*, p. 83 [trad. esp. cit., pp. 175-177].

33. *Ibid.*, p. 84 [trad. esp. cit., p. 177].

Por tanto, el arte no es una forma independiente. De este rasgo dialéctico general del sistema hegeliano se deriva su tesis fundamental sobre la muerte del arte en la era de la filosofía.

El arte tiene en el sistema de Hegel la posición determinada de superar la escisión de la idea en su ser-en-sí-y-para-sí (lógica) y su ser-otro o alteridad (filosofía de la naturaleza). Al arte le corresponde manifestar la idea en lo sensible:

El *pensamiento* penetra en la profundidad de un *mundo supra-sensible*, y lo presenta primeramente como un *más allá* a la conciencia inmediata y a la sensación actual. Es la libertad del conocimiento pensante la que se sustrae al *más aquí*, que se llama realidad sensible y finitud. Pero el espíritu, que adelanta hacia esta *ruptura*, también sabe curarla. Él engendra por sí mismo las obras del arte bello como reconciliador miembro intermedio entre lo meramente exterior, sensible y caduco, por una parte, y el puro pensamiento, por otra, entre la naturaleza y la realidad finita, de un lado, y la libertad infinita del pensamiento conceptual, de otro.³⁴

De aquí se desprende una conclusión muy importante para toda la concepción hegeliana de la estética. La idea del arte no es una idea cualquiera, sino la idea en la forma del *ideal*, es decir, la idea representable sensorialmente. No todos los niveles (las formas del manifestarse) de las ideas se pueden representar sensorialmente: la idea que sí puede es sólo una forma más de la idea (el ideal). Ésta tiene dialécticamente el defecto que la impulsa hacia formas superiores. Esto muestra que el arte (en tanto que expresión del ideal) tiene frente a la filosofía (en la que la idea absoluta llega a sí misma) un significado sólo limitado.³⁵ «Pues el espíritu, antes de llegar al concepto de su esencia absoluta, ha de recorrer diversos estadios que se fundan en ese concepto mismo. Y al despliegue del contenido que él se da a sí mismo corresponde un curso correlativo de configuraciones

34. Hegel, *Ästhetik*, en: *Sämtliche Werke*, vol. X/1, pp. 11-12 [traducción española de Raúl Gabás, en: Hegel, *Lecciones de estética*, vol. I, Barcelona, Península, 1989, p. 14].

35. «la idea, entendida como lo bello artístico, no es la idea en cuanto tal, [...] sino la idea que ha salido a configurarse a manera de realidad y se halla en una unidad de correspondencia inmediata con esta realidad. [...] Así entendida la idea, como realidad configurada en concordancia con su concepto, es el *ideal*»; *ibid.*, p. 96 [trad. esp. cit., p. 69].

artísticas, en cuya forma el espíritu, como artístico, se da a sí mismo la conciencia de sí». ³⁶

Partiendo de la idea y de su desarrollo dialéctico, se clasifican las formas artísticas y se juzgan las diversas artes, y de aquí surge la interpretación del arte como una forma efímera: una tesis fundamental a la que la filosofía italiana se opondrá. Si la idea se desarrolla dialécticamente y se determina cada vez con más precisión (Hegel dice: «Por así decirlo, la determinidad de la idea es el puente hacia la aparición»), ³⁷ hay que llegar a la conclusión de que la representación sensible es insuficiente: «por más que concedamos al arte una posición tan elevada, hemos de recordar, por otra parte, que éste, tanto en lo relativo a la forma como en lo tocante al contenido, no es la forma suprema y absoluta por la que despierta en el espíritu la conciencia de sus verdaderos intereses. [...] Sólo un cierto círculo y estadio de la verdad es capaz de ser representado con los elementos artísticos». ³⁸ De ahí que en la era de la filosofía el arte tenga que ser algo muerto, superado: «Bajo todos estos aspectos el arte, por lo que se refiere a su destino supremo, es y permanece para nosotros un mundo pasado». ³⁹

Así pues, la forma del arte es expresión de algo que en su esencia es otra cosa que el arte. De este modo *no* se ha conocido la constricción del arte en su autonomía.

4. El enfoque del problema del arte en De Sanctis

Hegel estudia el problema de las formas del mostrarse y niega que sean autónomas. En el último paso de nuestra investigación tenemos que mostrar cómo en la filosofía italiana actual este problema surge en la confrontación con la concepción hegeliana del arte. La tesis fundamental de la confrontación italiana con Hegel dice que la constricción de la que el arte brota no es la misma de la que surge el desarrollo del pensamiento. De este modo se afirma la autonomía de la forma del arte frente a la forma del pensamiento, y al mismo tiempo se subraya que entre las formas de la realidad no hay una relación dialéctica. Quien primero insinuó

36. *Ibid.*, p. 94 [trad. esp. cit., p. 68].

37. *Ibid.*, p. 98 [trad. esp. cit., p. 70].

38. *Ibid.*, p. 14 [trad. esp. cit., p. 16].

39. *Ibid.*, p. 16 [trad. esp. cit., p. 17].

esta tesis fue De Sanctis. Aunque en este autor sólo tenemos la premonición de todos los problemas sistemáticos que están relacionados con esto, vamos a enlazar con él para facilitar la comprensión de los problemas de la filosofía italiana actual. El fenómeno que nos guía aquí es el problema del arte tal como se muestra en la poesía y en su independencia respecto del concepto.

En su *Critica del principio dell'estetica hegeliana* De Sanctis empieza a establecer la tesis de que «el pensamiento en tanto que tal está fuera del arte».⁴⁰

De Sanctis dice que el filósofo, cuando ve por ejemplo un fenómeno natural, piensa en seguida en las leyes generales que dominan esos fenómenos. El poeta hace lo contrario: cuando lee un libro de filosofía, un principio general se transforma de inmediato en una imagen, en una figura concreta.

De Sanctis afirma que el filósofo enuncia algo general, mientras que el poeta, el artista, enuncia algo individual, concreto, de modo que el poeta mata el pensamiento, la idea. La poesía no encarna la idea, pues entender la representación sólo como una manera de dar forma sensible a una idea equivale a desconocer y destruir la esencia de la poesía: «La poesía no es ni un vestido, ni un velo, ni un condimento, ni una especia, ni un aroma; el poeta no es un cortesano, no ha nacido para acariciar el pensamiento, para darle gracia».⁴¹

Con estas afirmaciones todavía no se ha tomado posición contra la tesis de Hegel, pues Hegel está de acuerdo en que el arte no es la forma de un concepto exterior, sino la unidad de idea y forma. De Sanctis reconoce esto cuando dice que a Hegel «el sistema no lo empujó a desconocer la unidad orgánica de la idea y la forma; al contrario, su mayor gloria es haber proclamado fuerte y clara la simultaneidad de los dos términos en el espíritu del poeta y haber puesto la excelencia del arte en la unidad personal, en la cual la idea está enredada y como sin memoria».⁴²

Sin embargo, Hegel no mantuvo esta tesis, y de hecho no podía hacerlo debido al motivo central de todo su sistema: «Nadie te habla más que él de individuo y de encarnación, nadie siente más que él que ahí está la verdad; pero como consecuen-

40. F. De Sanctis, *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1934, p. 16 [aquí traducido a partir de: F. De Sanctis, *Opere*, ed. Niccolò Gallo, Milán y Nápoles, Ricciardi, 1961, p. 1092].

41. *Ibid.*, p. 17 [p. 1093].

42. *Ibid.*, p. 18 [p. 1094].

cia del sistema, este su individuo libre y poético es de hecho un individuo-manifestación, o por decirlo con el lenguaje de moda, un velo transparente de la idea; de modo que lo principal, lo importante, es siempre la cosa manifestada».⁴³

De Sanctis dice «como consecuencia del sistema», y lo que hemos dicho anteriormente nos permite comprender que De Sanctis tenía razón en esta crítica, aunque en ese texto no desarrollara detalladamente el fundamento teórico del dualismo. Si la idea se despliega dialécticamente, y no alcanza en la forma artística la correspondencia de su esencia definitiva, entonces la idea es en su esencia otra cosa que su exposición sensible, y en última instancia ésta es sólo la forma de un contenido diferente de ella. Cuando se afirma que la realización de la idea *no* se agota en el arte, se reconoce que el arte expresa otra cosa, y esto justifica la afirmación de De Sanctis de que en la filosofía hegeliana salta por los aires la unidad originaria y esencial de forma y contenido en el arte (en la cual consiste su autonomía): «Ahora bien, ¿para qué me hablas tanto de unidad indisoluble, indestructible, si tú, al mismo tiempo que la afirmas, la destruyes, distinguiendo los dos términos y haciendo que uno esté al servicio del otro, de su manifestación?».⁴⁴

Por consiguiente, la pregunta fundamental para De Sanctis es: ¿la esencia de lo poético es algo general? Por ejemplo, ¿los giros propios de un poeta se pueden utilizar como criterio para juzgar a otro poeta?⁴⁵ ¿El momento esencial y permanente de la poesía no será, más bien, lo singular, lo diferente, sacar a la luz lo individual?

Esta idea fundamental se expresa también en el rechazo de los intentos de acercarse a la esencia de lo poético desde la historia de la literatura. La esencia de una obra de arte no se alcanza enumerando los rasgos comunes a una escuela o a una época, pues la obra poética grande es precisamente la que, siendo autónoma e individual, se separa de la escuela. De ahí que los intentos de conocer lo artístico mediante investigaciones históricas sean insatisfactorios. Una y otra vez reaparece en De Sanctis la idea fundamental de que lo artístico no tiene su esencia en algo

43. *Ibid.*, p. 18 [p. 1094].

44. *Ibid.*, p. 18 [pp. 1094-1095].

45. Francesco De Sanctis, *Nuovi saggi critici*, Nápoles, Morano, 1890, pp. 263-264.

general; de ahí también que sean inadecuados los juicios pedagógicos o moralizantes sobre una obra de arte a partir de una meta que se le prescribe:

Si queremos adquirir el sentido de lo vivo, comencemos dando la vuelta a los términos del problema estético y preguntando al poeta no cuánto ha sabido idealizar, sino cuánto ha podido realizar.⁴⁶

El artista grande es el que vence, doma y mata en sí al ideal, es decir, el que lo realiza, el que produce una forma en la que se siente satisfecho y olvida todo.⁴⁷

La independencia del arte es el primer canon de todas las estéticas y el primer artículo del credo. Una estética no es posible si no tiene este fundamento. Por consiguiente, esta crítica [que no trabaja con categorías retóricas, ni con géneros artísticos, etc., sino que juzga el arte como una realización autónoma y no como la idealización de una realidad ya dada] no sólo no es sentimental, sino que es la única crítica racional, la única que se puede llamar ciencia.⁴⁸

Son los años en que Italia se convirtió en una potencia política e histórica: había que recuperar la tradición italiana y realizarla en los diversos campos. Por eso surgió este problema para De Sanctis: una vez que sepamos en qué consiste la autonomía y la diferencia de las formas de la realidad, podremos llegar desde la afirmación general de que queremos reconstruir Italia al establecimiento de metas claras y determinadas. Mientras no hayamos planteado esta cuestión esencial, tendremos sólo una búsqueda general e indeterminada, no una pregunta constructiva por el alma de un pueblo. Una vez que hayamos contestado esa pregunta, podremos determinar sobre qué base hay que preguntar a las obras de arte o a las obras conceptuales y políticas para juzgar si están conseguidas. De Sanctis, al plantear y contestar la pregunta por la esencia de lo estético en su autonomía frente a otras formas, creyó haber establecido dentro de un campo los criterios para juzgar la tradición espiritual de su pueblo y realizar así las fuerzas de su tradición.⁴⁹

46. *Ibid.*, p. 278.

47. *Ibid.*, pp. 275-276.

48. *Ibid.*, p. 239.

49. De Sanctis reprocha a la Italia recién surgida, como su defecto principal, la indefinición, la inseguridad, la generalidad: «Llenando la mente con no sé qué, con no sé cómo, con conceptos mal definidos y formas mal limitadas,

5. El significado ontológico del arte en la confrontación italiana con Hegel

La tesis de De Sanctis que acabamos de exponer (la independencia de la poesía y del arte respecto de lo conceptual) es tematizada por la confrontación italiana con Hegel. Croce trata pormenorizadamente la autonomía de la palabra poética a partir de su concepción de la estética y la conecta estrechamente con el problema metafísico de las formas del manifestarse. La estética, en tanto que teoría de la palabra, alcanza aquí un significado ontológico, pues las cosas se manifiestan por primera vez al nombrarlas; Croce ve el problema principal en la determinación de esta forma particular. Como estos problemas de la estética de Croce no han sido estudiados suficientemente en su relación con la confrontación con Hegel, permítasenos analizarlos a continuación.

y dándose por satisfechos (bajo el nombre del ideal) con lo indefinido y lo abstracto, los ingenios más elegidos caen en cierto vagabundeo con el cual los pensamientos escapan en todas las direcciones sin encontrar jamás el centro al que aferrarse»; *ibid.*, p. 272. Italia necesita determinar claramente la esencia de lo estético, de lo conceptual, de lo político; sólo así saldrá de esta indefinición. La llamada de De Sanctis a lo «concreto» significa la exhortación a ascender desde la indefinición confusa de los conceptos oscuros a una diferenciación real en la que el momento estético se distingue del momento conceptual, en la que el pensamiento político se distingue de las otras dos formas: «El hombre sano y fuerte no se propone nunca un más allá inalcanzable, cierta idea, un no sé qué, alguna cosa, un objetivo indistinto y confuso, decorado con el nombre de ideal. Pone su vista en un fin claro, bien circunscrito, el único que se siente con fuerzas para alcanzar. [...] Esto vale para los individuos, y más aún para los pueblos. El pueblo que ha sabido hacer las cosas más grandes y dejar vestigios inmortales de la fuerza de su ánimo y de su cuerpo fue el pueblo más positivo de la Tierra, el menos atormentado por la terrible enfermedad del ideal: el pueblo romano. [...] Insisto porque ésta es la gran enfermedad de la que Italia se debería curar»; *ibid.*, p. 268. «Entonces el hombre, el hombre fuerte, quiere lo que puede, y expulsa de sí el mundo de los sueños y los deseos. [...] Expulsado del cielo, el ideal se hace humano y conquista el límite, se convierte en una forma de contornos determinados y claros, se convierte en lo real»; *ibid.*, p. 270. «Pero esta juventud dura demasiado tiempo en Italia. Y ya que hemos conquistado y poseemos una patria, y más libertad de la que sabemos usar, me parece que ha llegado la hora de que abandonemos las neñas del ideal y pongamos bien los pies sobre la tierra»; *ibid.*, pp. 270-271. «En la enseñanza no hay unidad orgánica, no hay corrección y sinceridad en la expresión [...]; hay demasiados ideales y poca realidad; está el fin en sí mismo, desligado de los medios para alcanzarlo [...]. ¿Qué podemos hacer? Darle la vuelta a la base del conocimiento, y donde está escrito *idea*, poner lo *real*»; *ibid.*, pp. 273-274.

De Sanctis comprendió que la concepción hegeliana del arte se basa en el propio sistema de Hegel, pero no llevó a cabo la confrontación con éste. Se detuvo en la afirmación de la independencia del arte y de las diversas formas de la realidad, sin fundamentarla sistemáticamente. Los primeros pasos hacia una confrontación sistemática con Hegel los encontramos en Croce.

Es importante anotar desde el principio que el estudio que Croce hace de la pregunta por la esencia de la estética surge como un momento de su confrontación con el concepto dialéctico hegeliano de verdad. Como consecuencia, su estética ya no tiene nada que ver con una teoría de lo bello, con una cuestión aislada, sino que es la discusión de un problema metafísico fundamental, el de la determinación de las formas del manifestarse de algo. Pues está claro que si la concepción de la estética de Hegel es sólo un momento de su concepción del fundamento del manifestarse como un proceso dialéctico, una confrontación con el concepto hegeliano de arte que sea verdadera, que llegue hasta las raíces, tendrá que discutir el problema de si el arte es un momento del manifestarse dialéctico de lo ente.⁵⁰

Croce reprocha a Hegel que no separara suficientemente los contrarios de los momentos diferentes de la realidad, por lo que sólo pudo entender dialécticamente su relación. Aquí está la raíz del panlogismo hegeliano.

La esencia de los momentos contrarios de la realidad consiste en que fuera de la síntesis son abstractos, es decir, no existen en sí. Pero ¿la relación dialéctica es la única que se da entre los momentos de la realidad?, ¿hay sólo contrarios? Por ejemplo, ¿podemos entender la relación que hay entre el arte y la filosofía como una relación dialéctica y por tanto contraria, tal como hace Hegel? Si contestáramos afirmativamente a esta pregunta, esto significaría que si, por ejemplo, el espíritu pasa de la filosofía al

50. Como esta crítica concierne al fundamento del manifestarse y, por tanto, a la esencia de la dialéctica, es decir, a la raíz de la filosofía hegeliana, Croce pudo escribir en 1907: «Esta revisión crítica del hegelianismo no parece que ahora vaya a llegar de su patria alemana, la cual ha olvidado tanto a su gran hijo que ni siquiera ha reeditado sus obras y que a menudo emite unos juicios sobre él que nos dejan asombrados a nosotros, que en este remoto rincón de Italia no hemos conseguido olvidarlo del todo y que en cierto modo lo hemos hecho nuestro, reuniéndolo como un hermano con el nolano Bruno y con el partenopeo Vico»; B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907, p. 206.

arte, da un paso atrás. Croce dice: «El espíritu al que ya no satisface la contemplación artística ya no es un espíritu artístico, ha salido fuera, es un espíritu filosófico incipiente. Del mismo modo, el espíritu que se siente insatisfecho con la universalidad filosófica y tiene sed de intuición y de vida ya no es un espíritu filosófico, sino un espíritu estético, y empieza a enamorarse de una visión e intuición determinada».⁵¹

La tarea de Croce era demostrar dos cosas. En primer lugar: que hay formas diferentes en sí, es decir, que el arte es independiente de la filosofía. En segundo lugar: como no podemos afirmar que las diversas formas de la realidad son una multiplicidad inconexa, tiene que haber entre ellas (en vez de la unidad dialéctica) una relación completamente diferente. Los momentos del manifestarse de la realidad no son contrarios, no se anulan mutuamente, sino que son distintos, de modo que los inferiores pueden subsistir sin los superiores, pero no al revés. Por otra parte, toda distinción es en sí misma actividad, proceso, fundamento del manifestarse de algo, y por consiguiente se conserva como ser y nada, como devenir, como acto. Excede el marco de nuestra investigación reproducir las razones con que Croce cimenta la autonomía y la conexión de las diferencias. En el contexto de nuestro problema vamos a tratar sólo la determinación ontológica que Croce atribuye a la palabra (tal como aparece en el arte), con la intención de demostrar la independencia de lo estético respecto de lo conceptual.

Los momentos de determinación de lo estético que Croce menciona son los dos siguientes:

1) Lo estético es la primera forma de aparición de lo ente,⁵² que es completamente independiente del concepto, del lo-

51. *Ibid.*, pp. 91-92.

52. Lo estético, como es la primera forma de aparición de lo ente, es lo que permite la distinción ulterior de realidad y no realidad: «la distinción entre realidad y no realidad es extraña a la índole privativa de la intuición [...]». Pero como la conciencia de la realidad se basa en la distinción entre las imágenes reales e irreales, y esta distinción no existe en el primer momento, aquellas imágenes no son verdaderamente intuiciones ni de lo real ni de lo no real; no percepciones, sino intuiciones puras. De donde se deduce que todo es real y nada es real»; B. Croce, *Ästhetik*, trad. al. H. Feist y R. Peters, Tubinga, Mohr, 1930, p. 6 [traducción española de Ángel Vegue, en: B. Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, ed. Pedro Aullón de Haro y Jesús García Gabaldón, Málaga, Ágora, 1997, p. 37]. «En un

gos en tanto que juicio. Lo estético es el hacer-aparecer originario, la fantasía en tanto que φαίνεσθαι de lo ente, y por tanto no es el juzgar, no es el imponerse de lo general, sino el puro hacer-ver de lo individual diferenciado,⁵³ como dice Croce, «el *individuum omnimode determinatum*».⁵⁴

2) Lo estético es esencialmente un nombrar las cosas, la palabra no como denominación de algo que ya existe, sino como actividad que al nombrar manifiesta lo ente y su diferenciación, su peculiaridad: expresión.⁵⁵

La determinación de lo estético como expresión es en sí equívoca, pues se podría creer que la forma estética es expresión de las impresiones sensoriales de una materia que le precede; de este modo, la determinación de la expresión no tendría nada que ver con el problema de la aparición originaria de lo ente, tal como Croce afirma. Hay pasajes en Croce que podrían conducir a este malentendido.⁵⁶ Pero esto sólo es posible en la primera edición de la *Estética*; posteriormente, Croce afirma cada vez más claramente lo estético como la forma originaria de la aparición del mundo: «La intuición nos da el mundo, el fenómeno».⁵⁷

La palabra es aquí el nombrar que constituye la sede original de toda actitud ulterior frente a lo ente. En este sentido tan

estadio ulterior, el espíritu forma los conceptos de lo externo y de lo interno, de lo sucedido y de lo deseado, de objeto y de sujeto», p. 30 [p. 55]; «son dos las formas puras o fundamentales del conocimiento: la intuición y el concepto; el Arte, la Ciencia o Filosofía», p. 33 [p. 57].

53. «Nuestro concepto es que la estética es la *ciencia de la actividad expresiva* (representativa, fantástica). La estética surge, para nosotros, cuando se determina de manera precisa la naturaleza de la fantasía, de la representación, de la expresión o como quiera llamarse la actitud del espíritu, que es teórica y no intelectual; actitud productora de conocimientos individuales y no universales»; *ibid.*, p. 163 [trad. esp. cit., p. 157].

54. *Ibid.*, p. 29 [trad. esp. cit., p. 54].

55. «Toda verdadera intuición o representación es, al propio tiempo, expresión»; *ibid.*, p. 10 [trad. esp. cit., p. 40]. «La ciencia del pensamiento (lógica) es la del concepto, como la ciencia de la fantasía (estética) es la de la expresión»; *ibid.*, p. 50 [pp. 69-70]. «la expresión, en cualquiera de esas manifestaciones, no puede faltar a la intuición, de la que es propiamente inseparable»; *ibid.*, p. 11 [p. 40].

56. Cfr., por ejemplo, cuando Croce habla de la materia (*ibid.*, pp. 7-8 [trad. esp. cit., pp. 38-40] o de impresión y expresión (pp. 15, 17, 54, 101 [pp. 45, 48, 73, 109-110])). Aquí no podemos interpretar estos conceptos.

57. *Ibid.*, p. 34 [trad. esp. cit., p. 57].

especial, la estética es la teoría del logos, de la palabra, es la «lingüística». A esta palabra se le concede un sentido ontológico; esta ciencia no hay que confundirla con una investigación abstracta o empírica sobre la palabra. Croce dice:

Aun cuando hemos estudiado la estética como ciencia de la expresión en todos sus aspectos, nos falta justificar el subtítulo de *Lingüística general* que hemos añadido al título de nuestro libro, sentar y esclarecer la tesis de que la ciencia del arte y la del lenguaje, la estética y la lingüística, en cuanto verdaderas y propias ciencias son no dos ciencias distintas, sino una sola ciencia. No es que exista una lingüística especial; pero la rebuscada ciencia lingüística, la lingüística general, en lo que tiene de reductible a filosofía, no es sino estética.⁵⁸

La poesía, la palabra, la expresión como la primera forma del logos, como el hacer-aparecer lo diferenciado que no presupone nada, es lo bello, es decir, la exteriorización o expresión perfecta de lo ente diferenciado: «Por eso nos ha parecido conveniente el evitar hasta ahora con precaución el uso de la palabra “bello” para designar la expresión en su valor positivo. Pero después de todas las explicaciones dadas, [...] nos parecerá lícito y oportuno definir la belleza como *expresión acabada*, o mejor, como expresión a secas, ya que la expresión, cuando no es perfecta, no es expresión».⁵⁹ De este modo, también podemos interpretar el atractivo de lo bello. Si lo bello es la visión de lo diferenciado, a través de lo bello llegamos al mundo de lo ente, a la aparición de lo ente como algo variado, y en este mundo empezamos nosotros mismos a ser; este impulso que nos atrapa es el impulso del ser mismo. De ahí que lo bello, la visión de lo diferenciado y único, sea tan atractivo y arrebataador.

En la poesía, la palabra es la constricción a ver lo individual, lo único, lo diferenciado; no comunica algo general, un juicio de verdad o falsedad.⁶⁰ Pues también la poesía reclama la verdad,

58. *Ibid.*, p. 150 [trad. esp. cit., pp. 146-147].

59. *Ibid.*, p. 76 [trad. esp. cit., p. 96].

60. «Los conceptos que se encuentran mezclados y confundidos en las intuiciones, desde el momento en que están confundidos y mezclados, no pueden llamarse conceptos, porque han perdido toda independencia y autonomía. Fueron conceptos, pero se han convertido ahora en simples elementos de intuición. Las máximas filosóficas, puestas en boca de un personaje de tragedia o de comedia, desempeñan su oficio, no de conceptos, sino de

pero una verdad especial, que está fuera del campo del juicio. Esta reclamación de la realidad no se basa en la reproducción de algo presente, sino en el dibujo claro, en la diferenciación clara en un mundo de visión que existe por sí mismo.⁶¹

La separación de la poesía respecto del concepto no significa que la poesía esté libre de todo vínculo, de toda constricción, sino que se encuentra en una necesidad diferente, que cae de repente sobre ella, sin mediaciones: la necesidad de la visión creadora. Pues así como en la duda aparece de repente la necesidad de la enunciación general y el ser humano se convierte en un pensador; también el poeta se encuentra de repente en la luz de un mundo que cae sobre él de manera necesaria.⁶²

cualidades características de los personajes; del mismo modo que el rojo, en una figura pintada, no representa el concepto del color rojo de los físicos, sino el elemento característico de esa figura. El todo determina la cualidad de las partes. Una obra de arte puede estar llena de conceptos filosóficos, puede contenerlos en mayor escala y con mayor profundidad que una disertación filosófica, que puede ser, a su vez, rica y rebosar de descripciones e intuiciones. Pero, a pesar de todos aquellos conceptos, el resultado de la obra de arte es una intuición, y a pesar de todas aquellas intuiciones, el resultado de la disertación filosófica es un concepto»; *ibid.*, pp. 4-5 [trad. esp. cit., p. 36].

61. «De la confusión entre las exigencias del arte en general y las particulares de la historia, ha nacido la teoría [...] de lo verosímil como objeto del arte. [...] Por verosimilitud se entendía en el fondo la coherencia artística de la representación, esto es, la plenitud, la eficacia, la efectiva presencia de ésta. [...] Un personaje inverosímil, un final inverosímil de comedia, son, en realidad, personajes mal dibujados, finales cortados, sucesos artísticamente inmotivados. Hasta las hadas y los duendes (se ha dicho con razón) deben ser hadas verdaderas y duendes verdaderos, intuiciones artísticas coherentes. [...] Mucho más frecuente ha sido la confusión entre el procedimiento del arte y el de las ciencias filosóficas. Así es que ha llegado a considerarse como propio del arte exponer conceptos, unir lo inteligible a lo sensible, representar las *ideas* o los *universales* [...]. Al mismo error se contrae la teoría del arte como propugnador de tesis [...]. Lo mismo puede decirse de la teoría estética de lo *típico*, cuando por tipo se entiende, como suele suceder, la abstracción o el concepto»; *ibid.*, pp. 35-37 [trad. esp. cit., pp. 59-60].

62. «[...] es absurda la investigación del *fin del arte*, cuando se habla del arte en cuanto tal. Como marcar un fin es elegir, una variante del mismo error es aquella que pretende que el contenido del arte debe ser elegido»; *ibid.*, p. 55 [trad. esp. cit., p. 73]. Elegir expresiones presupone que éstas ya existen, que el mundo de las diferencias ya está presente: «¿cómo elegir en lo continuo, en lo indistinto? [...] El verdadero artista [...] se siente embarazado de su tema y no sabe cómo; siente que llega la hora de dar a luz, mas no puede a la vez quererlo y no quererlo. [...] Cuando los críticos de arte notan que un tema está mal

En este sentido, la estética adquiere un significado ontológico originario: no es la ciencia de un sector de lo ente, sino la teoría de la manifestabilidad de lo ente, que no es propia sólo del poeta, sino del ser humano en tanto que tal, pues gracias a la posibilidad de la manifestabilidad de los variados entes su ser más propio toma la palabra. En el intento de Croce de demostrar la independencia de la palabra respecto del concepto y llevar la pregunta por la esencia de la palabra, del lenguaje, a ese plano ontológico está precisamente lo nuevo y decisivo: el lenguaje ya no es un acontecimiento más, sino el acontecimiento en que el aparecer de lo ente sucede en una forma determinada.⁶³

Tradicionalmente se ha considerado que la teoría de la percepción es la teoría de la capacidad de sacar a la luz lo diferente, lo múltiple: de este modo, la teoría de la palabra (la lingüística en este sentido particular) obtiene el significado de una estética. Si,

elegido, trátase [...] de una censura no a la elección del tema, sino al modo con que el artista lo ha desarrollado, a la expresión desacertada»; *ibid.*, pp. 55-56 [p. 74]. «La imposibilidad de la selección del contenido realiza el teorema de la *independencia del arte*. [...] No se abrigue el temor de que con esto se llega a justificar el arte frívolo y frío, porque lo que es verdaderamente frío y frívolo lo es porque no ha sabido elevarse a expresión. En otros términos: la frivolidad y la frialdad nacen siempre de la forma de la elaboración estética, de la falta de posesión de un contenido y no de las cualidades materiales del contenido mismo»; *ibid.*, p. 57 [pp. 74-75].

63. Aquí no podemos entrar en más detalles del pensamiento de Croce, pues esto implicaría una serie de cuestiones teóricas que aquí no podemos abordar. Todas las afirmaciones de Croce están determinadas por el problema de la esencia del espíritu, que en tanto que actividad o acto es el desocultamiento originario de lo ente y cuyas diversas formas no coexisten sin criterio, sino en un orden determinado. Éste resulta de la manera en que las diversas formas se imponen: las formas inferiores son independientes de las formas superiores (la palabra, del concepto), pero no al revés; el concepto no existe sin la palabra, por lo cual no hay ningún pensamiento que no sea expresable. La diferencia entre el poeta (en tanto que portador de la palabra en el sentido poético estricto) y el ser humano en general (al que pertenece la palabra en tanto que la primera manifestabilidad de lo ente) es entendida como una diferencia de intensidad, no esencial. El mundo cotidiano en el que vivimos es sólo un mundo de percepciones más pálidas que las del artista, ya que sólo podemos pensar y actuar a partir de la percepción: pensar presupone la percepción. Como ya hemos dicho, aquí no podemos abordar estas tesis de Croce, que hoy dificultan el acceso a sus pensamientos desde un punto de vista determinado, pues reclamarían toda una discusión metafísica que sobrepasa el marco de nuestra investigación. Lo que queremos hacer aquí es sólo mostrar el problema del significado ontológico de la estética frente al logos en tanto que juicio.

por otra parte, se entiende por estética (como es habitual desde Baumgarten) también la teoría de lo bello, entonces la teoría del *hacer aparecer* lo individual, lo diferenciado, se convierte en la verdadera teoría de lo bello. A esto hay que añadir que tradicionalmente la teoría de la percepción, de la αἴσθησις, no es sólo la teoría de lo múltiple, de lo diferenciado, sino también la teoría del *primer* aparecer de lo ente. De este modo, la estética (en el segundo sentido mencionado) adquiere también aquí un significado ontológico muy claro; la teoría de lo bello se convierte en la primera forma de la realidad, la de lo individual, y coincide con la teoría de la αἴσθησις.

6. El problema de las formas del logos

Hemos constatado que tanto la tendencia de la filosofía italiana que empieza con De Sanctis como Heidegger atribuyen a la palabra esencialmente un significado metafísico: la manifestación de lo ente. Pero no debemos olvidar que dentro de la filosofía italiana actual Gentile rechaza, oponiéndose a Croce, establecer varias formas del manifestarse, pues sólo reconoce una: la del pensamiento pensante.

Gentile dice que todo lo que está determinado, diferenciado, delimitado, aparece a través del acto de pensar, al que atribuye un significado ontológico originario. Si enumeramos formas diferentes sin conocer su unidad, nos encontramos ante una yuxtaposición de formas que sólo se pueden admitir desde un punto de vista empirista.⁶⁴ Diferenciar sólo es posible por medio de un acto originario en el cual y a través del cual lo diferenciado aparece como tal: el acto de pensar. La demostración de esto es que, por ejemplo, el proceso en que lo ente le aparece al artista coincide con el proceso de existir, pues para el artista lo que se le manifiesta es lo real. Sólo si sacamos al artista de la esfera de la

64. «Sólo en el mundo material es representable una multiplicidad de cosas que se suman y se dividen, pero no se funden en una unidad fundamental e inmanente a cada una de ellas. [...] Y sólo pensando de manera materialista se puede distinguir, si no en el espacio sí en el tiempo, funciones, actividades o formas de la vida espiritual *sucesivas*, de modo que no se llega a la posterior más que a través de las anteriores»; Giovanni Gentile, *Philosophie der Kunst*, trad. al. H. Langen, Berlín, Junker & Dünhaupt, 1934, p. 39 [traducido aquí a partir de: G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, Florencia, Sansoni, 1950, pp. 43-44].

creación artística y hacemos de ese mundo el objeto de un juicio, le parecerá algo superado, algo subjetivo, le parecerá arte y no realidad: «La misma irrealidad e idealidad [del arte] que, contemplada tal como refulge para la fantasía, es realidad viva y presente. [...] de este modo, la realidad en que la fantasía del artista se mueve es la realidad absoluta, no distinguible de aquella a la que se vuelve en la vida práctica. Para el artista, *en tanto que artista*, el arte es la vida misma».⁶⁵

Para Gentile, el arte coincide con el sentimiento, con lo subjetivo, es un momento ideal y recurrente del pensamiento pensante. No podemos entrar en detalles. El argumento fundamental con el que Gentile niega las formas diferentes del manifestarse es que sólo se pueden determinar mediante un acto que las une: el pensamiento pensante. Gentile llega a esta conclusión a través de su confrontación con Hegel.

Es innegable que toda diferenciación sucede sólo por medio de un acto en el que la multiplicidad aparece como *una*, y por tanto como *determinada*. Tenemos que subrayar que esta conclusión es también el sentido del conocimiento fundamental de Heidegger de que el proceso del manifestarse tiene sus raíces en un acto, en una diferencia ontológica, cuya forma no debemos predeterminar. También hemos encontrado este pensamiento en el planteamiento antiguo del problema metafísico (*Teeteto*). El problema del ser de lo ente se enlaza ahí expresamente con el problema de la unidad y multiplicidad, y hemos mostrado que si afirmamos la unidad separada de la multiplicidad, no podemos explicar el surgimiento, el mostrarse de la multiplicidad. Hemos mostrado que la unidad que es el fundamento del aparecer es un proceso o acto que se consuma; y en cuanto éste tiene un límite, la explicación del error no es posible.

El fundamento del desocultamiento (es decir, lo que Heidegger llama «diferencia ontológica») tiene sus raíces, como hemos visto al interpretar *Teeteto*, en la constricción del enunciado de lo general. Ahí entendimos el desocultamiento del ser como saber, y éste como pensamiento verdadero con fundamentación. De la verdad del ser, que Platón entiende como *lógos*, forma parte esencialmente el desocultamiento del propio fundamento. Pero para la transcendencia filosófica es esencial (en tanto que filosófica) tener en el saber del ser el saber del propio fundamento: esto es

65. *Ibid.* [p. 103].

la constricción ineludible de lo general. En todo caso, de este saber general y al mismo tiempo reflexivo no ha surgido nunca la creación poética.

En el saber del fundamento está la esencia del acto filosófico. Este saber se extiende también a la creación del arte, pero de él no surge el arte; este saber del fundamento no forma parte del arte en tanto que tal, y en el arte no está su comienzo. De este modo, la constricción que nos obliga a conocer el fundamento, al saber como enunciado general, es completamente diferente de esa constricción que impulsa al artista a crear su obra.

Con la constatación de Gentile de que toda diferenciación se basa en un acto de pensar no hemos llegado aún a lo esencial del problema que nos ocupa. El problema de las diversas formas del manifestarse sólo lo podemos admitir o negar si no nos limitamos a atribuir de manera general toda diferenciación a un acto de pensamiento: si toda diferenciación sucede por medio de un acto que debido a su carácter originario no es ni deducible ni fundamentable (pues es el presupuesto de toda fundamentación, de toda pregunta y respuesta), tenemos que preguntar si la constricción en la que el ser lógico sucede como la imposición del enunciado de lo general es la misma constricción desde la que se consume, por ejemplo, la diferenciación poética.

Todo acto, en tanto que fundamento del manifestarse de algo, es necesariamente fundación, transcendencia, es decir, hacer aparecer una multiplicidad, algo diferenciado que no es antes del acto; mediante todo acto nos encontramos en una multiplicidad ordenada, en un mundo (ser-en-el-mundo); en cada acto se impone la manifestación de algo, originariamente en la forma del buscar, del preguntar. Pero ¿se llega desde la duda, desde la pregunta por lo general, desde la constricción del enunciado de lo general, a una diferenciación poética, a su mundo? ¿El poeta «se encuentra» en un mundo de diferencias y determinaciones que es idéntico al mundo que surge del pensamiento? Hemos conocido la determinación del ser que se manifiesta en el pensamiento pensante como la constricción del enunciado general. Desde este conocimiento podemos indicar que la cuestión de la multiplicidad de las formas del manifestarse no se puede plantear ni resolver diciendo sólo que toda diferenciación es la realización de un acto de pensamiento, sino preguntando si desde la constricción del enunciado de lo general se puede deducir la diferenciación y determinación poética.

¿Con qué mide el poeta la palabra, la expresión? No con algo que está fuera, pues ¿cómo podríamos medir con un objeto la expresión, la palabra?, sino con lo que se manifiesta en él. Escuchar, comparar, elegir, separar y decidir en uno mismo sucede sólo por medio de una constricción gracias a la cual el poeta sabe si la expresión es adecuada o inadecuada; y el poeta sólo puede medir con algo necesario, constante, persistente. Esta constricción, que coincide con el objeto poético, llega a la manera repentina e inmediata de lo originario, de lo primero, que por esta razón siempre y sólo se muestra en un «instante», es decir, gracias a la mirada presente y peculiar. Sólo gracias al instante, a la presencia, ve el poeta lo que ya es y lo que todavía no es. En el instante se muestra la temporalidad, que siempre es temporalidad de un manifestarse determinado. De ahí que el proceso poético, su comparación «interior» para alcanzar la palabra poética adecuada, no se deba entender en el sentido de una «interioridad» psicológica y romántica, sino que en él se realiza una forma determinada del manifestar, y al arte, a lo bello, le corresponde un significado ontológico.

Tampoco el ser humano pensante mide la verdad de sus determinaciones con algo que está fuera de la constricción del enunciado general, pues el ser lógico es y aparece sólo en esa necesidad. El pensamiento sólo es verdadero si puede aguantar esa constricción y no huye de ella recurriendo a alguna determinación de la que no se puede hacer responsable. Aquí está el profundo carácter ético que toda verdad tiene.

El propio conocimiento del no-saber es una respuesta de la constricción originaria. Al igual que el ser humano pensante mira sólo a esa constricción para conocer la verdad de sus propias determinaciones, y esta verdad coincide con la fuerza mediante la cual la constricción se da a conocer, también el poeta elige la palabra poética comparándola no con lo ente exterior, sino con la constricción que se da a conocer ahí: esta constricción no es un momento del conocimiento del fundamento.

Una vez contestada la pregunta por las formas de la constricción gracias a las cuales se diferencia una multiplicidad, vemos que las tres definiciones que Heidegger propone del fundamento del manifestarse (fundación o transcendencia, ser-en-el-mundo o encontrarse, posibilidad del porqué) necesitan este contexto para obtener una determinación clara.

Es importante comprender que mediante el carácter originario y no mediado de la constricción del ser de lo ente el proble-

ma de las formas del ser coincide con el problema de los diversos instantes, en el doble sentido de la palabra alemana *Augenblick*. El instante como visión (como manifestarse de lo ente) y como determinación temporal.⁶⁶ En efecto, el ser que hemos investigado en este trabajo y que se da a conocer originariamente en la duda sobre el enunciado de lo general nos permite ver de una manera completamente determinada los entes diferenciados. Esta multiplicidad sólo se da como un momento del consumarse de esa constricción.

De aquí se desprende también una extensión temporal completamente determinada: pues sobre la base del imponerse de esa constricción se manifiesta un «antes» y un «después» completamente determinados, una visión de lo que «ya» vemos y de lo que «todavía no» vemos, de lo pasado y lo futuro.⁶⁷

66. La palabra alemana *Augenblick* significa literalmente «mirada de los ojos». Parece referirse tanto a la «ojeada» como a lo que sucede «en un abrir y cerrar de ojos». Por el contrario, la palabra española «instante» se refiere a lo que nos «insta». [N. del T.]

67. Permítasenos anotar lo siguiente en relación con nuestro problema del «instante» y con nuestra exposición sobre De Sanctis, que entendía el problema de la autonomía de la palabra poética como un momento de su interés político. Hemos planteado la cuestión de las diversas formas del manifestarse: como ejemplos hemos mencionado la creación filosófica y la creación estética, pero también la manera en que el político configura fue vista en la tradición italiana como un modo originario del manifestarse. Se suele decir que el político vive en el instante. Pero el instante es el fundamento metafísico de todo manifestarse de lo ente, pues sólo en y desde vistas diferentes, fundamentadas en sí mismas y que se imponen, se dan a conocer los entes diferentes. La esencia del político consiste en conocer lo que no está presente directamente, lo que no cualquiera puede ver; y en hacer surgir mediante sus actos un pasado, un presente y un futuro nuevos. Donde los demás son ciegos y ven sólo lo que tienen delante, el político ve lo que todavía no está delante y crea la historia. Esta visión es creación, como toda visión que no consiste en leer lo presente, y surge del «instante» propio del político; es diferente de la visión del poeta y del filósofo. Desde la mirada filosófica no se ha creado nunca política concreta, y recordamos las trágicas experiencias que al principio de la filosofía occidental hizo Platón en Sicilia. Y al revés: en cuanto el político, cuya meta se le impone desde una situación histórica inmediata, incurre en la visión poética o conceptual, el futuro político se transforma en un futuro poético o conceptual que no es un acto político, sino (visto desde el punto de vista político) sólo confusión y desastre. Lo trágico del político no verdadero es siempre que es un mal artista o un mal filósofo; pues si fuera un verdadero político o un verdadero filósofo, no haría de la política una filosofía ni de la filosofía una política, sino que (en el caso de que los dos talentos estuvieran presentes en él) a partir de los dos talentos independientes y fundamentados

7. Conclusión

Aunque corramos el peligro de repetir algunas cosas que ya hemos dicho, vamos a resumir el problema de la primacía del logos tal como lo hemos desarrollado recorriendo tres campos históricos diferentes. Además, vamos a explicar por qué no hemos desarrollado sistemáticamente más el problema de las formas del mostrarse: al plantearlo y resolverlo llegaríamos a un grupo nuevo de cuestiones históricas que forman parte de otra investigación.

Nuestra primera tarea fue plantear el problema del logos sin que nuestras preguntas estuvieran predeterminadas en alguna dirección. La superación de la dificultad de cómo podemos buscar algo que no conocemos (una aporía que afecta a toda investigación) nos condujo a la primera determinación del problema del logos. Esta aporía se da sólo en la concepción objetivista del fundamento de la verdad, pero no en la concepción del fundamento como un proceso originario. El problema del logos se configuró desde el principio como la pregunta por la esencia del acto originario mediante el cual algo puede aparecer como algo: el problema del logos se convirtió en la investigación del *lêgein* en su significado originario: reunir, recolectar.

Una interpretación del problema del logos tan amplia y abierta sólo podía empezar interpretando el concepto heideggeriano de verdad como desocultamiento. Como hemos demostrado, Heidegger supera sistemáticamente la concepción objetivista del fundamento del mostrarse sin que (a diferencia del idealismo alemán) el proceso o acto esté predeterminado de alguna manera. Este planteamiento del problema del logos hace posible preguntar en qué forma el fundamento procesual del mostrarse de

en sí mismos conocería un pasado diferente para los dos y crearía un futuro diferente para los dos. La separación entre la visión y la actuación conceptual y política, la autonomía del pensamiento político frente a las otras formas de la realidad y la valoración del instante político como existente por sí mismo fueron afirmadas y conocidas por primera vez por Maquiavelo frente a la concepción medieval de la política. Con Maquiavelo empieza el mundo político moderno. Por esta razón, la teoría de Maquiavelo es incomprensible para quien no admita la autonomía del pensamiento político: de aquí surgieron el malentendido y el desprecio que encontramos en la palabra «maquiavélico». El conocimiento esencial de la tradición italiana es que el instante del político es algo autónomo frente al instante conceptual y al instante poético, pues inaugura otro «antes» y «después», otra extensión del tiempo.

algo se nos impone. En los dos textos de Heidegger que hemos interpretado no hemos encontrado una respuesta a esto. Como la relación con la filosofía antigua es un momento esencial en la tradición italiana y como, para preservar la apertura del problema del fundamento del mostrarse de algo, hemos recurrido al significado originario del término griego *légein*, tuvimos que desarrollar la segunda parte de nuestra investigación interpretando un texto antiguo.

Las tareas a las que esto dio lugar eran las siguientes. En primer lugar, había que averiguar si en los griegos se encuentra el problema metafísico como la pregunta por el fundamento del mostrarse. En este contexto hemos demostrado que en *Teeteto* el problema de la *epistémē* no es ni una cuestión de la teoría del conocimiento, ni la investigación de un saber racional ni la búsqueda de objetos racionales o ideas, sino que se plantea la pregunta por el fundamento del mostrarse. Este primer resultado ya nos condujo a una interpretación anti-tradicional del problema metafísico en Platón.

El segundo resultado de nuestra investigación fue que Platón rechaza en *Teeteto* toda concepción objetivista del fundamento del mostrarse. Supera el objetivismo empirista y racionalista: el fundamento del mostrarse de algo no pueden ser ni objetos sensibles que son en sí ni objetos racionales. Toda la investigación platónica sobre la posibilidad del error adquiere aquí su significado sistemático exacto, que hasta ahora se ha pasado por alto.

Por último, mediante esta interpretación quedó decidido el problema de la forma en que el logos se impone: el logos adquiere el significado de un acto racional, de la constricción de un enunciado general, es decir, la forma del pensamiento, del juicio. Cómo se pueden compatibilizar los resultados de *Teeteto* con los de otros diálogos, a qué se debe que este aspecto del pensamiento platónico no haya sido conocido y valorado por la tradición, son preguntas que no podemos tratar aquí, pues nuestra tarea era sólo hacerlas posibles.

Con la tercera parte de nuestra investigación hemos llegado a una tarea teórica e histórica completamente determinada: esclarecer las relaciones particulares que hay entre la filosofía alemana y la filosofía italiana.

La filosofía moderna llega al concepto de fundamento como acto o proceso mediante la superación del concepto tradicional de verdad como correspondencia. Habiendo demostrado

que el esquema del concepto antiguo de verdad como correspondencia no es afirmable sin más ni siquiera desde el punto de vista histórico, en la tercera parte hemos tenido que tomar el camino contrario al anterior. Hemos intentado mostrar que la superación del objetivismo que Hegel lleva a cabo con su concepción de la verdad se basa en un concepto de verdad antiguo y tradicional que no es sostenible sin más desde el punto de vista histórico.

En este contexto hemos podido mostrar que en Hegel, a diferencia de la concepción antigua del logos, la cuestión metafísica no se plantea como el problema abierto del fundamento del mostrarse de algo, sino que desde el principio se configura como el problema de la determinación del fundamento de la verdad lógica. Después hemos planteado, con la ayuda de la confrontación italiana con Hegel, la pregunta de cómo debemos entender el proceso o acto originario, es decir, si lo podemos deducir dialécticamente, como dice Hegel. Haber demostrado la imposibilidad de la deducción del pensamiento pensante desde lo pensado y haber superado la concepción dialéctica del acto que es el fundamento del aparecer de algo son los méritos de la confrontación italiana con Hegel, en la que la verdad lógica mantiene siempre la función de guía en el problema metafísico.

Hemos llegado así al último problema de nuestra investigación. En Heidegger, la determinación de la forma en que el acto o proceso originario se realiza queda abierta. ¿La palabra se impone en la constricción lógica? La filosofía italiana se ve movida a responder esta pregunta como consecuencia de la confrontación con Hegel. La concepción dialéctica de la verdad había conducido a Hegel a una concepción completamente determinada de la primacía de lo lógico, de lo racional: todos los momentos y todas las formas del manifestarse de la realidad fueron determinados como peldaños del mostrarse dialéctico de la verdad. De ahí procede también la tesis de Hegel sobre la muerte del arte en la era de la filosofía. Ahora surgió en Italia el problema de las formas del mostrarse no porque se hubiera planteado el problema metafísico en su apertura originaria, sino por la necesidad de superar el panlogismo de Hegel, sobre todo a la hora de determinar la esencia del arte.

Aquí se conectan de manera peculiar los problemas sistemáticos que se desprenden de la interpretación de Heidegger y los problemas que surgen de la filosofía italiana. Pues si el significa-

do originario del concepto heideggeriano de desocultamiento era la apertura del concepto de verdad, es necesario proseguir la interpretación de Heidegger preguntando cómo debemos determinar el fundamento del manifestarse frente a la interpretación idealista.

Pues bien, de nuestra investigación se desprende que Heidegger lleva a cabo una superación del objetivismo en la que para nosotros surge la dificultad de que, aunque Heidegger no plantea ni resuelve el problema de las formas, habla de un mostrarse determinado, el que sucede en la poesía.

Si quisiéramos dar un paso más, tendríamos que desarrollar el problema sistemático de las formas del mostrarse.

Desde el principio de nuestra investigación hemos determinado el problema de la verdad como el problema del fundamento del mostrarse, como el problema de la visión. El significado griego originario del problema del *eídos*, que hemos desarrollado en contraposición con la interpretación tradicional, no es la pregunta por el fundamento objetual y racional de la visión, sino la pregunta por el acto en que la mirada (o el saber, *īdeîn*) tiene sus raíces. Hemos determinado el fundamento de la visión mediante la interpretación de un texto antiguo como la constricción de un enunciado general, del pensamiento: es indeducible, pues toda pregunta e investigación sólo se puede presentar como un momento de ella.

No siendo deducible, el fundamento de la visión tiene la esencia del *instante*: es, como todo lo primero, indisoluble, imposible de mediar, pero no como un objeto, sino como el impulso originario del ser que experimentamos de repente, en un instante. Mediante el instante lógico se muestra el mundo lógico, que se da a conocer en las preguntas. En cuanto el problema surge, también tenemos la experiencia de la constricción: el aparente no-ver que se da a conocer en las preguntas es ya un ver determinado.

Hay que anotar que el instante obtiene en este sentido metafísico un doble sentido esencial: es el *eídos*, la apertura originaria de la visión que se da a conocer en la constricción del enunciado general, pero también es la apertura del tiempo.

Aquí alcanzamos la determinación del problema de las formas del mostrarse en todo su alcance. Tenemos que preguntar si del instante lógico, de la constricción lógica, ha surgido alguna vez el mundo del arte, de la poesía; o si del instante lógico ha

surgido alguna vez una realidad política.⁶⁸ Esta pregunta no se puede responder indicando que toda diferenciación se podría disolver en juicios, por lo que diferenciar es pensar. En vez de esto, la pregunta es si toda diferenciación o determinación, si toda palabra surge sólo de la correspondencia o no correspondencia con la constricción al enunciado de lo general, o si hay otras constricciones a las que debemos responder de otras maneras. Si se afirmara, como Gentile, que la configuración o unificación (*légein*) artística es un momento del instante lógico, lo artístico tendría que ser un momento de la constricción al enunciado general, un momento del conocimiento del fundamento: desde ese instante, desde esa coacción, desde esa preocupación, no se ha creado nunca poesía, y esa constricción no se impone en el ámbito artístico. Desde el instante del arte no se llega al instante del pensamiento desplegado.

Históricamente, el núcleo de este problema se encuentra al principio del pensamiento moderno: como está relacionado estrechamente con la tradición filosófica italiana, forma parte de otro grupo de preguntas, y aquí sólo lo vamos a tocar brevemente.

Se suele considerar al Humanismo y al Renacimiento sólo como una premonición del pensamiento moderno, ya que su filosofía todavía está enredada con la Edad Media. Por eso se suele atribuir a la filosofía del Renacimiento un significado sólo *histórico*; al Renacimiento se le reconoce el primer borrador de la imagen moderna del mundo en los campos del arte y de la política mucho más que en el campo de la filosofía. Esta tesis se ha generalizado incluso en la filosofía italiana. Spaventa, cuya posición Gentile prosigue hoy, afirma que los auténticos herederos de la filosofía italiana destruida por la Contrarreforma fueron Descartes, la filosofía francesa y sobre todo el idealismo alemán.

Por el contrario, nosotros afirmamos que los momentos del mundo de pensamientos del Renacimiento fueron pasados por alto y reinterpretados por el desarrollo ulterior del pensamiento moderno, que comienza con Descartes. La superación del objetivismo empieza en Descartes con el problema del saber y prosigue en el idealismo alemán. Se llega a la primacía de lo lógico-racional y se pasa por alto que ya el Renacimiento italiano había distinguido varias formas de conocer la realidad y había superado en ellas el objetivismo. Por eso hay que exponer el problema

68. Véase la nota anterior.

sistemático de las formas del manifestarse al hilo de estas cuestiones históricas.

Las tesis fundamentales del idealismo alemán, cuyas últimas repercusiones hemos podido constatar en Gentile, son las siguientes:

1) El recurso a la filosofía antigua está cerrado por el esquema de la verdad como correspondencia, que es decisivo para la Antigüedad y tiene sus raíces en un fundamento objetivista, ya sea racionalista o empirista. (En nuestro trabajo hemos intentado contribuir a la revisión de este esquema tradicional).

2) No hay grados diferentes de la manifestación de la realidad. Las ciencias naturales son sólo un paso previo al conocimiento filosófico. (No hace falta que recordemos que el desmoronamiento del idealismo alemán en el siglo XIX fue causado sobre todo por el intento funesto de deducir las ciencias naturales *a priori*).

3) También las formas no filosóficas del manifestarse de la realidad (el arte, la política) son entendidas por el idealismo sólo como momentos del acto que se desarrolla lógicamente. Aún hoy, Gentile considera que el arte es el momento subjetivo de la realización del pensamiento pensante: sólo podemos conocer el arte yendo más allá de él y adentrándonos en el campo de la filosofía.

El desarrollo idealista ni prosiguió ni comprendió lo esencial de la tradición filosófica italiana. Negamos la tesis de Spaventa de que el idealismo alemán es una continuación del pensamiento italiano, y afirmamos lo siguiente:

1) Ya en la filosofía del Renacimiento se comprendió la deficiencia de los esquemas tradicionales (forzada a entrar en los cuales se transmitió la filosofía antigua) y se señaló la necesidad de interpretar de nuevo sobre todo a Aristóteles. No hay más que pensar en la confrontación de Giordano Bruno con la interpretación tradicional de Aristóteles y con el neoplatonismo. A este respecto, todo el ataque de Bruno a la filología es el intento de elaborar una comprensión filosófica nueva de la Antigüedad. Ya entonces surgió en este contexto el problema de la comprensión, y Bruno afirmó que es imposible solucionar esta cuestión desde la filología.

2) En el Renacimiento, empezando por Bruno y continuando con Galileo, el conocimiento de las ciencias naturales se convierte en objeto de la reflexión filosófica, y se afirma su autonomía frente a la verdad filosófica, lógica. Las ciencias naturales nunca conocerán los nexos de todos los efectos y causas, pero esto no disminuye su valor; no reclaman universalidad y necesidad en el sentido de la verdad filosófica. Ya Leonardo había abierto con el concepto de experimento el camino hacia esta tesis. La superación del objetivismo naturalista en tanto que esencia y presupuesto del conocimiento científico llega a su desarrollo pleno en el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* y en *Il Saggiatore* de Galileo. Estos textos no son sólo investigaciones científicas, sino además tratados filosóficos sobre estos problemas. La comparación del diálogo de Bruno *De la causa, principio, et Uno* con el diálogo de Schelling *Bruno* muestra que en el idealismo alemán estos problemas dieron un giro de 180 grados.

3) A diferencia del idealismo alemán, el Renacimiento conoce y afirma la autonomía de las formas del manifestarse de la realidad. No nos estamos refiriendo sólo a las ciencias naturales, sino también al arte y sobre todo a la política. El primero que afirmó la independencia de lo político frente a lo conceptual y a la visión del mundo (que en la Edad Media todavía no existía) fue Maquiavelo, cuyos escritos han de ser leídos no sólo en clave política, sino sobre todo como la elaboración filosófica de la forma autónoma de lo político en sus momentos de determinación. La constricción política (*necessità*)⁶⁹ que al imponerse hace surgir la situación política fáctica (*fortuna*)⁷⁰ sólo tiene respuesta en una capacidad política autónoma (*virtù*).⁷¹ La *virtù* política tiene sus raíces en el conocimiento de la *verità effettuale*,⁷² que es independiente de la verdad conceptual. Sólo de la *verità effettuale* puede surgir la historicidad política.⁷³

Hemos llegado así a la meta que buscábamos con nuestra investigación: mostrar el problema de la primacía del logos como

69. Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 1-3; III, 12.

70. Maquiavelo, *Il Principe*, VIII, XXV.

71. *Ibid.*, VI, VII, XIII.

72. *Ibid.*, XV, XX.

73. Cfr. E. Grassi, «Politisches und begriffliches Denken in der italienischen Tradition», en: *Jahrbuch der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*, I, 1939, pp. 109-134 [ahora en *Primi scritti*, vol. I, pp. 473-488].

la pregunta por la esencia del instante y sus formas. De aquí se desprenden las siguientes tareas sistemáticas y los siguientes problemas históricos, que sólo podemos desarrollar exponiendo el comienzo del pensamiento moderno, por lo que aquí sólo vamos a rozarlos.

Si en nuestra investigación hemos afirmado que establecer un humanismo determinado, puramente filosófico (interrogando de nuevo a los textos antiguos), es esencial para la tradición filosófica italiana, en la discusión de este problema sistemático encontramos también el presupuesto del concepto sistemático de humanismo. Humanismo significa desarrollar todas las fuerzas humanas, así como iluminar su autonomía y su interrelación para desarrollar la posibilidad de preguntar con fundamento sobre las fuerzas de la propia tradición.

Si queremos proseguir la tradición italiana y explotar los resultados de esta investigación, tenemos que preguntarnos en qué consiste la independencia del instante poético, del instante conceptual y del instante político. Una vez resuelta esta tarea, participaremos con vida en la tradición italiana. Pues la grandeza de una tradición consiste en el desarrollo libre de todos los momentos mediante los cuales ella llega a sí misma. Esto significa crear una historia, es decir, pasar de la oscuridad y confusión de la prehistoria a la luz de la realidad desplegada de las propias afirmaciones en los diversos campos.

El desarrollo de estas fuerzas autónomas crea a partir de los diversos instantes el mundo en el que existimos y nuestra tradición verdaderamente poética, conceptual y política.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Acri, Francesco: 11-12, 203
 Agustín, San: 34, 97, 203
 Altenstein, Karl von Stein zum: 6, 203
 Angiulli, Andrea: 7, 203
 Arago, Étienne: 5, 203
 Aristóteles: XIII, 16-17, 27, 29, 33-35, 66-68, 76, 90, 92, 112, 136-139, 158, 199, 203

 Bacon, Francis: 10, 203
 Baumgarten, Alexander Gottlieb: 189, 203
 Bonghi, Ruggiero: 6, 203
 Bruni, Leonardo: XVI, XIX, 16, 203
 Bruno, Giordano: XIX, XXIII, 8, 10-11, 183, 199-200, 203
 Burckhardt, Jacob: 5, 203

 Campanella, Tommaso: XIX, 8-11, 203
 Carabellese, Pantaleo: 35, 203
 Cassirer, Ernst: 18, 24, 203
 Ceretti, Pietro: 7, 203
 Cesalpino, Andrea: 10, 203
 Challemeil-Lacour, Paul-Armand: 3-4, 6-7, 9, 15, 182-186, 188, 189, 203
 Charras, Jean-Baptiste-Adolphe: 5, 203
 Croce, Benedetto: XIV-XVIII, 5, 203

 De Meis, Camillo: 5, 203
 De Ruggiero, Guido: 17, 203
 De Sanctis, Francesco: XIV, XVI, 3-6, 14-15, 178-183, 189, 193, 203

 Del Vecchio, Nicola: 9, 203
 Descartes, René: XVI, XXVI, 10, 55, 58, 129, 198, 203
 Dilthey, Wilhelm: XII, 24
 Dufraisse, Marc: 5
 Dupréel, Eugène: 125

 Empédocles: 78
 Erdmann, Johann Eduard: 6
 Esquilo: 112

 Fichte, J.G.: XIX, 11, 161
 Ficino, Marsilio: 16, 29
 Fink, Eugen: 24
 Fiorentino, Francesco: 7, 12
 Flocon, Ferdinand: 5
 Fornari, Vito: 11-12
 Friedrich, Hugo: XV, 5

 Gadamer, H.-G.: XVII, 128
 Galileo: 10, 200
 Galluppi, Pasquale: 8
 Gans, Eduard: 7
 Gentile, Giovanni: XIV-XVI, 3-4, 7, 12-14, 17, 45, 139, 149, 151-153, 155-163, 166, 189-191, 198-199
 Gorgias: 139
 Grasselli, Giulio: 128
 Grassi, Ernesto: IX, XI-XXVII, 22-23, 25, 28, 34, 97, 124, 200

 Hegel, G.W.F.: 2-7, 11-17, 26-29, 36, 124, 133-136, 139-148, 150-151, 154-155, 158, 160-163, 166-167, 174-179, 182-183, 190, 196

- Heidegger, Martin: XI-XVII, XIX-XXI,
 24-25, 29, 40-43, 45-53, 55-58, 86,
 129, 159, 165-174, 189-190, 192,
 194-197
 Heráclito: 78, 86
 Herwegh, Georg: 5
 Hölderlin, J.C.F.: 169
 Husserl, Edmund: XII, XVI, XX,
 24, 55

 Jaeger, Werner: XVI, XX, XXIV, 18,
 20-22
 Jaja, Donato: 7

 Kant, Immanuel: XIX, 2, 10-11, 49,
 160-162
 Köchli: 5

 Leibniz, G.W.: 10
 Leonardo da Vinci: 200
 Linder, Ernst Otto: 6
 Locke, John: 10

 Manzoni, Alessandro: 6
 Maquiavelo: XV, XIX, 5, 194, 200
 Marx, Karl: 5
 Maturi, Sebastiano: 7
 Michelet, Jules: 6
 Moleschott, Jacob: 5
 Mommsen, Theodor: 5
 Müller, Max: XVIII, 169

 Natorp, Paul: 24, 124
 Neander, August: 7
 Nietzsche, Friedrich: XXIV, 19, 20-21,
 27, 28
 Novelli, Alessandro: 9

 Palmieri, Luigi: 8
 Parménides: 78, 139
 Passerini, Giovanni Battista: 7
 Pitágoras: 9
 Platón: XIII-XV, XVII, XX, XXIII, 17,
 21-22, 27-29, 33, 35, 63-66, 68-73,
 75-86, 88-91, 94-99, 101, 103, 104-
 129, 137, 139, 190, 193, 195
 Polenton, Sicco: 16

 Poliziano, Agnolo: 16
 Pomponazzi, Pietro: 10
 Protágoras: 77, 78, 86, 88-89, 91-92

 Ranieri, Antonio: 6
 Raumer, Friedrich von: 7
 Ritter, Constantin: 125
 Rosmini, Antonio: 7-8
 Rotta, Paolo: 128

 Sabbadini, Remigio: 16, 73
 Sabellico, Marco Antonio: 16
 Savonarola, Girolamo: 5
 Schelling, F.W.J.: XIX, 11, 200
 Schleiermacher, F.D.E.: 7, 124
 Schopenhauer, Arthur: 6
 Séneca: 20
 Sexto Empírico: 139
 Souilhé, Joseph: 128
 Spaventa, Bertrando: XIV, XVI,
 XVIII-XIX, 3-4, 6-17, 155, 198-
 199
 Spaventa, Silvio: XIV, 3, 5
 Spinoza, Baruch: XIX, 10-11
 Sträter, Theodor: 6
 Sue, Eugène: 5

 Tari, Antonio: 7
 Telesio, Bernardino: 10
 Tocco, Felice: 7
 Tommaseo, Niccolò: 6
 Trendelenburg, Friedrich Adolf:
 6-7, 27

 Vanini, Giulio Cesare: XIX, 10-11
 Veronese, Guarino: 16, 73
 Vico, Giambattista: XIX, XXIII, 8-11,
 183
 Villari, Pasquale: 3, 5-6
 Vischer, Friedrich Theodor: 5

 Wagner, Richard: 5, 6
 Wesendonck, Mathilde: 5
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich
 von: 124-125

 Zeller, Eduard: 124

ÍNDICE DE CONCEPTOS

- aísthesis* (Platón): 75-77, 87-89
 angustia (Heidegger): XIII, 42-47
 Antigüedad, actitud frente a la
 — en la filosofía italiana actual: XI, XIII, 15-17, 129, 163
 — en Hegel: 146-147
 arte
 — en Croce: 15, 183-184, 187
 — en De Sanctis: 179-181
 — en Hegel: 14-15, 176-178
 constricción del enunciado general:
 92-96, 101-104, 129, 166, 191-192, 195
 desocultamiento: XIII, XVI, 24, 38, 40, 44-47, 49-53, 55, 166, 172, 174, 190, 194
 dialéctica del pensamiento (Hegel): 13-14, 143-145, 150, 161-162
 diferencia ontológica (Heidegger): 50-51, 55, 172-173
dóxa (Platón): 102-103, 128
eídos (Platón): 67, 70, 73, 197
empeiria (Platón): 68
epistéme (Platón): 65-77, 87-89, 102, 118, 128, 195
 error (Platón): 101-118
 estado de ánimo (Heidegger): 42-52, 165
 estética de Croce: 182-189
 filología clásica: 18-20
 filosofía e historia: 1-2
 filosofía griega, interpretación tradicional de la: 63-64
 filosofía italiana actual y Hegel: XIV, 12, 135, 167-168
 — primacía del logos: 13-14
 — autonomía del arte: 14-15, 167-168, 178
 — actitud frente a la Antigüedad: 15-17, 129, 163
 filosofía italiana y filosofía alemana: XI-XVIII, 1-2, 22, 134, 195
 filosofía italiana, dos tendencias de la: 3-12
 fundación: 51, 170-173
 historia de la filosofía (Hegel): XIV, 16-17, 26-28, 134, 146-147, 163
 humanismo: XIV-XVII, XIX-XXVII, 22, 201
 idealismo alemán: 40, 58, 194, 199
 instante: 192-193, 197, 201
légein: 40, 47, 50, 55-58, 63, 88, 101-102, 129, 165-167, 194-195
 lenguaje/palabra: XIX-XXVII, 119-122, 166-167
 — en Heidegger: 168-174
 — en Hegel: 174-176
 — en Croce: 182-188
 lógica de lo pensado: 38
 —, crítica de Gentile a la: 151-155
 —, crítica de Heidegger a la: 41-45, 50
 lógica tradicional según Hegel: 27-28, 135-136

- y el concepto tradicional de verdad: 136-141
- logos
 - en Heidegger: 40, 50
 - en Platón: 119-122
 - como pensamiento: 93, 101-104, 119, 124, 133, 165, 195
- logos, primacía del: XI-XIV, 55, 200
 - en Hegel: 13, 141
 - en Heidegger: 23-26, 45-47
 - y actitud frente a la Antigüedad: 26-28, 58-59
- , concepción italiana de la: 149
- , concepción dialéctica de la: 150

- manifestabilidad de lo ente: 68-71, 139, 168, 170-171, 188
- manifestarse/mostrarse, formas del: XVI, XXIII-XXIV, 167, 174, 178, 182-183, 189-193, 196-197, 200

- nada, la: 39-47
- neohumanismo (Jaeger): XXIV, 20-22, 129

- objetivismo: 194
 - , crítica de Platón al: 79-83, 129, 195
 - , crítica de Hegel al: 134, 196
- palabra, *véase* lenguaje
- panlogismo: 15, 183
- pensabilidad de lo pensado (Gentile): 155-162
- percepción: 81-83, 87, 111-114, 175-176
- política: 193-194, 200
- presente, lo: 35-37
- problema metafísico
 - en la filosofía antigua: 58-64
 - en Platón: 71-75, 87, 129, 195
 - en Heidegger: XIII, 47
- proceso, *véase* verdad, fundamento de la
- Renacimiento: XIV, 17-18, 29, 198-200
- saber: 87, 103-119, 122-128
- sensibilidad
 - en los sofistas: 71-72
 - y aparecer (Platón): XXIII, 75-77
 - y relativismo: 86, 88-93
- ser
 - en Heidegger: XIII, 25, 45-50
 - y alma (Platón): 95-98
 - y devenir (Platón): 78-81, 83-85, 87, 90
 - y pensamiento: 101-110
 - y persistencia (Platón): 90-93, 166
 - y sentidos (Platón): 94-98
 - y tiempo (Platón): 93, 97
- téchne* (Platón): 66-72
- teoría del conocimiento: 38-39, 55, 70, 87, 195
- transcendencia: 41, 51-53, 165-166, 173

- unidad y multiplicidad: 51, 53-55, 67

- verdad como correspondencia: 35, 51, 134, 195
 - y verdad lógica: 35
 - y objetivismo: 35-38
 - y filosofía moderna: 135
- verdad ontológica y verdad óntica (Heidegger): 48-50
- verdad, aporía de la búsqueda de la: 33-34, 55, 126, 194
- verdad, concepto dialéctico de (Hegel): 134
- verdad, fundamento de la
 - en el objetivismo: 194-195
 - en la concepción de la verdad como correspondencia: 35-38, 138-140
 - y mostrarse: 38, 40, 46, 55, 66, 87, 93, 129
 - como proceso: 38-40, 45-47, 50, 52-53, 55, 104-105, 108, 118, 123, 128-129, 149, 194-196
 - como desocultamiento: 51
 - en Hegel: 145-148

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, por Massimo Marassi	XI
---	----

INTRODUCCIÓN. Los presupuestos históricos de las relaciones entre la filosofía alemana y la filosofía italiana	1
1. La influencia de Hegel en Italia	2
2. Problemas de la filosofía italiana. La actitud frente a la Antigüedad	12
3. El movimiento neohumanista en Alemania	18
4. La tarea	22

I

EL PROBLEMA DE LA PRIMACÍA DEL LOGOS

1. La búsqueda de la verdad: el fundamento objetivista de la verdad	33
2. Lo presente como la verdad del objetivismo	35
3. El proceso como fundamento del mostrarse de algo	37
4. La nada y la lógica de lo pensado	39
5. El desocultamiento de la nada	42
6. La diferencia ontológica y el estado de ánimo	46
7. La unidad, la multiplicidad y el fundamento del aparecer	53
8. El problema de la primacía del logos en conexión con las cuestiones sistemáticas e históricas	55

II

EL REGRESO A LA ANTIGÜEDAD

CAPÍTULO PRIMERO. La cuestión del saber como problema metafísico en <i>Teeteto</i>	63
1. Los problemas que nos guían en nuestro regreso a la Antigüedad	63
2. El problema de la <i>epistémē</i> (<i>téchne</i> y <i>epistémē</i> : su identidad y su diferencia)	65
3. El significado metafísico de la <i>σχολή</i> socrática	71

CAPÍTULO SEGUNDO. El rechazo del fundamento empírico del mostrarse de algo	75
1. <i>Epistémé</i> y <i>aísthesis</i>	75
2. El devenir como esencia de la <i>aísthesis</i>	77
3. La crítica definitiva de la concepción naturalista- objetivista del ser sensible	81
4. Lo sensible como el devenir absoluto	83
CAPÍTULO TERCERO. Logos y ser	87
1. La aparición del ser en el logos. Refutación del relativismo	87
2. La aparición del ser y el carácter metafísico de la contradicción	90
3. El alma como la visión originaria del ser	94
4. Ser y tiempo	96
CAPÍTULO CUARTO. La posibilidad del error y la determinación del logos como un proceso absoluto	101
1. La <i>epistémé</i> como <i>dóxa alethés</i>	101
2. Conexión del problema de la verdad con el problema del error	102
3. El problema del error: crítica del saber en tanto que acto inmediato del pensamiento	105
4. La crítica del pensamiento como un proceso finito	111
5. La crítica del concepto de logos como algo inmediato	118
6. Saber como recordar	123

III

LA DETERMINACIÓN DEL LOGOS EN LA CONFRONTACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA ALEMANA Y LA FILOSOFÍA ITALIANA

CAPÍTULO PRIMERO. La deducción dialéctica del pensamiento en Hegel	133
1. Problemas sistemáticos e históricos en la confrontación con Hegel	133
2. Los conceptos fundamentales de la lógica tradicional y sus problemas irresueltos	135
3. La superación hegeliana del concepto tradicional de verdad. La experiencia de la verdad y del error en el desarrollo dialéctico del pensamiento	141
4. La relación de Hegel con la Antigüedad	145
CAPÍTULO SEGUNDO. La confrontación con el concepto dialéctico de la verdad en la filosofía italiana	149
1. La crítica de la lógica de lo pensado en Gentile	149
2. El pensamiento pensante	155

CAPÍTULO TERCERO. El problema del lenguaje y su significado ontológico	165
1. La conexión de la pregunta por el fundamento del manifestarse con la pregunta por la palabra y el arte	165
2. El problema ontológico del lenguaje en Heidegger	168
3. El problema del lenguaje y del arte en Hegel	174
4. El enfoque del problema del arte en De Sanctis	178
5. El significado ontológico del arte en la confrontación italiana con Hegel	182
6. El problema de las formas del logos	189
7. Conclusión	194
ÍNDICE DE NOMBRES	203
ÍNDICE DE CONCEPTOS	205

