





# THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



# THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA  
NÚM. 37 DICIEMBRE DE 2019  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## THEORÍA

Revista del Colegio de Filosofía

### Directora

Dra. Rebeca Maldonado

### Secretario de la revista

Dr. Juan Felipe Guevara Aristizábal

### Asistente editorial

Lic. Daniel Salvador Alvarado Grecco

### Comité editorial

Dr. Raúl Alcalá Campos (Facultad de Estudios Superiores "Acatlán", UNAM, México), Dra. Elisabetta Di Castro Stringher (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Pedro Enrique García Ruiz (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. María Antonia González Valerio (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Crescenciano Grave Tirado (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Ricardo Horneffer Mengedhl (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. Miriam Jerade Dana (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), Dra. Julieta Lizaola Monterrubio (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. Lizbeth Sagols Sales (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México) y Dr. Carlos Oliva Mendoza (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México)

### Comité científico

Dr. Txetxu Ausín Díez (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Mauricio Hardie Beuchot Puente (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México), Dra. Ana Cuevas Badallo (Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca, España), Dra. Paulette Dieterlen Struck (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dra. Juliana González Valenzuela (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. José María González García (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Manuel Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dra. María Teresa Oñate Zubía (Facultad de Filosofía, UNED, España), Dr. Tomás Pollán García (Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España), Dr. Jacinto Rivera de Rosales Chacón (Facultad de Filosofía, UNED, España), Dra. Concha Roldán Panadero (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dr. Carlos Pereda Failache (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dra. Mariflor Aguilar Rivero (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México) y Dra. Laura Quintana Porras (Universidad de los Andes, Colombia)

*Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, no. 37, diciembre 2019, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1876. Correo electrónico: «[revista.theoria@filos.unam.mx](mailto:revista.theoria@filos.unam.mx)». Dirección web: «<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>».

Editora responsable: Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez. Reserva de Derechos al uso Exclusivo: en trámite. ISSN: en trámite. Publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre una plataforma OJS3/PKP. El contenido de los artículos es responsabilidad de las y los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la revista, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos de autor correspondientes. Para otro tipo de reproducción escribir a «[revista.theoria@filos.unam.mx](mailto:revista.theoria@filos.unam.mx)». *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

## Artículos

Zaida Olvera	
<i>Variaciones idealistas: Schopenhauer, la “cosa en sí”     y el problema de la negación . . . . .</i>	11
Marco Antonio López Espinosa	
<i>Entre mitología, filosofía y ciencia: lo apeiron y la imagen     de Anaximandro transmitida por la doxografía . . . . .</i>	27
Rebeca Maldonado	
<i>Colaboratividad y solidaridad como regreso al mundo     en la filosofía de Hajime Tanabe . . . . .</i>	59
Jesús Carlos Hernández Moreno	
<i>Leibniz. Del panlogicismo y la metafísica del cálculo o     de cómo imaginar una harmonia praestabilita . . . . .</i>	79
Jeannet Ugalde Quintana	
<i>La reflexión sobre el género en Platón: un pensamiento     ontológico acerca de la identidad y la diferencia . . . . .</i>	99

**Traducciones, reseñas y notas**

Hélène Metzger

*¿Debe el historiador de las ciencias convertirse en contemporáneo de los científicos de los que habla?*

(Traducción de Juan Felipe Guevara Aristizabal y Violeta Aréchiga Córdova) . . . . . 115

Bily López

*Insistir en la vida: Reseña de CHÁVEZ MAC GREGOR, Helena. (2018). Insistir en la política, Rancière y la revuelta de la estética. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Estéticas.* . . . . . 127

Crescenciano Grave

*Una mirada a los sonidos del logos.*

*Notas para Enrique Hülsz* . . . . . 137

# Artículos



## *Variaciones idealistas: Schopenhauer, la "cosa en sí" y el problema de la negación*

### *Idealist Variations: Schopenhauer, the "Thing in Itself," and the Problem of Negation*

**Zaida Verónica Olvera Granados**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

#### **Resumen:**

A 200 años de la redacción de *El mundo como voluntad y representación* sigue siendo un desiderátum el hablar de Schopenhauer como miembro de la tradición filosófica alemana conocida como idealismo alemán. El propio filósofo se reclamó un heredero legítimo de la filosofía kantiana, la cual es, entre otras cosas, el gran pilar filosófico del idealismo alemán. Y no sólo se reclama su heredero, sino que, como los propios idealistas, también intentó reformular o neutralizar la problemática en torno a la "cosa en sí". En este trabajo se analizará la estrategia que Schopenhauer siguió para reformular dicha problemática. La estrategia en cuestión es una doble comprensión de la negación: la negación encarnada por aquello que Schopenhauer denomina fenómeno, y la negación de la voluntad. La caracterización de ambos tipos de negación permitirá tener una idea más clara del lugar que ocupa Schopenhauer en la discusión, propiamente postkantiana, acerca de la "cosa en sí" o lo incondicionado (*das Unbedingte*).

**Palabras clave:** cosa en sí, idealismo alemán, voluntad, lo incondicionado, Schopenhauer, Kant

#### **Abstract:**

Two hundred years after the appearance of *The World as Will and Representation*, talking about Schopenhauer as a member of the German philosophical tradition known as German idealism continues to be a desideratum. The philosopher himself claimed to be a legitimate heir of Kantian philosophy, which is, among other things, the great philosophical pillar of German idealism. Not only does he claim to be its

heir but, as the very idealists did, he also tried to reformulate or neutralize the problem regarding the “thing-in-itself”. This paper will analyze the strategy followed by Schopenhauer to reformulate said problematic. The strategy at issue is a double understanding of negation: negation embodied by that which Schopenhauer calls phenomenon, and the negation of will. The characterization of both types of negation will allow a clearer idea of Schopenhauer’s place in the debate, specifically post-Kantian, on the “thing-in-itself” or the unconditioned (*das Unbedingte*).

**Keywords:** thing in itself, German idealism, will, the unconditioned, Schopenhauer, Kant

A 200 años de la redacción de *El mundo como voluntad y representación* sigue siendo una tentación hablar de Schopenhauer como miembro de la tradición filosófica alemana conocida como idealismo alemán (Hühn, 2005: 55-69). Es inusual tener en cuenta que dicho libro salió a la luz dos años después de la publicación del último volumen de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y nueve años después del *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, que Schopenhauer reconoció haber leído y con el cual se han establecido ya algunas relaciones de parentesco (Hühn, 2005).

Sin duda, el hecho de ser contemporáneo de una corriente filosófica no nos vuelve inmediatamente sus miembros, como tampoco basta el haber leído un texto para que se nos afilie al autor. Pero en el caso de Schopenhauer, lo dicho hasta aquí hace más que situarlo en el contexto filosófico de la época: a lo anterior se suma el hecho de que el propio Schopenhauer se reclama heredero de la filosofía kantiana, la cual es, entre otras cosas, *el* gran pilar filosófico del idealismo alemán. Y no sólo se reclama su heredero, sino que, como los propios idealistas, Schopenhauer también intentó reformular o neutralizar la problemática que dio nacimiento al movimiento filosófico en contra del cual Schopenhauer intentó siempre posicionarse (quizá sin lograrlo del todo), me refiero a la problemática de la “cosa en sí”. Hay que tener en cuenta, además, que Schopenhauer, como los idealistas de la primera hora, consideró necesaria una reinterpretación del carácter negativo, o limitativo, atribuido por Kant a dicho concepto.<sup>1</sup> Es a partir de este último punto que el presente trabajo se estructura.

<sup>1</sup> Claro que el problema de la negación no es propio de una corriente filosófica. Lo que caracteriza al problema de la negación como patrimonio del idealismo alemán es el punto de partida de dicha problemática. Éste puede situarse en la negatividad del concepto kantiano de “cosa en sí”. Kant carac-

Para comenzar, debo señalar que el establecer puntos de encuentro entre Schopenhauer y el idealismo no me ha impedido tener en cuenta que, a su vez, existe entre ellos una diferencia fundamental, a saber, un profundo pesimismo epistemológico que se encuentra en las antípodas del valor que el idealismo le atribuye a la razón.<sup>2</sup> En relación al problema que me interesa, la negación, esta diferencia juega un papel decisivo: mientras que en el caso de Hegel, por ejemplo, las limitaciones a las que se enfrenta la razón en su trayecto de autoconocimiento y autoconstitución son simultáneamente superadas y retenidas por ella misma, para Schopenhauer la “cosa en sí” no es un mero momento negativo producido bajo una figura de la conciencia. Más aun (y esto es lo más importante) Schopenhauer considera que la desaparición (y no superación) del límite que separa al fenómeno de la cosa en sí no es una operación racional.

La puesta en cuestión del carácter inaccesible de la radical negatividad (*nihil negativum*) de la “cosa en sí” se escinde en dos formas de negación: la negación encarnada por aquello que Schopenhauer denomina fenómeno y la negación de la voluntad.<sup>3</sup> La caracterización de ambos tipos de negación permitirá tener una idea más clara del lugar que ocupa Schopenhauer en la discusión, propiamente postkantiana, acerca de la “cosa en sí” o lo incondicionado (*das Unbedingt*).

En primer lugar, abordaré brevemente la transformación que el concepto de “cosa en sí” sufre en la obra de Schopenhauer, pero no para detenerme en las implicaciones generales de dicho cambio, sino únicamente para comprender cómo es que, por oposición lógica, se determina al fenómeno con un régimen de negatividad ausente en el primer concepto. En segundo lugar, indagaré sobre las consecuencias que el concepto de destino tiene sobre la negatividad determinada del fenómeno. Por último, me referiré a la negación de la voluntad en relación al concepto de Gracia (*Gnade*). Será a través de este concepto que se explique el ca-

terizó a la cosa en sí como un concepto negativo que determina los límites del conocimiento humano Ver Immanuel Kant, *Critica de la razón pura (KpV)*, B XIX-XX. Pero ¿cómo se justifica, si es que eso es posible, el recurso a un concepto tal en un texto sobre la validez objetiva de nuestro conocimiento del mundo? Recordemos aquella frase en donde Jacobi formula la encrucijada en la que la cosa en sí kantiana lo situaba y situaba a toda su generación: “no puedo entrar *en el sistema*, sin admitir este presupuesto de la “cosa en sí” y no puedo permanecer en él admitiéndolo” (citado en Ochoa, 2003: 416).

<sup>2</sup> No se piense, sin embargo, que el papel preponderante que Hegel le atribuye a la razón es un reflejo de un (inexistente) optimismo hegeliano o confianza en los poderes del intelecto humano. Cuando Hegel habla de la razón se refiere a la actividad de la realidad efectiva racional.

<sup>3</sup> El problema de la negatividad o de la nada implica también el problema del nihilismo. Sin embargo, dado que ese concepto tiene resonancias culturales mucho más amplias, no me es posible tratarlo aquí. Remito para ello a Dastur (2018: 149-176).

rácter *irracional* de la desaparición del límite que se impone con el concepto de “cosa en sí”, o, como la llama Schopenhauer, la voluntad.

### La negatividad del fenómeno y la positividad de la voluntad

Echemos una muy breve mirada al problema al que el joven de 26 años está apuntando con la redacción de *El mundo como voluntad y representación*: Fichte, a cuyos cursos había asistido Schopenhauer,<sup>4</sup> había esgrimido una severa crítica al “dogmatismo” kantiano, dogmatismo perpetuado por la admisión injustificada de algo más elevado que el Yo absoluto (Fichte, 1965: 279). Para Fichte el Yo absoluto debía sustituir a la “cosa en sí” y debía unificar los temas centrales de la filosofía teórica y de la filosofía práctica kantiana. Para referir dicha convergencia Fichte denominó a la “cosa en sí” la *Tathandlung*. De esta manera la “cosa en sí” aparecía como aquello que no podía volverse objeto de conocimiento para la conciencia, sino que debía ser fundamento sin condiciones de todo lo condicionado. Mediante la caracterización de la *Tathandlung* como pura espontaneidad, o puro acto de ser y conocerse, Fichte creía escapar de la circularidad del conocimiento objetivo. Ello, como se sabe, abrió de par en par las puertas hacia la idea del autoconocimiento divino; y dicha puerta fue audazmente franqueada por el joven Schelling, para quien en “Del Yo como principio de toda la filosofía”, la “cosa en sí” adquirió proporciones exorbitantes, transformándose en una sustancia, similar a la spino-cista, al poseer *intuición intelectual* (Schelling, 1907).

Las caracterizaciones de la “cosa en sí” en el idealismo alemán son positivas, al menos en estas primeras versiones. Pero para Schopenhauer, quien mira con ojos orientales la filosofía alemana, y con ojos alemanes el pensamiento oriental, las respuestas ofrecidas hasta entonces al problema de la “cosa en sí” no le parecen plausibles. Ninguna de las dos opciones —la doctrina del Yo de Fichte y la filosofía de la identidad de Schelling (Schopenhauer, 1986: §7, 60-61)<sup>5</sup>— ofrecen una respuesta satisfactoria a la pregunta por la esencia del mundo ya que ambas asumen

<sup>4</sup> Tal y como afirma Safranski, Schopenhauer acogió la filosofía de Fichte primero con entusiasmos para luego rechazarla. Esto último se percibe en el propio texto de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación* (Safranski, 1991: 199; Schopenhauer, 1986: §7, 66-67).

<sup>5</sup> Es en estas páginas en donde Schopenhauer se desmarca de la filosofía de la identidad. Ésta no es únicamente aburrida palabrería (*langweilige Windbeuteleien*), lo cual es ya una objeción a ojos del gran estilista Schopenhauer, sino que, además, esta doctrina permanece, a su pesar, en el pensamiento de la causalidad- o el yo causa al no yo, o viceversa, y por eso es mera variación sobre el tema del principio de razón suficiente.

el principio de razón suficiente, con lo cual permanecen en el mundo de la representación y no alcanzan la verdadera naturaleza de lo que está en cuestión (Schopenhauer, 1986).<sup>6</sup>

El texto de Schopenhauer ofrece otro tipo de respuesta a la pregunta sobre qué es el mundo. Creyendo seguir a Kant, el joven autor afirma que el mundo es la “cosa en sí”, aunque ésta sólo pueda ser referida como lo otro del fenómeno (*Erscheinung*). Ello significa, como afirman los *Vedas*, que tenemos frente a los ojos un velo, el velo de Maya, que nos impide ver las cosas como realmente son (Schopenhauer, 1986: §3, 37). A lo que se encuentra detrás de este velo Schopenhauer no lo llamará más “cosa en sí”, sino Voluntad. Por eso se pregunta: “¿Cuál es aquel otro lado de la representación, distinto *toto genere* de ella? ¿Qué es la Cosa en sí? — *La voluntad*: esa ha sido nuestra respuesta [...]” (Schopenhauer, 1986: §24, 183).<sup>7</sup>

La voluntad, como la “cosa en sí”, se encuentra fuera de las determinaciones subjetivas de la cognición, a saber, fuera del espacio y del tiempo y de la causalidad, por ello no puede ser aprehendida mediante el principio de razón suficiente. La Voluntad es aquello *indeterminado*, lo que carece de condición, es decir, de causalidad, y por tanto carece de razón de ser, es *Grundlos* (Schopenhauer, 1986: 173-174).<sup>8</sup> Sin embargo, a pesar de carecer de fundamento, ella constituye, de alguna manera, la esencia de los fenómenos (1986).

Siguiendo a Aristóteles, Schopenhauer afirma en la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente* que la esencia y la existencia son dos dimensiones que deben separarse.<sup>9</sup> La precaución aristotélica que evita que se le atribuya existencia a la esencia es también una precaución que Schopenhauer adopta, de manera que mientras que el mundo como representación está regido por el principio de individuación o singularización de lo existente, no hay en el ámbito de la voluntad diferenciación ni, por

<sup>6</sup> Recordemos que para Schopenhauer la pregunta filosófica por excelencia no es para qué o de dónde, sino “¿qué es el mundo?” (Schopenhauer, 1986: §15, 135).

<sup>7</sup> Respecto a la traducción, véase Schopenhauer (2009: 172). Traducción modificada.

<sup>8</sup> Contrariamente a lo que Schopenhauer considera que Fichte piensa, Schopenhauer no hace de lo *indeterminado* algo dependiente de procesos de la reflexión.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Análíticos Segundos*, II, 7. Tomado de Schopenhauer, 1981: §7, 38. Precisamente en este apartado Schopenhauer se regodea en una crítica mordaz tanto a Schelling —su escrito de 1809— como a Hegel, ya que considera que ninguno de los dos ha entendido la refutación al argumento ontológico ofrecida por Kant, en cuya base se encuentra la misma precisión aristotélica: el ser no es equivalente a existir. Sin embargo, al rechazar el “monismo” hegeliano, en Schopenhauer prevalece una especie de dualismo o, como se verá más adelante, emanantismo, que es también difícil de separar de posturas metafísicas.

tanto, otredad. Así, frente a la negatividad de la representación del mundo de lo existente aparece la positividad de la voluntad, que es puro ser.

Sin embargo, la positividad de la voluntad no tiene en el mundo fenoménico su contraparte eleata. Es decir, la negatividad propia del mundo como fenómeno no es un absoluto no ser. Para Schopenhauer, quien sigue nuevamente a Aristóteles, el principio de individuación introduce otro tipo de negatividad, diferenciada de la absoluta negatividad, a saber, una negatividad determinada. Esto no significa otra cosa que ser *en la medida en que* un individuo *no es* lo que otro individuo es, o es, en la medida en que no es su otro. Para explicarlo en términos spinocistas también podemos recurrir a la expresión *Omnis determinatio est negatio*.

La diferenciación entre la positividad de la voluntad y la negatividad determinada de las representaciones es entendida también por Schopenhauer como la diferencia entre la libertad y la necesidad.<sup>10</sup> Con ello se refiere simplemente al hecho de que la libertad es carencia de determinación, contrapuesta a la determinación característica de la negatividad de los fenómenos. Estos últimos se encuentran necesariamente entrelazados. Por eso afirma:

En tanto que fenómeno, en tanto que objeto, cada cosa es absolutamente necesaria: esta misma cosa es, *en sí* Voluntad, y en tanto que tal es completamente libre, por toda eternidad. El fenómeno, el objeto, se encuentra necesaria e invariablemente determinado dentro del encadenamiento de razones y consecuencias, [misma] que no puede tener ninguna interrupción. Sin embargo, la existencia en general de ese objeto y la manera en la que éste existe, es decir, la idea que se revela en él o, en otras palabras: su carácter, es inmediatamente fenómeno de la voluntad. Según la libertad de esta voluntad, ese carácter podría no existir en absoluto o ser originaria y esencialmente distinto; pero entonces toda la cadena de la que es miembro y que es ella misma fenómeno de la misma voluntad, sería también totalmente distinta: pero puesto que existe y se encuentra dentro de la serie de las razones y consecuencias, se encuentra siempre necesariamente determinada dentro de ella y por tanto no puede ni volverse otra, es decir, cambiar, ni salir de la serie, esto es, desaparecer. (Schopenhauer, 1986: §55, 396; Schopenhauer, 2009: 344)

<sup>10</sup> Schopenhauer se refiere a la libertad como concepto negativo, pero ello solamente en la medida en que constituye la negación de la necesidad. Es el mismo procedimiento de oposición que se aplica a la caracterización de la “cosa en sí” como un concepto que mienta lo que no es el fenómeno. La negatividad y la positividad se determinan según el punto desde el cual se juzgue lo contrario (Schopenhauer, 1986: §55, 395).

Con esta cita se percibe que hay, en efecto, un tipo de negatividad que Schopenhauer asocia al hecho de que en el mundo fenoménico todo está determinado causalmente y todo tiene su razón de ser en otro. Este nivel de negación es, como se decía, el de la negación determinada. Ésta define a todas las cosas en el mundo fenoménico, incluidos los seres vivos, como los seres humanos. Desde el punto de vista de la voluntad, nosotros, en tanto que fenómenos, nos encontramos determinados por todos los eventos inscritos en la cadena causal de nuestra existencia.

El fenómeno que logre acceder a lo que se encuentra detrás del velo de Maya deberá, para tal efecto, liberarse de su principio de individuación. Sin embargo, puesto que dicho principio es lo que hace de aquel fenómeno un fenómeno individualizado, el acceso al mundo de la voluntad exige la anulación de sí mismo, es decir, la anulación o negación del fenómeno. Por tanto, es posible afirmar que el acceso a lo que se encuentra detrás del velo de Maya implica la negación de la negación determinada, la supresión de nuestra manera de existir fenoménica.

Pero como ya he indicado, si bien Schopenhauer comparte con los miembros del idealismo alemán la idea según la cual la “cosa en sí” no es un límite infranqueable, nuestro autor no considera que el acceso a ésta implique alguna actividad intelectual. No es la razón la encargada de desenmascarar los límites que se nos imponen, sino un elemento irracional que no depende tampoco de la voluntad individual. Ese elemento irracional es la gracia (*die Gnade*).

Este concepto representa la gran diferencia entre Schopenhauer y los idealistas mencionados hasta ahora. Ni el intelecto, pero tampoco la voluntad individual jugarán un papel en la explicación de cómo ocurre aquel tránsito hacia el mundo como voluntad. Veamos cómo es que Schopenhauer explica la posibilidad de lo que he llamado esta negación de la negación.

### **De la negación determinada a la negación de la negación o negación de la voluntad. Ni voluntad ni intelecto**

Además de explicar el concepto de necesidad mediante la imagen de la cadena causal a la que todo fenómeno está sometido, Schopenhauer también se refiere a la relación entre la necesidad y el destino.<sup>11</sup> El vínculo entre ambos conceptos se establece gracias a la introducción del concepto de Idea. Una comprensión más concreta del papel de las Ideas en Schopenhauer favorece la comprensión de su postura en

<sup>11</sup> Tal y como se observa en la última cita del apartado anterior.

relación al problema de la negatividad pues con las ideas tenemos el sistema completo de escalonamiento ontológico en la cosmovisión schopenhaueriana.

Las ideas son producidas por la voluntad y son, a su vez, las fuentes originarias de la multiplicidad de los fenómenos. Las ideas se expresan en ellos (Schopenhauer, 1986: §28, 254) haciendo que, a través de éstas, la voluntad también se manifieste en el mundo de la pluralidad y del cambio. A propósito de ello Vincent Stanek (2010) observa que hay en la teoría de las ideas un intento por parte de Schopenhauer de hacer la voluntad inmanente al mundo, como en la tradición neoplatónica.<sup>12</sup> Este sesgo neoplatónico hace de la distinción entre esencia y existencia operada por Schopenhauer desde la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, una diferenciación menos aristotélica de lo que Schopenhauer quisiera admitir.

Al igual que los neoplatónicos, Schopenhauer le da movimiento al *chorismos* platónico<sup>13</sup> y por ello entre la voluntad, que es la esencia del mundo, y el mundo existente, hay un mundo intermedio, comunicante, que es el de las ideas. Este terreno intermedio de las ideas es la clave para evitar una contradicción dentro del sistema de Schopenhauer pues hace innecesaria una explicación causal que clarifique la relación entre el mundo como voluntad y el mundo como representación.

Schopenhauer caracteriza las ideas como objetivaciones de la Voluntad y son ellas las que, a su vez, se objetivan para representarse en el mundo del fenómeno. Las ideas son esencias que son independientes las unas de las otras, carecen de existencia y por esa razón carecen de diferencia consigo mismas. En cuanto ideas no pueden considerarse ni como objetos particulares ni como pluralidades. Son, más

<sup>12</sup> A este escalonamiento que va de la voluntad a la representación, pasando por las ideas Schopenhauer lo designa como *Abstufung* y como se ha dicho, para Stanek esta explicación posee fuertes resonancias neoplatónicas. Véase Schopenhauer (1986) y Stanek (2010: 158).

<sup>13</sup> Según Erns Cassirer y Marc Boss, la categoría de emanación es el resultado de una mezcla ecléctica (y no de una síntesis armónica) entre la categoría platónica de trascendencia y la categoría aristotélica de movimiento. Las ideas en Schopenhauer parecen ser herencia del eclecticismo plotiniano. Véase la cita que Marc Boss hace de Ernst Cassirer en Boss (2010). Además, parece haber en Schopenhauer dos tipos de nada: una nada en cuanto carente de determinaciones, y otra determinada. Estas dos “nadas” explican el final del texto de Schopenhauer, al que referiremos en la próxima sección. Adelanto que las dos concepciones sobre la nada se leen ya en Plotino. Véase Juntunen (1996: 58): “[...] kein leeres Nicht, sondern in dem Sinne Nichts, dass es in absoluter Transzendenz über alles erhaben ist [...] Zweitens ist die Materie für Plotin Nichts [weil] sie von der wahrhaft seienden intelligiblen Welt geschieden ist. Sie sei nur ein schwaches Abbild des wahrhaft Seienden und als solches Nichts.” Como Schopenhauer explica, mientras que el mundo como representación está regido por el principio de individuación o de determinación, la voluntad carece de ésta. Es, como para el primer idealismo, *lo indeterminado*, lo que carece de condición, es decir, de causalidad. Frente a la positiva “nada” de la voluntad, aparece la negatividad de la representación.

bien, las formas eternas o prototipos de los objetos del mundo de la representación, pero no sometidas al principio de individuación (Schopenhauer, 1986: §25 y §30).

Ahora bien, según Schopenhauer, las ideas funcionan en los animales como género, sin embargo, en el caso de los seres humanos las ideas no se limitan a determinarlos genéricamente, sino que se singularizan al punto de que cada una de ellas determina a cada ser humano. Schopenhauer dice: “Mientras que todo hombre debe ser tomado por un fenómeno de la voluntad particularmente determinado y caracterizado, al mismo tiempo, de alguna manera, [debe ser tomado,] como idea particular [*eigene Idee*]” (Schopenhauer, 1986: §26, 198). Esta afirmación explica la palabra utilizada en la cita de la sección anterior, a saber, el carácter y explica a su vez qué entiende Schopenhauer por la expresión *carácter es destino*.

Retomando la temática kantiana sobre el carácter inteligible y el carácter empírico, Schopenhauer considera que las ideas constituyen el carácter inteligible de los hombres en tanto que fenómenos con carácter empírico. Por ello los hombres, en tanto que fenómenos, no existen libremente, sino que se encuentran sometidos, no sólo a las determinaciones exteriores de otros fenómenos, sino a su propia idea. Así, para Schopenhauer, como para Agustín o Lutero, la idea de una voluntad libre no exhibe más que un vulgar pelagianismo (Schopenhauer, 1986: §70, 551).

Además de tener un destino propio, que no es sólo el género, como en el caso de los animales, el hombre también se distingue por poseer intelecto (Schopenhauer, 1986: §§26-27, 200), que es, como piensa Schopenhauer, uno de los más altos grados de objetivación de la voluntad (Stanek, 2010: 257).<sup>14</sup> El intelecto contribuye a conocernos en tanto que fenómenos de la voluntad. Cuando dicha capacidad ha sido llevada a su nivel máximo se origina lo que Schopenhauer denomina “estado moral”. El estado moral es el estado de conocimiento perfecto, aunque abstracto y racional, en el que existe una relación necesaria entre todos los fenómenos. Cuando un ser humano se encuentra en el estado moral siente compasión por todos los seres del mundo. Gracias a él tienen origen las virtudes morales que podrían conducir a la negación de la voluntad.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Vincent Stanek toca un punto importante al decir que “c’est la raison qui rend possible une véritable *affirmation de soi* de la volonté de vivre (comme elle condition aussi [...] sa négation)” (2010: 257). Pero la importancia de la razón en Schopenhauer reside en que gracias a ella nos individualizamos aún más. La razón no contribuye a la negación de la negación determinada. Al contrario, reafirma nuestro carácter fenoménico.

<sup>15</sup> En el suplemento al párrafo §68 del libro cuarto, Schopenhauer distingue entre un pasaje momentáneo, como el acto moral, o la creación artística y la permanente negación (Schopenhauer, 1977: §48, 713).

La desilusión es el rasgo característico de este estado moral virtuoso, pues es señal de que el velo de Maya ha caído. Una vez que el velo ha caído, el hombre virtuoso descubre que la negación determinada es sólo una apariencia y que la *vida sólo es sueño*.<sup>16</sup> El estado de desilusión puede dar origen a notables fenómenos morales, como a la persona justa o la filosófica. El estado de desilusión es, como Schopenhauer lo expresa, uno de los últimos pasos antes de cumplir con la verdadera negación, pero no es claro si éste es un paso necesario antes de la verdadera negación de la voluntad. Lo que es claro es que dichos estados morales no constituyen la verdadera negación de la negación o negación de la voluntad en el individuo, sino que son una especie de punto límite respecto del cual la razón no puede ir más lejos.

Todo hombre podría arribar a este estado moral privilegiado pues dicho estado es el resultado de un descubrimiento de la razón, y la razón es característica de todo ser humano. La razón contribuye a este estado moral en la medida en que permite un conocimiento abstracto del carácter sufriente pero también aparente del mundo. Pero dado que querer negar la voluntad del fenómeno por medio de aquello que lo reafirma con más potencia, a saber, la razón, sería contradictorio, Schopenhauer no puede admitir que la vía racional sea la que nos conduce a la verdadera negación. Ciertamente, dice Schopenhauer, la tarea última de la inteligencia es la abolición del querer al que había servido, pero esta inteligencia, continúa diciendo, no es sino un paso transitorio hacia una región a la que el conocimiento no podrá jamás acceder.<sup>17</sup>

Pero entonces ¿cómo puede negarse la voluntad en la negación determinada, que es el fenómeno, si ahora es claro que el tránsito hacia el mundo como voluntad o el acceso a la “cosa en sí” no puede estar mediado ni por la voluntad ni por la razón? Para entender cómo es esto posible es necesario movilizar el concepto de gracia.

<sup>16</sup> La negación determinada se ha revelado como una apariencia. Esta apariencia de la primera negación es lo que Schopenhauer asocia al conocimiento de Calderón de la Barca o a estos versos de Shakespeare: “We are such stuff / As dreams are made of, and our little life / Is rounded with sleep” (Tempest. Act. 4. Escena I; citado en Schopenhauer, 1986: §5, 49). La transformación del fenómeno en mera apariencia es una diferencia importante entre Schopenhauer y el propio Kant, para quien *Erscheinung* y *Schein* son términos diferenciados. En cambio, para Schopenhauer el término de apariencia constituye la verdad del fenómeno. El fenómeno es, por tanto, no sólo aquello en lo que podemos basar nuestro conocimiento objetivo, sino también un sueño.

<sup>17</sup> Schopenhauer dice: “Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im Christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, in Folge aufgegangener besserer Erkenntniß, ist die Erlösung. Zwischen diesen Beiden also liegt das Moralische [...]” (Schopenhauer, 1977: §48, 711).

## Gracia

La negación de la negación determinada, es un tipo específico de negación que hace posible el acceso a la ‘cosa o en sí’, o a la voluntad. Dicha negación particular habrá de conducirnos hacia la *positividad* de la voluntad. Ese acceso tiene que poder ser posible a través de la negación de la voluntad en el fenómeno, es decir, tiene que operarse desde dentro del fenómeno, pues ningún poder externo puede destruirla (Schopenhauer, 1986: §59, 446).<sup>18</sup>

Pero la negación que importa en la filosofía de Schopenhauer no puede ser la negación simple de la negación determinada, es decir, no puede ser la mera supresión o aniquilación del fenómeno, prisionero de una serie causal necesaria, mediante la voluntad (suicidio); ni se trata de negarla mediante el conocimiento (estado moral), el cual conduce a la compasión. La negación de la voluntad no puede ser la consecuencia de un acto<sup>19</sup> ni consecuencia de un querer (pues querer es ejercer la voluntad, no negarla), ni consecuencia de un conocimiento (pues el conocimiento opera con la oposición entre un sujeto y un objeto). Por eso Schopenhauer afirma que la negación de la voluntad es “un estado que, sin embargo, no se puede llamar propiamente conocimiento, puesto que no tiene ya la forma de sujeto y objeto, además de ser accesible únicamente a la experiencia propia e incomunicable” (Schopenhauer, 1986: §71, 557; Schopenhauer, 2009: §71, 473).

Schopenhauer organiza una intrépida respuesta a la pregunta por aquello que hace posible el acceso a la “cosa en sí”. Como acabamos de ver, su respuesta rechaza la voluntad individual o el conocimiento como vías de acceso, privilegiando, más bien, a la experiencia. Pero no se trata de cualquier tipo de experiencia, sino de aquella definida por la irrupción de la libertad,<sup>20</sup> que es, como Schopenhauer afirma citando a Malebranche, un misterio (Schopenhauer, 1986: §70, 548).

<sup>18</sup> Nada exterior a la voluntad puede negarla pues no hay nada exterior a la voluntad. Lo enteramente positivo carece de otredad. Ella no es positiva por tener una contraparte negativa, que sería la apariencia, sino que es pura positividad en la medida en que es. La negación de lo que es, se da desde el no ser. Pero al negarse el no ser se niega la negatividad del ser, con lo cual emerge la pura positividad de la “cosa en sí” o Voluntad.

<sup>19</sup> Ningún tipo de acto puede representar la salvación pues se inscriben en un orden causal, incluso los actos piadosos. Para Schopenhauer no hay equilibrio posible en la justicia humana pues dado que los actos están relacionados, un acto justo aquí se convierte inmediatamente en un acto injusto allá.

<sup>20</sup> Líneas arriba observamos que Schopenhauer caracterizó a la libertad como lo “negativo”, pero ese epíteto servía para subrayar su carácter de in-determinación. La libertad es un concepto negativo solo en comparación con la determinación fenoménica, pero es pura positividad en la medida en que carece absolutamente de negación determinada.

El misterio reside en que un elemento que se define por la ausencia de determinaciones o de causas, incide en el mundo de las causas y determinaciones, a saber, en el mundo de la necesidad. Este misterio es la Gracia<sup>21</sup> a la que Schopenhauer caracteriza, precisamente, como el reino de la libertad. La necesidad es el reino de la *naturaleza*; la *libertad* es el *reino de la gracia*. La negación del querer, aquella entrada en la libertad, no puede conseguirse a la fuerza a base de propósitos, por lo que llega de repente y como caída del cielo (Schopenhauer, 1986: §70, 549; Schopenhauer, 2009: §70, 467).

La gracia es un evento gratuito que no se encuentra relacionado, de ninguna manera, con lo que es resultado de la necesidad del mundo considerado en tanto que representación: ni con el conocer, ni con el hacer. Así, el acceso a la “cosa en sí” o a la positividad de la voluntad (como lo opuesto a la representación, que es negación determinada), sólo es posible mediante la irrupción contingente e inopinada del misterio de la gracia. Ahora bien, la gracia, como manifestación de la libertad en el mundo de la más férrea necesidad, se vive como ascesis.

Como se adelantaba líneas arriba, el mero conocimiento de la relación entre todos los fenómenos, y la clara conciencia de la injusticia y el sufrimiento del mundo no es un motivo, es decir, una causa en el ámbito moral, que ocasionaría la negación de la voluntad. ¿Por qué? Porque este conocimiento es abstracto, no es vivencia de la unidad sufriente del todo (Schopenhauer, 1986: §68, 520; Schopenhauer, 2009: §68, 444). Sólo la experiencia o la vivencia del sufrimiento y la renuncia a la voluntad individual permiten el acceso a aquel *nihil negativum* que es la “cosa en sí”. Por ello Schopenhauer cita al Maestro Eckhart para quien “el animal más rápido que puede conducirte a la perfección es el sufrimiento” (Schopenhauer, 1977: §48, 743).

A diferencia del hombre justo, quien contempla el sufrimiento en el mundo como si fuese una consecuencia lógica que se desprende del hecho de que todos los fenómenos están relacionados causalmente, el asceta no se conforma con saber, sino que, a través de la mortificación, padece el sufrimiento que los moralistas o filósofos conocen sólo a través de un razonamiento. A diferencia del genio artístico o del genio moral, el asceta no perpetúa el círculo infinito del deseo, sino que vive negando la voluntad en él mismo. Este actuar negador debe, no obstante, caracterizarse como un no-acto, o un anti-acto.

<sup>21</sup> Schopenhauer dice: “einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich ist, sondern nur wenigen Begünstigten zu Theil wird, daher sie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln ist” (Schopenhauer, 1977: §47, 718).

La negación de la voluntad no es un acto moral, sino que se encuentra fuera del radio de toda acción. Todo acto no hace sino prolongar la cadena causal del mundo fenoménico “*operari sequitur esse*” (Schopenhauer, 1977: §48, 690). Por tanto, negar la voluntad en el fenómeno es el anti-acto que dentro del mundo fenoménico abre una especie de territorio neutral. Eso es la manifestación de lo sagrado.<sup>22</sup>

Con la introducción de la Gracia y de la negación de la voluntad fenoménica mediante la ascesis, Schopenhauer se desmarca de las soluciones racionalizantes al problema del acceso a la “cosa en sí”. Además de privilegiar una experiencia mística para hablar de la disipación de las fronteras entre fenómeno y voluntad, Schopenhauer introduce otro elemento, inexistente en el idealismo canónico, a saber, el de contingencia. El concepto de gracia implica la más absoluta contingencia, lo cual se contrapone al necessitarismo de la razón.

Contrariamente a Fichte o Hegel, Schopenhauer considera, que, para alcanzar aquel aspecto totalmente positivo del ser, no basta con conocer, sino que es necesario *sufrir*. Para hacer del sufrimiento un anti-acto es necesaria la intervención totalmente libre, misteriosa y gratuita, de la gracia, mediante la cual se rompe la necesidad y la cadena causal en la que están implicados los actos. El sufrimiento aceptado es el camino que asegura el cese de la voluntad de vivir. Así, la negación de la voluntad puede caracterizarse como el cese del movimiento de la voluntad individualizada, cuyo origen es, más que un conocimiento racional, una inopinada experiencia de la nihilidad. Al respecto Schopenhauer afirma que “después de que nuestra investigación nos ha llevado a reconocer en la santidad perfecta la negación y supresión de todo querer, y con ello la salvación de un mundo cuya existencia se nos presentaba en su totalidad como sufrimiento, todo eso se nos aparece como un tránsito al vacío de la nada” (Schopenhauer, 1986: §71, 554-555; Schopenhauer, 2009: §71, 474).

Esta nada, resultado de la negación de la negación determinada es la absoluta positividad de la voluntad como “cosa en sí”, es decir, idéntica a la esencia misma de las cosas a la que Schopenhauer se refería cuando hacía alusión a la distinción metafísica entre esencia y existencia. Pero esta experiencia de la nihilidad, precisa Schopenhauer, se percibe como tal desde el mundo dominado por las determina-

<sup>22</sup> Schopenhauer precede a Rudolf Otto en la observación de que lo sagrado no se inscribe en el marco de la moral. Otto agrega que la “voluntad santa”, como es llamada por Kant, es un error de apelación (Otto, 2015: 26).

ciones fenoménicas.<sup>23</sup> Por ello, en tanto que fenómenos, no podemos hablar de un *nihil negativum* como un concepto positivo.

Esta precisión es, al mismo tiempo, una precaución que se relaciona de manera inmediata con la así llamada humildad epistémica kantiana. Es esta humildad epistémica la que le impide a Schopenhauer atribuirle a la razón la llave de acceso al mundo de la Voluntad, y constituye otra diferencia fundamental entre Schopenhauer y los demás idealistas pues Schopenhauer reconoce que ni siquiera la filosofía puede atreverse a afirmar a ciencia cierta qué sea o qué pueda resultar de la negación de la negación determinada ya que la/el filósofo no posee la experiencia directa de esta nihilidad (Schopenhauer, 1996: §71, 557).

Así, se abre otro ámbito de saber, un saber positivo que podría, por otra parte, encontrarse relacionado con la propuesta schellinguiana de una filosofía positiva. Este tema amerita, no obstante, otro espacio para ser desarrollado.

<sup>23</sup> Esta apelación de la nada como “nada” es una apelación por defecto. Más arriba se señaló el parentesco entre Schopenhauer con la postura neoplatónica. Ahora también habrá de notarse la relación entre los neoplatónicos y el Maestro Eckhart, a quien, como se percibe a lo largo de *El Mundo*, Schopenhauer conoce y aprecia. Juntunen dice: “Eckhart befindet sich damit auf gleicher Linie wie die Neoplatoniker und Pseudo-Dionysios: Gott ist so viel höher als die Kreaturen, dass alle Fähigkeiten der menschlichen Sprache nicht ausreichen, über ihn zu sprechen. Die menschliche Sprache kann allein von den Seienden sprechen, Gott aber ist kein Seiendes, sondern die Ursache der Seienden. Deshalb kann er nicht mit positiven Begriffen beschrieben werden. Gott ist für Eckhart ‘Ein nitgot, Ein nit-geist, Ein nit-persone’ und auch einfach ‘niht’” (Juntunen, 1996: 111).

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1995). *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos* (Miguel Candel San Martín, Trad.). Madrid: Gredos.
- BOSS, Marc. (2010). “Chorismos, Methexis et coïncidence des opposés. Ernst Cassirer Interprète du platonisme de Nicolas de Cues”. *Études théologiques et religieuses*, (3), 371-386.
- DASTUR, Françoise. (2018). *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*. Paris: Les belles lettres.
- FICHTE, Johann Gottlieb. (1965). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Werke 1793-1794* (Reinhard Lauch y Hans Jacob, Eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Friedrich Frommann.
- HÜHN, Lore. (2005). “Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer”. *Schopenhauer Jahrbuch*, (86), 55-69.
- JUNTUNEN, Sammeli. (1996). *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft.
- KANT, Immanuel. (2008). *Crítica de la razón pura* (Mario Caimi, Trad.). México: FCE; UNAM; UAM.
- OCHOA, Hugo. (2003). “Razón y fe, un diálogo entre Kant y Jacobi”. *Teología y Vida*, 4(44), 410-422. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492003000400004>
- OTTO, Rudolf. (2015). *Le sacré* (André Jundt, Trad.). Paris: Payot.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (José Planells Puchades, Trad.). Madrid: Alianza.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. (1907). *Vom Ich als Prinzip der Philosophie Werke. Vol I*. Leipzig.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1977). *Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen zum vierten Buch. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, IV*. Zürich: Diogenes Verlag.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1981). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (L. E. Palacios, Trad.). Madrid: Gredos.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2009). *El mundo como Voluntad y representación* (Pilar López de Santa María, Trad.). Madrid: Trotta.
- STANEK, Vincent. (2010). *La métaphysique de Schopenhauer*. Paris: Vrin.



*Entre mitología, filosofía y ciencia:  
lo apeiron y la imagen de Anaximandro  
transmitida por la doxografía*

*Between Mythology, Philosophy, and Science:  
Apeiron and Anaximander's Image Handed  
Down by Doxography*

**Marco Antonio López**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Resumen:**

El texto revisa el supuesto básico desde el cual parte la interpretación más difundida de Anaximandro en nuestros días. Se señalan algunas limitaciones de dicha lectura y se subraya la necesidad crítica de encontrar alternativas, resaltando especialmente las interpretaciones que asumen el vínculo entre mitología y filosofía en los albores del pensamiento griego. La interpretación de apeiron, en función de su significado mítico-poético griego, proporciona una visión distinta de la imagen usual de Anaximandro.

**Palabras clave:** presocráticos, Anaximandro, filosofía griega, mitología griega

**Abstract:**

The text reviews the basic assumption of Anaximander's current and most widespread interpretation. It points out some limitations of this reading and underlines the critical need to find alternatives, highlighting especially the interpretations that assume the link between mythology and philosophy at the dawn of Greek thought. The interpretation of apeiron, based on its Greek mythical-poetic meaning, provides a different view of Anaximander's usual image.

**Keywords:** presocratics, Anaximander, Greek philosophy, Greek mythology

## I

En los dísticos finales del *Himno Homérico a Deméter* aparece la primera referencia literaria a los llamados Misterios de Eleusis, festividad religiosa antigua —clausurada en 392 d. C.—, cuya velada significación puede atisbarse en los siguientes versos traducidos por Alberto Bernabé:

Y ella se puso en marcha y enseñó a los reyes que dictan sentencias [...] misterios venerables que no es posible en modo alguno transgredir, ni averiguar, ni divulgar (τά τ' οὐπὼς ἔστι παρεξίμεν οὔτεπυθέσθαι οὔτ' ἀχέειν), pues una gran veneración por las diosas contiene la voz. ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto bajo la sombría tiniebla. (*Himnos homéricos*, II, 473)

Las divinidades invocadas en el himno son Deméter y su hija Perséfone, reina del Inframundo. Según el poeta —quizá Homero, quizá un rapsodo homérico—, la madre Deméter reveló (δειξεν) a los gobernantes de Eleusis misterios indecibles, relacionados con la vida y con la muerte. Quienes han presenciado (ὄπωπεν) lo sucedido en el culto, serán agraciados una vez muertos; quienes no han sido iniciados (ἀτελής) no tendrán la misma fortuna. Píndaro no es ajeno a esta experiencia cuando, en un pasaje con evidentes tintes eleusinos, exclama entusiasmado: “¡Feliz el que, después de haberlos visto, desciende a la tierra; feliz el que conoce el fin de la vida, y conoce el comienzo que otorgan los dioses [Zeus]” (*Odas y fragmentos*, frag. 137).<sup>1</sup> Lo contemplado (ιδών) en los misterios, según el aedo, dota al iniciado de un conocimiento (οἶδε, οἶδεν), de una visión especial en torno a la vida, a la muerte y a su origen (ἀρχάν).

Además del *Himno Homérico* y el fragmento pindárico, las fuentes antiguas registran otra serie de testimonios igualmente relacionados con los mitos de Deméter y Perséfone: el rapto de Core, la búsqueda de su madre, la boda con Hades, el retorno de la tierra fértil, entre otras narraciones que configuran el “marco mitológico de los Misterios eleusinos” (Kerényi, 2004: 53). Marco trazado con los mitos contenidos en las fuentes grecorromanas, mano a mano con los vestigios arqueológicos llegados a nuestros días. Ahora bien, a finales de los años ochenta, el filósofo-filólogo Giorgio Colli emprende un análisis poco común del presocrá-

<sup>1</sup> “ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κείν' εἶς' ὑπὸ χθόν' / οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν [διόσδοτον Sylburg: διὸς δοτόν codd.]”

tico Anaximandro. Sin dejar de lado posibles influencias órficas, el italiano insinúa en un par de ocasiones un vínculo entre el sentido de los fragmentos del milesio y la experiencia religiosa al interior de la festividad eleusina (Colli, 2008: 301, 304). Para Colli, los profundos enlaces entre la religiosidad griega y los primeros filósofos no se limitan al par de menciones sobre Anaximandro, todos los sabios griegos más antiguos muestran la impronta de la religión helénica bajo los míticos rostros de Apolo y Dioniso (Aragay, 1993: 111).<sup>2</sup> Pero a diferencia de la mayoría de presocráticos estudiados por Colli, éste parece notar en Anaximandro una mayor carga eleusina. En su momento, Nietzsche mismo resaltó la “idea mitológica” (*Mythologischen Idee*) inmersa en la sentencia del sabio milesio (Nietzsche, 2003: 48), opinión probablemente asumida e interpretada a su modo por Colli al formular, en este caso particular, “una afinidad entre el conocimiento supremo que se alcanza en la celebración misteriosa de Eleusis y el que se atribuye a Anaximandro” (Colli, 2008: 304). Aquello contemplado y visto por los iniciados en Eleusis, se transluce en la “idea mitológica” infiltrada en los fragmentos del sabio milesio.

A nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, podrían sonarnos extrañas las afirmaciones de Colli cuando defiende el parentesco entre Anaximandro y la fiesta eleusina. ¿No se supone que la gran aportación de Anaximandro fue separarse de una vez por todas de sus esquemas mitológicos tradicionales?, ¿no se supone que Anaximandro y los milesios dieron ese gran paso llamado coloquialmente “del mito a logos”? Para quienes nos dedicamos al quehacer filosófico —en especial quienes están iniciando sus estudios en esta rama de las Humanidades— es frecuente escuchar y aceptar sin mayor inconveniente aseveraciones cercanas o derivadas, por ejemplo, de la añeja aunque para muchos vigente tesis de John Burnet: “Los filósofos jonios —con Anaximandro y los milesios a la cabeza— han abierto el camino que la ciencia después sólo ha intentado seguir [...] Sería enteramente falso buscar los orígenes de la ciencia jónica en una concepción mítica cualquiera” (Burnet, 1994: 5). Observar una “idea mitológica” o un “marco mitológico” en los fragmentos de Anaximandro pareciera contrariar esta difundida imagen aceptada por Burnet y la línea de investigación a la cual pertenece.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> En otra obra, sugiere Colli: “remite a la experiencia de la que el nombre de Eleusis es un recuerdo, y que fue la matriz de donde surgieron estos sabios” (Colli, 1996: 214).

<sup>3</sup> Como bien lo resume Jaap Mansfeld, en los últimos siglos podemos ubicar dos tendencias interpretativas del fragmento DK B1 de Anaximandro: la secular y la mística (Mansfeld, 2010: 11). En el siglo XX, la lectura secular naturalista comienza con el norteamericano Arthur Heidel (1908) y es continuada por el escocés Burnet en la cuarta edición de su obra (1930), cambiando este último su inicial interpretación mística de 1892 (Burnet, 1994: 28). De acuerdo con Mansfeld, en la segunda mitad del siglo XX aparece otra vertiente secular representada por J.P. Vernant y la Escuela de París,

En los siguientes párrafos, mi intención inicial será perfilar algunas notas que permitan localizar de dónde proviene la imagen de Anaximandro más conocida en la actualidad y, con base en tal ubicación general, señalar de qué modo esa imagen presupone una definición específica de la actividad filosófica. Formularé con otros términos el asunto: seguimos aceptando mecánicamente que los primeros filósofos abandonaron toda la maraña de creencias míticas para responder racionalmente a la pregunta por el origen de todas las cosas; que en lugar de apelar a los mitos tradicionales, los milesios olvidaron a sus divinidades, se lanzaron a la explicación físico-natural de los fenómenos y, gracias a ese “milagro griego”, el entendimiento humano ha progresado en su conocimiento científico de la naturaleza. Si, como digo, continuamos suscribiendo esa imagen coreada y reforzada por siglos, entonces será difícil abrir la mirada ante la efigie de Anaximandro sugerida por las afirmaciones del nietzscheano Colli, será engorroso admitir la estampa de un marco mitológico en el milesio. Reconociendo las limitaciones de la imagen dominante, en un segundo momento del texto, estaremos en disposición de observar algunos rastros de esa idea eleusina en Anaximandro.

## II

La interpretación usual de Anaximandro proviene esencialmente de la tradición peripatética. La *Física* y la *Metafísica* aristotélicas son las fuentes primarias defensoras de los “físicos” de Mileto, los primeros pensadores racionales. El caso de Anaximandro es paradigmático. Buena parte de la tradición doxográfica antigua mantiene por centurias la imagen del Anaximandro físico, abanderado de métodos racionales libertadores de la mitología tradicional. La imagen peripatética ha sido tan poderosa que, en nuestra época, el influyente estudio realizado en los años sesenta por Charles Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, reproduce y amplifica, con las modernas herramientas de investigación, una hipótesis semejante. No sólo porque, según Kahn, la ἀρχή de Anaximandro es una “grande e inexpugnable masa” o porque el milesio posea una “aproximación puramente geométrica a la astronomía” o una “doctrina específicamente matemática” (Kahn,

donde Anaximandro es interpretado no de manera naturalista sino en clave política. La lectura secular domina el siglo XX y lo que va del XXI. Por su parte, la interpretación mística impera en el siglo XIX, y en ella destacan pensadores como Schleiermacher, Creuzer, Rohde, Nietzsche y Diels, entre muchos otros filósofos y filólogos —en su mayoría germanos— como defensores del primigenio misticismo del milesio. En siglo XX, en efecto, Colli es heredero de la lectura mística del XIX (2010).

1994: 233, 80, 77),<sup>4</sup> entre otras muchas referencias a su cientificidad, sino también porque, a final de cuentas, Anaximandro —esto es muy significativo— “es el precursor de la mentalidad moderna” (1994). Sus aportaciones a la ciencia griega son promotoras, en más de un sentido, del nacimiento de la ciencia moderna.

De entrada, vale la pena remarcar la continuidad entre la imagen delineada por los doxógrafos antiguos y aquella retocada para nuestra época a través de las pincladas kahnianas. Un presupuesto clave para observar la continuidad entre ambas imágenes es la fiabilidad otorgada a los testimonios peripatéticos más tempranos. Para Kahn, son Aristóteles y Teofrasto “los únicos dos testigos cuyas voces merecen ser escuchadas”; Teofrasto, afirma en otra parte el mismo Kahn, es una fuente “absolutamente confiable” (Kahn, 1994: 11-75). La tradición doxográfica posterior a los primeros peripatéticos no parece juzgar de manera distinta los testimonios originales. Diógenes Laercio, Hipólito, Simplicio o Aecio, por lo general se basan en Aristóteles o Teofrasto para construir la imagen más difundida de Anaximandro.

A pesar de lo anterior, el retrato de los doxógrafos tardíos añade matices no del todo evidentes en Aristóteles. Nuestro conocimiento acerca de las capacidades matemáticas, geométricas y astronómicas de Anaximandro —tan encumbradas por Kahn— son más bien difusas en Aristóteles. Salvo el testimonio aparecido en *De Caeolo*, donde se expone el reposo de la tierra por su equidistancia con los extremos,<sup>5</sup> nada hay en el *corpus aristotelicum* en torno a los conocimientos geométricos o astronómicos del milesio. Es más, según argumenta David Furley, *De caelo* está malinterpretando la visión de Anaximandro. En consecuencia, los testimonios relativos a la estabilidad de la tierra no conllevan a un saber astronómico específico.<sup>6</sup> Pero después de Aristóteles, claramente en Laercio, Simplicio y ante todo en la fuente conocida bajo el nombre de Aecio, quienes probablemente hagan referencia a la obra perdida de Teofrasto, *Opiniones de los físicos*, se describen mejor las actividades geométricas y astronómicas atribuidas al milesio —actividades, repito, nada evidentes en Aristóteles—.

<sup>4</sup> He privilegiado las traducciones castellanas de los textos. Las traducciones de las citas en francés e inglés son mías.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, 295b.

<sup>6</sup> El pasaje de Aristóteles es analizado detenidamente por David Furley, quien problematiza las afirmaciones del estagirita sobre la doctrina del milesio. Según Furley, existe una confusión en los testimonios. Aristóteles parece atribuirle al milesio una especie de “teoría de la atracción” al sostener que la tierra se mantiene en reposo en el centro del cosmos (Furley, 1987: 26). Probablemente lo que quiso decir el milesio fue que la tierra plana está equilibrada en sus puntos más extremos; es decir, no se inclina cual balanza de un lado al otro, se mantiene estable y, por ello, mantiene su centro.

A grandes rasgos, las fuentes doxográficas helenísticas aderezan la imagen del “físico” Anaximandro al atribuirle los conocimientos astronómicos suficientes para dar cuenta de una compleja visión del universo; lo hace Laercio<sup>7</sup> seguido por el léxico *Suda*, así como una serie de testimonios de Aecio (Mansfeld y Runia, 2009: II, 20, 1; II, 21, 1; II, 25, 1; II, 29, 1; III, 3, I), presentándolo como el creador de una intrincada cosmología, estableciendo con números fijos las distancias entre la tierra y los planetas. Anaximandro, además de físico, según nos muestran dichas fuentes, debía gozar de considerable erudición geométrica y astronómica para dar cuenta de semejantes distancias.

Según la misma línea doxográfica, Anaximandro fue capaz de manipular principios de aquéllas ciencias, debido a su conocimiento de la geometría oriental enseñada a él por su maestro Tales de Mileto: “Tales, tras viajar a Egipto, fue el primero en introducir esta ciencia —la geometría— a Grecia; él mismo descubrió muchas cosas e indicó los principios de muchas otras para sus sucesores”. Así lo expone Proclo en su *Comentario a los Elementos de Euclides*,<sup>8</sup> quien resume las opiniones de otros autores, como Josefo, Plutarco y Jámblico acerca del viaje de Tales a Egipto,<sup>9</sup> además de pormenorizar sus aportaciones a la geometría. El famoso teorema nombrado “de Tales”, la división de la circunferencia en 360°, entre otras conocidas demostraciones, son plenamente asumidas por Proclo, y automáticamente adjudicadas a Anaximandro.

Para el caso de la astronomía, se mantiene el mismo esquema oriental con diferencias sutiles. Laercio,<sup>10</sup> la *Suda* y Eusebio,<sup>11</sup> atribuyen a Anaximandro la invención o utilización del llamado *gnomon*, un instrumento usado por los astrónomos antiguos para señalar las horas del día y otros fenómenos celestes. Heródoto piensa que dicho aparato y muchos conocimientos astronómicos llegan a tierras griegas a través de Babilonia, cuna de astrónomos,<sup>12</sup> aunque autores contemporáneos sugieren factible el origen egipcio del instrumento (Couprie, 2002: 180).<sup>13</sup> Sea egipcio o babilónico, lo subrayable del *gnomon* es la obtención de conocimientos

<sup>7</sup> Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, II, 20, 1; II, 21, 1; II, 25, 1; II, 29, 1; III, 3, I.

<sup>8</sup> Proclo, *Comentario a los Elementos de Euclides (A commentary on the first book of Euclid's Elements)*, 64, 17-65, 11.

<sup>9</sup> Plutarco, *Isis y Osiris*, 364d; Jámblico, *Vida Platónica*, II, 12; Flavio Josefo, *Contra Apión*, I, 2.

<sup>10</sup> D. Laercio, *Vidas...*, II, 1.

<sup>11</sup> Eusebio, *Prep. Ev.*, X, 14, 11.

<sup>12</sup> Heródoto, *Historia*, II, 109.

<sup>13</sup> Véase también Naddaf (2002: 52, nota 159). El origen egipcio del *gnomon* no está plenamente aceptado por los especialistas. De los dos artículos citados, Naddaf parece estar un poco más convencido que Couprie sobre la procedencia egipcia del instrumento.

astronómicos desde Oriente, por vía directa o por Tales, construyendo Anaximandro una compleja cosmología con ordenaciones y distancias entre los astros.

Es posible ampliar esta imagen transmitida por Laercio, Eusebio o Proclo al vincularla con las afirmaciones de Eratóstenes y Estrabón sobre las aportaciones de Anaximandro a la geografía antigua. Estrabón,<sup>14</sup> aparentemente siguiendo a Eratóstenes, sostiene que Anaximandro fue el primero en dibujar la circunferencia de la tierra, el primero en trazar un plano geográfico, γεωγραφικὸν πῖνακα, del circuito de la tierra, γῆς περιόδου. De entrada, podríamos pensar que, dando un paso más allá de su maestro Tales, su discípulo Anaximandro se vale de conocimientos geométricos y astronómicos para extender la sapiencia milesia hacia la geografía. Sustentado en observaciones de fenómenos celestes, Anaximandro utilizaría entonces un *gnomon* de manufactura oriental, midiendo y ordenando dichos fenómenos, para finalmente aplicar teoremas geométricos en la configuración de ángulos y latitudes geográficas. No parece descabellado formular algo así considerando que para los geógrafos antiguos el *gnomon* les sirve precisamente para eso. Estrabón describe cómo el artefacto se utiliza como *horologium*, un reloj para marcar las horas o también como calendario, determinando estaciones, solsticios, equinoccios, la oblicuidad de la eclíptica y, si el *gnomon* está orientado adecuadamente, el emplazamiento del ecuador celeste permite localizar latitudes terráneas (Aujac, 1984: 36). Anaximandro, según dicho enfoque, emplearía todos sus saberes geométricos y astronómicos a favor de la geografía, reforzando la imagen del científico promotor de la racionalidad milesia.

Como se advierte en el sucinto recuento anterior, los doxógrafos antiguos, en particular helenísticos, son quienes configuran la imagen del Anaximandro poseedor de amplios conocimientos geométrico-astronómicos y su posible aplicación geográfica. No deja de ser problemático el papel desempeñado por los peripatéticos tempranos en la fabricación de esta imagen. Aristóteles no es nada claro al respecto y, en todo caso, sería en la supuesta fiabilidad de Teofrasto en quien podrían justificarse ciertas atribuciones de corte científico. Una fiabilidad, cabe añadir, desde hace tiempo muy cuestionada por Harold Cherniss (1991), J. B. McDiarmid (1953: 192-237), Michael Stokes (1971: 28), entre otros estudiosos contemporáneos.<sup>15</sup>

El grueso de las investigaciones actuales, basándose en las fuentes helenísticas, perpetúan los conocimientos geométricos y astronómicos de Anaximandro. En esto, la doxografía antigua y contemporánea, por así denominarle, se muestran próximas. Sin embargo, los intérpretes contemporáneos buscan determinar algo

<sup>14</sup> Estrabón, *Geografía*, I, 7.

<sup>15</sup> El tema es objeto de debate. Al respecto, véase la opinión de Guthrie (1970: 239).

sin duda desconocido por los antiguos doxógrafos. En efecto, para Kahn y quienes le siguen en este punto, “Anaximandro es el precursor de la mentalidad moderna”. A diferencia de los antiguos, la insistencia en el slogan por parte de Kahn pareciera mostrar la necesidad de justificar o fundamentar el paradigma físico-matemático de la ciencia moderna en el carácter geométrico-astronómico de Anaximandro y los milesios. Serían precisamente las formulaciones científicas, también llamadas “proto-científicas”, la piedra de toque de toda la cosmología racional milesia. Dicho brevemente, para las lecturas afines a las de Kahn, la cosmología mostraría los aspectos proto-científicos de Anaximandro, su metodología geométrico-astronómica se mostraría en absoluta consonancia con la racionalidad moderna.

Frente al panorama anterior me parece importante preguntar si esta imagen contemporánea de Anaximandro responde a una visión predeterminada de su quehacer. Si acaso el Anaximandro físico, geómetra, astrónomo, y podemos añadir geógrafo, “precursor de la mentalidad moderna”, es un reflejo de intereses bien específicos. El cuestionamiento no es gratuito, se justifica cuando atendemos algunos datos aportados por la historiografía clásica. Los datos, en sí mismos, podrían decirnos poco. Articulados en función del paralelismo entre Anaximandro y el pensamiento moderno, por el contrario, los datos pueden iluminar presupuestos básicos a partir de los cuales se erige la imagen dominante del físico y científico Anaximandro.

En franco desacuerdo con la tesis de Kahn, David Dicks muestra la inoperatividad histórica de la interpretación kahniana. Para mi propósito, vale traer a colación las opiniones de Dicks en relación con el *gnomon*: “Observaciones de la sombra de un *gnomon* sólo pueden dar indicaciones muy burdas de la hora del día: únicamente si el *gnomon* está ubicado de manera tal que su eje sea paralelo al eje de la tierra, es decir, sólo si se conoce la latitud del lugar; y el concepto de latitud necesariamente presupone el conocimiento de la tierra esférica en medio de la esfera celeste” (Dicks, 1966: 29).

Siguiendo el clásico libro de Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, la concepción del globo terráqueo probablemente aparece en el siglo V a. C., durante el pitagorismo itálico de la época de Epcanto de Siracusa y Arquitas de Tarento, el amigo de Platón (Dicks, 1970: 62-76). La hipótesis acerca de la formulación pitagórica de la tierra esférica se basa en los comentarios generales de Aristóteles en *De Caelo* cuando éste describe el supuesto arreglo astral realizado por los pitagóricos y, por ello mismo, según el propio Dicks, es dudoso adjudicarles la idea (Aristóteles, 1996: 285b, 25). Incluso la autoría puede atribuírsele a Parménides, cuando habla sobre la esfericidad del cosmos (Kirk, Raven y Schofield, 1977: “Parménides”, DK B1, B8, B10), no de la tierra, pero aparentemente para Anaxágoras (Kirk *et al.*, 1977: “Anaxágoras”: DK A87, A88), Diógenes de Apolonia (Kirk *et al.*, 1977:

“Diógenes de Apolonia”, DK A1), Leucipo (Kirk *et al.*, 1977: “Los atomistas”, DK A26) y Demócrito (Kirk *et al.*, 1977: “Los atomistas”, DK B15), inmediatamente posteriores a Parménides, la tierra posee forma discoidal.<sup>16</sup> Según Dicks, las referencias más nítidas en torno a la esfericidad aparecen con Platón en *Fedón*<sup>17</sup> y en la cosmología mítica del *Timeo*.<sup>18</sup> Para ser más precisos, el primero en argumentar acerca de la esfericidad de la tierra es Aristóteles,<sup>19</sup> mediado por las notables contribuciones astronómicas de Eudoxo, quien desarrolló una teoría astronómica con improntas geométricas: la esfera celeste, la terrestre, las rotaciones planetarias y sus esferas concéntricas inclinadas (Dicks, 1970: 153). Esta última teoría, amalgamada con la geometría euclidiana en los trabajos de Aristarco, Arquímedes y Apolonio, afianza la geometrización de la astronomía griega en la época helenística. Todo ello, posterior a Anaximandro en varios siglos.

El problema se hace más acentuado si consideramos que una de las aportaciones capitales de los griegos a la astronomía como tal es precisamente la postulación de un cosmos y una tierra esférica y, con ello, la paulatina geometrización de la astronomía inaugurada por Eudoxo. En su recuento histórico de la astronomía antigua, Otto Neugebauer distingue entre los presupuestos de los conocimientos astronómicos orientales y los griegos. El sistema astronómico más antiguo, sin duda el babilónico, aplica un método esencialmente aritmético para el estudio del movimiento astral. Secuencias numéricas sirven para calcular determinados fenómenos celestes, y a pesar de que su método puede indicar, por ejemplo, las fechas aproximadas de los eclipses —muy laxas—, su teoría astronómica carece del modelo esférico del cosmos y de la tierra, del desplazamiento circular de los planetas, entre otros postulados para nosotros evidentes casi *a priori*, pues hemos asumido por completo la teoría griega fundada en una visión geométrica del sistema planetario (Neugebauer, 1975: 348). La esfericidad de la tierra es “un concepto del cual carece absolutamente la astronomía babilónica” (1975).

Otro tanto sucede con los egipcios. Su teoría tampoco presupone la esfericidad del universo ni la geometrización realizada por los griegos (Dicks, 1970: 167). La

<sup>16</sup> Los testimonios son problemáticos, refieren a comentaristas de las obras de Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Leucipo, quiénes probablemente siguen la concepción de Anaximandro. En Demócrito parece distinto pues es factible que sus palabras sostengan la forma discoidal de la tierra. Véase Pédech (1976: 3) y Eggers (1980: 277). Como señalaré, investigaciones más recientes sostienen que Parménides y Anaxágoras ya poseen la noción de esfericidad terrestre.

<sup>17</sup> Platón, *Fedón*, 108e.

<sup>18</sup> El diálogo no lo expresa literalmente, pero se infiere con facilidad de toda la narración. Véase Pédech (1976: 39). Lo mismo detalla Dicks (1970: 96), quien tiene en cuenta no sólo el *Timeo*, sino el resto de la obra platónica.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, 297a8.

contribución de las teorías astronómicas orientales, en especial de la babilónica, aparecen, en todo caso, aproximadamente en 150 a. C., cuando una gran cantidad de datos numéricos calculados por el sesgo aritmético de la teoría babilónica pueden ser codificados y aplicados por los griegos gracias a los métodos trigonométricos desarrollados por Hiparco. Antes de él, las matemáticas griegas eran insuficientes para resolver problemas de orden astronómico, incapaces de establecer criterios fiables para calcular las distancias entre los planetas (Neugebauer, 1975: 4).<sup>20</sup> También es Hiparco, y no Tales, quien introduce la división babilónica del círculo en 360° al utilizarla para el estudio del zodiaco (Dicks, 1959: 308).

Los métodos trigonométricos de Hiparco permiten una clasificación pormenorizada de las estrellas en un catálogo celeste, con distancias fijadas por coordenadas eclípticas —al menos las distancias del sol y de la luna—. Esto lo lleva al terreno de la geografía. Utilizando principios astronómicos, Hiparco dibuja un mapamundi con coordenadas establecidas por los conceptos de ecuador, meridiano, longitud, latitud, etcétera (Dicks, 1955: 248).<sup>21</sup> Aquí por primera vez parecen aplicarse los conocimientos astronómicos a la geografía, la llamada geografía matemática, astronómica o científica; cuatro siglos después de Anaximandro.

Bajo la perspectiva desplegada por Dicks, Neugebauer y otros como Alexander Jones, la influencia de la astronomía oriental en Anaximandro, Tales y los primeros astrónomos griegos resulta sumamente problemática en lo concerniente al carácter geométrico-matemático y científico (Dicks, 1970: 168).<sup>22</sup> Incluso dando por his-

<sup>20</sup> En particular véase Jones (1991: 442), donde el autor sostiene que las adaptaciones hechas por Hiparco se basaban en los resultados de las tablas babilónicas. Sus antecesores, Aristarco y Arquímedes no hacen uso de material observable, sino todo es *a priori*; sin embargo, tampoco Hiparco pudo dar cuenta de distancias planetarias, únicamente las del sol y de la luna. Neugebauer (1972: 248) opina que el apriorismo de esa época se debe a la intención de los astrónomos griegos por adecuarse al canon geométrico establecido por Platón y Eudoxo. La diferencia entre el modo a través del cual Hiparco adapta los datos babilónicos y la manera ptolemaica, sostiene Jones, es que el primero expone sus resultados sin ninguna demostración, mientras el *Almagesto* da cuenta del proceder más científicamente; el método de Ptolomeo es deductivo y orgánico (Jones, 1991: 444). Ello parece implicar que es Ptolomeo quien adapta “científicamente” la información babilónica, no Hiparco. Este último, sigue mostrando la tendencia apriorística característica de la astronomía griega más antigua.

<sup>21</sup> Como lo nota Neugebauer, Hiparco no dominaba la trigonometría esférica, sólo la plana, y utilizó otras herramientas teóricas para subsanar esa deficiencia (Neugebauer, 1972: 247). Es con Menelao (c100 d. C.) que aparece en Grecia la trigonometría esférica. Probablemente Eratóstenes ya aplicaba criterios semejantes a los de Hiparco.

<sup>22</sup> Dicks desarrolla cinco puntos sobre la influencia babilónica en la astronomía griega anterior a Eudoxo y Aristóteles. De la misma manera, Neugebauer esclarece la diferencia entre sostener que únicamente la astronomía babilónica, por sus patrones aritméticos, se basa en pocas o ningunas observaciones pues tampoco parece hacerlo la astronomía geométrica griega de Platón, Eudoxo, Aristarco, Arquímedes e incluso la de Hiparco (Neugebauer, 1972: 250). Véase Jones (1991: 441), en donde se

tóricamente válida la opinión de la doxografía helenística sobre el viaje de Tales a Egipto, el milesio no tendría la capacidad de interpretar la información de la matemática egipcia, pues no existía ningún *corpus* mínimamente ordenado sobre el tema. En sí misma, la matemática egipcia es inadecuada para cálculos astronómicos. En todo caso, si existiese tal *corpus*, carecemos de noticias sobre cómo un griego del siglo VI a. C. pudiese descifrar los jeroglíficos egipcios, esto sucede en el período ptolemaico (Dicks, 1959: 307-308).

El *gnomon*, fuese egipcio o babilónico, de poco le habría servido a Anaximandro para fines astronómicos o geográficos. Habría necesitado manipular el método trigonométrico de Hiparco para trasladar los datos orientales a su propia comprensión o, por lo menos, valiéndose de un gran ingenio, entender los principios básicos de la astronomía geométrica. Ambas cosas pecan de anacronismo. Los primeros testimonios acerca del manejo del *gnomon* para conocer la hora del día a través de su sombra, su uso más primario, se presentan, según Dicks, en época helenística, cuando la noción de esfericidad de la tierra y, por tanto, de latitud, ya está consumada en las teorías griegas (Dicks, 1966: 30).

### III

La crítica de Dicks a ciertos aspectos fundamentales de la tesis kahniana despierta una acalorada discusión a finales de los años sesenta y principios de los setenta en una serie de réplicas y contrarréplicas dadas por uno y otro. El enfrentamiento entre Dicks y Kahn ciertamente tiene ya sus décadas, pero sigue muy presente en estudios más recientes sobre el pensamiento presocrático resultando ineludible señalarlo. Una razón de peso para comprender la permanencia de la disputa podría ser las limitaciones de los argumentos esbozados por Kahn, imposibles de reconstruir en unas cuantas líneas (Dicks, 1972: 175-177). Para mi objetivo, en cambio, es más fructífero poner en claroscuro el presupuesto básico de su interpretación. Viendo el presupuesto, podremos entender mejor el acalorado tono de la disputa, por un lado, y sus consecuencias para la visión contemporánea de Anaximandro y los milesios, a las cuales sólo aludiré de manera general tomando como muestra algunas interpretaciones actuales, representativas del problema resaltado por aquella controversia.

defiende que es en la obra de Ptolomeo en la que los resultados de la astronomía babilónica son incorporados metódica y científicamente por los griegos, y no en Hiparco, ni Eudoxo y mucho menos en Anaximandro.

Para ir al grano, el presupuesto último de Kahn en su defensa de la cientificidad milesia apela a la indiscutible relación entre filosofía y ciencia. Cuando Dicks pone en duda las aportaciones geométrico-astronómicas de Anaximandro o de Tales, se está poniendo en tela de juicio, según Kahn, la cientificidad de los primeros filósofos. Esto le parece inaceptable. Para Kahn son descaminadas las pretensiones de Dicks pues rompen los lazos comunicantes entre filosofía antigua y ciencia moderna: “la estrecha relación con la investigación científica actual en astronomía, geometría y biología [...] el tema al discutir la primera astronomía griega no sólo es una crítica a la doxografía por dos o tres filósofos presocráticos, sino entender el carácter fundamental de la relación entre ciencia y filosofía [...] relación iniciada en Mileto” (Kahn, 1970: 116). Al llevar a cabo una apología de la cientificidad milesia, se está demostrando simultáneamente, según Kahn, la innegable raigambre científica de la filosofía griega, la *cuasi* identidad entre filosofía y ciencia.

Con el objeto de tener un contexto más amplio del problema subyacente a la polémica, veamos algunos ejemplos más recientes donde se pone en evidencia, desde distintos lugares, el presupuesto básico diseminado por la lectura kahniana. Criticando directamente las conclusiones de Dicks, el norteamericano Stephen White defiende la imagen de Tales como “padre fundador de la ciencia griega” (White, 2002: 15). White pone especial énfasis en los descubrimientos astronómicos imputados a Tales por la doxografía antigua, intentando justificar con ello la paternidad de la astronomía científica a ese primer pensador milesio. No es lugar para desarrollar a detalle la argumentación de White, sino para atender la identificación entre filosofía y ciencia en cuanto punto de partida de su análisis: “Llámenle filósofo o no, [Tales] merece totalmente el crédito de fundador de la astronomía griega” (2002). Así, más que pretender identificar filosofía y ciencia, en el caso de White, pareciera mejor hablar de subsunción; su necesidad por desacreditar, siguiendo a Kahn, la exégesis de Dicks, subyace en justificar la antigüedad de la ciencia astronómica griega, ubicarla codo a codo con el nacimiento de la filosofía —en sentido aristotélico—, dando pie así a la subsunción. No importa si la actividad de Tales es filosófica, lo importante, según White, es la cientificidad de su quehacer. La filosofía o supuesta filosofía de Tales queda relegada o subsumida a la cientificidad de sus descubrimientos. Lo encumbrable, repito, no es Tales “padre” de la filosofía, sino Tales “padre” de la ciencia. Anaximandro sería, pues, un fiel epígono del patriarca de la ciencia.

En la misma línea de investigación, Livio Rossetti retorna al clásico problema de los escritos presocráticos etiquetados bajo el sello «sobre la naturaleza» o Περὶ φύσεως, con el propósito de evidenciar cómo el alumno de Tales, Anaximandro, es un *homo unius libri*, un pensador cuyo escrito único *Sobre la naturaleza* es una

suerte de magna enciclopedia donde se incluyen los más admirables descubrimientos científicos articulados homogéneamente en ese tratado (Rossetti, 2015: 64). El propio Rossetti es consciente de la dificultad de “poder corroborar algo al respecto. No obstante, se impone como una eventualidad sustancialmente carente de alternativa” (2015). El artículo de Rossetti resume a su modo las pretensiones de traer a la luz la diáda ciencia moderna-filosofía antigua apelando a la existencia del tratado científico tan socorrido por los pensadores modernos. Presupone, de modo semejante a Kahn, la mentalidad moderna de Anaximandro.

Algo parecido, aunque más claro en relación con el presupuesto que busco iluminar, podemos encontrarlo en el libro titulado *Anaximander* de Carlo Rovelli al entronar a Anaximandro como el más grande e influyente de los científicos antiguos, le llama “la primera gran revolución científica” (Rovelli, 2011: XIII). Rovelli trabaja con cierto detalle algunas cuestiones relacionadas con Anaximandro, pero su objetivo primordial es formular una definición de la ciencia basándose en los testimonios helenísticos. Baste con mencionar que de las 190 páginas del estudio, aproximadamente 130, están dedicadas a resolver la pregunta ¿qué es la ciencia? La respuesta de Rovelli pretende extender el rango de aplicación del concepto de ‘ciencia’ tanto como para englobar a Anaximandro y a Stephen Hawking. Bajo tal espectro, no resulta sorprendente la proximidad de las palabras de Rovelli y de Kahn: “Anaximandro se alza cual gigante del pensamiento humano, parado en las raíces más profundas de la Modernidad” (Rovelli, 2011). Hemos de añadir que en Rovelli existe un aspecto comúnmente aceptado por filósofos y científicos desde Aristóteles, decididamente explicitado en su revisitada definición de la ciencia, que además podríamos calificar como su elemento diferenciador: la actividad científica se determina a sí misma por distanciarse lo mayor posible de la visión mítico-religiosa del mundo (2011). El científico sólo se vuelve tal cuando es capaz de separar con nitidez la explicación racional-científica de los fenómenos de las “verdades absolutas” intrínsecas a las visiones mítico-religiosas. Tales de Mileto, pero en particular Anaximandro, serían los promotores de esa actitud científica crítica del poder explicativo de los mitos griegos.

En una localización genealógica de nuestro problema, Daniel Graham revive conscientemente la disputa entre Kahn y Dicks en sus textos *Explaining the Cosmos: the Ionian tradition of Scientific Philosophy* y *Science Before Socrates*. Particularmente la segunda obra entra en el problema del saber astronómico de los primeros filósofos, entronizando las figuras de Parménides y Anaxágoras en cuanto paladines de la astronomía griega y de la ciencia en general (Graham, 2013: 8). Los dos libros de Graham pueden leerse en función de una misma intención: justificar la “filosofía científica” (*scientific philosophy*) de los jonios. Para el caso de Anaximandro,

Graham sigue explícitamente a Kahn en varios momentos y cuestiones (Graham, 2006: 4, nota 9, 38), exponiendo diez características por las cuales se puede hablar de un “proyecto científico” sistemáticamente elaborado por Anaximandro (Graham, 2006: 10). Graham también observa en ese proyecto milesio el primero de una “sucesión histórica ininterrumpida de teorías físicas desde los jonios al presente [...] la filosofía jonia es una extraordinaria anticipación de la ciencia moderna [...] Occidente tenía una visión científica del mundo antes de ser llamada ciencia” (Graham, 2006: 18-19). Antes de llamarse ciencia, repito la frase, la ciencia se llamaba “filosofía científica”. Para Graham, en resumen, filosofía y ciencia son prácticamente idénticas: “Que la palabra ‘científico’ (*scienstist*) se acuñe en el siglo XIX no me impide llamar científico a Isaac Newton, ni saber que Anaxágoras se hacía llamar a sí mismo un *sophos* me impide afirmar que éste realizaba investigaciones filosóficas y científicas. Aquí, pienso que la perspectiva anacrónica funciona perfectamente” (Graham, 2013: 35). Quizá por eso mismo Graham decida narrar en su libro esta parte inicial de la filosofía occidental “desde el punto de vista de un científico o proto-científico jonio” (Graham, 2006: 4).

#### IV

Con el breve recuento anterior, podemos advertir las similitudes entre los presupuestos de Kahn y los estudiosos mencionados. Todos buscan unificar, casi intercambiar, la actividad filosófica y la científica. La propuesta de Graham, sin embargo, trae a la luz la dimensión completa de dicho presupuesto al denominar “pesimistas” a las posiciones críticas mostradas por Dicks y otros autores afines a éste —al menos en este punto, según Graham—, como Lloyd o Vlastos (Graham, 2006: 10). ¿Por qué llamarles pesimistas? El apelativo dice bastante y la respuesta esclarece aún más el presupuesto básico compartido con Kahn: si criticamos la científicidad de los presocráticos, cortamos el vínculo entre filosofía y ciencia. Siguiendo a Graham, observar a los presocráticos desde un horizonte distinto al científico se enmarca en una cuestión de mayor impacto: la puesta en duda del método científico como medio para llegar a certezas y verdades sólidas sobre el mundo. En efecto, las críticas emprendidas hace tiempo por diversos frentes teóricos —constructivismo, instrumentalismo, posmodernismo— obligan a Graham a realizar una apología del método científico como único camino válido para llegar a certezas que justifiquen el real y evidente progreso de la ciencia. Con palabras del propio autor, si se hace caso a las críticas: “parece no haber modo de validar a la ciencia como una actividad que se muestra especialmente efectiva en

resolver los secretos del mundo. Es más, se vuelve dudoso si la ciencia puede arribar a verdades sobre el mundo” (Graham, 2013: 20-21). Criticar el avance de la ciencia y su método, sería, para tal enfoque, tomar una postura “pesimista” del conocimiento humano, abriéndole la puerta a visiones “irracionales”; abriéndole la puerta a una vida sin certezas, sin aplaudir el progreso de la ciencia moderna y la tecnología contemporánea como el logro cultural más “positivo” de los seres humanos.

Para Graham, según entiendo, la filosofía científica presocrática resulta crucial para demostrar históricamente a sus críticos que la ciencia efectivamente progresa y alcanza verdades. Tras bambalinas, la exégesis de fuentes clásicas, a la par del erudito manejo historiográfico en torno a la astronomía o geometría presocráticas, se dirige al objetivo más alto de salvaguardar el nombre de la ciencia, ampliándola cronológicamente lo mayor posible; incluso si ello implica la consciente utilización del anacronismo. La definición de la ciencia puede ser tan limitada —así en Rovelli— que simplemente se circunscriba a marcar distancia de las visiones mítico-religiosas, debido al estudio racional de la naturaleza, como supuestamente fue realizado por los primeros físicos de Mileto. A los ojos de Kahn o Graham, el minucioso análisis de Dicks pareciera no darse cuenta del terrible daño causado por sus conclusiones, pues los argumentos de este último demuestran la dificultad para sostener sin obstáculos la cientificidad de Anaximandro. Las pruebas aportadas por Dicks, cabe añadir, obviamente no cancelan por completo la posibilidad de perpetuar la imagen moderna de Anaximandro. Precisamente a eso se han dedicado otros especialistas posteriores a la polémica, aportando nuevos datos o analizando los ya conocidos a partir de enfoques distintos (Hahn, 2001). Pero, en cualquier caso, las investigaciones de Dicks esparcen una fuerte duda sobre el quehacer científico de Anaximandro. No es tan fácil asegurar, sin asomo de duda, que los milesios fueron los primeros pensadores racionales y científicos.

Tan sólo concentrándonos en los trabajos aquí mencionados de Dicks o Neugebauer viene naturalmente la necesidad de cuestionar el alcance analítico e intereses primordiales de quienes sostienen la identidad o fuerte intimidad entre ciencia y filosofía en los presocráticos iniciales. Pareciera, pues, que la intención de observar en Anaximandro al adalid de la ciencia o proto-ciencia helénica se (auto)justifica por el horizonte teórico de cada investigador. Si Kahn y quienes le siguen defienden la unión ciencia-filosofía en Anaximandro es porque, para ellos, es ahí donde se juegan aspectos fundamentales de la ciencia occidental. Parece interesarles sustantivamente la viabilidad de la ciencia moderna como paradigma explicativo en nuestro mundo actual y, en la apología de tal viabilidad, los presocráticos guardan una significación histórica que viene en auxilio de dichos intereses.

Presuponer la íntima relación entre ciencia-filosofía y sus repercusiones para comprender el alcance de la ciencia moderna, sin duda posee valor en sí misma, de considerable importancia para ese campo de estudio particular. El tema que intento destacar, en cambio, no es si ese presupuesto es válido o no, sino situarlo en cuanto herramienta teórica básica para argumentar lo que se desea argumentar, idea que resulta clara metodológicamente hablando, pero que por momentos es opacada al pensar —no sin cierta obcecación— la existencia de un único modelo explicativo o una sola perspectiva de aproximación: la metodología científico-racional cual vía exclusiva y “seria” para aproximarnos a la realidad.

El tema nos llevaría hacia otros ámbitos de estudio humanístico —gnoseología, filosofía de la ciencia, historia de la ciencia, etcétera—, el cual no es menester profundizar en las líneas restantes. Más próximo a mi objetivo inicial, en cambio, es subrayar el papel determinante de las filiaciones teóricas de cada investigador al condicionar desde tal o cual perspectiva las cualidades filosóficas de los primeros presocráticos. Si el interés descansa en establecer el nexo entre esos primeros filósofos y las discusiones contemporáneas acerca de la ciencia moderna, dicho nexo será señalado por el investigador y le servirá para concluir lo correspondiente. Cuando dirijamos nuestras miradas hacia el punto histórico donde, según Aristóteles, comienza la filosofía, encontraremos —de facto o potencialmente— las mismas características científicas ya preestablecidas (López Espinoza, 2019).

## V

El desarrollo de los apartados anteriores deriva, entre otras cuestiones, en la necesidad crítica de formular hipótesis diferentes, cuyo horizonte tome distancia de los presupuestos y criterios analíticos tan difundidos hoy en día por Kahn y quienes observan en Anaximandro al proto-científico “precursor de la mentalidad moderna”. Primeramente, porque la elección y concatenación de los datos suministrados por los doxógrafos antiguos, o por otras disciplinas humanísticas dedicadas actualmente a los Estudios Clásicos —historiografía, antropología, epigrafía, etcétera—, son interpretados en función de los intereses particulares del analista; porque esa misma información también puede ser usada, tal como lo hace Dicks, para lo contrario: para criticar o negar la existencia de esa “mentalidad moderna” en Anaximandro. En segundo lugar, apelando a otro horizonte, en especial aquel donde la mitología sea el marco interpretativo del nacimiento de la filosofía, la ordenación y conformación de los datos aportados por la doxografía antigua y los Estudios Clásicos contemporáneos mostrarán sentidos diferentes de aquellos orígenes del filosofar, y

en la misma línea, estaremos en disposición de comprender que la filosofía no se agota en un ejercicio metódico, sistemático y racional; ejercicio éste —retomando las palabras de Burnet— “que la ciencia después sólo ha intentado seguir”. Los fragmentos de Anaximandro muestran otras posibilidades de análisis, posibilidades exploradas por otros helenistas desde hace tiempo.

J. P. Vernant ha señalado la presencia de dos caminos exegéticos opuestos aplicados al estudio de los filósofos presocráticos en el siglo XX. Una es justamente la promovida por Burnet y otra representada por Francis M. Cornford. Vernant considera la propuesta de este último inversa a la de Burnet: “la física jónica no tiene nada en común con lo que nosotros denominamos ciencia”; para Cornford, continua el autor francés, “la primera filosofía se acerca más a una construcción mítica que a una teoría científica” (Vernant, 1992: 117). El propio Vernant observa la estampa mítica en los albores del pensamiento griego; sin embargo, pone más énfasis en el aspecto fundacional y social de los mitos —mitos de soberanía—, donde el carácter cosmológico se retrae ante la emergencia de las necesidades políticas secularizadas; ajenas, pues, a la religión tradicional (Vernant, 1992). Es innegable la influencia del contexto sociopolítico en la filosofía griega primigenia, tal como lo han demostrado Vernant y los helenistas de la Escuela de París. Pero me gustaría ensayar una hipótesis —tan sólo eso, sin llegar a una conclusión determinada— colindante con la trazada por Cornford, una en la cual cohabiten el marco mítico-poético y el núcleo devocional de la religiosidad helénica.

En su estudio de 1926, “Las religiones místicas y la filosofía presocrática”, Cornford prefigura argumentos básicos desarrollados décadas después por Colli. En aquel viejo texto, Cornford incluye a Eleusis y al orfismo cuales antecedentes del pensamiento anterior a Sócrates, sin invocar, claro está, a las esferas apolínea y dionisiaca (Cornford, 1981: 89). El compendio de Cornford busca mostrar las improntas del orfismo en la escuelas filosóficas, jónicas e itálicas, influencias de las cuales Anaximandro es heredero (1981), pero no engarza los misterios eleusinos con Anaximandro, en todo caso Eleusis le resulta el antecedente místico de los rituales místicos y cosmogonías órficas recuperadas por los milesios.

A diferencia de otros estudios más especializados sobre la religión eleusina, para mi propósito es importante el acercamiento hecho por Cornford, su análisis está dirigido a entresacar los rasgos fundamentales que impactan en los presocráticos. Primeramente, en contraste con las ceremonias tradicionales griegas, la fiesta mística: “no es un ‘servicio litúrgico’ que externamente se dirija hacia una deidad. Aunque comporte este aspecto, posee también el de una efectividad a él inherente, esto es, una ‘gracia’ interna que origina un cambio en el participante y que incide por simpatía en la vida de la Naturaleza externa”. Lejos de negar la obvia jerarquía

ritual de las divinidades místicas, Cornford defiende que el sentido de esa celebración, hermanado con la devoción hacia Deméter y Perséfone, subyace en la comunión simpatética con la renovación de la vida en general, con los ciclos naturales en todas sus manifestaciones: “El renacer —continúa— es un retorno a las fuentes de la vida para de ellas obtener energía nueva” (Cornford, 1981: 92).

La inmortalidad de las divinidades místicas difiere de aquella distintiva de las figuras olímpicas por su mayor cercanía con los avatares y sufrimientos humanos ante la muerte: “Sólo el dios que es inmortal en el sentido de que perece y, sin embargo resucita, puede seguir siendo uno con esa vida que gira en la rueda del tiempo [...] al elevarse al nivel de una Idea (*Idea*), el pensamiento implícito que de aquí surge es la doctrina panteísta de la continuidad de toda vida” (Cornford, 1981: 94-95). La palingenesia experimentada por el iniciado, asumida, pues, como la “Idea” del continuo fluir de la vida, involucra una transformación de sí mismo. Una vez contemplado y sufrido lo sucedido al interior del templo eleusino, ya no se puede ser la misma persona. “Aquellos que han visto los misterios”, tal cual lo cantan el citado *Himno Homérico a Deméter* y el propio Píndaro, se sienten agradecidos, portadores de un beneficio divino tan activo que inaugura en ellos la reforma de su propia existencia. La reforma incorpora ese sentimiento de inmortalidad circular con la cual el iniciado se siente tocado no porque esté exento de morir, sino por verse inmerso en perpetuo renacimiento: “para la vida humana la «inmortalidad» significa un perpetuo renacer a esta vida terrena, y no una escapatoria de la rueda del renacer en la forma de una inmortal eternidad” (1981).

Mencionaba que para el artículo de 1926 la imagen de Anaximandro descrita por Cornford está más cerca de la mística órfica y sus respectivas cosmogonías, que de la experiencia eleusina (Mansfeld, 2010: 25).<sup>23</sup> A pesar de ello, se pueden traer a colación algunos datos apoyando la conexión entre los fragmentos del milesio y la “Idea” expresada en el continuo renacer de la vida, en las formas mitológicas de las divinidades místicas eleusinas, Deméter y Perséfone. Pensemos, de entrada, en lo que todos o casi todos sabemos y aceptamos de Anaximandro: τὸ ἄπειρον. ¿Cuánto tiempo la historia de la filosofía se ha roto la cabeza en su intento por apresar el significado de esa palabra en el milesio? No es lugar para emprender el trabajo de evaluar las traducciones y significaciones más familiares del término, voy a centrarme en una sola para proponer, en cuanto hipótesis, el cuadro donador de sentido mitológico de ἄπειρον. Para ello es ineludible apelar a la tradición poética

<sup>23</sup> Cornford también es un exponente tardío de la lectura mística de Anaximandro imperante en el siglo XIX.

anterior y contemporánea de Anaximandro. El significado mítico-poético de ἄπειρον ilumina aspectos cardinales de la experiencia eleusina.

Partiendo metodológicamente de hallar la “imagen gráfica” desde la cual brota la conceptualización del lenguaje griego, el filólogo Richard B. Onians rastrea la significación homérica y posterior de *πέρας, πείρατα*, normalmente traducido por “límite”, “límites”, “limitación” (Onians, 1951: 324).<sup>24</sup> El análisis de Onians es prolijo en cuanto a fuentes y ejemplos —remitimos al lector al libro para los detalles lingüísticos (1951)—; por ahora, únicamente expondré algunas conclusiones suyas con ejemplos específicos relacionados con la significación mítico-poética de *πέρας*. El famoso pasaje en *Iliada*: “Pues voy a los *πείρατα* de la feraz Tierra a ver a Océano, progenie de los dioses, y a la madre Tetis” (Homero, 2010: XIV- 200), donde *πείρατα* es traducido por “límites”, ha de considerar que, para la Grecia Antigua, los “límites” de algo se establecen en función de, literalmente, circunscribirlo, encerrarlo trazando un círculo alrededor con una cuerda o lazo. En su significación profunda *πέρας* es “cuerda”, “cinturón”, “banda”, cuya forma anular abraza un contenido; emparentado etimológicamente, según Onians, el griego *πέρας*, *περί* con el sánscrito *pāri*, “alrededor de” (Onians, 1951: 315). Martin West deriva el término Ὠκεανός del acadio *oginna*, “anillo”, y de otra raíz sánscrita cuyo significado es “circundar” (West, 1966: 201). Así veían los griegos homéricos al dios Océano, un gran río circundando la tierra. Homero llega a cantar que es tan redondo como el escudo de Aquiles,<sup>25</sup> y Hesíodo añade otro tanto a la imagen de Océano circundando nueve veces la tierra.<sup>26</sup> A través del escolio a *Iliada*,<sup>27</sup> tenemos noticia de los versos poco conocidos del poeta Euforion: Ὠκεανός, τῷ πᾶσα περίρριτος ἐνδέδεται χθών, “Océano, a toda la tierra circunscribe”, utilizando el vocablo *περίρριτος* para definir los redondeados límites de la tierra. Sentido evidenciado, por ejemplo, en Teognis (*Lírica Griega Arcaica II*, 1959: 140)<sup>28</sup> y en el poema de Parménides: “pues la poderosa *Ἀνάγκη* lo mantiene en las ligaduras del *πεῖραρ*, que lo rodea (*ἀμφίς*) en su trono”<sup>29</sup> y antes<sup>30</sup>: *πέρας* es limitar circunscribiendo (Eggers

<sup>24</sup> “Instead of a vague periphrastic and unnecessary abstractions, it presents the concrete, a graphic image” (Onians, 1951: 324).

<sup>25</sup> Homero, *Iliada*, XXI, 194.

<sup>26</sup> Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, IV, 8.

<sup>27</sup> Homero, *Iliada*, XVIII, 490.

<sup>28</sup> ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.

<sup>29</sup> “κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, το μιν ἀμφίς ἔέργει” (Eggers y Juliá, 1981: B 8, 30).

<sup>30</sup> “ἀκίετον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν” (Eggers y Juliá, 1981: “Parménides”, B 8, 26).

y Juliá, 1981: “Parménides”, B 8, 26-30).<sup>31</sup> Ya en el siglo XX, H. G. Gadamer concuerda con esta imagen anaximandrea primordial: “El ἄπειρον es, en realidad, aquello que, al girar siempre sobre sí mismo como un anillo, no tiene inicio ni final. Es la maravilla el ser: el movimiento que se regula a sí mismo continuamente y prosigue hacia el infinito [...] Heidegger observó justamente este punto decisivo” (Gadamer, 1999: 104-105).

Independientemente de las reflexiones de Heidegger sobre Anaximandro —de las cuales he hablado en otro lugar (López Espinoza, 2014)—, las fuentes poéticas antiguas impregnan a los vocablos πέρας y ἄπειρον la imagen del círculo, anillo, envoltura o circunferencia espacialmente determinada. ¿Anaximandro utiliza ἄπειρον en el mismo sentido? Ya el hecho de usarlo dice bastante. Como todo griego antiguo está familiarizado desde su nacimiento con los mitos transmitidos por sus compatriotas poetas, particularmente Homero, Hesíodo y posteriormente Esquilo. Resulta complicado pensar en un Anaximandro sin conocimiento del manejo poético del término, dudoso presentarlo totalmente ajeno a las costumbres de su pueblo. Hermann Diels, por ejemplo, mientras concibe su magna obra de los

<sup>31</sup> Bajo un esquema semejante podemos comprender la significación poética de ἄπειρον. En *Odisea* aparece el verso: “aunque me estrecharan (ἀμφίς) tres veces tantos lazos ἀπείρονες” (*Odisea*, 340). En el término ἀπείρονες subyace la noción de un determinado tipo de envoltura cubriendo su contenido. Análogamente, cuando Ulises canta su arribo a la isla de Ea, hogar de Circe (2013), describe la superficie de la isla: τὴν περὶ πόντος ἀπείριτος ἔστειφάνονται, “en torno a ella, cual corona está el ponto ἀπείριτος”. Encontramos aquí la primera referencia directa donde se vinculan la circunferencia de Océano, περὶ πόντος, y la definición de esa circunferencia como una corona ἄπειρον. También el Himno Homérico a Apolo menciona una concepción afín: el redondeado golfo de Crisa, al sur del Peloponeso, es llamado ἄπειρον (*Himnos homéricos*, III, 430). Píndaro se refiere al ἄπειρον del golfo de Argos y Micenas (*Píticas*, IV, 47). En *Teogonía*, Hesíodo relata la funesta lucha entre los Titanes y los dioses Olímpicos. La rudeza del enfrentamiento hacía retumbar al Océano mismo: “Y mugía horriblemente el ponto ἀπείρων” (*Teogonía*, 679). Con el verbo περιύχω, la imagen plasmada por el aedo tesalio es la del mar ἄπειρον haciendo un tremebundo ruido a su alrededor. Para la época de Anaximandro —bien lo nota el propio Cornford (Cornford, 1987: 212-213)—, los poetas griegos perpetúan el juicio y la relación entre ἄπειρον y la circunferencia. Principalmente los trágicos se inclinan por esta apreciación. En Esquilo (*Agamenón*, 1380), Clitemnestra envuelve y atrapa a su esposo Agamenón con un manto: ἄπειρον ἀμφίβληστρον, con una clase de red que cerca y acorrala a los peces. Eurípides, siguiendo a Esquilo, expresa: “después de envolver a su esposo en una red ἄπειρον” (*Orestes*, 25). El propio Esquilo (Esquilo, 2008: frag. 379) describe el gesto de las mujeres frente al altar de Ártemis: “una cinta ἄπειρον”, llamándole así a la disposición circular de las devotas. Eurípides (Eurípides, 2002: frag. 208) nombra ἄπειρον al aire superior en la cosmovisión homérica, el éter, porque es redondo y cerca con sus extremidades a Gaea, la Tierra, y además señala que Uranos, el cielo, es ἄπειρον, pues circunda la Tierra con húmedos brazos. Finalmente, Aristófanes (Aristófanes, 2009: frag. 250) compone el siguiente verso: “llevando un anillo ἄπειρον de bronce”, refiriéndose, evidentemente, a la forma circular del anillo. En la *Física* (*Física*, 207a2), el propio Aristóteles es conciente de esta terminología poética cuando asegura que los anillos, las sortijas, son llamadas ἄπειρον únicamente si no contienen gema alguna en su circunferencia: “se llama ἄπειρον a esos anillos que carecen de gemas”.

fragmentos presocráticos, defiende el talante eminentemente poético del ἄπειρον anaximandro, le nombra un *Urpoetischer Gedanke*, “pensamiento poético-originario” (Diels, 1897: 235). En tanto *Urpoetischer Gedanke*, lo ἄπειρον difícilmente puede reducirse a una superficie o la representación mental de la circunferencia. Cuando Anaximandro mienta ἄπειρον, el contenido mítico-poético de la palabra le ayuda a expresar algo surgido o vinculado a la imagen tradicional propagada en la poesía, y esa imagen arcaica del círculo, trasluce una experiencia vital conectada hondamente con la mitología. Podríamos, en efecto, siguiendo el citado pasaje de Gadamer, interpretar ontológicamente la circularidad de ἄπειρον notando en éste un movimiento, un giro sin principio ni final capaz de alumbrar “la maravilla del ser”. Mas ese giro circular permanente también puede expresarse, y de hecho se ha expresado originariamente, a través de otras vías con igual o mayor efectividad al análisis ontológico. El mito del rapto de Perséfone, su estancia en el Inframundo y su retorno, anida en sí mismo esa potencialidad dadora de sentido.

Dentro del marco mitológico de los misterios eleusinos, el alojamiento de Perséfone en el Hades marca un punto culminante en la narración. Tras el rapto, la muchacha habita en el lobrego paraje submundando para transformarse en consorte del dios, “Señora del Hades”. De acuerdo con Karl Kerényi, la figura de Πότνια, “Señora” del Inframundo, es mitológicamente consustancial a otro epíteto, “Señora del laberinto”: la “Señora del Inframundo”, Perséfone, es “Señora del laberinto” (Kerényi, 1998: 82).<sup>32</sup> ¿Qué quiere decir esta analogía? Detengámonos brevemente en ello. Al excavar las ruinas del santuario de Apolo en Dídima, Mileto —patria de Anaximandro—, el arqueólogo Theodor Wiegand descubre una doble escalera en forma de caracol construida a la entrada del templo apolíneo. La escalera espiral llega al techo del templo. En su ascensión, cada estrato está decorado, a la par de la escalinata, por figuras de meandros y espirales, identificados en varias ocasiones con inscripciones que le definen como λαβύρινθος, “laberinto”.<sup>33</sup> Demostrado por diversos estudios arqueológicos —numismática, epigrafía, etcétera— para las civilizaciones antiguas el laberinto se plasma a través de imágenes circulares, meandros o espirales (Kerényi, 2006: 51). Todavía en el Medioevo se llama *labyrinthus* al *meander*. En la antigua Grecia, las iconografías en forma de meandros, siempre variadas, aparecen pintadas o gravadas en múltiples basamentos (en Knosos, Festo,

<sup>32</sup> “En Ariadna no sólo se reflejaban grandes diosas, como Artemisa, Afrodita y Perséfone... ella era Perséfone y Afrodita en una persona” (Kerényi, 1998: 84). Por su protagonismo en el mito de Teseo y el Minotauro, la arqueología considera que los vestigios atribuidos a la “Señora del laberinto” se refieren a Ariadna, a quien, según *Iliada*, Dédalo acondiciona una danza conocida por los especialistas como “danza del laberinto” (*Iliada*, XVIII, 590). Véase Lawler (1945: 62).

<sup>33</sup> Citado en Kerényi (1998: 74). Para la etimología de λαβύρινθος, véase Kerényi (2006: 77).

Tirinto, Micénas, Orcómeno, las Cícladas, etcétera) y en ofrendas votivas, ánforas, cráteras y otros utensilios regados a lo largo y ancho del territorio heleno (Kerényi, 2006). En la literatura clásica, por ejemplo, el propio Platón conoce esta forma popular cuando hace decir a Sócrates: “como si hubiésemos caído en un laberinto (εις λαβύρινθον), creyendo que habíamos alcanzado su fin, nos hallamos, en cambio, después de haber dado una vuelta (περικάμψαντες πάλιν), con que estábamos de nuevo en el punto de partida” (*Eutidemo*, 291b). La figura plana en espiral, impresa en la iconografía antigua, trasluce la forma de un espacio circular donde comienzo y final se pierden. Los dialogantes Sócrates y Clinias, atrapados por el λαβύρινθος de elencos sofísticos, creyendo encontrar la salida, retornan al principio.

Heródoto describe el laberinto egipcio en Hawara, una de las siete maravillas de la Antigüedad, como edificación inigualable, dividida en una sección subterránea (ὕπόγαια) y otra en la superficie.<sup>34</sup> A la subterránea no se le permite entrar al historiador debido al carácter sagrado atribuido por los guías egipcios, pues hay faraones enterrados; la superficial, por su parte, está constituida de múltiples cámaras engarzadas por un “intrincado dédalo de pasadizos”,<sup>35</sup> lo cual hace suponer que las estancias subterráneas poseen las mismas redondeadas características. En su *Nekia*, Virgilio<sup>36</sup> narra cómo Eneas, al arribar a Cumas, relaciona el laberinto dedálico con una puerta al Inframundo. Para el mismo Platón, el Inframundo está compuesto de σχίσεις τε καὶ περιόδους πολλὰς ἔχειν, “muchas bifurcaciones y rodeos” (*Fedón*, 108a).<sup>37</sup> Cuando Kerényi titula su estudio “El laberinto como reflejo lineal de una idea mitológica”, sugiere que los círculos y espirales descubiertos por la arqueología moderna refractan, en última instancia, esa “idea mitológica”, *Mytho-logischen Idee*, iluminada a través del Inframundo griego y, por ende, evidencian la reveladora interconexión de los epítetos de la diosa eleusina: Perséfone es señora del Hades y del Laberinto, su espejo visible (Kerényi, 2006: 166).

Viviendo en el Hades, en el Laberinto, Perséfone posee sin duda un eminente carácter mortuorio. En cuanto idea mitológica, empero, no es únicamente la idea de la muerte sin más. La “Señora del Laberinto” señala una transformación, un *continuum*: vida con su madre Deméter, rapto, descenso, estancia en el Inframundo y, finalmente, retorno de la muerte. Cornford, recordemos, observa con suma nitidez la “Idea” experimentada en Eleusis: el continuo fluir de todo lo vivo en el movimiento vida-muerte-vida-muerte. Esa ida y vuelta, ese comienzo acoplado con

<sup>34</sup> Heródoto, *Historia*, 148.

<sup>35</sup> καὶ οἱ ἐλιγμοὶ διὰ τῶν ἀυλέων ἑόντες ποικιλώτατοι.

<sup>36</sup> Virgilio, *Eneida*, VI, 14.

<sup>37</sup> Τριόδους [ Dobree/Proclo ].

el fin, ese movimiento radical y total, el pueblo heleno también lo celebra con danzas circulares al interior del santuario eleusino; la palingenesia del iniciado, su muerte y renacimiento, es al mismo tiempo una danza festiva. Desafortunadamente no podemos detenernos en este aspecto en verdad importante de la experiencia eleusina y su horizonte místico. Sirvan las siguientes coplas de Eurípides para atisbar su profundo simbolismo: “si junto a las fuentes rodeadas de hermosos coros llega a ver como espectador en la noche y despierto las antorchas el día veinte, cuando hasta el éter estrellado de Zeus se revuelve danzando y danza la luna y las cincuenta hijas de Nereo, que en el ponto y en las corrientes de los ríos de perpetua corriente danzan por la Virgen de la corona de oro y su venerable Madre [i. e. Perséfone y Deméter]” (*Ion*, 1075).<sup>38</sup> En Eleusis, pues, acontece un baile circular iniciático alrededor de una fuente, quienes participan en la ceremonia portan en sus sienes la figura de la corona, imitando a la “dorada corona” de Perséfone.<sup>39</sup> El citado fragmento de Esquilo, por ejemplo, nombra precisamente ἄπειρον a la disposición de los bailes femeninos alrededor de otro templo, el de Artemis.<sup>40</sup>

Al respecto de esta última referencia a ἄπειρον, resulta por demás extraordinario el comentario de Simplicio cuando se refiere a las distintas acepciones del término aparecidas en la *Física* de Aristóteles.<sup>41</sup> El doxógrafo desarrolla al menos cinco significados. Entre éstos, enuncia los más usuales para los peripatéticos e incluye, en su cuarta definición, la noción de circularidad ejemplificada con Océano ἄπειρον rodeando la Tierra. La tercera connotación es la más asombrosa. Dice literalmente Simplicio: Τρίτον δὲ τοῦ ἄπειρου σημαινόμενον τὸ μόγχις ἔχον διέξοδον ἢ διὰ μέγεθος ἢ διὰ κατασκευήν, ὡς ὁ λαβύρινθος καὶ ὁ κεάδας ὕστερον. El sentido de la frase define ἄπειρον como un sendero o pasaje tortuoso “como el laberinto y el κεάδας ὕστερον”, correspondiéndose plenamente con las definiciones (1) y (2a) de ἄπειρον hechas por Aristóteles en la *Física* (*Física*, III, 204a); definiciones, por cierto, que dan cuenta del significado más arcaico de ἄπειρον.<sup>42</sup> De entrada, si para Simplicio

<sup>38</sup> Las ruinas excavadas en el templo de Eleusis evidencian la presencia, en época arcaica y mucho antes, de una plancha destinada a un baile ceremonial preparatorio. Los iniciados danzarían alrededor de una fuente o pozo llamado Kallichoron, “de las bellas danzas” o “del bello coro”, cuya estructura está constituida por un amplio basamento circular. Cuando, según Heródoto (*Historia*, IX, 65), los persas atacan Salamina en el siglo V a. C. (circa 480), prenden fuego al santuario eleusino. El interior del santuario es reconstruido después, erigiendo un muro que rodea el templo de las diosas, arruinando por completo el terreno para danzar (Kerényi, 2004: 38, 48, 61).

<sup>39</sup> Aristófanes, *Nubes*, 250; *Bat.* 325.

<sup>40</sup> Sobre la danza circular en honor a Artemis, véase Calímaco, *Himnos y epigramas*, 267.

<sup>41</sup> *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, III, 4.

<sup>42</sup> (1) ἄπειρον es un espacio que no puede ser recorrido, “inexpugnable”: ἀδιεξίτητον; (2a) ἄπειρον es un espacio que difícilmente puede ser recorrido: ὁ μόγχις (διέξοδον ἔχει). La definición aristotélica

uno de los significados de ἄπειρον es “laberinto” confirma, a todas luces, la unión con la imagen mitológica circular transmitida por los poetas griegos y por la iconografía antigua. Al mentar ἄπειρον, se mienta, en su sentido mítico-poético originario, esa circularidad permanente en la imagen del laberinto: ἄπειρον es λαβύρινθος; plástica imagen del Inframundo. Pero el asunto no termina aquí. A la identificación ἄπειρον-λαβύρινθος, Simplicio añade la obscura frase κεάδας ὕστερον. De acuerdo con Pierre Chantraine, el vocablo κεάδας está emparentado con el védico *kevala*, “fosa” o con *kai-wr/n-i*, “caverna”, siendo posible interpretar a su vez ὕστερον en su conexión etimológica con ὑστέρα, “útero” o “matriz” (Chantraine, 2000: 479); Aristóteles nombra ὕστερον a la placenta.<sup>43</sup>

Con tales consideraciones, Simplicio ilustra el término ἄπειρον, primero, con la imagen del laberinto, y segundo, con una caverna o fosa semejante a un útero, κεάδας ὕστερον. La figura de la placenta, en su aspecto de emboltura, encaja sin problema con la imagen poética de ἄπειρον, pero además, las múltiples y rebuscadas dendritas de esta fuente orgánica son análogas a las figuras meándricas arborescentes bien presentes en la iconografía laberíntica. El propio Simplicio nos da más pistas al respecto. Al terminar la identificación ἄπειρον-λαβύρινθος, el neoplatónico refiere tangencialmente a la narración del rey Aristómenes de Mesenia, diciendo tan sólo: “a quien el zorro alumbró el pasadizo”.<sup>44</sup> Pausanias narra la historia de Aristómenes, arrojado por los Lacedemonios, justo, al Κεάδας o Καιάδας, al “Ceádas”,<sup>45</sup> una grieta, fosa o caverna espartana en la cual son lanzados los criminales.<sup>46</sup> Por gracia divina, Aristómenes no muere dentro de la cueva. Al tercer día, en la oscuridad, escucha ruidos, se percata que un zorro está comiendo los cadáveres putrefactos. El mesenio se las ingenia para seguir al zorro y encontrar la salida. Una vez fuera, lo encuentran los Lacedemonios. El acontecimiento parece tan increíble a los espartanos: “como si se hubiera dicho que un muerto habría resucitado”.<sup>47</sup>

En sintonía con la tradición mítico-poética griega —y con la definición aristotélica— para Simplicio ἄπειρον es un laberinto, una cueva en forma de útero redon-

(2a) es casi idéntica a la tercera de Simplicio, sólo que éste añade ὡς ὁ λαβύρινθος καὶ ὁ κεάδας ὕστερον para esclarecer el sentido. Solmsen considera que la combinación de las definiciones (1) y (2a) del Estagirita muestran la concepción más arcaica de ἄπειρον (Solmsen, 1962: 122-123). Según Solmsen, en Anaximandro, ἄπειρον está preservando ese carácter más antiguo: “ideas that had originated in the imagination of poets”. Las referencias de Aristóteles y Simplicio sólo transmiten ese significado primigenio de ἄπειρον.

<sup>43</sup> Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 587a8.

<sup>44</sup> ἐδήλωσεν ἢ ἀλώπηξ... διεξοδεύσασα.

<sup>45</sup> Pausanias, *Descripción de Grecia*, IV, 18, 4.

<sup>46</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 134, 4.

<sup>47</sup> Trad. de Antonio Tovar, κατὰ ταυτὰ ἢ εἴ τινα τεθνεῶτα ἐλέγετο ἀναβιῶναι.

deada, de donde un ser humano, por fortuna divina, es devuelto a la vida; renace de la muerte. Esto tiene en mente el comentador, su mención de Aristómenes y el zorro lo demuestra. Debería existir un aire familiar en la narración de Pausanias para que Simplicio identificase al laberinto, al Ceádas subterráneo y ἄπειρον. Quizá porque la propia tradición ya lo había hecho. No parece casual la narración inmediatamente posterior escrita por Pausanias: una vez renacido de entre los cadáveres, salido del laberinto-caverna, Aristómenes es emboscado en una finca por los espartanos.<sup>48</sup> En el lugar, vive una madre con su joven hija, una doncella (κόρη). Un día antes, la doncella tuvo una visión en sus sueños (εἶδεν ὄψιν, ὕπνα): un león atado y sin uñas era llevado a la finca por lobos; ella liberaba al león. Cuando la chica vio entrar a Aristómenes, supo qué debía hacer. Esperó a la noche y liberó al mesenio.

La anécdota de Pausanias muestra míticamente la conexión profunda entre caverna, muerte, renacimiento y cómo ese movimiento cíclico de regeneración, los helenos irremediamente le atribuyen una presencia eleusina. Para griegos como Pausanias, en la “Idea” del ciclo vital, renacimiento de todo lo vivo, siempre acechan la madre y su hija con “aurea corona”. El laberinto sería la imagen originaria de esa serpenteante caverna uterina a partir de la cual los seres vivos se alzan hacia la luz para descender nuevamente a sus entrañas: ἄπειρον. Aquella noción ontológicamente elaborada por Gadamer, el movimiento anular, ἄπειρον, capaz de alumbrar la “maravilla del ser”, puede expresarse, en términos de Cornford, cual “Idea” de la palingenesis iniciática en Eleusis. El *Urpoetischer Gedanke*, connatural a poetas como Schiller o Goethe, según el propio Diels, es ese ἄπειρον mítico renuente a ser vislumbrado por la mirada moderna, tan ocupada por distanciarse del mito. Un filósofo belga estudioso de la Antigüedad, Marcel De Corte, hablando de los cruces entre mito y filosofía en Anaximandro, defiende que ἄπειρον nace a partir de “un símbolo... una imagen mítica, una intuición metafísica (*image mythique une intuition métaphysique*)”, proyectando un cosmos “reconstruido cual obra de arte y penetrada por valores religiosos” (De Corte, 1959: 13, 28-29). Intuición metafísica, de acuerdo con el mismo autor, semejante a lo revelado en “las figuras arcaicas de la Madre-Tierra, Deméter y Core” (1959). En su poco conocida obra *Philosophie und Religion*, también Schelling comparte esta visión al defender la primitiva hermandad entre los antiguos misterios y los primeros filósofos griegos; los primeros filósofos son los “promotores de los misterios” (*Urheber der Mysterien*), según el propio Schelling, conectados con la experiencia eleusina (Schelling, 2010: 7, 27). Pero, más aún, Aristóteles y con mayor transparencia Simplicio, tienen presente que a la par de la interpretación “física” de ἄπειρον, desarrollada y mejor conocida

<sup>48</sup> Pausanias, *Descripción...*, IV, 19, 4.

por ellos, existe un sentido arcaico inapresable con las categorías del pensamiento peripatético; sentido que sus ancestros experimentaron mejor a través de la mitología. Al pintar en sus templos grabados espirales y meandros, los griegos recordaban lo vivido en la fiesta eleusina; mientras bailaban en círculos en honor a la diosa, recordaban la relevancia de llevar una vida distinta, donde la muerte está integrada en la vida, donde el laberinto, ἄπειρον, es la imagen del descenso y ascenso de todo lo vivo: “El hecho de que todo lo que nace tenga que morir no es un destino adverso dado por una potencia. La muerte está ya activamente presente en el propio nacimiento, en el acto mismo de la generación: es la condición previa para el surgimiento de una nueva vida [...] Ésta es, pues, la idea fundamental del mito de Perséfone” (Otto, 2004: 54).

## Bibliografía

- ARAGAY, Narcís. (1993). *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos.
- ARISTÓFANES. (2006). *Las nubes, Las Ranas* (Francisco Rodríguez, Trad.). Madrid: Cátedra.
- ARISTÓFANES. (2008). *Fragments* (Jeffrey Henderson, Trad.). Londres: LOEB.
- ARISTÓTELES. (1992). *Investigación sobre los animales* (Julio Pallí, Trad.). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1995). *Física* (Guillermo R. de Echandía, Trad.). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1996). *Acerca del cielo – Meteorológicos* (Miguel Candel, Trad.). Madrid: Gredos.
- AUJAC, Germaine. (1984). *La geografía nel mondo antico*. Napoli: Edizioni Scientifiche.
- BURNET, John. (1994). *La aurora de la filosofía griega* (O. Muñoz, Trad.). México: Argos.
- CALÍMACO. (1984). *Himnos y epigramas* (Pedro Tapia Zuñiga, Trad.). México: UNAM.
- CHANTRAINE, Pierre. (2000). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- CHERNISS, Harold. (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática* (Conrado Eggers, Trad.). México: UNAM.
- COLLI, Giorgio. (1996). *Filosofía de la expresión* (Miguel Morey, Trad.). Madrid: Siruela.
- COLLI, Giorgio. (2008). *La sabiduría griega II* (Dionisio Mínguez, Trad.). Madrid: Trotta.
- CORNFORD, Francis M. (1981). *Antes y después de Sócrates* (Antonio Pérez-Ramos, Trad.). Barcelona: Ariel.
- CORNFORD, Francis M. (1987). *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego* (Rafael Guardiola, Trad.). Madrid: Visor.
- COUPRIE, Dirk L. (2002). “The Discovery of Space: Anaximander Astronomy”. En Dirk L. Couprie, Roberth Hahn y Gerard Naddaf, *Anaximander in context* (pp. 167-236). Albany: SUNY Press.
- DE CORTE, Marcel. (1959). “Mythe et philosophie chez Anaximandre”. *Laval théologique et philosophie*, 14(1), 9-29. doi: <https://doi.org/10.7202/1019959ar>
- DICKS, David R. (1955). “The KAIMATA in Greek Geography”. *The Classical Quarterly*, 5 (3-4), 248-255. doi: <https://doi.org/10.1017/S0009838800011538>

- DICKS, David. R. (1959). "Thales". *The Classical Quarterly*, 9(3-4), 294-309. doi: <https://doi.org/10.1017/S0009838800041586>
- DICKS, David R. (1966). "Solstices, equinoxes, and the presocratics". *The Journal of Hellenic Studies*, 86, 26-40. doi: <https://doi.org/10.2307/628990>
- DICKS, David R. (1970). *Early Greek Astronomy to Aristotle*. New York: Cornell University Press; Ithaca.
- DICKS, David R. (1972). "More Astronomical Misconceptions". *The Journal of Hellenistic studies*, 92, 175-177. doi: <https://doi.org/10.2307/629984>
- DIELS, Hermann A. (1897). "Über Anaximander Kosmos". *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, (10).
- DIÓGENES LAERCIO. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, Trad.). Madrid: Alianza.
- EGGERS LAN, Conrado; y JULIÁ, Victoria E. (1981). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos.
- ESQUILO. (1980). *Tragedias* (Bernardo Perea Morales, Trad.). Madrid: Gredos.
- ESQUILO. (2008). *Fragmentos - Testimonios* (Carlos García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- ESTRABÓN. (2002). *Geografía* (IV Tomos) (J. L. García). Madrid: Gredos.
- EURÍPIDE. (2002). *Fragments* (François Jouan y Herman van Looy, Trads.). Paris: Les Belles Lettres.
- EURÍPIDES. (1985). *Tragedias II* (José Luis Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.
- EURÍPIDES. (1998). *Tragedias III* (Carlos García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- EUSEBIO DE CESÁREA. (2011). *Preparación Evangélica* (Jesús María Nieto, Trad.). Madrid: BAC.
- FLAVIO JOSEFO. (1994). *Autobiografía. Contra Apión* (Margarita Rodríguez, Trad.). Madrid: Gredos.
- FURLEY, David. (1987). *The Greek Cosmologists*. Cambridge: University Press.
- GADAMER, G. Hans. (1999). *El inicio de la filosofía occidental* (Joan Mussarra, Trad.). Barcelona: Paidós.
- GRAHAM, Daniel. (2006). *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- GRAHAM, Daniel. (2013). *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*. Oxford: Oxford University Press.
- GRAHAM, Daniel. (2013). *Science before Socrates*. Oxford: Oxford University Press.
- GUTHRIE, W. K. (1970). "Aristotle as Historian". En David Furley y Reginald Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I* (pp. 239-254). New York: Humanities Press.
- HAHN, Robert. (2001). *Anaximander and the Architects*. New York: SUNY.

- HERÓDOTO. (2001). *Historia (V Tomos)* (Carlos Schrader, Trad.). Madrid: Gredos.
- HESÍODO. (1978). *Obras y Fragmentos: Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Fragmentos, Certamen* (Aurelio Péres Jiménez y Alfonso Martínez Diez, Trad.). Madrid: Gredos.
- HESÍODO. (2016). *Teogonía* (Paola Vianello, Trad.). México: UNAM; Coordinación de Humanidades; Instituto de Investigaciones Filológicas.
- HIMNOS HOMÉRICOS - La "Batracomiomaquia". (1978). (Alberto Bernabé Pajares, Trad.). Madrid: Gredos.
- HOMERO. (2010). *Iliada* (Emilio Crespo Güemes, Trad.). Madrid: Gredos.
- HOMERO. (2013). *Odisea* (Pedro C. Tapia Zúñiga, Trad.). México: Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades.
- JÁMBLICO. (2003). *Vida Pitagórica - Protréptico* (Miguel Periago Lorente, Trad.). Madrid: Gredos.
- JONES, Alexander. (1991). "The Adaptation of Babylonian Methods in Greek Numerical Astronomy". *History of Science Society*, 82(3), 440-453. doi: <https://doi.org/10.1086/355836>
- KAHN, Charles. (1970). "On Early Greek Astronomy". *The Journal of Hellenistic studies*, 90, 99-116. doi: <https://doi.org/10.2307/629756>
- KAHN, Charles. (1994). *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Cambridge: Hackett.
- KERÉNYI, Károly. (1998). *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. (Adan Kovacksics, Trad.). Barcelona: Herder.
- KERÉNYI, Károly. (2004). *Eleusis* (María Tabuyo, Trad.). Madrid: Siruela.
- KERÉNYI, Károly. (2006). *En el laberinto* (B. Keimann, Trad.). Madrid: Siruela.
- KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, John E.; y SCHOFIELD, M. (1977). *Los filósofos presocráticos (I-III)* (Jesús García Fernández, Trad.). Madrid: Gredos.
- LAWLER, Lilian B. (1945). "Ἀπλή, διποδία, διποδισμός in the Greek Dance". *Transactions of the American Philological Association*, 76, 59-73.
- LÍRICA GRIEGA ARCAICA. (1959). (Francisco Rodríguez Adrados, Trad.). Barcelona: Alma Mater.
- LÓPEZ ESPINOZA, Marco A. (2014). "Sobre el origen de la filosofía: Anaximandro desde Heidegger". *Reflexiones Marginales*, 22.
- LÓPEZ ESPINOZA, Marco A. (2019). *Jenófanes y los dioses griegos. Poesía y filosofía en época arcaica*. México: UNAM; Monosílabo.
- MANSFELD, Jaap. (2010). "Bothering the Infinite. Anaximander in the Nineteenth Century and Beyond". *Antiquorum Philosophia. An international journal*, 3, 9-68. doi: <http://digital.casalini.it/10.1400/127749>

- MANSFELD, Jaap; y RUNIA, David. (2009). *Aëtiana: The method and intellectual context of a doxographer II*. Leiden: Brill.
- McDIARMID, J. B. (1953). "Theophrastus on the Presocratic Causes". *Harvard Studies in Classical Philology*, (61), 85-156. doi: <http://doi.org/10.2307/310774>
- NADDAF, Gerard. (2002). "Anthopogony and Politogony in Anaximander of Miletus". En Dirk L. Couprie, Roberth Hahn y Gerard Naddaf, *Anaximander in context* (pp. 9-71). Albany: SUNY Press.
- NEUGEBAUER, Otto. (1972). "On Some Aspects of Early Greek Astronomy". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 116(3), 243-251.
- NEUGEBAUER, Otto. (1975). *A history of Ancient Mathematical Astronomy*. Berlin: Springer; Verlag.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Los filósofos preplatónicos* (Francesc Ballesteros, Trad.) Madrid: Trotta.
- ONIAN, Richard B. (1951). *The Origins of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OTTO, Walter. (2004). "El sentido de los misterios eleusinos". En C. G. Jung, W. F. Otto, H. Zimmer, P. Hadot y J. Layard, *Hombre y Sentido. Círculo Eranos III* (Luis Garagalza, Trad.) (pp. 46-68). Madrid-México: Anthropos; UNAM.
- PAUSANIAS. (1994). *Descripción de Grecia* (María Cruz Herrero, Trad.). Madrid: Gredos.
- PÉDECH, Paul. (1976). *La géographie des grecs*. Vendôme: Presses Universitaires de France.
- PÍNDARO. (1984). *Odas y Fragmentos* (Alfonso Ortega, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1988). *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro* (Carlos García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010). *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón, Crátilo* (J. L. Calvo, E. Acosta Méndez, E. J. Olivieri y J. Calonge Ruiz, Trads.). Madrid: Gredos.
- PLUTARCO. (1995). *Obras morales y de costumbres (Moralia) IV* (Francisca Pordomino y José Antonio Fernández, Trads.). Madrid: Gredos.
- PROCLUS. (1992). *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements* (Glenn R. Morrow, Trad.). Princeton: Princeton University Press.
- ROSSETTI, Livio. (2015). "El tratado peri physeos de Anaximandro". *Nouva Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, (32-2), 57-73.
- ROVELLI, Carlo. (2011). *Anaximander* (Marion Lignana, Trad.). Yardley: Wetholme.
- SCHELLING, Friedrich W. J. (2010). *Philosophy and Religion* (Klaus Ottman, Trad.). Connecticut: Spring.

- SIMPLICII IN ARISTOTELIS Physicorum libros quattuor priores commentaria* (Herman Diels, Ed.). (2012). Berlin: De Gruyter.
- SOLMSEN, Friedrich. (1962). "Anaximander's Infinite: Traces and influences". *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, 44(2), 109-131.
- STOKES, Michael. (1971). *One and the Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- TUCÍDIDES. (2000). *Historia de la guerra del Peloponeso* (Juan José Torres, Trad.). Madrid: Gredos.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Juan Diego López, Trad.). Barcelona: Ariel.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (Marino Ayerra, Trad.) Barcelona: Paidós.
- VIRGILIO. (1992). *Eneida* (Vicente Cristóbal, Trad.). Madrid: Gredos.
- WEST, Martin L. (1996). *Hesiod, Theogony*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, Stephen. (2002). "Thales and the Stars". En Daniel W. Graham, Victor M. Caston y Alexander P. D. Mourelatos, *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (pp. 3-18). New York: Routledge.



## *Colaboratividad y solidaridad como regreso al mundo en la filosofía de Hajime Tanabe<sup>1</sup>*

### *Collaborativity and Solidarity as a Returning to the World in Hajime Tanabe's Philosophy*

**Rebeca Maldonado**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

#### **Resumen:**

El presente texto explora en el pensamiento de Tanabe la colaboratividad y la solidaridad como dimensiones de la nada en tanto que éstas son posibles desde la perspectiva del no-ego (yo-vacío o sujeto vacío) o muerte continua del ego a lo cual llama metánoia y que como camino de pensamiento le llama metanoética. Para Tanabe la continuidad de la metánoia permite una forma de existencia histórica que hace posible otro modo de ser en el mundo, marcado por la solidaridad y la colaboratividad, también llamado "regreso al mundo" (*gensō-ekō*, en japonés). De este modo es desde la nada absoluta que se abre una especie de intersticio con otras sociedades y culturas.

**Palabras clave:** colaboratividad, solidaridad, la nada, no-ego, metánoia, regreso al mundo

#### **Abstract:**

This paper explores Tanabe's thoughts on collaborativity and solidarity as dimensions of nothingness in so far as they are possible from the perspective of the non-self (empty-self or empty subject) or the continuous death of the self, which is called metanoia and, as a way of thinking, metanoetics. For Tanabe, the continuity of metanoia allows for a historical form of existence that makes possible another mode of being in the world indicated by solidarity and collaborativity, also known as

<sup>1</sup> El presente texto forma parte del proyecto "El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas" (MINECO-FFI12015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

“returning to the world” (*gensō*, in Japanese). From the absolute nothingness, as a consequence, a kind of interstice with other societies and cultures opens up.

**Keywords:** collaborativity, solidarity, nothingness, non-self, metanoia, returning to the world

No es posible entender ni un poco *Filosofía como metanoética* sin el contexto que enmarca la obra. Según cuenta Hajime Tanabe, él comenzó a dictar una serie de conferencias en la Universidad de Kioto en octubre de 1944; esas conferencias son las que trabajadas con detenimiento compondrían esta obra magna de Tanabe y son, además, la última serie de conferencias que Tanabe daría en la Universidad de Kioto. Él impartió las conferencias en medio de circunstancias trágicas, en donde “los miedos y las ansiedades eran más fuertes cada día conforme la miseria y el desastre continuaban esparciéndose” a causa de la guerra. (Tanabe, 2014: 71). Señala que a pesar de la enfermedad logra terminar sus conferencias en diciembre de 1944. Tanabe se jubila de la Universidad de Kioto en febrero de 1945. Y, a finales de julio de 1945, se muda a una zona rural, logrando ordenar su obra en los siguientes dos meses. La guerra duró diez años y sólo tocó su final con las bombas de Hiroshima y Nagasaki, el 6 y 9 de agosto, pero sobre todo con el anuncio de la rendición incondicional de Japón por parte del emperador Hiroito el 15 de agosto de 1945. Las palabras del emperador dirigidas al pueblo japonés por medio de la radio son memorables:

Después de considerar profunda y detenidamente la situación mundial y la condición del imperio, con el deseo de aprovechar la coyuntura actual y tomando una medida de emergencia, declaro por este medio a todos vosotros mis fieles súbditos que: la situación bélica no es favorable, ni la coyuntura mundial nos resulta provechosa, lo que me ha llevado a ordenar al gobierno imperial que acceda las demandas del comunicado de los aliados y que siguiendo la marcha de los acontecimientos aceptéis lo insuportable y soportéis lo insufrible, hasta lograr inaugurar una gran paz para todas las edades. (Lozoya y Kerber Palma, 2011: 289)

Para Tanabe, como para todo el pueblo japonés, esto es la hecatombe, pero *Filosofía como metanoética* es la filosofía que desde meses atrás pensaba e intentaba nombrar esta catástrofe que en su interior se conforma una y otra vez por la conciencia autosustentada y autoafirmada:

Entonces, Japón se encontró con el infeliz destino de una rendición incondicional, hundiéndose así la nación entera, incluyéndome yo en una profunda pena. Nosotros los japoneses tenemos que realizar la metanoésis cuando reflexionamos sobre cómo esta catástrofe ocurrió. Al mirar hacia atrás me doy cuenta que mi propia metanoésis del año anterior, estaba destinada para preparar el futuro de mi país. (Tanabe, 2014: 73)

Tanabe como lo señala en el Prefacio escrito en octubre de 1945, muestra arrepentimiento público por no haberse inmiscuido ni comprometido en los asuntos políticos del momento, por refugiarse en la filosofía como asunto exclusivamente teórico; por no haber manifestado abiertamente sus críticas al gobierno militar, pensando que, por otro lado, exponía a su país al enemigo. De esta manera Tanabe se ve forzado a pensar el arrepentimiento en japonés *zange* y proponer una lógica del arrepentimiento a la cual llama metanoética o también filosofía como camino del arrepentimiento. Tanabe en su obra piensa el arrepentimiento colectivo como la única vía de transformación y más aún, de salvación. En este sentido vemos que Tanabe con su obra ofrece en la teoría y en la práctica una disculpa.

Para Tanabe, el pecado y el mal no constituyen un accidente, es decir, lo que nos arroja a nuestra individualidad, autosustentación y autosuficiencia, desde la lógica de la identidad, no es algo individual, sino la determinación negativa de nuestro ser que “descansa en el fundamento de la existencia en general” (Tanabe, 2014: 80). Es aquí donde debemos comprender el significado del propio poder (*jiriki*) que en contraposición al Otro poder (*tariki*) lanza al individuo a una empresa de autosustentación y lo hace caer en lo que Tanabe llama orgullo y arrogancia (*honganboroki*), tendencia hacia el mal que nunca puede ser suprimida, es decir, el “mal radical” de la existencia humana. La fe en el Otro-poder “significa confesar la propia impotencia y, ser llevado al humilde reconocimiento de que uno no tiene nada en qué apoyarse, dejarse ir a uno mismo por completo” (2014). Tanabe en su impresionante obra, a través de las nociones fundamentales del budismo de la Tierra Pura o budismo Shin como *tariki* y *jiriki*, Otro poder y propio poder, habla de la transformación del propio poder en Otro Poder, de la cual depende el cambio radical de la existencia de un yo a un no-yo. Metanoesis consiste en arrepentimiento por los errores cometidos por no poder remediar las faltas. Metanoesis es transformación del propio poder en Otro poder, transformación de *jiriki* en *tariki*: “Sólo cuando nos abandonamos a nosotros mismos y confiamos nuestro ser a la gracia del Otro Poder (*tariki*), nuestra existencia podrá acceder a la verdadera libertad” (2014).

En este texto quiero presentar el ensayo de despertar social que encierra la metanoética de Hajime Tanabe y que determina el lugar como «regreso al mundo».

Para Hajime Tanabe, la tarea de salvar a todos los seres sintientes propia del budismo Mahayana, se vuelve más apremiante y acuciante en el budismo verdadero de la Tierra Pura que, también perteneciente al Mahayana, establece la senda de no solo ir a la Tierra Pura (*ōsō*) sino regresar al mundo para salvar a los seres sintientes del sufrimiento (*gensō*).<sup>2</sup> El fundador de este budismo fue Shinran, reformador del budismo en la Era Kamakura. Podríamos decir que Tanabe con su obra *Filosofía como metanoética* lleva la tarea del budismo de la Tierra Pura a su culminación, al pensar la transformación, el renacimiento social y la renovación.

### **Metanoesis o metánoia**

Metanoesis o metánoia, en el contexto de la obra de Tanabe, es práctica continua de desplazamiento del yo, práctica de anulación y autonegación; solo bajo esa condición el yo como ser vacío se transforma en eje de transformación que le permitirá ser mediador entre yo y otro, de la misma manera en que también permite el gozne relacional entre el yo y el otro, entre unos y otros. Individuos autocentrados, enclaus-trados, incapaces de desplazarse a sí, son incapaces de ser mediadores o de servir de “entre” entre el yo y el otro, el ser para Tanabe es ser *upāya* (*medio*).<sup>3</sup> Esto permite ver que la nada (como fuerza desustancializadora) se erige en Hajime Tanabe como lo absoluto y es esa nada testificada en el trabajo de abandono y desistimiento, a través del trabajo de *zange* (vergüenza y arrepentimiento), la que lleva a romperse al yo en la arena de las contradicciones, para convertirlo en ser vacío o no-yo (*muga*).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> *Osō* y *gensō* son dos conceptos centrales que Tanabe recupera del budismo de la Tierra Pura de Shinran; *ōsō* significa ir hacia la Tierra Pura y, *gensō*, regreso al mundo desde la Tierra pura para salvar a todos los seres sintientes (Tanabe, 2014: 79).

<sup>3</sup> *Upāya* en la literatura budista es medio de liberación de uno mismo y de los demás, tiene que ver con las virtudes perfectas en el sentido de que el bodisattva es aquel que cuenta con esos medios o habilidades para salvar a los demás: palabras, discursos, acciones, incluso la facultad de “aparecer en destinos nefastos como los infiernos para rescatar a los seres que allí habitan” (Arnau, 2006). La radicalidad de Tanabe se encuentra en mostrar que la verdad es ser *upāya*, yo me he atrevido a extender este término y pensarlo en cercanía con la noción de Entre (*Zwischen*) como el centro apertor de la cuaternidad, apertor de relaciones en el Heidegger de *Aportes a la filosofía*.

<sup>4</sup> *Filosofía como metanoética*, escrita entre 1944 y 1945, surge del contexto crítico de la Segunda Guerra mundial y el papel que jugó el militarismo japonés en ella, desde 1934. Tanabe como filósofo a través de su obra anterior *Lógica de las especies* justificó el lugar dependiente del individuo del Estado y, en la práctica, azuzó a jóvenes estudiantes a partir a la Guerra para defender a la nación japonesa, sin embargo, en medio del estrepitoso fracaso y la muerte, Tanabe experimenta vergüenza y arrepentimiento (*zange*). John W. Dower escribe *Embracing Defeat* para tratar los múltiples aspectos que comprenden la derrota japonesa, sin olvidar hacer un comentario a la obra de Tanabe en el apartado “Buddhism as

Cualquier movimiento de autosustentación se revela como una ilusión. En este sentido metanoesis produce un giro en la razón basada en la autonomía hacia un sujeto vacío relacional en múltiples dimensiones o que siempre en el medio inestable y no fijo abre a la relación entre yo y otro, lo uno y lo otro, vida y muerte, afirmación y negación, ir a la Tierra Pura y regresar al mundo desde la Tierra Pura. Es ese ser

Repentance and Repentance as Nationalism”. Se recomienda la revisión de este texto porque está escrito por un historiador completamente desprevenido del trasfondo filosófico y ontológico del pensamiento de Tanabe, buscando hacer presente su propuesta de que en dicha obra existe todavía el nacionalismo y no un arrepentimiento. Visto todo completamente desde fuera de la filosofía, nos señala que la idea del arrepentimiento colectivo proviene del primer ministro Higashikuni quien al explicar las diferentes causas de la derrota del Japón incluye leyes restrictivas, errores por parte de autoridades y militares y una moral popular pobre, al participar en el mercado negro entre otras cosas, por lo cual declara: “el ejército, oficiales civiles y el pueblo como un todo debe completamente autoreflexionar y arrepentirse. Yo creo que el arrepentimiento colectivo de cientos de millones es el primer paso en la resurrección de nuestro país, el primer paso para lograr la unidad de nuestro país” (Citado por Dower, 1999: 496). Dower además señala la aguda respuesta de un campesino escrita en un periódico: “Esta guerra comenzó sin saber nada los campesinos al respecto [...]. No hay necesidad de arrepentimiento por algo que nosotros no hicimos. Arrepentimiento es necesario para aquellos que traicionaron y engañaron a la gente” (1999). Dower considera que el arrepentimiento de Tanabe, a diferencia del de Higashikuni, es muy densamente argumentado, pues proviene de la filosofía. Pero en opinión de Dower el arrepentimiento de Tanabe es nacionalista, ya que al proponer que el arrepentimiento debe practicarse por todas las naciones y culturas, lo hace desde la “sabiduría ancestral del Japón”, es decir desde Shinran, fundador del Budismo Verdadero de la Tierra Pura. Esta crítica desde la perspectiva del siglo XXI multicultural e intercultural del no se sostiene. Hoy aceptamos que las filosofías hablen desde y de su propia tradición y aceptamos que el conocimiento filosófico tiene muchas matrices; aceptamos la existencia de una filosofía mesoamericana, una filosofía china, una filosofía árabe, etcétera. La crítica de Dower no llega a ser consistente con la apertura a las filosofías no occidentales que ha acontecido en el pensamiento filosófico, y de lo cual uno de sus principales Escuelas en este sentido es la Escuela de Kioto. Tanabe logra pensar la idea del arrepentimiento en el contexto de Shinran y el lugar fundamental que tiene como fuerza transformadora del autocentramiento. Por otro lado, la crítica demasiado externa a la filosofía de Tanabe por parte de Dower, resulta infértil a la hora de calibrar las dimensiones del arrepentimiento en términos filosóficos en la obra de Tanabe. Prueba de ello es que Dower no logra interpretar la necesaria crítica a la filosofía occidental que Tanabe aporta a la filosofía y su importancia en el contexto contemporáneo, a causa de querer ver en la crítica a la filosofía occidental un signo del nacionalismo. Esto puede verse en afirmaciones como: “El reclamó estar iluminando un camino japonés singular para la redención, una sabiduría trascendente más grande que cualquier pensamiento occidental producido” (1999). Dower no está capacitado para entender la confrontación que Tanabe realiza con Heidegger, Nietzsche, Schelling, Pascal, Eckhart, en cada uno de los respectos que él quisiera resaltar, y por lo mismo, es incapaz de señalar en qué radica la riqueza de la propuesta de Tanabe que es lo que nosotros en este trabajo queremos señalar que es el principio del beneficio de otro qua beneficio propio. En la actualidad, la filosofía japonesa de la Escuela de Kioto es conocida por sus aportaciones a la crítica de la subjetividad y su aportación para el punto de vista de no-ego o la visión del sujeto vacío. Finalmente, es necesario señalar que no solo Tanabe ha hecho filosofía del arrepentimiento y la vergüenza, tenemos la obra de Paul Ricoeur llamada *Finitud y culpabilidad* así como la de Vladimir Janklevitch *La mala conciencia*. Ricoeur analiza la experiencia de la caída y de la mancha y Jankelevitch el ciclo de la culpabilidad a la resurrección, muy en cercanía a Hajime Tanabe.

vacío que al mismo tiempo, media la gran muerte y la gran resurrección, el ir hacia la Tierra Pura y regresar al mundo desde la Tierra Pura, ascenso y descenso, que instaura una dinámica doble en lo real en la que finalmente nuestra salvación es la salvación de los demás.<sup>5</sup> Lo cual como estructura íntima de lo real revela el inútil esfuerzo de mirar por sí mismo y sus cosas, revela el inútil esfuerzo de atender los propios asuntos, que es lo que ha creado a las sociedades contemporáneas desde el punto de vista del sujeto moderno autónomo y autosuficiente.<sup>6</sup>

Cuando los seres despiertan a su rol mediador como seres vacíos, se alcanza el punto de vista de la reciprocidad y la mutualidad absoluta. Donde las cosas se encuentran en una unidad dinámica y móvil del tipo ni lo uno ni lo otro, ni uno ni dos, ni identidad ni diferencia.

### De la metanoesis al amor

El ser vacío, en su continuo desplazamiento, inaugura la circularidad entre lo absoluto y lo relativo es decir, crea un movimiento continuo de conversión de *jiriki* (propio poder) en *Tariki* (otro poder) y de otro poder (*Tariki*) en propio poder (*jiriki*).<sup>7</sup> Inaugura una oscilación permanente, un contrapunteo, un ascender qua

<sup>5</sup> En este sentido vale la pena recuperar lo dicho por Nobuo Kazashi: “Actualmente la palabra ‘zange’ [vergüenza y arrepentimiento] puede sonar muy anticuada como para ser aplicada a la vida social, o por lo menos, completamente obsoleta. Sin embargo, su doble significado de ‘arrepentimiento’ y ‘crítica al logocentrismo’ traídos a la luz por Tanabe a través del uso de metanoética, tiene una importancia relevante. Especialmente, después del desastre nuclear de Fukushima en marzo de 2011 nosotros estamos siendo forzados a considerar con un sentimiento de gran tristeza y piedad propia del arrepentimiento el camino que ha tomado la civilización humana desde su fundamento” (Kazashi, 2017: 108).

<sup>6</sup> Dice Nobuo Kazashi: “In other words, a new ‘subject of philosophy’ can begin to be at the very limit where the ordinary ‘subject’ is abandoned and dismantled” (Kazashi, 2017: 108). En este mismo sentido señala Johannes Laube que *Filosofía como metanoética* es una aproximación a la filosofía por la vía de la autoconciencia de la experiencia ética, y no es basada en la autonomía de la razón (Laube, 1990: 317). Nobuo Kazashi pone el acento para proponer el abandono de la razón autónoma en la metanoesis, Laube en el Otro poder, ambas se complementan, pues *Tariki* ha de entenderse como esa fuerza desustancializadora de toda identidad y sustancialidad. En este sentido el abandono de sí es justo acción de *Tariki*.

<sup>7</sup> *Jiriki* y *Tariki*, propio poder y Otro poder; en inglés la traducción respectiva de estos conceptos es *self-power* y *Other Power*. Ambos son conceptos centrales de Shinran, reformador religioso del siglo XII y creador del Budismo verdadero de la Tierra Pura en el siglo XII en Japón. Para Shinran *jiriki* es orgullo por nuestros propios actos, la confianza en nuestros propios méritos, el “esfuerzo para el logro del nacimiento” (Bloom, 2007: 87). Mientras que Otro poder es como señala Shinran “ser libre de toda forma de cálculo” (2007). O bien: “Lo que nosotros llamamos Otro Poder es que en él no hay lugar para la más mínima partícula de cálculo por parte del practicante. Por esta razón debe decirse: la no obra es verdadera obra” (2007).-

descender, un yo qua otro, un continuo mecimiento e inquietud, pero lo que está moviendo permanentemente es metanoesis, que es una nada viva. Desde esta perspectiva lo que media a la (otra) historia, no es la materia, ni el espíritu, ni las cosas ni la mente, sino el “ser vacío” (Tanabe, 2014: 369). La mente y las cosas están mediadas por la realidad de la nada absoluta (ser vacío), que es existencia material y sentido espiritual, ambos mutuamente dependientes y por eso independientes, independientes y por eso dependientes.

Así otra dimensión se encuentra entre el hedonismo y el moralismo, ya que el placer se transforma en tedio, y el moralismo carente de plenitud, se vuelve en contra de nuestra naturaleza humana; sólo el amor reúne a ambos entendido como “gozo de una unidad transindividual de reconciliación e instrucción mutuas, bajando al interior de una comunidad humana de individuos que median individuos” (Tanabe, 2014: 370-371). Para Tanabe la sociedad del regreso al mundo un moralismo y hedonismo a través del amor basado en la instrucción y en la reconciliación. Dice Tanabe:

Todo esto nos lleva a ver que un principio adecuado y positivo de la existencia humana no puede estar sustentado en un punto de vista individualista, sino en la dicha y la plenitud del amor en la existencia social humana. El amor es una relación concreta de mediación transformadora en donde la autonegación se convierte en autoafirmación. En verdad, (...), el amor es la nada y, al mismo tiempo, la nada es amor. En la negatividad de la Gran Negación, el amor tiene algo en común con la austeridad moralista; y, en la plenitud y la dicha de la Gran Compasión, también puede participar del goce estético de la cultura. El amor sintetiza ambos aspectos del sí mismo y transforma a la negación en un mediador de la afirmación (...). Aquí es donde se encuentra el objetivo del ser humano como ser social. (Tanabe, 2014: 371)

De manera que el despertar a la vida después de haber muerto, o despertar en el morir y transformarse en ser vacío, que es el trabajo de la metanoesis tanabiana, da lugar al amor como un cooperar con lo absoluto para salvar a otros seres relativos, es decir, la metanoesis da lugar al Amor como Gran Compasión.

## **El amor**

Tanabe piensa que el amor en diferentes formas está presente en la historia de la filosofía occidental; así se da cuenta que Platón considera que “cada individuo debería hacer una contribución al Estado de acuerdo a su posición dentro del

mismo” (Tanabe, 2014: 372). Se da cuenta que Aristóteles propone a “la amistad como un principio de las relaciones humanas que existe de manera independiente de las virtudes individuales” y que “realiza una función integradora en el Estado que la justicia no puede realizar” (Tanabe, 2014). Con lo cual Aristóteles propone “un principio de la realidad social *für sich* diferente del principio de la existencia individual” (Tanabe, 2014). Por su parte, Agustín pensó que el sentido de la historia era el establecimiento de la ciudad de Dios en la Tierra, “una ciudad en la cual el amor fuera la coexistencia pacífica de aquellos justificados por la gracia de Dios” (Tanabe, 2014).

Así que ya sea que el amor se piense como algo que trasciende al individuo o que media la existencia social, o que permite crear una contribución al Estado, el amor es relación, vínculo y coexistencia. Mas no solo en la historia del pensamiento el amor es principio social, también en el cristianismo con su propuesta de amor al prójimo. Nos dice Tanabe: “Si el amor de Dios no estuviera mediado por el amor al prójimo, y si no fuese actualizado en las relaciones interhumanas, la existencia de Dios no podría ser testimoniada en la tierra. En este sentido puede decirse que el cristianismo es social por naturaleza” (Tanabe, 2014: 372). Tanabe parece encontrar en el cristianismo y la historia del pensamiento occidental algo que también él mismo andaba buscando: un principio de cohesión, de cooperación, de encuentro, de unidad y lo encuentra en San Agustín. Con respecto al cristianismo, el budismo antiguo, diferente al budismo Mahayana, le parece una escapatoria del mundo del samsara, mientras que el evangelio del amor cristiano tiene un sentido social. Por lo que no es el budismo antiguo lo que servirá de guía histórica a Tanabe, sino el budismo Mahayana, a través del modelo aportado específicamente por el bodisattva Dharmākara.

Se cuenta en el *Sutra Mayor* que Dharmākara se presentó ante el buda Lokeshvarāja y expresó en versos su aspiración original, su resolución: “Yo resuelvo convertirme en un Buda / igual en logro que tú, / Para liberar a los seres vivientes del nacimiento y muerte / y conducirlos al despertar” (*The Larger Sutra*, 2003: 267b). Esta aspiración original busca el despertar de todos los seres en todas las tierras búdicas.

Tanabe sin obviar el conflicto en la ciudad terrena, considera que el conflicto entre lo relativo y lo absoluto ha de pensarse dentro de la mediación y la transformación mutua del propio poder (*jiriki*) y el otro poder (*tarikiki*), para así poder entender de manera más creativa a la sociedad y al sí mismo en una relación donde la transformación es siempre mutua.

Sin lugar a dudas, Nishida en su *Lógica del lugar y la cosmovisión religiosa* desarrolla el concepto de compasión como el punto de vista que es capaz de abrazar lo

que se nos opone y señala que el amor es la perspectiva sin la cual no se puede alcanzar la creatividad, que él trata de explicar con su concepto de acción intuición. Para Tanabe no es el punto de vista de la compasión entendido como abrazar lo que se nos opone, como el locus del yo y el otro, sino el punto de vista concreto alcanzado por el bodisattva que es necesario traer a cuento y explicitar. En el budismo Mahayana el ideal del bodisattva alcanza su máxima expresión en el budismo de la Tierra pura o budismo Shin. El budismo al transitar desde el punto de vista de la iluminación solitaria a “un acercamiento comunitario de acuerdo con el cual el *dharmā* se transmite de maestro a discípulo” (*The Larger Sutra*, 2003: 377) ofrece el ideal del bodisattva. Debemos entender por bodisattva persona que a pesar de haber despertado deniega y pospone su entrada en el nirvana hasta que todos los seres alcancen el despertar, en este sentido la realización de una sociedad despierta es un imperativo implícito del Mahayana. Así que como piensa Tanabe el budismo Mahayana desarrolló el ideal de “beneficiarse a sí mismo-*qua*-beneficiar a los otros” (2003). Este principio es la verdad esencial del *muga* o no-yo “que [señala que] no hay sí mismo ni ego en la totalidad de la realidad –y que es el principio de la nada absoluta” (2003). ¿Cómo se piensa la actividad mediadora de la metanoética en el caso del ideal de bodisattva? El ideal bodhisattvico indicaría que no existe un bien propio sin el beneficio de los otros o, mejor dicho, que el único bien propio es el beneficio de los otros, y esto es permitido por el no-yo o ser vacío. Por lo cual estamos de acuerdo en que no se trata de utilizar el bien ajeno como el logro de nuestro bien, o como un medio para lograr nuestro bienestar, sino la comprensión de que no hay dualidad entre yo y otros, por lo que el único bien propio es el beneficio de los demás.<sup>8</sup>

Para Tanabe, *zange* o el arrepentimiento y la vergüenza por nuestro afán de autosustentación en la era actual puede conducirnos a hacernos cargo del mal y de la caída, lo cual no encuentra ni en Bergson ni en Hegel. Esta Gran Negación es la que atestigua la Gran Compasión de la afirmación y la resurrección. Desde el interior de este atestiguamiento, la metanoética emerge como la transformación

<sup>8</sup> Cuando Johannes Laube trata de dilucidar el principio bodisattvico de beneficiarse a sí mismo-*qua*-beneficio de otros, cae en otra dualidad: pensar que los méritos son transferidos a los otros y no la experiencia de la absoluta no dualidad entre yo y otros, de la que se desprendería la radicalidad de la idea de que el único beneficio es el beneficio de otros y eso es mi propio beneficio (Laube, 1990: 327). Esto me parece el ideal del bodisattva que enseña el camino del *gensō*. Johannes Laube olvida que la transferencia de méritos todavía es un camino de propio poder. Además, creo que cuando él habla de *gensō*, no piensa en regreso al mundo, sino piensa en evangelizar: “What traditional, historical buddhism-including the Buddhism of Shinran –has lacked heretofore is the element of the social *an und für sich* as universal law that applies to societies throughout the world” (1990). En realidad parece ser que él busca en el texto tanabiano la justificación de la cristianización.

absoluta de la Gran Negación-*qua*-Gran Compasión (Tanabe, 2014: 378). La metanoética ha de tener el testimonio y la garantía de la Gran Compasión. Por esta razón, sólo en este proceso donde el yo se afirma como ser vacío y no puede intuirse como ser autoidéntico o como conciencia de una realidad autoidéntica, su extinción es al mismo tiempo testimonio de la gran compasión. “Aunque es nada es ser y aunque sea ser, oscila en la nada; como una estrella centelleante, su extinción es su aparición; y su aparición, su extinción” (2014). Todo lo que existe directamente es ser. Si la nada existiera previamente sería ser. No se obtendría de la negación. No se obtendría de manera mediada. Esa nada sería ser y no nada. La metanoética no es algo intuible; más bien:

[E]s traída a fe-iluminación a través de la acción. Solo una fe-iluminación, donde la transformación negativa actúa [...] puede realizar el autodespertar de la nada. En la medida en que la nada es fundamento trascendente de la acción-fe, se convierte en autodespertar de acuerdo al atestiguamiento donde el yo inmanente se niega y es transformado. (Tanabe, 2014: 379)

Y si solo por el despertar de la nada se atestigua la realidad del amor y se realiza la acción fe de la Gran compasión, si la nada es-*qua*-amor, entonces Buda Sakyamuni o Dharmākara son los ejemplos de que lo absoluto es el despertar y el despertar es el amor, pues es eso lo que les permite ser mediadores del absoluto. Si la realidad absoluta es el amor como no-ego o *muga* y si el no ego se realiza como amor, esta “Gran Negación como Gran Compasión” enseña que “el centro de la metanoética es la filosofía de *tariki* (otro poder)” (Tanabe, 2014: 80). Más allá del yo y de los otros, beneficiarse a sí como beneficiar a los demás es la demostración del despertar del absoluto. *Tariki* (otro poder) se realiza eternamente como regreso al mundo y salvación de los demás, por el bien del otro-*qua*-mi propio bien, el *gensō* absoluto es la vida en la salvación de los demás, solo esa vida es mediadora del absoluto, no aquella que permanece pacíficamente en la cima de la montaña, o en la quietud del hogar. Sakyamuni (también llamado el Tathāgatha, El así Llegado) y Dharmākara, se dieron cuenta de que el despertar es el despertar de los otros y regresaron al mundo.

### **El amor como mediación entre los relativos y el absoluto**

¿Cómo puede suceder que en la estructura del Tathāgatha bodisattva éste no pueda permanecer anidado en su propio poder, ni en la plenitud del *samadhi*, ni en la

serenidad de su hogar, sino que tenga que regresar al mundo a salvar a todos los seres sintientes? ¿Será que la existencia en el amor como entrega a los otros es la única posible existencia en plenitud? *Tariki* (Otro poder mediador de los relativos) es la estructura toda de la realidad, el bodisattva no está dispensado de entregarse a sí tras su autoabandono a los seres relativos para salvarlos e instruirlos en la disciplina del autoabandono y la renuncia. Asimismo, el ser relativo tras su abandono del propio poder, por la mediación de *Tariki*, la absoluta nada, crea espacio para su negatividad y comprende que los seres relativos solamente como seres vacío son mediadores de *Tariki*, comprende que “la salvación no puede acontecer sin *Tariki*” (Tanabe, 2014: 382). La “salvación por *Tariki*” presupone “el poder de lo absoluto quien es ‘otro’” (2014). La salvación por *Tariki* conduce a la entrega, a el ofrecimiento de todo cuanto pueda ser llamado mío, y en ese absoluto no tener, inicia la actividad mediadora, el sí mismo entonces descubre el ser mediador que es. Esta actividad mediadora de *Tariki*, nos hace entregarnos a los seres relativos, para realizar la mediación. En esta entrega a los otros, nos damos cuenta que “el absoluto no es el ser sino la nada” (2014). Esta es la relación más fundamental tras la destrucción de un yo basado en su autocentramiento y que, tras su descentramiento, permite la relacionalidad y mutualidad.

**Beneficiarse a sí como beneficiar a los demás como dictum del despertar se encarna en la vida activa del amor y la enseñanza:  
La figura del bodisattva**

Para pensar el modelo bodhisattvico Tanabe se apoya en la figura de Dharmākara, pero no duda que en otras sociedades específicas Jesús es un bodhisattva mediador entre lo universal y lo específico. En el caso del Budismo de la Tierra Pura, Amida realiza su *gensō* absoluto como Dharmākara, Tanabe señala que Dharmākara

encarna la forma de los más avanzados, y así, sus acciones proporcionan un modelo de acción que los seres sintientes deben seguir para ser salvados (...) A todos los seres sintientes que entren en el camino de la salvación se les promete la budeidad (...) siempre y cuando sigan la disciplina de Dharmākara como su guía (...) a través de la negación absoluta. (Tanabe, 2014: 381)

Dharmākara funciona como símbolo del *gensō* absoluto, pues proporciona un modelo de acción y disciplina, que al imitarse deviene en guía para la salvación de otros seres relativos, que a su vez se transforman en actividad mediadora de

transformación de otros seres relativos; así un *gensō* cada vez más amplio va transformando las sociedades específicas.<sup>9</sup> Es así que encontramos la emergencia de la visión religiosa de la sociedad de Tanabe. Se trata de una sociedad donde tras el abandono de *jiriki* (propio poder), y tras convertirse en espacio para la espontaneidad de lo absoluto (nada absoluta), en su trabajo de salvación de todos los seres, el ser relativo también trabaja desde su autonegación en la salvación de los seres relativos que se encuentran en oposición en cuanto seres relativos, siguiendo el modelo del bodisattva. El *gensō* de lo absoluto (bodisattva Dharmākara, o también Sakyamuni), es la base del *gensō* relativo (es decir, la mediación entre los relativos y su enseñanza).

Para Tanabe la nada absoluta actúa de dos maneras, como acción y disciplina de Dharmākara y también actúa como confrontación entre un relativo y otro al interior de “lo específico” (Tanabe, 2014: 383). En el planteamiento de Tanabe, la nada absoluta aparece en la oposición mutua de los relativos y como transformación de lo relativo en *muga* o no ego en tanto conversión de *jiriki* en *tariki*. Y solo como transformación de *jiriki* en *tariki*, deviene mediador de la nada absoluta o en modelo que guía a los menos avanzados y contribuye en la creación de una sociedad de solidaridad que colabora en el trabajo de la salvación mutua, transformando finalmente confrontación mutua en ayuda mutua. Tanabe piensa en la creación de una sociedad donde los más avanzados guíen a los menos avanzados por la mediación del ideal del bodisattva, una sociedad donde a su vez los seres relativos devenidos en no yo, trabajen en la salvación de los otros y ayuden a los menos avanzados.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> “para mediar la relación de *gensō* entre los seres relativos, el *gensō* absoluto de lo absoluto devela su significado, a saber, que para el logro de la salvación de los seres relativos en su camino de *ōsō*, lo absoluto les proporciona un modelo de acción en la forma de la disciplina y acción de Dharmākara, símbolo del *gensō* absoluto. Y, al mismo tiempo, la acción misma de lo relativo, emprendida en imitación de lo absoluto y bajo su guía, deviene mediadora de la acción realizada por lo absoluto para la salvación de los otros seres relativos” (Tanabe, 2014: 383).

<sup>10</sup> “La relación entre los seres relativos, objeto de la salvación, y los seres relativos, que colaboran en la obra de la salvación, está mediada por el *gensō* de los más avanzados. Ellos proveen de guía e instrucción a los menos avanzados, para que, después de haber sido salvados en su camino de *ōsō*, puedan a su vez tomar el camino de *gensō* y guiar e instruir también a los menos avanzados” (Tanabe, 2014: 384).

### **Bodisattva y lo específico**

Cuando Tanabe piensa las relaciones entre el Estado y la religión piensa que también el budismo verdadero de la Tierra Pura o budismo Shin puede ayudarnos a comprender la existencia social. En Nishida que pensaba que la existencia social consistía en esencia en transitar de lo creado a lo creador, dicha concepción no permite ver el conflicto y las crisis de la existencia social como tampoco “la conciencia de las realidades que llaman a las responsabilidades políticas y éticas del individuo” (Tanabe, 2014: 390). La religión no es el opio del pueblo, siempre y cuando se piense que además de ofrecer tranquilidad del alma inspire a la acción, es decir, la religión no puede ser un dormitivo. En suma, dice Tanabe: “El propósito de la vida humana no es el gozo de la cultura, sino el gozo de la armonía social” (2014).

Para Tanabe la sociedad específica y el individuo no se oponen necesariamente, pues en la mediación negativa entre la totalidad y el individuo ambos pueden coexistir armoniosamente. Y al mismo tiempo, la coexistencia posible entre el universal y el individuo es el mundo del medio hábil religioso. “Cuando el absoluto recibe y salva a los seres relativos a través del *gensō* absoluto, debido a su estructura, el Otro poder absoluto es necesariamente mediado por el propio-poder” (Tanabe, 2014: 393). La espontaneidad de los seres sintientes funge como capacidad mediadora del absoluto que los transforma en función mediadora para trabajar en la mutua mediación de los relativos. Solo así lo absoluto da lugar a que lo relativo sea relativo y da testimonio de su actividad mediadora. Por lo cual el absoluto que obra mediadoramente, no es objeto de contemplación sino “centro para la acción” (2014). La acción requiere del individuo como manifestación de la nada y del sustrato común que es la cultura. Esto abre dos posibilidades indispensables entre sí: 1) como mediadores de la nada absoluta y como manifestación de la misma, los seres sintientes avanzados como representantes de lo absoluto, pueden instruir a los menos avanzados y recibir instrucciones, según los conceptos y los términos de una doctrina en común, que da lugar a la sociedad específica, proporcionando una base en común de mediación. Por este camino surge un segundo aspecto, y esto es lo novedoso; 2) que en la medida que las sociedades mismas se transformen en sujetos de la nada y cada una sea mediadora de la salvación de las otras sociedades, las sociedades podrán comunicarse y hacer posible la comunidad, sin encontrarse limitadas por particularidad alguna. A esto Tanabe llamará la unidad de lo absoluto o lo general. Este es el punto en que los individuos mediadores “pueden alcanzar el amor mutuo y la simpatía que abarca la profundidad de la humanidad” (2014). Así los individuos se “abren a la influencia de una comunidad

más penetrante” (2014). El individuo al ser mediado por la nada, está mediado por la libertad, lo que lo vuelve un ser permeable mostrando que “las culturas se comunican entre sí en el nivel profundo de la nada”.<sup>11</sup>

Para Tanabe pueden surgir individuos que atraviesen el patrón general y escapen de la mediación de lo específico “para comunicarse con el fundamento universal de lo humano”, pero incluso en estos casos se encuentra “el trabajo mediador de lo específico” (Tanabe, 2014: 395). Jesús surge en un contexto particular, Buda Sakyamuni también. Tenemos entonces que los bodisattvas aparecen, de acuerdo con la situación particular y la especificidad de las sociedades: así las sociedades específicas, con sus problemáticas específicas, son medio hábil para la salvación de la sociedad. Los contextos específicos son importantes para la acción bodisattvica, por lo que la salvación del individuo ha de encontrarse mediada por la particularización que propicia la sociedad específica. El nacionalismo, no es el nacionalismo de los Estados, sino la particularización de “la acción mediada por la nada absoluta” (2014) que es la que realiza el bodisattva, propiciando una permeabilidad con el fundamento humano universal desde el nivel profundo de la nada. Por lo cual si la nada es algo es libertad.

El budismo Shin en Japón, en su camino de *gensō* interpreta lo específico como mediador de la salvación, pues la comunidad específica como un *upāya* media la guía de la acción ejemplar del *gensō*. El budismo shin no solo introdujo la idea de una sociedad de la salvación, sino que además introdujo la idea de la estructura específica de esa sociedad. La especificación es cada una de las “formas que asume el Buda dependiendo de los diferentes tipos de seres sintientes y eso corresponde a la noción de sustrato específico” (2014). Tanabe se vale para afirmar esto de Kant, en él, el juicio teleológico se especifica a sí mismo dependiendo de los contextos.

<sup>11</sup> “En la medida que las sociedades específicas puedan ser transformadas al grado de convertirse en sujetos de la nada y en mediadoras de la salvación, podrán comunicarse y hallar comunidad en su mediación de la nada, aun cuando se mantengan delimitadas por la particularidad de su ser” (Tanabe, 2014: 394-395). Y añade: “La unidad de lo absoluto que resulta de esta transformación práctica de lo específico es lo que puede denominarse lo general. La noción de la especie humana (género) tiene aquí su origen. (...) En tanto que los individuos son los sujetos de esta unidad, pueden alcanzar el amor mutuo y la simpatía que abarca la profundidad de su humanidad, independientemente de si sus países particulares se encuentran en guerra o en paz. En tanto que sus culturas generan e intensifican la peculiaridad de sus ‘especificidades’, se abren al entendimiento e influencia de una comunidad más penetrante que les permite poseer una validez universal. Al ser mediadas por la libertad y la espontaneidad del individuo, las culturas se comunican entre sí en el nivel profundo de la nada” (Tanabe, 2014: 395).

## Comunidad despierta o sociedad de salvación

Si nosotros pensásemos qué entiende Tanabe por una sociedad iluminada, diríamos que es aquella en la que en cada uno de sus individuos se diluye la ilusión de la egoidad, para entregarse a la salvación de los otros relativos y hacer de los otros mediadores de la propia liberación. La iluminación no es una libertad personal, sino trabajar en cooperación con otros tras abandonar la ilusión de la egoidad. Para Tanabe esta idea es lograda gracias al espíritu del budismo Mahayana.

No hay manera de escapar del enredo de la egoidad meramente anhelando la huida. El ser relativo solo puede regresar al absoluto a través de una relación que haga de los otros seres relativos sus mediadores; solo a través de la acción de entregarse a los otros seres relativos puede uno liberarse de la egoidad del yo. Si el deseo de una mera liberación *an sich* necesariamente se convierte en una exigencia de salvación *für sich* que implica la reconciliación y la cooperación entre el yo y los otros, podemos decir con seguridad que la metanoética es una consecuencia necesaria del espíritu del budismo Mahayana, y por ende, tiene importancia universal. (Tanabe, 2014: 399)

En esta sociedad iluminada los individuos son capaces de “de gozar de un sentido de cooperación armoniosa en la ‘equidad ordenada’ donde todos trabajen juntos por una instrucción y guía mutuas, de manera que las limitaciones impuestas por la naturaleza no obstruyan nuestra cooperación” (Tanabe, 2014: 399).

Para Tanabe, a pesar de la naturaleza y sus desastres, es necesario que el principio de correlatividad y cooperación (desde la disolución de la egoidad), no se vean destruidos y nos guíen. No es cuidándonos a nosotros mismos como se asegura la existencia, porque la existencia es correlatividad con todo. Dice Tanabe: “Buscar la existencia para uno mismo, destruyendo a todos los otros, es renunciar a la propia existencia. Solo al dar vida a aquellos que existen como otros, al buscar la coexistencia a pesar de la tensión y la oposición y al colaborar por el bien del crecimiento mutuo, el yo encuentra una vida en plenitud” (Tanabe, 2014: 400).

Una sociedad iluminada no es aquella en la que los seres relativos busquen apegarse a la existencia de un yo aislado y a las cosas materiales, por lo cual sometería a los otros, concentrando la riqueza. La sociedad iluminada es aquella en la que el absoluto que es mediación absoluta media a los seres relativos entre sí. Este trabajo de continua mediación mutua produce la transformación continua de los seres relativos. El ser relativo al devenir ser vacío, asegurando la autotranscendencia, abandonándose a sí mismo “se encuentra a sí mismo en cada otro” (Tanabe, 2014: 400). Lo relativo como mediación de la nada absoluta es una existencia que resuci-

ta en su morir, para convertirse en una existencia sin apegos que se realiza, como ser vacío. Sin embargo, solo cuando la nada es mediación mutua entre los relativos, y cada uno es medio de salvación de los demás, encontramos la nada de transformación: “La nada de la transformación se realiza solo al ser mediada en la sociedad por la dinámica del ‘ser vacío’. El mundo de la transformación absoluta, cuyo principio es la nada, no es el mundo de la naturaleza sino el mundo de la historia” (2014).

La sociedad iluminada es aquella que tiene en sí misma el principio de su transformación y renovación, pues los individuos como ejes de la nada que median las transformaciones, giran tanto hacia fuera del ámbito de su sociedad específica como hacia dentro de ella, dando lugar a un no apego. Una sociedad iluminada es una sociedad de equidad basada en la coexistencia, la cooperación y la instrucción mutua. “Dicha sociedad, mientras va pasando por el curso de la historia, se ve renovada continuamente a través de su acción-iluminación. Es un mundo de hermandad fundada en la cooperación humana y la reconciliación. La alegría de construir y habitar este mundo es el significado de la existencia humana” (Tanabe, 2014: 401). Sólo al volverse mediadora de la nada, puede acontecer que la nada sea amor, que el carácter absoluto de la nada haga posible sociedades de hermandad y “la construcción del reino de Dios y el establecimiento del renacimiento en la Tierra” (2014). La nada de transformación no es algo fijo, es acción fe de la nada que actualiza el reino de Dios en la historia en el eterno ahora. No se trata de una meta o de un fin de la historia. La acción fe y la realización del reino de Dios en la Tierra nunca son objeto de contemplación, porque es continua e incesante transformación y acción:

Esta acción-fe-iluminación de la nada, una unidad que nunca puede convertirse en objeto de contemplación, muestra lo que es distintivo de la historia. El no-ser está siempre presente en las profundidades del ser, continuamente transformándolo y convirtiéndolo. El autodespertar de la acción se realiza libremente en un espíritu de desapego e imparcialidad, entrando y saliendo del ser y del no-ser, representa la consumación del reino de Dios en la historia. (Tanabe, 2014: 402)

Sin embargo, esos centros de transformación desde la nada absoluta requieren de *zange*, y a través de *zange*, devenir seres vacíos. Solo como seres vacíos, nos transformamos en puntos de giro de la historia, solo al devenir vacíos, de acuerdo al modelo del bodisattva Dharmākara, es posible construir sociedades de hermandad y de correlatividad. Solo por esta vía nos volvemos responsables de las tragedias colectivas, nos volvemos capaces incluso de aminorar los efectos devastadores de huracanes, terremotos e inundaciones. Construir sociedades de hermandad y soli-

daridad es lo que puede ir permitiendo hacer de este mundo un reflejo de la Tierra Pura. Nishida al final de su última obra escribió: “Este mundo corrupto refleja la Tierra Pura y la Tierra Pura refleja este mundo. Son como dos espejos. Es así, por otra parte, como yo concibo a la nación. La nación no debería ser otra cosa que un reflejo en este mundo de la Tierra Pura” (Kitaro, 2006: 118).

Para Nishida autocontradictoriamente este mundo y la Tierra Pura se determinan mutuamente y permiten determinar este mundo como reflejo de la Tierra Pura. En Tanabe la Tierra Pura determina el lugar, el topos de lo social, permite pensar un mundo del no-ego, donde se realice el ideal del beneficio-propio-*qua*-beneficio-de-otro siguiendo el principio de determinación y afectación de lo específico en un eterno camino de retorno a este mundo siguiendo el camino del bodisattva, pues la figura del bodisattva indica que hasta que el último ser no haya sido liberado, denegamos nuestra entrada al nirvana. El significado de *Filosofía como metanoética* es el de proponer la transformación del atomismo social del liberalismo, en la transformación de cada uno de nosotros en *upāya* o medio o en un Entre (*Zwischen*) o en proponer en lugar de la estatificación del socialismo, impregnado de sustancialización, el retorno al mundo como *upāya*. Toda la obra de Tanabe es una defensa de la correlatividad, es una defensa de la interrelación, es una defensa de un mundo codependiente, donde el individualismo sólo es una ilusión, pues nuestro verdadero modo de ser es para decirlo nuevamente: *upāya*.<sup>12</sup>

### Más allá de Filosofía como metanoética

Nobuo Kazashi nos muestra otra dimensión de la colaboratividad y correlatividad en el pensamiento de Tanabe. En el último periodo de su obra, la dimensión relacional se ve ampliada hacia los muertos. Tanabe comprendió esto a la muerte de su esposa Chiyo, en que se descubre en “*Zweisamkeit*”, palabra alemana que da cuenta de un estado en que dos personas se encuentran unidas como en un halo de aislamiento a pesar de la muerte. En ese estado incluso se experimenta la resurrección. Así Kazashi cita lo dicho en una carta por Tanabe a Nogami Yaeko:

<sup>12</sup> No hay manera de pensar que la nada que es la que permite la interpenetración y la interrelacionalidad se detenga o que el ser vacío se detenga, él es un eje de transformación. Johannes Laube piensa que el movimiento metanoético queda detenido al final de *Filosofía como metanoética* al afirmar: “only near the end does he stress the salvific elements. But once he has made the shift, he stops pointing out the duality that characterizes the nature of absolute mediation” (Laube, 1990: 338).

La muerte de mi esposa ha hecho esto posible, la resurrección es testimoniada, no como un fenómeno natural perteneciente al mundo objetivo, sino como una experiencia espiritual, esto es, como un contenido existencial que aparece en la subjetividad de personalidades unidas por el amor... Para mi sí mismo humilde, también la esposa muerta ha sido resucitada y se encuentra siempre viviendo al interior de mi sí mismo humilde. (Kazashi, 2017: 111-112)

Sin duda alguna estas palabras de Tanabe están dichas desde su ideal bodisattvico de creación de una sociedad supracolaborativa y correlativa. Nobuo Kazashi explica lo dicho por Tanabe: “los muertos son los verdaderos ‘otros’ en el sentido que nosotros tenemos que vivir y asociarnos con ellos, aún si ellos permanecen incomprensibles para nosotros” (Kazashi, 2017: 112). Este camino de ver la vida desde esta doble dimensionalidad de colaboración no solo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos, es otra posibilidad de la cooperatividad y colaboratividad, que Tanabe había vislumbrado en *Filosofía como metanoética*. La colaboratividad no se detiene en los vivos, sino que también es colaboratividad con los muertos. Esto se manifiesta en su texto “¿Una ontología de la vida o una dialéctica de la muerte?” escrito en el homenaje del 70 aniversario del nacimiento de Heidegger:

No hay esperanza de liberación para la especie humana, sin el amor de la colaboración existencial. Con este amor, no puede ser imposible la renovación de la colectividad humana como especie. No podemos buscar la realización de estas esperanzas a través de otro camino sino a través de la muerte y resurrección dialéctica del camino del bodhisattva. Esta es mi convicción (citado por Kazashi, 2017: 113).

Lamentablemente a Nobuo Kazashi le falta comprender que el camino del bodhisattva es algo que Tanabe ya había trabajado en *Filosofía como metanoética*, y que es justamente lo que él trató de esclarecer con su ideal del beneficio *propio-qua*-beneficio de otros, porque en última instancia habría que sostener que de éste depende la renovación de la colectividad humana como especie. De ahí que el bodhisattva no pueda detenerse en el logro del nirvana, en ir a la Tierra Pura, tiene que estar siempre en su viaje de regreso al mundo a colaborar con los otros.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Esta idea la he desarrollado con mayor profundidad en Maldonado Rodríguez (2017).

### Algunas conclusiones

El vaciamiento del yo (pérdida de centralidad y búsqueda del beneficio propio) tiene como fin una sociedad de correlatividad donde el beneficio propio es *qua* beneficio de los demás. Ello no debe verse como algo estático, sino como una dinámica. El retorno al mundo acontece cuando se abandona el beneficio propio y se permanece en el mundo en ese trabajo colaborativo, ayudando a otros *qua* ayudándose a sí mismo de manera continua. En la tradición Mahayana se dice que el bodisattva no abandona este mundo sino hasta que el último ser sintiente sea salvado. Esto es una metáfora del carácter continuo y sin descanso del regreso al mundo. Para Tanabe ese es el principio permanente de creación y renovación social. Por eso la metanoética como el continuo y constante devenir vacío, que no busca salvarse a sí mismo, es también un fundamento de la filosofía de la historia. Desvaneciéndose continuamente al sí mismo y continuamente transformándose en ser vacío, se deviene en centro creativo de una sociedad que a su vez, convirtiéndose a su vez vacía, se transforma creativamente trabajando en beneficio de las otras sociedades *qua* beneficio propio. De ahí el insistente dicho “beneficio propio es *qua* beneficio de otro” y es el único beneficio propio posible. El continuo vaciamiento es lugar de creación de una interrelación y de una cooperatividad, o “creación de la red de reciprocidad que podemos llamar ‘realidad’ o ‘mundo’” (Laube, 1990: 321). Dar lugar a esta reciprocidad desde el ser vacío como *upāya* es la aportación de Tanabe a una ontología política. De seguir pensando en centralidades monolíticas y sustanciales, seguiremos errando al buscar el beneficio propio en el olvido del otro. Tanabe busca cambiar esas narrativas sociales, y pensaría, por ejemplo, que el beneficio de los migrantes y de las mujeres es nuestro beneficio propio, el beneficio de plantas y animales es nuestro beneficio propio, porque finalmente, no habría dualidad entre el beneficio propio y el beneficio de otros. Pero también al devenir vacíos sujeto y objeto, no habría un puesto enfrente, sino un entre móvil que se renueva continuamente.

## Bibliografía

- ARNAU, Juan. (2006). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.
- BLOOM, Alfred. (2007). *The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting*. Indiana: Bloomington.
- DOWER, John W. (1999). *Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II*. Nueva York: Norton and Company.
- KAZASHI, Nobuo. (2017). “Metanoetics for the Death and the Living”. En Michiko Yusa (Comp.), *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*. Londres: Bloomsbury.
- KITARO, Nishida. (2006). *Pensar desde la nada* (Juan Maisá y Juan Haidar, Trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- LAUBE, Johannes. (1990). “The Way of Metanoia and the Way of Bodisattva”. En Taitetsu Unno y James W. Heisig (Eds.), *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (pp. 316-339). Berkeley: Asian Humanities Press.
- LOZOYA, Jorge Alberto; y KERBER PALMA, Víctor. (2011). “Japón contemporáneo”. En Michiko Tanaka (Coord.), *Historia mínima de Japón*. México: Colegio de México.
- MALDONADO RODRIGUERA, Rebeca. (2017). “A mediação absoluta ou a necessária transformação do ser em um ser Upāya na filosofia como metanoética”. En Antonio Florentino Nieto y Oswaldo Giacoia Jr. (Eds.), *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais* (pp. 149-160). Campinas: Editora Phi.
- RYOJIN, Soga. (2004). “Bodhisattva Dhāmakara”. En Frederick Frank (Ed.), *Buddha Eye: An Anthology of The Kyoto School and Its Contemporaries* (pp. 229-240). Bloomington: World Wisdom.
- TANABE, Hajime. (2014). *Filosofía como metanoética* (Rebeca Maldonado, Andrés Marquina y Sasha Jair Espinosa, Trads.). México: Herder.
- THE LARGER SUTRA. (2003). En *The Three Pure Land Sutras* (Hisao Inagaki, Trad.). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

## *Leibniz. Del panlogicismo y la metafísica del cálculo o de cómo imaginar una armonía praestabilita*

### *Leibniz. Of Panlogicismus and the Metaphysics of Calculus or How to Imagine a Harmonia Praestabilita*

**Jesús Carlos Hernández Moreno**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

#### **Resumen:**

La filosofía de Leibniz es considerada por los historiadores de la filosofía de diferentes y hasta opuestas maneras. En efecto, hay quienes consideran a Leibniz como “el gran espíritu universal de la modernidad” (Otto Saame) o como el filósofo pasado “de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis” (José Ortega y Gasset), pero también quienes consideran que su importancia no es “tan enorme que no se pueda concebir la historia del espíritu humano sin ella” (H. Glockner). Sin caer en estas descripciones lo que llevo a cabo en el artículo es un ensayo de comprensión de la filosofía de Leibniz según la cual ésta sería un panlogicismo en el que, a través de una metafísica del cálculo, se imagina una *harmonia praestabilita*.

**Palabras clave:** Leibniz, armonía preestablecida, panlogicismo

#### **Abstract:**

Leibniz's philosophy is considered by historians of philosophy in different and even opposite ways. In fact, there are those who consider Leibniz as “the great universal spirit of modernity” (Otto Saame) or as the past philosopher “of whom the greatest number of theses are in force today” (José Ortega y Gasset), but also those who consider that its importance is not “so enormous that the history of the human spirit cannot be conceived without it” (H. Glockner). Without falling into these descriptions, “this article presents an attempt to understand Leibniz's philosophy

according to which this would be a panlogicism in which, through a metaphysics of calculus, a *harmonia praestabilita* is imagined.

**Keywords:** Leibniz, pre-established harmony, panlogicism

Leibniz es llamado por Otto Saame “el gran espíritu universal de la modernidad” (Saame, 1987: 31). Y sería, sin duda, universal si nos atenemos al sentido de lo prolífico y lo polifacético que es en sus escritos, de los que se nos dice que son o filosóficos, o matemáticos, o físicos, o biológicos, o teológicos, o históricos, o jurídicos, etcétera.<sup>1</sup> Leibniz recorrería así las distintas dimensiones del universo de la modernidad, alcanzando incluso temáticas que llamarán fuertemente la atención del pensamiento contemporáneo, a pesar de tener que ostentar este último como talante lo moderno, esto es, lo pretendidamente superador de modernidades no tan modernas.

En esta comprensión que divide, que se afana en señalar su especificidad en detrimento de la generalidad, sería como si el espíritu de Leibniz, esa mónada tan capaz de dar razón, se desplazara cómodamente multiplicando no sólo la sustancia en sustancias,<sup>2</sup> sino también la ciencia en ciencias. ¿Sería empero atinado pensar a Leibniz como un pensador ocurrente que ahora inaugura ciencias por aquí y por allá, sin que se deje claro por qué la ciencia puede ser entendida separada, esto es, como ciencias? Es más, ¿podría haber ciencias sin que hubiere propiamente comunicación entre ellas, esto es, científicidad que las fundara legítima y legalmente como tales ciencias, y sin que simplemente dicha científicidad fuera propia y claramente la ciencia? Además, ¿qué significaría que el pensamiento de Leibniz pudiera tener tantas parcelas que le permitiera triunfar en algunas de ellas, aunque en otras no pudiera de ninguna manera hacerlo? ¿Qué se pretende al señalar el saber dividido y justificarse para ello, por ejemplo, en el modo en el que se predica que el trabajo se dividió para entrar en una nueva era de prosperidad económico-social para los seres humanos? Esto último, dividir el saber en saberes como mecanismo de progreso del mismo es algo que entusiasmó tanto, entre otros, a ese leibniziano

<sup>1</sup> Escritos que, al día de hoy y a pesar de los esfuerzos concentrados en la *Edición de la Academia*, todavía no conforman integralmente una edición completa, lo que vuelve más o menos inseguros no pocos de los trabajos dedicados exclusivamente al pensamiento de Leibniz, aunque no por ello despreciables. Ya José Ortega y Gasset decía que “la excesiva riqueza de su pensamiento [...] le impidió dar nunca expresión sistemática a sus ideas hipersistemáticas” (Ortega y Gasset, 1962: 88).

<sup>2</sup> Para Leibniz, como veremos, la sustancia es plural y es llamada mónada; y las mónadas son espirituales y distintas entre sí.

crítico que fue Immanuel Kant, a tal punto que en el “Prólogo” a su *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* lo supuso como modelo para la filosofía, acusando la falta del mismo como “la mayor barbarie” para los oficios.<sup>3</sup> Aunque, por el contrario, René Descartes, por ejemplo, a quien se le ha querido señalar habitualmente, no sin sembrar sospechas, como precursor de Leibniz, estimaba dicha diversidad de ciencias como una falsificación de la ciencia una (*mathesis universalis*), aplicable, eso sí, como infinitas dimensiones de cosas.<sup>4</sup>

¿La ciencia es una, es múltiple o es una oscilación entre unidad y multiplicidad? Esto, por cierto, es algo que ha ocupado a los filósofos desde los antiguos griegos aunque no propiamente planteado respecto a la naturaleza de la ciencia sino de todas las cosas y en general se puede entender como la posibilidad de la multiplicidad de principios para atender la comprensión de su constitución, o la posibilidad de la unicidad de un principio para hacerlo, o, subsumiendo ambas posibilidades, de un eterno vaivén de una posibilidad a otra, como, por ejemplo, pensaría Empédocles de Agrigento. Las apuestas por resolver esta tensión en favor de alguna de las posibilidades al respecto atraviesan analógicamente las múltiples dimensiones de predicación de las cosas que científicamente se han dado lugar, desde lo ontológico hasta lo político. En lo que respecta a las apuestas políticas tendría lugar esta tensión, por ejemplo, en las que hablan de habitar como una iglesia y/o también habitar como un imperio comunicador de pueblos frente a los que hablan de habitar afirmando una pluralidad de iglesias y/o también de naciones que, aún en su posible articulación confederada, no obstante se reclaman desde su distinción nacionalista.<sup>5</sup>

Yo planteo la cuestión aquí sólo desde un afán de comprensión de lo epistemológico. Y de esa manera ya la ensayaba, por ejemplo, Platón al hacer que Sócrates censurara a Teetetes cuando en su respuesta a la pregunta por la ciencia este último atinó sólo a señalar la multiplicidad de las ciencias y no a la científicidad en ellas<sup>6</sup>;

<sup>3</sup> “Todas las industrias, oficios y artes han ganado mucho con la división del trabajo [...]. Donde las labores no están así diferenciadas y divididas, donde cada hombre es un artífice universal, ahí yacen aun en la mayor barbarie” (Kant, 1999: v-vi).

<sup>4</sup> Véase de Descartes *Regulae ad directionem ingenii*, I, IV y XIV; y también la primera y la segunda partes del *Discours de la méthode*.

<sup>5</sup> Llama la atención que la apuesta divisoria de las ciencias en la época de Leibniz tenga algún íntimo paralelismo con lo que al respecto sucedió en la religión, que dividió cristianismos, o en la política, que dividió imperios. Al respecto, vale la pena atender las *Cartas sobre tolerancia* y los programas de “leyendas negras” y de construcción de nacionalidades, con sus símbolos y sus pedagogías. Así como la encíclica *Pascendi domini gregis* de Pío X en la que acusa como artimaña de los modernistas el presentar su pensamiento en fragmentos aunque por lo general tengan claro lo apostado en ellos desde el principio. Sobre estos temas arrojan luz, por ejemplo, los libros *La religión de Descartes* de Juan Carlos Moreno Romo e *Imperofobia y leyenda negra* de Elvira Roca.

<sup>6</sup> Platón, *Teeteto*, 146c y ss.

y también lo ensayaba ya Aristóteles cuando, por ejemplo, pensaba en la *sofía* como la ciencia más ciencia o la ciencia en sentido estricto,<sup>7</sup> esto es, la ciencia primera, y, se podría decir que, por tanto, de primera, ciencia que, de hallarse, dejaría a las otras en el estatus de ciencias más bien de segunda.<sup>8</sup> Y se podría decir que ya en la llamada modernidad es también lo que atienden destacadamente tanto el denominado “caballero de la luz”, René Descartes, como el autodenominado “quijote de la filosofía”, Arthur Schopenhauer: en el primero, según ya se ha señalado, es el método (*mathesis universalis*) la ciencia misma,<sup>9</sup> mientras que para el segundo es la mundosofía (*Weltweisheit*) entendida como un único pensamiento demorado en consideraciones suficientemente atentas y correlativas del mundo.<sup>10</sup> Pero no me interesa aquí abordar dicha cuestión sobre la naturaleza de la ciencia en general, sino sólo en el afán de comprender el pensamiento de Leibniz. ¿Qué pasa pues respecto a esta cuestión filosófica acerca de la naturaleza de la ciencia en la apuesta de pensamiento de Leibniz, que es la que concentradamente atiendo en lo que aquí ensayo? ¿Es Leibniz pensador de una unicidad en la científicidad o de una pluralidad en ella?

Si el pensamiento de Leibniz es visto no como pensamiento *en* la modernidad sino como un objeto de estudio *de* la modernidad y la modernidad es entendida no en el sentido que apuesta el pensamiento filosófico de Descartes sino en el que lo hace el pensamiento científico y discriminatorio de la Ilustración,<sup>11</sup> entonces dicho pensamiento no podría sino quedar dividido y divisible tendencialmente como *ad infinitum*. Así, los trabajos de Leibniz quedarían repartidos en múltiples ciencias y, en la difusión de lo que se publicita a favor de esta afirmación acerca de la naturaleza de la ciencia, se podría decir que Leibniz aunque ahora fuera ya inútil en física, no necesariamente lo sería en matemáticas, y aunque su lógica fuera insuficiente, podría de todos modos subsistir por su metafísica, quedando por tanto,

<sup>7</sup> *Ibid.*, 982 b 1 (traducción de Valentín García Yebra). Tomás Calvo Martínez traduce “la ciencia en grado sumo”.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Metafísica*.

<sup>9</sup> Véanse las referencias de nuestra nota al pie de página número 5.

<sup>10</sup> Véase el prólogo a la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung* y el capítulo 17 de *Ergänzungen* a dicha obra.

<sup>11</sup> La Ilustración es una moda política y social que discriminará hasta crear cosas como el racismo, que predicará científico y, por tanto, verdadero, de donde concluiría que es moralmente bueno a pesar de todo el daño que ha desencadenado como mal para los que lo han tenido que padecer, que de alguna manera hemos sido todos (Mosse, 1990). Sobre la diferencia de racionalismos modernos o de la Ilustración con un proyecto no cartesiano, véase el texto de Juan Carlos Moreno Romo, “El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana”.

al menos, “como alguien de quien todo el mundo puede aprovechar algo” (Martínez Marzoa, 1991: 11). Esto último es lo que Felipe Martínez Marzoa denuncia que se ha hecho con el pensamiento de Leibniz en ese afán de dividir sin reparar en que “cada hallazgo matemático de Leibniz es, en Leibniz, un paso determinado del proyecto filosófico y tiene el sentido que ese proyecto le da” (1991). Martínez Marzoa deja ver que la “universalidad” de Leibniz podría considerarse de otra manera que bajo la lectura que simplemente la fragmenta. Para él está claro que Leibniz no ha “sido bien tratado por la historia” (1991).

Aunque el pensamiento de Leibniz fuera visto a través de aquella perspectiva que lo fractura, Leibniz, en cada trozo de *la* ciencia y en el conjunto de éstos, aparecería de todos modos con un tamaño mayor que el de no pocos de los más afamados genios de los pensamientos de la modernidad. En comparación con los otros modernos, en *lo* moderno, que es destacadamente cuantitativo, Leibniz difícilmente podría hallar par. A eso es a lo que apunta, por ejemplo, José Ortega y Gasset cuando en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* dibuja, en *lo* moderno, el tamaño de Leibniz que, por ejemplo, a pesar de la publicidad que ha gozado Isaac Newton, *sir* para los ingleses —y no pocos espíritus-colonia—, no tiene frente a él comparación. Escribió Ortega y Gasset:

Leibniz vivió en combate permanente contra Newton. Esta polémica ha sido una de las más excelsas gigantomaquias que en el planeta se han dado, y es una vergüenza que aquel egregio pugilato no haya sido aún contado de manera condigna ni en su lado doctrinal ni en su lado “humano”. Este último es también sobremana interesante, porque en él vemos que Newton es, de los dos, quien ha tenido siempre “buena Prensa”, mientras que Leibniz la ha tenido siempre mala, empezando por el genio del periodismo: Voltaire. El caso es tanto más escandaloso cuanto que en aquella polémica, según ahora vemos, era Leibniz quien “llevaba la razón” sobre la mayor parte de las discrepancias, y llevaba la razón en un grado que casi parece, repito, sobrehumano. Leibniz anticipa con una clarividencia que produce escalofrío lo que en nuestro tiempo ha llegado a ser tanto la pura matemática más reciente como la más reciente física. Porque es preciso hacer constar que es *Leibniz, de todos los filósofos pasados, aquel de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis*. (Ortega y Gasset, 1962: 88)

Ortega y Gasset estaba convencido de que Leibniz había enriquecido sobremana *la* ciencia con ciencias. Y, sin duda, frente a su pensamiento tan rico, en tanto que amplio, fácilmente se podría sentir la inclinación de decir con él que Leibniz “hoy mismo nos produce una impresión desazonadora, como si estuviése-

mos en presencia de una hiperlucidez extrahumana, de un alma sin cesar fosforescente, que viajando en carroza creaba ciencias enteras” (Ortega y Gasset, 1962: 88).

Pero, insisto, ¿ampliar *la* ciencia quiere decir también ampliarla en ciencias? Y, además, si con el pensamiento rico, por amplio, de Leibniz, se amplía *la* ciencia, ¿querrá esto decir también que, con ella, *la* ciencia, se ha enriquecido igualmente *la* filosofía?, ¿o acaso lo ha hecho en detrimento de la filosofía por ser su metafísica lo más desestimado y hasta burlado de su pensamiento?<sup>12</sup> ¿Pero es que bajo qué tipo de malentendido se quiere separar de suyo ciencia y filosofía haciéndolas entrar así en variopintas dependencias que les instituye y hasta les opone?, ¿qué pretensiones auténticamente filosóficas tiene éste?

Sea como fuere, Leibniz es un pensador que, aun cuando se le quisiera ver como asistemático y fragmentario por la diversidad de sus escritos, puede no obstante decir: “[...] en mi sistema [...] hay en todo una perfecta *conexión*” (citado en Saame, 1987: 33) o, según escribe en otra parte, “todo está conectado” (1987).

Y, en efecto, su pensamiento “trata de una sola cosa” (Martínez Marzoa, 1991: 13) y “aunque muy ramificado, [...] es, en realidad, unitario” (Saame, 1987: 34), como también observa Otto Saame, pues tiene como eje inquebrantable el principio de razón, principio a la luz del cual cobraría sentido en este pensamiento todo otro principio, en específico, el principio de identidad o de contradicción y el principio de razón suficiente. Así, aunque Ortega y Gasset lo llame “el hombre de los principios”<sup>13</sup> (Ortega y Gasset, 1962: 64, 89) por distinguir en su pensamiento

<sup>12</sup> Esto puede verse claramente ya desde 1753 cuando la Real Academia Prusiana de Ciencias de Berlín, que Leibniz fundara en 1700, es presidida entonces por Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, quien al tocarle el turno a la “Clase filosófica” de convocar a un concurso, indirectamente se propone atacar a Leibniz: “Se exige un examen del sistema de Pope contenido en la proposición “Todo está bien”. Se trata: (1) de determinar el verdadero sentido de esta proposición según las hipótesis de su autor; (2) de comparar el sistema de Pope con el sistema del optimismo, o la elección de lo mejor, para indicar exactamente las semejanzas y diferencias entre aquellos sistemas, y finalmente (3) de presentar las razones por las cuales se debe aceptar o destruir este sistema” (Caro, 2005: 48). El ridículo fue tal que escandalizó a los intelectuales alemanes, a tal punto que en 1755 responden satírica y anónimamente a esta convocatoria Lessing y Moses Mendelssohn con un escrito titulado *Pope: ¡un metafísico!*. A los ataques de Maupertuis sigue la burla que Voltaire hace de Leibniz en 1759 en su cuento *Candido, o el optimismo*, de la que ya algo había en su *Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: todo está bien* (enero de 1756). También hay que señalar al “leibniciano” Kant, que, bajo el mote de “dogmática”, arremetió “críticamente” contra la metafísica de Leibniz constituyendo con ello prácticamente un “dogma” de los estudios kantianos. En fin, incluso Arthur Schopenhauer encuentra a Leibniz como un caso filosófico especial para “enseñarse” con él.

<sup>13</sup> “Leibniz nos aparece, entre los filósofos, como siendo por excelencia el “hombre de los principios” (Ortega y Gasset, 1962: 89). Ortega y Gasset lista diez principios: “el principio de los principios”, “principio de identidad”, “principio de contradicción”, “principio de la razón suficiente”, “principio de la uniformidad o principio de Arlequín”, “principio de la identidad de los indiscernibles o principio de la

diez principios, hay que insistir también aquí, como con la pregunta sobre la unicidad o la pluralidad de la ciencia, que, no obstante dicha pluralidad de principios, todos éstos están también interconectados y gobernados por el principio de los principios, el principio de razón.

Cada uno de estos dos principios que hemos destacado a la luz del principio de razón, el principio de identidad o de contradicción y el principio de razón suficiente, son principios que rigen distintos órdenes, pues, al establecerse ya un principio, debe poderse desplegar desde él un orden (o mundo) en el cual él rija como tal, esto es, como principio, pero sin que por esto se anule la subordinación en la que se encuentran ambos principios y sus órdenes respecto del orden mayor desplegado desde el principio de razón en el que éstos tienen lugar. Así,

El principio de “identidad o contradicción” constituye el “gran fundamento de la matemática” (*le grand fondement des mathématiques*). De él se pueden deducir todos los principios de la aritmética y de la geometría. [Mientras que,] por el contrario, el principio de razón suficiente impera, según Leibniz, en la “mecánica”, en “física, teología natural”, “metafísica” y en la “moral”. (Saame, 1987: 41)

En efecto, Leibniz, aparentemente fiel al dualismo instaurado por Descartes,<sup>14</sup> establece dos ámbitos de validez distintos para cada principio relativamente absoluto, como da cuenta de ello en la quinta carta que le escribe a Clarke:

En mi Teodicea he mostrado suficientemente que esta necesidad moral es satisfactoria, conforme con la perfección Divina, conforme con el gran principio de las existencias, que es el de la necesidad de una razón suficiente, mientras que la necesidad absoluta y metafísica depende del otro gran principio de nuestro razonamiento, que es el de las esencias, es decir, el de la identidad o la contradicción, puesto

diferenciación”, “principio de continuidad”, “principio de lo mejor o de la conveniencia”, “principio del equilibrio o ley de justicia” y “principio del mínimo esfuerzo o de las formas óptimas”. De estos diez principios, cabría señalar que, para entender la filosofía de Leibniz, los más importantes son los primeros cuatro, los cuales constituyen propiamente sólo tres, pues el segundo y el tercero en realidad son “la meme chose”. De estos tres, “el principio de los principios” es el “principio de razón”, no el de “razón suficiente”, que tiene un “dominio menor”, pues sólo es válido para la “existencia”, esto es, “para el ámbito de las ‘verdades de hecho’” (Saame, 1987: 40), bajo el que quedan relacionados los otros dos principios.

<sup>14</sup> Dualismo del que en otro lugar he intentado mostrar que sólo “epistemológicamente” es en Descartes tal, véase Hernández, 2017. Respecto a este tema acerca del dualismo ontológico apostado por Leibniz y por Lutero, destacan los trabajos de Juan Carlos Moreno Romo, “De Elisabeth a Leibniz. ¿Está el dualismo luterano en el trasfondo del dualismo cartesiano?” en *La religión de Descartes*; de Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, y de Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*.

que lo que es absolutamente necesario es lo únicamente posible entre las alternativas y su contrario implica contradicción. (Leibniz, 1890: 390-391, párrafo 10)<sup>15</sup>

El principio de razón se expresa en dos órdenes distintos en tanto que principio de identidad o no contradicción y también en tanto que principio de razón suficiente, por eso es que ya desde él quedan preestablecidos los armoniosos comportamientos que dichos órdenes expresan.

Respecto a las llamadas ciencias (aritmética, geometría, mecánica, física, teología natural, metafísica y moral, y las que de éstas pudieran derivarse), éstas no son sino expresiones de estos dos principios y estos últimos no son sino formas, según este pensamiento, distintas<sup>16</sup> del principio de los principios, esto es, del principio de razón. El principio de razón no dice otra cosa sino que “nada sucede sin una razón” (*rien n'arrive sans raison*), lo que en Leibniz quiere decir no sólo que todo sea explicable por un mecanismo excogitado que permite inventar órdenes, como sería metódicamente en lo finito descrito por Descartes, sino que, y en esto se encuentra, según vemos, la confusión u “ontologización de lo epistemológico” (Blanco Pérez, 2005: 257) en Leibniz, todo está fundamentado, pues “*omne praedicatum inest subiecto*”. Sobre esto último escribe Leibniz en su *Discours de Métaphysique*

Es muy cierto que, cuando varios predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama sustancia individual, pero esto no es bastante y una tal explicación no es más que nominal. Es preciso, pues, examinar qué es eso de ser atribuido verdaderamente a un cierto sujeto. Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, hace falta que esté allí contenido virtualmente, y a esto le llaman los filósofos in-esse, diciendo que el predicado está en el sujeto. Así, es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiéndose perfectamente la noción del sujeto, juzgaría también que el predicado le pertenece. (Leibniz, 1880: VIII, 432-433)

<sup>15</sup> “*Et j'ay assés montré dans ma Theodicée, que cette nécessité murale est heureuse, conforme à la perfection Divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et metaphysique depend de l'autre grand principe de nos raisonnemens, qui est celui des essences, c'est à dire celui de l'identité ou de la contradiction: car ce qui est absolument nécessaire, est seul possible entre les partis, et son contraire implique contradiction.*”

<sup>16</sup> Esto es, “que se distinguen en” no “que se distinguen de”.

La decisión de Leibniz de una filosofía que parta de principios a la luz de la noción moderna de racionalidad, entendida ésta como una realidad espiritual ordenadora de pensamientos, lo confinará en los argumentos desde los cuales, como él mismo concluía, no es posible alcanzar *una* realidad corpórea: “En consecuencia, ningún argumento puede demostrar absolutamente la existencia de los cuerpos (*Itaque nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora*)” (Leibniz, 1880: 320), escribe Leibniz. De aquí que toda posibilidad de pensar al margen de la lógica se desvanezca en su pensamiento, pues respecto al problema acerca del conocimiento de la realidad externa, que se halla inmerso destacadamente en la discusión del horizonte epistemológico de Descartes, Leibniz pone a hablar también a la lógica, que, así, impera sobre lo epistemológico y lo ontológico. Tal lógica sería en consecuencia la filosofía, la ciencia y la vida para Leibniz. Por esto es que su filosofía ha sido llamada certeramente “panlogicismo”, pues en ella, el universo mismo, si está en lo correcto Aron Gurwitsch, no era sino ex-presión de la lógica (Gurwitsch, 1974: 4).<sup>17</sup>

Leibniz, apostado en ese horizonte moderno del yo en el que, con Descartes, el entendimiento y sus axiomas eran capaces de ordenar e inventar posiblemente infinidad de dimensiones en las cosas (*subjectis*) (Descartes, 1913: 448), negará, contra Newton y Clarke —anclados también a dicho horizonte moderno del yo<sup>18</sup>—, la sustancialidad, esto es, la realidad absoluta del espacio y del tiempo, eso que para Kant serán las subjetivas condiciones de posibilidad de lo sensible. Leibniz hará de ellos órdenes de relación, donde los sujetos, sin apertura a una

<sup>17</sup> “La concepción del universo como encarnación de la lógica requiere un sujeto de la lógica, un espíritu y operaciones espirituales, cuyo correlato constituye el universo (*Die Auffassung des Universums als Inkarnation von Logik erfordert ein Subjekt der Logik, einen Geist und geistige Operationen, deren Korrelat das Universum bildet*)”.

<sup>18</sup> La epistemología *excogitada* por Descartes tiene, según hemos visto, un dualismo como base en el que hay dos (pseudo)sustancias que, gracias a Dios tienen *realitas: res cogitans y res extensa*. Ni Leibniz ni Newton y Clarke (y tampoco Locke ni Malebranche ni Spinoza) pondrán en duda el supuesto “Dios”. Tampoco se distinguirán en sus esfuerzos por superar *el* dualismo “cartesiano” y en hacerlo mediante una confusión de lo epistemológico y lo ontológico (Hernández Moreno, 2011: 41-48) y, para ello, recurrir al presupuesto de racionalidad a su modo, mecanizante o dinamizante, que se acusa a Descartes de instaurar. Sin embargo, sus diferencias radicarán en que unos y otros *lo* “superarán” apostando “ontológicamente” ya a una o ya a la otra parte de dicho dualismo. Sobre esto es que *la* historia de la filosofía pudo simplificar (—¿qué más podría hacer la historia?—) estos pensamientos en racionalistas y empiristas, siendo los primeros los que inventaban mundos basados en la comprensión que *del cogito* tenían, mientras que los segundos lo hacían respecto de *la res extensa*.

exterioridad,<sup>19</sup> serán sujetos de una *ars combinatoria* en la que no serán alterados y, sin embargo, fundarán toda posible relación, permitiendo así que cálculo y ser sean la expresión de “una sola cosa” (Martínez Marzoa, 1991: 13) que, dicho en una expresión vacía,<sup>20</sup> sería “lo que es”.<sup>21</sup>

En esta filosofía hay, lógicamente, realidad de los sujetos, pues éstos son las unidades que sostienen sus predicados. Mas, ¿qué es para Leibniz un sujeto? La respuesta no encuentra mejor lugar en la obra de Leibniz que al inicio de la *Monadologie* (*Principia philosophiae seu thesis in gratiam principis Eugenii conscriptae*), que es la obra en la que esquematiza sistemáticamente su panlogicismo como un pluralismo sustancialista preestablecidamente armonioso.

El sujeto, en sentido estricto, es nombrado por Leibniz “mónada”. Sin embargo, no se trata, como podría derivarse de las afirmaciones en Descartes, de, propiamente, una sola sustancia, sino, por el contrario, de una pluralidad de sustancias. En efecto, la pretensión leibniziana de superar el abismo entre la *res extensa* y la *res cogitans* le confinará en un atomismo inmaterialista (Leibniz, 1885: 1, 3, 12) dado que la materia, que es vista geoméricamente, es divisible infinitamente y, por tanto, al seguir siendo compuesta, pues tiene partes, no encuentra propiamente sustancialidad, ya que ésta, la materia, está en relación de dependencia con lo que la compone. Por eso, estrictamente, para Leibniz, no existe nada material ni extenso (1885), sino sólo apariencia de tal, pues “lo compuesto no es otra cosa que cúmulo o *aggregatum* de simples” (1885).<sup>22</sup> Por tanto, sólo existen propiamente las mónadas, esto es, dichas “substances simples” (1885).

De la simplicidad de estas sustancias Leibniz excluirá el “(inter)cambio” (Leibniz, 1885: 7), por lo que, escribe, “no hay ninguna manera concebible por la cual una sustancia simple pudiera perecer naturalmente” (1885),<sup>23</sup> pero, por la misma razón, tampoco “pudiera comenzar naturalmente” (1885).<sup>24</sup>

Sin embargo, al afirmar la (pseudo)idea de creación, que implica la intervención de un Creador de otra naturaleza que la de la creatura, Leibniz establecerá una diferencia ontológica entre Dios y todas las demás sustancias simples, todas mó-

<sup>19</sup> “*Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.*” (Leibniz, 1885: 7)

<sup>20</sup> ¿De qué otra manera no sustancializante podría decirse “que-es” o “*que* sin *qué*”?

<sup>21</sup> Aquello que en el Libro Z de los libros de *Metafísica* Aristóteles escribiera que es lo que antes, ahora y siempre se pregunta el filósofo, y que él pone en término de *ousía*.

<sup>22</sup> “[*Le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum des simples*” (Leibniz, 1885: 2).

<sup>23</sup> “[*Il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement*” (Leibniz, 1885: 4).

<sup>24</sup> “*puisse commencer naturellement*” (Leibniz, 1885: 5).

nadas (incluido Dios), que hará a las sustancias de naturaleza distinta a la de Dios susceptibles de cambio en su naturaleza (Leibniz, 1885: 10),<sup>25</sup> esto es, de ser o no-ser, a tal punto que “las Mónadas [,excepto la mónada Dios,] no pueden comenzar ni terminar de repente, es decir, ellas no pueden comenzar más que por creación y terminar más que por aniquilación [o reducción a nada<sup>26</sup>]” (1885).<sup>27</sup> De aquí que ninguna mónada pueda ser alterada “en su interior por ninguna otra creatura” (1885),<sup>28</sup> pues, según veíamos más arriba, ellas no se comunican debido a que “no tienen ventanas” (1885).<sup>29</sup>

Además, estas mónadas necesitan para ser, de acuerdo con Leibniz, de cualidades propias<sup>30</sup> y diferentes entre ellas,<sup>31</sup> si no, “las Mónadas [...] serían indistinguibles las unas de las otras [...] y un estado de cosas sería *indiscernible* de otro” (Leibniz, 1885: 8, 9),<sup>32</sup> lo que no permitiría explicar, por tanto, las diferencias de la (pseudo)realidad fenoménica. En consecuencia, escribe el también cortesano, “los cambios naturales de las Mónadas vienen de un *principio interno*” (1885).<sup>33</sup> Pero agrega que, además del principio de cambio, debe haber “un *detalle de lo que cambia*, que, por así decirlo, haga la especificación y la variedad de las sustancias simples” (1885),<sup>34</sup> el cual “debe envolver una multitud en la unidad o en lo simple” (1885)<sup>35</sup> y que no es más que un estado pasajero (*état passager*) identificado con la percepción (*Perception*) distinto de la apercepción o de la conciencia (1885).<sup>36</sup> La “acción del principio interno”, que es la que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra, es llamada aquí “Apetición” (*Appétition*) (1885). Sin embargo, según confiesa Leibniz, “la *Percepción* y lo que de ella depende es *inexplicable por razones mecánicas*”

<sup>25</sup> “[T]out être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade crée aussi”.

<sup>26</sup> En el latín “*annihilare*” es una forma alterada del latín tardío “*annihilare*”, que quiere decir “reducir a nada”.

<sup>27</sup> “[L]es Monades ne sauraient commencer, ni finir, que tout d’un coup, c’est-à-dire, elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation” (Leibniz, 1885: 8).

<sup>28</sup> “[D]ans son intérieur par quelque autre créature” (Leibniz, 1885: 7).

<sup>29</sup> “[Elles] n’ont point de fenêtres” (Leibniz, 1885: 7).

<sup>30</sup> “*Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres*” (Leibniz, 1885: 8).

<sup>31</sup> “*Il faut même, que chaque Monade soit différente de chaque autre*” (Leibniz, 1885: 9).

<sup>32</sup> “[L]es Monades [...] seraient indistinguables l’une de l’autre [...] et un état des choses seait *indiscernable de l’autre*” (Leibniz, 1885: 8).

<sup>33</sup> “[L]es changements naturels des Monades viennent d’un principe interne” (Leibniz, 1885: 11).

<sup>34</sup> “[U]n détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples” (Leibniz, 1885: 12).

<sup>35</sup> “[D]oit envelopper une multitude dans l’unité ou dans le simple” (Leibniz, 1885: 13).

<sup>36</sup> Esta distinción es, según Leibniz, en lo que se han equivocado los cartesianos, pues no tuvieron “en cuenta para nada aquellas percepciones de las que uno no se da cuenta” (Leibniz, 1885: 13).

(1885).<sup>37</sup> Y, concluye, “sólo en esto es en lo que pueden consistir todas las *acciones internas* de las sustancias simples” (1885).<sup>38</sup>

Estas sustancias, distinguibles entre ellas, permiten ser clasificadas por Leibniz en tres tipos distintos, tomando como criterio para ello lo que realiza en ellas “las consecuciones de sus percepciones” (*les consécutiions de leurs perceptions*) (Leibniz, 1885: 28): 1) “Mónadas desnudas” (*Monadés toutes nues*), las cuales sólo tienen percepción sin conciencia (1885); 2) mónadas cuya percepción es acompañada por memoria y conciencia, como en el caso de los animales (1885); y 3) mónadas que, además de conciencia y memoria, tienen Razón (1885).<sup>39</sup>

La Razón, por medio de la cual son conocidas las “verdades necesarias y eternas”, (se) funda, como hemos visto ya, en los principios de contradicción o de identidad y de razón suficiente (Leibniz, 1885: 31-32). El segundo rebasa los límites de las verdades lógico-matemáticas y alcanza incluso a Dios, que sería el límite supremo, “*la dernière raison des choses*” (1885). Leibniz también establece, basado en estos dos principios que parecen regir distintos órdenes de la verdad, la división de las verdades en verdades de hecho y verdades de razón (1885).<sup>40</sup> El rasgo característico de cada una de estas clases de verdad sería, para las verdades de razón, la necesidad, y, para las verdades de hecho, la contingencia. Las primeras serían gobernadas por el principio de identidad y su razón puede ser hallada por análisis hasta llegar a las “nociones primitivas” (*principes primitifs*) (1885), indemostrables pero innegables por dicho principio de identidad o de contradicción, porque, según Leibniz, estas *Énonciations identiques* no permiten su opuesto sin expresar una evidente contradicción (1885). El ejemplo paradigmático de éstas se encuentra en el quehacer de los matemáticos, que muestran la reducción de sus teoremas a definiciones (*Définitions*), axiomas (*Axiomes*) y proposiciones (*Demandes*) (1885). Las segundas, esto es, las *vérités de Fait* están caracterizadas por la contingencia (1885), la cual, sin embargo, no es, según Leibniz, ninguna limitante para el poder de la Razón, pues, al ser, aunque esto sea fuera de la necesidad y sólo en la posibilidad, están obligadas a responder al principio de razón suficiente, que las alcanza y las gobierna revistiendo *la* posibilidad de necesidad, esto es, mostrándolas igualmente

<sup>37</sup> “*On est obligé d’ailleurs de confesser que la Perception et ce qui en dépend, est inexplicable par des raisons mécaniques, c’est-à-dire par les figures et par les mouvements*” (Leibniz, 1885: 17).

<sup>38</sup> “*C’est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les Actions internes des substances simples*” (Leibniz, 1885: 17).

<sup>39</sup> “*Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences; en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c’est ce qu’on appelle en nous Âme raisonnable, ou Esprit*” (Leibniz, 1885: 29).

<sup>40</sup> “*Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de Raisonnement et celle de Fait*” (Leibniz, 1885: 33).

lógicas. Sin embargo, esto sólo sería posible tras conceptualizarlas como partes componentes de “la sucesión de las cosas que se hallan repartidas por el universo de las criaturas” (1885),<sup>41</sup> donde el concepto clave es el de sucesión (*suite*) (o series [*séries*]) (1885). Estos conceptos, como es sabido, son, junto al de límite, el corazón de ese instrumento moderno llamado cálculo infinitesimal (1885)<sup>42</sup> con el que se ha pretendido racionalizar el cambio; instrumento que, montado sobre la geometría de Descartes<sup>43</sup> y dada la ontologización de lo epistemológico, ha sido con lo que se han tejido los saberes más pretenciosos que articulan la actual comprensión de mundo y que emblemáticamente se presentan como bandera y vanguardia de la civilización occidental, llamada por eso por Miguel de Unamuno como “civilización mecánica” (Unamuno, 1947). Leibniz establece por necesidad que la razón de dichas series no puede estar contenida en ellas,<sup>44</sup> de donde concluye que ella no puede ser otra cosa que Dios: “Y así la razón última de las cosas debe estar en una substancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no esté sino eminentemente, como en su origen: y esto es lo que llamamos *Dios*” (Leibniz, 1885: 38).<sup>45</sup> Y, dadas las características con las que se define a Dios, podrá concluir la necesidad de la existencia *del* mismo, por lo que todo debe estar asegurado “lógicamente” del modo descrito. En efecto, escribe Leibniz:

Por tanto, sólo Dios (o el Ser Necesario) tiene este privilegio: que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no implica límite alguno ni ninguna negación, y por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto solo conocer la Existencia de Dios *a priori*. También lo hemos probado

<sup>41</sup> “[L]a suite des choses répandues par l’univers des créatures” (Leibniz, 1885: 36).

<sup>42</sup> Llama la atención que sea igualmente atribuido a Leibniz y a Newton, aunque se llegó a acusar falsamente a Leibniz de plagio, lo cual, por cierto, no es extraño, pues como en la Ilustración la competencia de las naciones y sus “marcas registradas” de los pensamientos en la supuesta liberación de los mismos por la míticamente amílica Diosa Razón se volvió negocio nacional, por lo que era cosa frecuente la acusación de los plagios intelectuales.

<sup>43</sup> “La fuente más completa sobre la vía que llevó a Leibniz al descubrimiento del Cálculo infinitesimal”, según comenta Javier Echeverría (Echeverría, 1995: 530), está contenida en *De Quadratura Arithmetica Circuli, Ellipseos et Hyperbolae, cuius corollarium est Trigonometria sine Tabulis*. Respecto de la geometría de Descartes basada en cuadrados, Leibniz “demuestra la posibilidad de reducir los rectángulos a triángulos [...e introduce] la proposición más importante al respecto [...] la de la *transmutación* (Teorema 7), en la cual Leibniz comienza a utilizar triángulos infinitesimales.” (1995).

<sup>44</sup> “[i]l faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelqu’infini qu’il pourrait être” (Leibniz, 1885: 37).

<sup>45</sup> “Et c’est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu’éminemment, comme dans la source: et c’est ce que nous appelons Dieu” (Leibniz, 1885: 38).

por la realidad de las verdades eternas. Pero también acabamos de probarlo *a posteriori* puesto que existen seres contingentes, que no tienen su razón última o suficiente más que en el ser necesario, el cual tiene la razón de su existencia en sí mismo. (Leibniz, 1885: 45)

Como se puede ver, hay en Leibniz la convicción de que Dios es racionalmente cognoscible y, además, de que posee, como para Descartes,<sup>46</sup> entendimiento y voluntad, aunque aquí, a diferencia del modo en el que lo concebía Descartes, el entendimiento antecede ontológicamente a la voluntad (Leibniz, 1885: 46), generando capas ontológicas en Dios. Así, “en Dios hay la *potencia* [*Puissance*], que es el origen de todo, después el *Conocimiento* [*Connaissance*], que contiene el detalle, de las ideas, y, por último, la *Voluntad* [*Volonté*], que realiza los cambios o producciones según el principio de lo mejor” (1885). De Él manan todas las demás mónadas<sup>47</sup> que se distinguen entre sí según su perfección, que radica, como podría esperarse, en la razón: “Y una criatura es más perfecta que otra, cuando se halla en ella algo que valga para dar razón de lo que ocurre en la otra, y es por esto por lo que se dice que actúa sobre la otra” (1885). Sin embargo, escribe Leibniz en su pretensión de superar el “dualismo epistemológico cartesiano” al panlogizar la existencia<sup>48</sup>:

en las substancias simples no hay sino una influencia ideal de una Mónada sobre otra, la cual no puede tener su efecto más que por la intervención de Dios, en tanto que en las ideas de Dios una Mónada pide con razón, que Dios, al regular las otras desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Porque, como una Mónada creada no puede tener una influencia física sobre el interior de otra, sólo por este medio una puede ser dependiente de otra. (Leibniz, 1977b: 51)

De todo esto Leibniz no puede concluir otra cosa más que un universo maravilloso, pero sólo uno, que no podría ser mejor: “como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y como no puede existir sino sólo uno de ellos, es necesario que exista una razón necesaria de la elección de Dios, la cual le determine a uno antes que a otro” (Leibniz, 1977b: 53) “y esta razón no puede encon-

<sup>46</sup> Para Descartes Dios, realidad infinita, excede las posibilidades de conocimiento de una finita cosa que piensa.

<sup>47</sup> “Sólo, pues, Dios es la Unidad Primitiva, o la substancia simple originaria, del cual son producciones todas las Mónadas creadas o derivadas; y nacen, por decirlo así, por Fulguraciones continuas de la Divinidad de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, para quien es esencial ser limitada” (Leibniz, 1977b: 47).

<sup>48</sup> Lo que también se verá que se lleva a cabo en el pensamiento de Hegel.

trarse más que en la *conveniencia* o en los grados de perfección que estos mundos contienen; pues cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que comprende” (1977b), “ésta es la causa de la Existencia del Mejor, que la Sabiduría hace conocer a Dios, su bondad le hace elegirlo y su potencia le hace producirlo” (1977b).

En este universo, escribe Leibniz presumiendo haber resuelto lógico-ontológicamente lo que Descartes había abierto con el cuidado de señalarlo epistemológicamente,<sup>49</sup> “las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí” (Leibniz, 1977b: 79). Y esto es lo que constituye el sistema de la *harmonia praestabilita*, el cual “hace que los cuerpos actúen como si (por imposible) no hubiera Almas; y que las Almas actúen como si no hubiera cuerpos; y que ambos actúen como si el uno influyera sobre el otro” (1977b).

Ya sólo agregará Leibniz que este desplegado de mónadas sería una ciudad de Dios (*Cité de Dieu*), una “Monarquía verdaderamente universal, [que] es un Mundo Moral dentro del Mundo Natural, y lo que hay más elevado y más divino en las obras de Dios; y es en él donde verdaderamente se asienta la gloria de Dios [...]” (Leibniz, 1977: 86), pues la finalidad de Dios es la felicidad de las sustancias (Leibniz, 1977a: 5).<sup>50</sup>

La felicidad de la sustancia como finalidad de la obra de Dios es la expresión de la lógica del principio de razón y manifiesta una armonía asegurada. Pero la finalidad de Dios está condicionada por la pluralidad de las sustancias expresadas por la razón respecto a lo necesariamente mejor. Además, la pluralidad de las sustancias participa de la infinitud y la perfección de acuerdo con su participación de la razón.

El infinito que para Descartes era una propiedad exclusiva de Dios, así como también la perfección, queda pretendidamente matematizado por Leibniz a través de un cálculo infinitesimal que da cuenta de todo lo que es (la pluralidad de mónadas) con necesidad racional (con razón suficiente) de las mónadas, y de cómo éstas son: aseguradamente armoniosas. Los límites con los que Descartes había construido su filosofía se transgreden en el pensamiento de Leibniz y la razón fini-

<sup>49</sup> Descartes, por ignorancia de la ley de la naturaleza en la que se conserva la misma dirección en la materia, no pudo llegar a la armonía preestablecida (Leibniz, 1977b: 80).

<sup>50</sup> “[N]o hemos de dudar que la felicidad de los espíritus es el principal fin de Dios y que lo pone en ejecución en la medida que lo permite la armonía general”.

ra del pensador de la fábula se quiere aquí infinita, aunándola con Dios,<sup>51</sup> en un espejo, me parece, de lo que serían los alcances de la soberbia alemana protestante,<sup>52</sup> que alcanza al menos hasta Habermas y pasa, por supuesto, por la gran cima Hegel (Dussel, 1994: 13).

Regresando a donde partimos, podemos decir, tras lo recorrido, que para Leibniz, a pesar de la pluralidad de mónadas, hay no obstante una unidad abarcante, lógica, no sustancial, que funda la realidad de una unidad sustancial que, a su vez, funda la realidad de la pluralidad de éstas por mor de lo mejor. La razón y su cálculo universal es lo que funda la realidad. En eso consistiría propiamente la ciencia:

Ese *calculus* es sencillamente el ser de lo ente; Leibniz concibe el ser como el *calculus universalis*. Ese *calculus* que se identifica con el ser de lo ente es llamado a veces por Leibniz *natura*. [...] La existencia, ella misma, es un aspecto esencial del *calculus universalis* mismo, en cuanto que en éste consiste el *esse* de todo *ens* y el *esse* de cada *ens* (la *possibilitas* de cada *possible*), es una cierta pretensión de existir. En el *calculus* se decide qué existe y qué no porque todo “qué” (todo *ens*) de suyo pretende existir. Así, *possibilitas* (*esse* a secas) y *existentia*, o “verdad de razón” y “verdad de hecho”, o necesidad y contingencia, expresan una dualidad, una tensión, inherente al *esse* mismo, *esse* que Leibniz entiende como *calculus*. (Martínez Marzoa, 1991: 121)

En el pensamiento de Leibniz lo científico en tanto que sería lo racional no podría ser más que una unidad de la pluralidad a pesar de la pluralidad de las sustancias (mónadas): la del principio de razón en armónica expresión de un *calculus universalis* que abarca todo cuanto puede ser.

<sup>51</sup> “Descartes nos ofrece [...] una caracterización de la idea como tal, que estas dos características son en verdad la versión moderna de una dualidad que la filosofía griega había señalado no en “el conocimiento”, sino en el ser mismo, a saber: *hóti éstin* y *ti éstin*: “que es” y “qué es”. [...] Sin embargo, Descartes (o al menos así le parece a Leibniz) hace uso de estas nociones de “claridad” y “distinción” como si la claridad y la distinción de una percepción pudiesen ser una constatación *de facto*. Con esto Descartes rebaja la *quaestio iuris* al nivel de una cierta *quaestio facti*; hay en Descartes, visto por Leibniz, algo que llamaríamos “psicologismo”. [...] Leibniz, por el contrario, pretende mantener la total independencia de la *quaestio iuris* con respecto a la *quaestio facti*; nada se legitima por remisión al hecho” (Martínez Marzoa, 1991: 34-35).

<sup>52</sup> Para referencias al tema, véase Paradinas Fuentes (2009) y de Juan Carlos Moreno Romo su ya referido libro *La religión de Descartes*. Me parece pertinente destacar aquí también las críticas que respecto al talante del pensamiento filosófico alemán hacen Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche: el primero denunciará hasta la desesperación que los alemanes quieren hacer pasar la religión nacional por la filosofía (véase “Über die Universitäts-Philosophie” incluido en el primer volumen de *Parerga und Paralipomena*), mientras que el segundo describirá como nacional el pensamiento de Leibniz, el de Kant y el de Hegel, exceptuando al respecto sólo el de Schopenhauer (Nietzsche, 2016: §357).

E. Friedrich Sauer escribe que Leibniz “no era ninguna naturaleza contemplativa, sino extremadamente activa, que se proponía realizar la armonía ahí donde el libre curso de la naturaleza todavía no lo había llevado a cabo”, pues “la tendencia a la unidad puede exagerarse. Se puede ver armonía donde no la hay. [Por lo que] Leibniz exageró en su tendencia a aprehender el mundo unitariamente” (Sauer, 1973: 65). H. Glockner por su parte concluye que la importancia de Leibniz es grande, pero por otra parte su obra no es “tan enorme que no se pueda concebir la historia del espíritu humano sin ella” (Glockner, 1963: 5). Y podría ser cierto esto, sin embargo, para pronunciarse al respecto antes se tendrían que atender cuestiones acerca del “libre curso de la naturaleza” y de la “historia del espíritu humano” y la importancia filosófica de Leibniz, pero éstas escapan al ejercicio que aquí me propuse ensayar, en el que sólo he presentado el pensamiento de Leibniz como un panlogicismo en el que la metafísica del cálculo que inventa le permite imaginar una *harmonia praestabilita* con la que queda identificado todo lo que acontece. Más allá de esto sólo podría decir que me parece Leibniz un pensador que filosofa inspirado en la creación asegurada, más que meramente en la fabulación, como el polémico cuestionador que es Aristóteles o el metódico dubitante que es Descartes, o en la descripción atenta, como Heráclito o Schopenhauer, de mundo.

Por ello, para no llegar tan lejos como Glockner, mejor concluimos aquí con Martínez Marzoa que lo filosóficamente importante en Leibniz consiste en la elaboración de la cuestión por la verdad y no en la posesión de ella:

lo bueno está precisamente en que para Leibniz no es cuestión de principio el que vayamos a llegar alguna vez a ideas “absolutamente” o *simpliciter* primitivas y no meramente “tenidas por tales”; o sea: de lo que se trata no es de llegar a las nociones primitivas y de ellas a cualquier concepto, sino de investigar la naturaleza del proceso mismo; en otras palabras: no se trata de presentar el saber perfectísimo, sino de poder decir cosas acerca de cómo *sería* ese saber. [...] No se trata del programa de un ulterior discurso verdadero, sino de la cuestión de *en qué consiste la verdad*. (Martínez Marzoa, 1991: 37)

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1982). *TA META TA FUSIKA. METAPHYSICA. METAFÍSICA* (Valentín García Yebra, Trad.). Madrid: Gredos.
- BLANCO PÉREZ, Carlos Alberto. (2005). “Leibniz y la teoría de la relación”. *Thémata: Revista de Filosofía*, (35), 249-258.
- CARO, Hernán Darío. (2005). “Presentación a la traducción *Algunas observaciones sobre el optimismo*”. *Ideas y valores*, 54(129), 47-59.
- DESCARTES, René. (1913 [1897]). “Discours de la méthode”. En *Œuvres de Descartes, IV* (Charles Adam y Paul Tannery, Eds.). Paris : Librairie Philosophique Jules Vrin.
- DESCARTES, René. (1913 [1897]). “*Regulae ad directionem ingenii*”. En *Œuvres de Descartes, X* (Charles Adam y Paul Tannery, Eds.) (pp. 249-488). París: Librairie Philosophique Jules Vrin.
- DESCARTES, René. (1972). *Reglas para la dirección del espíritu en Dos opúsculos* (Luis Villoro, Trad.). México: UNAM.
- DUSSEL, Enrique. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- ECHEVERRÍA, Javier. (1995). “La influencia de las ideas arguesianas en el descubrimiento de Leibniz del cálculo infinitesimal”. En *De Arquímedes a Leibniz. Tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico* [Actas del II Seminario Orotava de Historia de la Ciencia, 1992-1993] (pp. 517-536). Las Palmas de Gran Canarias: Gobierno de Canarias.
- GLOCKNER, H. (1963). *Einleitung zur Monadologie*. Alemania: Die Perfekte Bibliothek.
- GURWITSCH, Aron. (1974). *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Berlin: Walter de Gruyter.
- HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. “A propósito de *mundus est fabula*: Descartes y la confección de mundo”. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (32), 11-30. doi: <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2017.32.435>
- HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. (2011). “From the ego cogito, ergo sum to the World as Representation. Schopenhauer as a Reader of Descartes”. En *Schopenhauer-Jahrbuch*, 92, 41-48.
- KANT, Immanuel. (1980). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Manuel García Morente, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.

- KANT, Immanuel. (1999). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburgo: Meiner.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1880). “Discours de la métaphysique”. En *Die philosophische Schriften, Vol. 4* (Carl Immanuel Gerhard, Ed.). Berlin: Weidmann.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1885). “Monadologie”. En *Die philosophische Schriften, Vol. 6* (Carl Immanuel Gerhardt, Ed.) (pp. 607-623). Berlin: Weidmann.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1890). “De modo distiguendi phaenomena realia ab imaginariis”, “Philosophische Abhandlungen”. En *Die philosophische Schriften, Vol. 7* (Carl Immanuel Gerhard, Ed.). Berlin: Weidmann.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1890). “Leibniz fünftes Schreiben”. En *Die philosophische Schriften, Vol. 7* (Carl Immanuel Gerhard, Ed.) (pp. 389-420). Berlin: Weidmann.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1977). “Discurso de metafísica”. En *Discurso de Metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo Tratado Sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la Naturaleza y la Gracia* (Patricio de Azcárate, Trad.) (pp. 461-480). México: Porrúa.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1977). “Monadología”. En *Discurso de Metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo Tratado Sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la Naturaleza y la Gracia* (Manuel García Morente, Trad.) (pp. 461-480). México: Porrúa.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. (1991). *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- MOSSE, George L. (1990). *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2016). *Die fröhliche Wissenschaft*. Alemania: Hofenberg Sonderausgabe
- ORTEGA Y GASSET, José. (1962). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Obras completas, VIII, (1958-1959)*. Madrid: Revista de Occidente.
- PARADINAS FUENTES, Jesús Luis. (2009). “Leibniz y la religión”. *Thémata. Revista de filosofía*, (42), 123-135.
- PLATÓN. (2000). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Trans.). Madrid: Gredos.
- SAAME, Otto. (1987). *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía* (Norberto Smilg y Juan A. Nicolás, Trans.). Barcelona: Laia.
- SAUER, E. Friedrich,. (1973). *Filósofos alemanes* (María Martínez Peñaloza, Trad.). México: FCE.

- SCHOPENHAUER, Arthur. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung, V. I (Sämtliche Werke I)*. Stuttgart/Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung, V. II (Sämtliche Werke II)*. Stuttgart/Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación, V. I* (Roberto R. Aramayo, Trad.). Barcelona: Círculo de Lectores, S.A.; Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación, V. II* (Roberto R. Aramayo, Trad.). Barcelona: Círculo de Lectores, S.A.; Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación, V. II* (Pilar López de Santa María, Trad.). Madrid: Trotta.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2004). *El mundo como voluntad y representación, V. I* (Pilar López de Santa María, Trad.). Madrid: Trotta.
- UNAMUNO, Miguel de. (1947). *El espejo de la muerte*. Buenos Aires: Espasa; Calpe.

*La reflexión sobre el género en Platón:  
un pensamiento ontológico acerca  
de la identidad y la diferencia*

*The Reflection on Gender in Plato:  
An Ontological Thought on  
Identity and Difference*

**Jeannet Ugalde Quintana**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Resumen**

La filósofa Simone de Beauvoir fue una de las primeras en observar y criticar, dentro de los discursos filosóficos, planteamientos de tipo monista en los cuales lo femenino se presenta como ausencia o negatividad. Sin embargo, en Platón encuentro trazos de una visión ontológica que escapa a una determinación monista o dualista del Ser y que permite comprender el género, desde la igualdad y la diferencia.

**Palabras clave:** Platón, género, ontología, definición, ser

**Abstract**

Philosopher Simone de Beauvoir was one of the first to observe and to criticize, within philosophical discourses, monistic approaches from which the feminine presents itself as absence or negativity. However, in Plato, I find traces of an ontological vision that escapes a monistic or dualistic determination of Being and allowing an understanding of gender in terms of equality and difference.

**Keywords:** Plato, gender, ontology, definition, being

Durante las últimas décadas los estudios de género se han colocado en un lugar primordial. Tras la puesta en cuestión de una visión naturalista o economicista del género, se ha desvelado su carácter social e histórico. De este modo, Bourdieu en su escrito *La dominación masculina* considera que de la misma manera que toda clasificación, la división que se ha establecido entre los “seres humanos” según su sexo, encuentra justificación en una ordenación de las cosas. Empero, esta clasificación se ha naturalizado en nuestras sociedades y se puede observar en la forma de percibir las cosas y de actuar, hasta el punto de considerarla algo objetivo que no requiere ser cuestionado. Al mismo tiempo, este esquema de percepción basado en la división de sexos ha establecido lo “masculino” como dominante y lo “femenino” como lo dominado.

La división entre los sexos parece estar “en el orden de las cosas”, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes “sexuadas”), como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción. (Bourdieu, 1999: 10)

En este esquema de ordenación, Bourdieu observa una dominación “androcéntrica” que se presenta como neutral y que por ello no requiere de ningún tipo de discurso justificatorio; de forma común y natural, “lo masculino” tiene un aspecto de dominación y privilegio frente a “lo femenino”. Sin embargo, esta estructura de dominio se hace evidente en lo cotidiano a partir de la división diferenciada del sexo, según actividades y deberes sociales en ámbitos como el trabajo, la participación social, los lugares de reunión y los ciclos de vida.

Este carácter “androcéntrico” de nuestras sociedades fue observado de forma muy clara en el discurso filosófico por la pensadora Simone de Beauvoir. En el escrito *El segundo sexo*, Beauvoir expresa su interés por abordar la cuestión de ¿qué es la mujer?, una pregunta que encuentra irritante al no haber sido considerada como objeto de análisis, dentro de la filosofía, por ninguna figura masculina. Definir qué es una mujer se encuentra con una primera problemática: ¿de qué manera distinguir entre un “ser humano hembra” y participar de la “feminidad”? Tradicionalmente, la mujer ha sido definida como un “ser humano” (*homo*), sin embargo este término también se traduce como “hombre”. El concepto *homo* puede referir al “ser humano macho” o nombrar a aquel que participa de la “masculinidad”, por ello, la definición de la mujer a partir de este concepto resulta

problemática. En este sentido, Beauvoir considera que la tematización acerca de la “mujer” se ha presentado en la filosofía de la siguiente manera: como una omisión o ausencia a partir de una visión negativa de “lo femenino” frente a lo “masculino”.

Reflexionar sobre ¿qué es la mujer? ha parecido una tarea innecesaria para la filosofía, debido a que se ha considerado que “mujer” es un concepto que se encuentra presente en la noción de “homo sapiens” (ser humano) y que por lo tanto no requiere una tematización. Por otra parte, Beauvoir afirma que aquellos filósofos que han hablado de forma acotada sobre qué es una mujer, la han definido en relación con el hombre a partir de sus diferencias corporales, que la hacen aparecer como un “ser humano” caracterizado por la ausencia de objetividad y perfección. Para los filósofos, la mujer ha representado la concreción de una falta ontológica, todo aquello que “el hombre” no es:

La mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades —decía Aristóteles—. Y debemos considerar el carácter de las mujeres como adolescente de una imperfección natural.” Y, a continuación, Santo Tomás decreta que la mujer es un “hombre fallido”, un ser “ocasional”. Eso es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece como extraída, según frase de Bossuet, de un “hueso supernumerario” de Adán. (De Beauvoir, 2016: 18)

Así, para Beauvoir la definición de “la mujer” se ha realizado en dependencia de lo que es el “hombre” y de forma negativa. “La mujer” representa lo “Otro”, pero un “Otro” carente de objetividad y de determinaciones propias y autónomas, mientras que lo masculino está provisto de sentido y determinación esencial.

La crítica que realiza Simone de Beauvoir a la filosofía recorre desde Aristóteles hasta Michelet y encuentra sustento en planteamientos ontológicos de tipo monista en los cuales existe una representación del concepto de lo “otro” como vacuidad.

Considerando esta crítica a la filosofía que lleva a cabo Simone de Beauvoir, la cual me parece muy pertinente, en las páginas que presento a continuación exploro la noción de género (*génos*) a partir de Platón. En el filósofo ateniense encuentro trazos de una visión ontológica, que escapa a una determinación monista o dualista del Ser, planteamiento que abre la posibilidad de comprender las divergencias de género desde la igualdad y la diferencia. De esta manera, pienso que a partir de la comprensión ontológica planteada por Platón, del Ser en cuanto multiplicidad, es posible una interpretación no-dualista de la noción de género.

En un primer momento, a partir de un análisis de los diálogos *Fedro*, *Banquete* y *Sofista*, presento los diferentes significados del concepto *génos* en Platón. A partir de este estudio trato de mostrar que el concepto de *génos* mantiene algunas

relaciones con la noción de *eidos* e *idea*, conceptos claves para la interpretación de lo existente y para la articulación de la noción de Ser. Posteriormente, una vez presentada la lectura del fragmento de Parménides sobre el Ser, que es abordado en el diálogo *Sofista*,<sup>1</sup> intentaré desarrollar un vínculo con el diálogo *Banquete*, específicamente con el mito del “andrógino” que aparece en este diálogo. La comprensión del Ser en el *Sofista* es desarrollada a través del análisis de los distintos *géne* (géneros) del Ser. La reflexión de Platón sobre los diferentes *géne* del Ser, encuentra su origen en el planteamiento parmenideo del Ser, y en las nociones de unidad y multiplicidad.

En el fragmento parmenideo sobre el Ser (Kirk, Raven y Schofield, 1977: “Parménides”, fr. 8, 32-48), éste es descrito, en cuanto unidad, como una esfera. La imagen de la esfera se encuentra plasmada también en el *Banquete*. Aristófanes, al hablar de la naturaleza originaria de los seres humanos, considera que el cuerpo de éstos era en su totalidad circular, semejante a la esfera parmenídea. A partir de estas dos imágenes y de lo dicho por Platón en relación con el Ser en el *Sofista* y sobre la naturaleza de los seres humanos en el *Banquete*, plantearé una lectura según la cual el género en Platón es múltiple y escapa a una visión de dominio y dependencia. Si bien en esta mirada sobre el género se encuentran presentes conceptos que nos hablan de la igualdad y la diferencia, la comprensión que encuentro en Platón excede una formulación dual de dominio y dependencia de lo Uno frente a lo Otro.

*Génos* aparece en Platón a lo largo de toda su obra: *Fedón*,<sup>2</sup> *Crátilo*,<sup>3</sup> *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Parménides*, *Filebo*, *Banquete*, *Fedro*, *Alcibiades*, *Cármides*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Hipias mayor*, *República*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*, aunque se encuentra de forma más recurrente en los diálogos considerados como tardíos, entre ellos, en *Timeo*<sup>4</sup> y *Leyes*.<sup>5</sup>

El uso que Platón hace del concepto *génos* a lo largo de sus diálogos está relacionado con la forma de discusión propia de sus escritos, la cual está plasmada desde los diálogos de juventud. En los diálogos primeros se hace patente el interés de Platón por acceder al *qué es* de las cosas, esto es, a su definición. Esta forma de aproximación a los problemas permanecerá a lo largo de toda su obra y será raíz de su formulación de la teoría de las ideas. La pregunta por el *qué*, como búsqueda de

<sup>1</sup> Platón, *Sofista*, 244e.

<sup>2</sup> Platón, *Fedón*, §§82b10, 87c2.

<sup>3</sup> Platón, *Crátilo*, §§392c8, 297e8, 397e12.

<sup>4</sup> Platón, *Timeo*, §52a8, 53a6, 57a1, 59a8, 59b2, 59c2, 59e6, 60b4.

<sup>5</sup> Platón, *Leyes*, §§629d4, 645a7, 653d1, 677a6, 677e10, 679b3, 680d8, 681a9.

la definición, será explícitamente formulada posteriormente por Aristóteles, quien tras analizar los elementos de la definición, distinguirá género de especie.<sup>6</sup>

En Platón no encontramos una diferencia entre género (*γένος*) y especie (*εἶδος*), ambos conceptos son clasificatorios y le permiten elaborar una definición de las cosas. La diferencia entre género y especie, como lo sugiere Chernis en *El enigma de la primera academia*, es propia de Aristóteles (Chernis, 1993). Platón hace uso de este concepto y de la noción de *eidos* en un mismo sentido cuando intenta aclarar qué son las cosas. Así, *génos* va a estar vinculado con las nociones de *idea* y *eidos*. Además de *idea*, *eidos* y *génos*, Platón utilizará también el término *morion* que significa parte, porción, sección o miembro cuando quiere dividir las partes que componen el todo de la definición.

Los conceptos *eidos* e *idea* se derivan del verbo griego *idein* (*ιδεῖν*) que significa “ver” o “forma visible”. Algunos estudiosos de estos conceptos en Platón como Taylor (Taylor, 1911: 178) —quien realizara un estudio del uso de estas nociones en el siglo IV y V en la ciencia, la literatura y los escritos históricos—, ha concluido que *eidos* en Platón guarda una relación con el uso del concepto a partir de la escuela pitagórica en la cual estos conceptos designaban la figura o cuerpo geométrico en el sentido de la “esencia real” de algo, mientras que algunos otros intérpretes de Platón, como H.C. Baldry, mantienen que el uso de las nociones de *eidos* e *idea* en Platón es resultado de una combinación de la visión socrática de las virtudes que apunta a una comprensión de lo universal, con la concepción pitagórica de los números, de tal manera que ambas tradiciones repercuten en la formulación de la llamada teoría de las ideas en Platón (Ross, 1993: 29-30).

Hemos encontrado que la concepción de una “esencia real”, y el uso de los nombres *eidos*, *idea*, *sxema*, *morphe* para denotarla, era común antes del fin del siglo V en cualquier parte donde la influencia del pitagorismo, transformada por la especulación de Empédocles, se hizo sentir; y suponer que el admirador de Filolao, el íntimo amigo de Cebes, Simias, Fedón y Equécrates, no sabía nada de tal doctrina, es cometer un palpable absurdo. Exactamente, qué papel desempeñó Sócrates en el desarrollo del pitagorismo y el eleatismo platónico, probablemente nunca lo sabremos, yo he tratado de mostrar una conjetura sobre este tema. (Taylor, 1911: 266)

En este sentido, el estudio que realiza David Ross sobre los conceptos de *eidos* e *idea* comienza con los seis sentidos que presenta Ritter en su escrito *Neu Untersuchen* dedicado a los significados de estos términos en Platón. Para Ritter, *eidos* e

<sup>6</sup> Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) II, Analíticos Segundos, II*, §98a 1-25.

*idea* nombran: 1) la apariencia externa; 2) la constitución o condición; 3) la característica que determina el concepto; 4) el concepto mismo; 5) el género o especie; y 6) la naturaleza objetiva que subyace al concepto. Ross concluye que *eidos* e *idea* en Platón mantienen el sentido original del término de “forma visible”, aunque muchas veces serán usados en un sentido no técnico. Por otra parte, afirma que en algunas ocasiones este concepto presenta un significado formal de “clase”, mientras que en otros contextos hace uso de los conceptos de *ousia*, *physis*, *génos*, *énas* y *monás* para referirse a la idea.

Respecto al uso que hace Platón de ambas palabras, *eidos* e *idea*, podemos decir: primero, tienen no pocas veces el significado original de “forma visible”; segundo, las usa en los diversos sentidos no técnicos que también encontramos en escritores anteriores; tercero, tiene el sentido técnico de “idea” y “clase”. (Ross, 1993: 31)

Otro estudio importante sobre los diferentes sentidos de *eidos* e *idea* es el desarrollado por Monique Dixsaut en su artículo “L’idée du bien à sa lumière” (Dixsaut, 2013: 67-86). En este escrito Dixsaut afirma que estos dos términos en Platón presentan una sinonimia; ambos nombran el “aspecto” general en el que algo se presenta, al mismo tiempo que el “aspecto físico”. En su artículo destaca el hecho de que *eidos* nombra la articulación de dos realidades en oposición, por una parte nombra las entidades permanentes, las entidades ideales que tienen una existencia independiente y, por otra parte, se refiere a las entidades sensibles, caracterizadas por encontrarse en continuo devenir y cambio. En algunos pasajes como *Fedro*,<sup>7</sup> *Teeteto*,<sup>8</sup> *Sofista*,<sup>9</sup> y *Político*,<sup>10</sup> *eidos* e *idea* parecen tener el mismo significado que *génos*. Para Dixsaut, el término *eidos* en Platón es un concepto complejo que tiene distintos sentidos; con él es posible nombrar: a) el aspecto sensible, b) la figura, c) la especie o el género y d) la forma inteligible.

De esta manera, el concepto género (*génos*) se encuentra relacionado en Platón con la definición y el estudio de la dialéctica. En el *Sofista*,<sup>11</sup> el Extranjero afirma que es propio de la dialéctica dividir por géneros y no considerar que una misma *forma* (*eidos*) es diferente, ni que una *forma* (*eidos*) diferente es la misma. El primer

<sup>7</sup> Platón, *Fedro*, 237d6.

<sup>8</sup> Platón, *Teeteto*, 184c4.

<sup>9</sup> Platón, *Sofista*, 232d2.

<sup>10</sup> Platón, *Político*, 289b4.

<sup>11</sup> Platón, *Sofista*, 253d.

proceder de la dialéctica es el *elenkhos* (refutación). Este primer momento desvela la vinculación que guarda con la mayéutica socrática y la definición.

La estructura del *elenkhos* ha sido estudiada por G. Vlastos en “The socratic helenchus”, quien considera que este primer momento del proceder dialéctico consiste en examinar las opiniones de los interlocutores a partir de cuestionamientos, sin tomar ninguna posición al respecto, de tal suerte que a partir de la formulación de preguntas se muestre, de manera imparcial, la incoherencia o contradicción en la que está incurriendo el interlocutor (Vlastos, 1982: 711-714). Este proceder, si bien es propio de la mayoría de los diálogos de Platón, lo vemos de manera clara en *República VI y VII*.

El *elenkhos* en cuanto primer elemento de la dialéctica guarda una cercanía con la mayéutica: se cuestiona al otro para ayudarlo a liberarse del conocimiento (*doxa*) que cree tener para que pueda acceder al conocimiento (*episteme*). Este primer elemento de la dialéctica parece implicar un conocimiento previo de aquello que se pregunta, pues de este preguntar se espera un determinado tipo de respuesta que se considera el más adecuado.

Comprendida en su carácter metódico, la dialéctica contiene además dos momentos estructurales esenciales que permiten la definición. Estos momentos son la *sinagogé* y la *diáresis*. La primera operación de la dialéctica es la *sinagogé*, que consiste en presentar la cosa que se desea mostrar como una unidad, de tal manera que después de este momento se puedan distinguir las partes o momentos que la componen. La segunda operación metódica de la dialéctica es la *diáresis*, la cual consiste en descomponer en las partes estructurales el fenómeno que ha sido contemplado de manera unitaria, teniendo como orientación la unidad primaria en la que la cosa se presentó. Este segundo momento sólo es posible teniendo como base la visión de la unidad originaria de la cosa en cuestión. De esta manera, la dialéctica será el método que permitirá el descubrimiento de las *ideas* en cuanto que unidad gracias a la *sinagogé*, pero al mismo tiempo, este método filosófico posibilita la observación de las distintas partes que componen la unidad gracias a la *diáresis*. Por lo tanto, la reflexión en torno a los géneros en Platón corre paralelo al proceder de la dialéctica, pues ella es la que permite su observación.

Este proceder dialéctico es visible de forma clara en el modo en que ocurre el desvelamiento de los géneros, tanto en el caso del *Sofista*, que presento más adelante, en el cual se discute acerca de los distintos géneros del Ser, así como en el *Banquete*, donde Aristófanes discurre en torno a la naturaleza humana. A continuación presento algunos pasajes en los que Platón hace uso de *génos* y del sentido que le brinda.

En *Fedón*,<sup>12</sup> Platón distingue de entre las cosas que existen aquellas que son perdurables. Al hablar de los distintos tipos de cosas, nuestro filósofo hace uso del concepto *génos*. Platón se pregunta entonces cuáles de los distintos géneros de cosas que hay son más perdurables. Entre ellas, considera dos posibilidades: un hombre o un manto que se encuentra en uso: “Y, si uno desconfiara de eso, le preguntaría si es más duradero el género de un hombre o el de un manto que está en uso y lo llevan” (*Fedón*, §87c2).<sup>13</sup> Por otra parte, Platón utiliza en *Fedro*<sup>14</sup> el concepto género refiriéndose a los distintos tipos de discurso que se pueden elaborar. En este fragmento, Sócrates afirma que antes de ser capaz de acceder a la verdad es necesario definir cada cosa y dividirla en sus partes, de tal manera que gracias a este proceso sea posible acceder al conocimiento de las cosas en su naturaleza. Es así que la definición se presenta como un modo de acceso necesario al qué es de las cosas: “Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible” (*Fedro*, §277b-c).<sup>15</sup>

Ahora bien, en el *Banquete*, el concepto *génos* está en relación con el mito del andrógino. En boca de Aristófanes, Platón introduce los diferentes tipos de atracción y unión sexual que se dan entre los seres humanos a partir de un relato mítico, con el cual afirma que la naturaleza humana, desde tiempos antiguos, consta de tres géneros. A este mito me referiré más adelante.

Por otra parte, en el diálogo *Sofista* el concepto *génos* se encuentra presente en la investigación que busca esclarecer la actividad del filósofo, la del sofista y la del político. Después de que Teodoro afirmó que el filósofo es un ser divino, Sócrates se cuestiona cómo distinguir este género de hombres, los filósofos, de otros que realizan actividades semejantes y que presentan el mismo aspecto, como los sofistas y los políticos. Así, considera que dado que hay tres nombres distintos, aunque parecen realizar la misma actividad, existen tres géneros diferentes. El filósofo se distinguirá por relacionarse con la forma del Ser y mirar a lo divino. A partir de una frase de Parménides, Platón comienza a diferenciar al filósofo del sofista: “Que esto nunca se imponga –dice- que haya cosas que no son. Tú al investigar aparta el

<sup>12</sup> Platón, *Fedón*, 87c.

<sup>13</sup> “καὶ εἴ τις ἀπιστοῖ αὐτῷ, ἀνερωτῶν πότερον πολυχρονιώτερον ἐστὶ τὸ γένος ἀνθρώπου ἢ ἱματίου ἐν χρειᾷ τε ὄντος καὶ φορουμένου” (*Fedón*, §87c2).

<sup>14</sup> Platón, *Fedro*, 277c.

<sup>15</sup> “Πρὶν ἂν τις τὸ τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ’ αὐτὸ τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ’ εἶδη μέχρι τοῦ ἀτιμήτου” (*Fedro*, §277 b-c).

pensamiento de este camino” (*Sofista*, §237a).<sup>16</sup> El sofista será aquel que observa, a diferencia del filósofo, lo que no es. Platón encuentra la mirada puesta en lo que es y en su investigación en los filósofos antiguos al considerar que todos ellos se ocuparon de lo que es. Entre ellos distingue cuatro concepciones en torno al Ser: el Ser en cuanto triple, el Ser dual, el Ser uno, el Ser como múltiple y uno.

Uno dice que los entes son tres, que a veces pelean entre sí, y que otras veces, convertidos en amigos, llevan a cabo casamientos y nacimientos, y alimentan a sus descendientes. Otro dice que son dos, lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, que cohabitan y se casan. El grupo eleata que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente. Luego, ciertas Musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple y uno, pues el odio y la amistad lo unen. (*Sofista*: 242c-d)<sup>17</sup>

Ante los distintos planteamientos acerca del Ser, Platón hace uso del personaje del extranjero para plantear la idea de la unidad del Ser.

El extranjero cuestiona a Teeteto qué nombra la palabra “Ser” y qué quieren decir quienes sostienen que todo es uno. Inicia la argumentación considerando la relación entre el nombre y el Ser. Así, considera que si “Ser” es un nombre, el nombre “Ser” nombra “lo que es”. Al mismo tiempo si “lo que es”, es uno, parece ser absurdo considerar la existencia de un nombre, debido a que el nombre “Ser” y lo que nombra “lo que es”, son dos cosas. Sin embargo, considera las distintas posibilidades de argumentación a favor de la unidad: o bien el nombre y “lo que es” son lo mismo, o bien el nombre es nada y “lo que es” es uno, o bien el nombre se nombra a sí mismo y a ninguna otra cosa, siendo él “lo que es”.

Debido a la oscuridad que representa hablar de la unidad del Ser y explicar en qué sentido “lo que es” puede ser uno, Platón recurre a una imagen más que a una argumentación. Así, presenta el fragmento 8 del poema de Parménides, en el cual se describe el Ser como una esfera redonda e idéntica del centro hacia todas direc-

<sup>16</sup> “Ὁὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ, φησίν, εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα” (*Sofista*, §237a).

<sup>17</sup> “ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοισ ἐνίοτε αὐτῶν ἅττα πη, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνώμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται· δύο δὲ τερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι· τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλῆστατον ἀμφοτέρα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἔστιν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται”. (*Sofista*, §242c-d)

ciones, siendo ella una totalidad.<sup>18</sup> Es por ello por lo que Platón considera que Parménides comprende el Ser (τὸ ὄν)<sup>19</sup> a partir de la imagen de una esfera como una totalidad (τὸ ὅλον), cuya perfecta redondez la hace igualmente poderosa en todas sus direcciones. La esfera tiene un punto medio y límites. El punto medio y los límites determinan que la esfera tenga partes, en este sentido la esfera en sus distintas direcciones presenta una totalidad compuesta de elementos. De esta manera, la discusión llega a la aporía de si lo que está dividido en partes posee la característica de la unidad y por lo tanto también es uno o lo que es uno es necesariamente indivisible. Al final de la discusión se distingue entre la unidad y lo uno, de tal manera que se abre paso al estudio de los géneros de lo que es, de tal manera que si bien los géneros conforman una unidad, ellos no son uno.

A partir de la esfera parménidea el Ser (τὸ ὄν) es interpretado como una totalidad (τὸ ὅλον) integrada por partes. De esta manera, el Ser al mismo tiempo que se encuentra afectado no por unidad, no es uno, es descrito como una totalidad compuesta de distintos elementos. Los distintos elementos que lo componen, conforman lo que se denomina unidad. El Ser es una unidad total, sin se por ello Uno (*Teeteto*, §205d).<sup>20</sup>

Esta misma discusión del Ser como unidad compuesta por partes la encontramos en el pasaje *Teeteto*,<sup>21</sup> en relación con el tema de los primeros principios y elementos. Al cuestionarse acerca del Ser a Platón le interesa, por una parte determinar si la unidad está compuesta de partes; en un segundo momento, precisar si para conocer la unidad es necesario conocer las partes o géneros que la componen para, a partir de ello, definir cuál es la relación en la que se encuentra el todo con las partes que componen la unidad, debido a que de esto depende el conocimiento de los principios. Si el compuesto es cognoscible y explicable, también lo serán

<sup>18</sup> “Semejante por doquier a la masa de una esfera bien redonda, absolutamente equidistante a partir del centro; pues ni algo mayor ni algo menor, aquí o allá, es necesario que haya”. “Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βιαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ, τοιοῦτόν γε ὂν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν” (*Sofista*, 244e).

<sup>19</sup> Conviene aclarar que en el fragmento 8 del poema de Parménides, el concepto a partir del cual se refiere al Ser es τὸ εὖν, pero en la cita de Platón sobre Parménides se presenta el concepto τὸ ὄν.

<sup>20</sup> “Extr. – Pero nada impide que lo que está dividido posea, además de todas sus partes, la característica de la unidad, y que, siendo así completo y total, sea también uno.

*Teet.* – ¿Por qué no?

Extr. – Quizá sea necesario afirmar, según una argumentación correcta, que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible.”

“Εἰ μὲν ἄρα πολλὰ στοιχεῖα ἢ συλλαβὴ ἐστὶν καὶ ὅλον τι, μέρη δ’ αὐτῆς ταῦτα, ὁμοίως αἶ τε συλλαβαὶ γινώσται καὶ ῥήται καὶ τὰ στοιχεῖα, ἐπεὶ περ τὰ πάντα μέρη τῶ ὅλω ταῦτόν ἐφάνη”. (*Teeteto*, §205d)

<sup>21</sup> Platón, *Teeteto*, 205a.

las partes o elementos que lo componen. Las partes que componen el todo son entendidas como principios. Si el todo es cognoscible, también lo son los primeros principios de todas las cosas, “por consiguiente, si el compuesto es una pluralidad de elementos y un todo cuyas partes son los elementos, los compuestos han de ser tan cognoscibles y expresables como los elementos, dado que la totalidad de las partes parece ser lo mismo que el todo” (*Teeteto*, 205d).<sup>22</sup>

Esta representación del Ser en cuanto esfera, propuesta por Parménides, la encontramos nuevamente en la interpretación del “ser humano” que Platón presenta en el *Banquete*. Este diálogo ha sido considerado como uno de los escritos más acabados de Platón.

Al inicio del diálogo *Banquete* aparece Apolodoro, quien sin haber estado presente en la reunión en donde se discutió la naturaleza del amor, cuenta lo que le fue transmitido por Aristodem. El papel narrativo de Apolodoro en el diálogo *Banquete* desvela una característica del discurso dialógico, todo diálogo involucra al mismo tiempo un “habla” y un “escucha”.

Así, Apolodoro escuchó de Aristodemo lo ocurrido en la reunión que tuvo lugar en la casa de Agatón. El tema de la reunión fue aquel que entre amigos resultó el más familiar, el amor. Sin embargo, la aproximación al amor no se dio por una búsqueda o definición de qué es el amor, sino a partir de la divinidad que nombra el impulso amoroso, *eros*.

De esta manera, la temática del diálogo permite crear relaciones con el *Fedro*. En ambos escritos *eros* aparece como la figura divina más antigua gracias a la cual se tematiza acerca de los principios primeros y el origen de todas las cosas.

Sobre el nacimiento de Eros, Fedro, presente en el *Banquete*, es el primero que toma la palabra para expresar el carácter prioritario de Eros. Así afirma que ningún dios le antecede, de tal manera que, como Hesíodo lo considera, es la divinidad primera, causa de movimiento y generación de todas las cosas, al mismo tiempo que responsable de los mayores bienes para los seres humanos. Esta última idea se pone en cuestión a partir de los discursos de Pausanias y Erixímaco quienes plantean un doble carácter de Eros. Tras estos discursos y la puesta en cuestión del carácter unívoco del dios, Aristófanes, el gran comediante griego, inicia un discurso cuyo interés es revelar su grandeza y poder.

Aristófanes se remonta a los orígenes en los que la palabra sólo puede ser expresada como narración de un pasado al que todos pertenecemos. Para explicar la

<sup>22</sup> “Εἰ μὲν ἄρα πολλὰ στοιχεῖα ἢ συλλαβὴ ἐστὶν καὶ ὅλον τι, μέρη δ’ αὐτῆς ταῦτα, ὁμοίως αἱ τε συλλαβαὶ γνωσταὶ καὶ ῥηταὶ καὶ τὰ στοιχεῖα, ἐπεὶ τὰ πάντα μέρη τῷ ὅλῳ ταῦτὸν ἐφάνη” (*Teeteto*, 205d).

importancia de *eros* considera que es necesario aclarar en qué consiste la naturaleza humana.<sup>23</sup>

Así, refiere a un tiempo antiguo, el tiempo en el que se inserta el discurso mítico, en donde la naturaleza humana era distinta a la actual. La diferencia de los seres humanos, anteriores a los actuales, comenzaba por su sexo. Los sexos de las personas no eran dos, como actualmente; sino tres: mujer, hombre y andrógino. A partir de esta primera diferencia, Platón establece una relación entre el ámbito de lo humano, del cosmos y del Ser. A cada sexo correspondía un planeta distinto, la tierra a lo femenino, el sol a lo masculino y la luna a lo andrógino. El ser humano encuentra un ámbito de unidad y pertenencia a ciertos caracteres supracelestes. Al mismo tiempo, aunque el ser humano en tanto idea es una unidad, esta unidad es múltiple y se encuentra compuesta de tres géneros distintos como una totalidad.

Aristófanés continúa con la descripción; de ella me gustaría hacer una observación que considero relevante: entre los géneros de los seres humanos propuestos por el mito del andrógino y la caracterización de Parménides sobre el Ser existe una vinculación. Los seres humanos tal como son descritos, son como la esfera parmenídea del Ser, redondos en su totalidad. El andrógino al mismo tiempo que participa de la unidad, contiene lo otro.<sup>24</sup>

El mito nos presenta una naturaleza triple, que hace que los seres humanos en sus tres distintos géneros sean lo mismo, pero al ser sólo una parte cada uno de ellos del *género* de lo humano, cada parte es distinta. La diferencia entre los distintos géneros del ser humano, tal cual es descrita por Platón no implica un predominio o supremacía de uno frente al otro. Todos ellos son en sus diferencias parte de lo que es. Los géneros del ser humano se encuentran, como la esfera parmenídea,

<sup>23</sup> “[I]ntentaré, pues, explicaros su poder y vosotros seréis los maestros de los demás. Pero, primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y sus modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente.”

“ἐγὼ οὖν πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι ἔσεσθε. δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς· ἡ γὰρ πάλαι ἡμῶν φύσις οὐχ αὐτὴ ἦν ἥπερ νῦν, ἀλλ’ ἄλλοια”. (*Banquete*, §189d)

<sup>24</sup> “En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo”. “πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὡςπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὄν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἔν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ’ ἡ ἐν ὀνειδῆι ὄνομα κείμενον. ἔπειτα ὅλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλειυράς κύκλω ἔχον”. (*Banquete*, §189e)

en una relación equidistante con respecto al centro. Al mismo tiempo el mito del andrógino no se inserta en la visión dualista, dominante en occidente, para la cual los géneros de lo humano son dos y se encuentran determinados por su sexo, sino que su género es triple y se explica por aquello a lo que tienden sus deseos y actitudes, los cuales a su vez están interrelacionados con el cosmos y con lo que es, con la totalidad.

Así, para Platón cada uno de nosotros es un símbolo, un fragmento del Ser, que al mismo tiempo es una totalidad y como tal, aspiramos a lo que pertenecemos, a lo Otro, a lo que es.

Cuantos hombres son sección de aquel ser [andrógino] son aficionados a las mujeres [...] proceden también de él cuantas mujeres son aficionadas a los hombres. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas. Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones. (*Banquete*, §191d-e)<sup>25</sup>

De esta manera, en Platón encontramos una reflexión ontológica en torno a la noción de género, a partir de la cual se abre la posibilidad de entender las diferencias en el ámbito de lo humano. Estas diferencias exceden una mirada dualista característica de los discursos filosóficos, en los que lo femenino representa la negatividad. En Platón la naturaleza humana es triple: lo femenino, lo masculino y lo andrógino forman una unidad en su diferencia *trial*.

<sup>25</sup> “ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν τοῦ κοινοῦ τμημά εἰσιν, ὁ τότε ἀνδρόγυνον ἐκαλεῖτο, φιλογύναικός τέ εἰσι πολλοὶ τῶν μοιχῶν ἐκ τούτου τοῦ γένους γεγονάσιν, καὶ ὅσαι αὐτὰς γυναῖκες φίλανδροί τε καὶ μοιχεύτρια ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται. ὅσαι δὲ τῶν γυναικῶν γυναικὸς τμημά εἰσιν, οὐ πάνυ αὐταὶ τοῖς ἀνδράσι τὸν νοῦν προσέχουσιν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὰς γυναῖκας τετραμμέναι εἰσὶ, καὶ αἰ ἐταιρίστρια ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται. ὅσοι δὲ ἄρρενος τμημά εἰσι, τὰ ἄρρενα διώκουσι”. (Platón, 2010a: §191d-e)

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1995). “Analíticos segundos”. En *Tratados de Lógica (Organon II)* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.) (pp. 301-440). Madrid: Gredos.
- BOURDIEU, Pierre. (1999). *La dominación masculina* (Joaquín Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- CHERNIS, Harold F. (1993). *El enigma de la primera academia* (Susana Marín Delgado, Trad.). México: UNAM.
- DE BEAUVOIR, Simone. (2016). *El segundo sexo* (Juan García Puente, Trad.) México: Penguin Random House.
- DISXAUT, Monique. (2013). “L'idée du bien à sa lumière”. En Monique Disxaut, Anissa Castel Bouchouchi, Gilles Kévorkian (Comp.), *Lectures de Platon* (pp. 67-86). Paris: Ellipses.
- KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, John E.; y SCHOFIELD, M. (1977). *Los filósofos presocráticos* (Jesús García Fernández, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010). *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro* (Carlos García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010). “Crátilo”. En *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón, Crátilo* (J. L. Calvo, E. Acosta Méndez, E. J. Olivieri y J. Calonge Ruiz, Trads.) (pp. 339-461). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010). *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político* (Néstor Luis Cordero, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010). “Timeo”. En *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias* (Francisco Lisi, Trad.) (pp. 125-262). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010). *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)* (Francisco Lisi, Trad.). Madrid: Gredos.
- ROSS, David. (1993). *Platón y la teoría de las ideas* (José Luis Diez Arias, Trad.). Madrid: Cátedra.
- TAYLOR, Alfred. E. (1911). *Varia socratica*. Oxford: James Parker & Co.
- VLASTOS, Gregory. (1982). “The Socratic Elenchus”. *Journal of philosophy*, 79(11), 711-714. doi: <https://doi.org/10.2307/2026548>

Traducciones, reseñas y notas



*¿Debe el historiador de las ciencias  
convertirse en contemporáneo de  
los científicos de los que habla?*

*Must the Historian of Science  
Become a Contemporary of the  
Scientists He Talks About?*

**Hélène Metzger**

Traducido por

Juan Felipe Guevara Aristizabal

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Violeta Aréchiga Córdoba

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA—CUAJIMALPA

**Presentación**

Hélène Emilie Bruhl nació el 26 de agosto de 1889 cerca de París. Estudió cristalografía en la Sorbona donde obtuvo su diploma de estudios superiores en el año 1912, el cual, a diferencia de un título de licenciatura, no le permitió acceder a un doctorado de Estado, requisito fundamental para comenzar una carrera como académica universitaria. Al año siguiente, se casó con Paul Metzger. Desafortunadamente, su esposo murió poco más de un año después en los combates de la primera gran guerra. A partir de 1914, Hélène Metzger se dedicó de lleno a la historia de las ciencias, cuyo primer logro sería el libro *La génesis de la ciencia de los cristales*. Su pensión de viuda y la pequeña fortuna con la que contaba le permitieron llevar una vida investigativa independiente, al margen de las instituciones académicas francesas. Sin embargo, esto también le costó el reconocimiento de sus pares, quienes la consideraban como una aficionada. Sería en 1926, gracias a la publicación de *Los conceptos científicos*, que el aislamiento institucional e intelectual

llegaría a su fin. A partir de entonces comenzaron una serie de colaboraciones importantes para su trayectoria intelectual: por un lado, con la revista de historia de las ciencias *Isis*, así como con el Centro de Síntesis, y, por otro, con el Comité Internacional de Historia de las Ciencias, del cual se haría miembro activo a partir de 1928. De igual manera, formó parte del Grupo Francés de Historiadores de las Ciencias desde sus comienzos, lo cual la llevaría a organizar y participar en numerosos congresos del tema. Hubo uno particularmente importante en su biografía: el Congreso de Historia de las Ciencias de 1934 que se celebraría en Berlín. No obstante, ante el ascenso al poder de Hitler y el partido Nacional Socialista, Metzger le escribe a algunos de sus colegas acerca de sus preocupaciones en relación a la comunidad judía. Su voz fue escuchada y gracias a su iniciativa, el congreso cambió de sede y tuvo lugar en España. Durante la última etapa de su vida, la guerra, la ocupación alemana en Francia y la deportación marcaron sus días. En 1941 se mudó a Lyon donde, además, se inscribió en la lista oficial de judíos. A pesar de la insistencia de amigos y colegas, Metzger se rehusó a vivir en la clandestinidad. Durante su tiempo en Lyon se integró al Despacho de Estudios Judíos, grupo en el cual se mantendría activa hasta su arresto en febrero de 1944. En marzo del mismo año fue deportada a Auschwitz. Se desconoce si llegó con vida al campo de concentración o si murió en una cámara de gas a su llegada.<sup>1</sup>

El texto que presentamos a continuación constituye la primera traducción al español de alguna parte de la obra de Hélène Metzger. En este caso, se trata de la traducción del artículo “L'historien des sciences, doit-il se faire le contemporain des savants dont il parle?”, publicado en 1933 en el número 15 de la revista *Archeion*, que fuera en su momento el órgano de difusión de la Academia Internacional de Historia de las Ciencias. Aunque el tema del escrito es eminentemente histórico/historiográfico, su bagaje filosófico no deja de ser por ello relevante, en especial si lo pensamos en el contexto de la epistemología francesa y sus innegables lazos con la historia. Las ideas que desarrolla y discute Metzger a lo largo de su texto tienen ecos de otras discusiones filosóficas, tales como aquellas concernientes a la hermenéutica durante el siglo XIX en Alemania, o las reflexiones en torno a la naturaleza de las ciencias del espíritu o de la cultura, así denominadas por Wilhelm Dilthey y Heinrich Rickert, respectivamente. Podríamos afirmar, no obstante, que el tema más acuciante del texto tiene que ver con el talante anacrónico de la labor histórica, idea que iba a contracorriente de la dominante escuela francesa de los Anales,

<sup>1</sup> A las personas interesadas en saber más acerca de la vida de Hélène Metzger, les recomendamos la lectura de Freudenthal (1988), Chimisso (2001, 2019) y Chimisso y Freudenthal (2003).

y de la cual se derivan reflexiones importantes para una consideración filosófica de la historia.

Con respecto a la traducción, quisiéramos ofrecer un par de aclaraciones. La palabra *savants*, que aparece desde el título del texto, la hemos traducido de tres maneras distintas. En primer lugar, y la más empleada, como *hombres de ciencia*. Otro equivalente usado es *científicos* cuando aparece en la misma oración con *historiadores de la ciencia*, para evitar la redundancia de los términos compuestos. Por último, también la traducimos como *sabios*, la forma más literal, cuando el contexto no implica una relación directa con la ciencia. Asimismo, hemos mantenido para los sustantivos y adjetivos la forma masculina dominante en el texto francés. El escrito de Metzger, por otro lado, tiene un tono oral, el cual se entrevé tanto en la construcción de las frases como en el uso constante del punto y coma. Hemos modificado en numerosas ocasiones la puntuación del texto por cuestiones de estilo.

Pese a que desde la década de 1980 su trabajo ha atraído de manera creciente la atención de algunos sectores académicos, su obra sigue sin ser traducida, no sólo en español sino también en inglés. De hecho, la primera monografía dedicada a su obra apareció apenas este año (ver Chimisso, 2019). Esperamos que este esfuerzo sea el inicio de una empresa para subsanar esta carencia.

*Juan Felipe Guevara Aristizabal y Violeta Aréchiga Córdoba*

## Referencias

- CHIMISSO, C. (2001). "Hélène Metzger: The History of Science between the Study of Mentalities and Total History". *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 32(2), 203–241. doi: [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(01\)00006-1](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(01)00006-1)
- CHIMISSO, C. (2019). *Hélène Metzger: Historian and Historiographer of the Sciences*. Oxon: Routledge.
- CHIMISSO, C.; y FREUDENTHAL, G. (2003). "A Mind of Her Own: Hélène Metzger to Émile Meyerson, 1933". *Isis*, 94(3), 477–491. doi: <https://doi.org/10.1086/380655>
- FREUDENTHAL, G. (1988). "Hélène Metzger: Eléments de biographie". *Corpus. Revue de philosophie*, 8/9, 197–208.

### **¿Debe el historiador de las ciencias convertirse en contemporáneo de los científicos de los que habla?**

Les invito hoy a discutir un tema que me interesa sobremanera; quisiera examinar con ustedes la siguiente pregunta: “¿Debe el historiador de las ciencias tratar de convertirse en contemporáneo de los científicos cuyas teorías expone?”. A esta pregunta metodológica, con la cual me he topado desde que comencé el estudio de la evolución del pensamiento científico, he tenido ya oportunidad de responder que si el historiador no quería o no sabía leer las obras de antaño como las leían sus primeros lectores, se arriesgaba a malinterpretarlas y, por tanto, no sólo hacía que se malinterpretaran los trabajos de nuestros predecesores lejanos, sino que también alteraba la perspectiva del progreso mismo de la ciencia. Esta respuesta no fue aceptada por ninguno de los interesados en el método histórico. En ocasiones, me han reprochado por haberme rehusado a juzgar la doctrina de los siglos pasados a la luz de nuestras teorías actuales. Se ha dicho que era justo aplaudir a ciertos químicos de antaño por haber pensado sobre un punto determinado justo lo que pensamos actualmente. Se ha dicho que se les podría reprochar a ciertos químicos de antaño el haberse alejado de cierta manera de ver que se ha convertido en la nuestra. Y como en efecto muchos historiadores de las ciencias, que no se han tomado la pena de reflexionar sobre la crítica histórica, han hecho (después de haber obtenido un conocimiento superficial de los textos) que sus exposiciones se asemejen a un palmarés de premios —refiriéndose de manera constante a una cierta concepción positivista de la ciencia, o a cierta doctrina admitida al momento de publicar sus recuentos—, se darán cuenta que tengo que justificar mi punto de vista.

Como pueden ver, el problema sobre el cual les pido que arrojen la luz de una franca discusión es uno de los más importantes, quizás incluso el problema sumo del método de la historia de las ciencias, pues de la solución escogida puede depender toda nuestra concepción del pasado de la humanidad, del papel del pensamiento humano, de la experiencia, del empirismo positivo o de la inspiración metafísica en la formación misma de la ciencia. De manera recíproca, me responderán ustedes que de nuestra concepción preconcebida del pasado de la humanidad, del papel del pensamiento humano, de la experiencia, del empirismo positivo o de la inspiración metafísica en la formación de la ciencia dependerá sin duda alguna la solución que escojamos. El plan de una historia de las ciencias, al igual que sus conclusiones filosóficas, quedará así predeterminado. Desde el comienzo de nuestra investigación estaremos entonces encerrados en un círculo planteado por nosotros y del cual no podremos salir. Quizá sí, pero el escepticismo radical de quienes desdeñan la historia, de quienes creen que la historia es un espejo que le

regresa al historiador su propio retrato espiritual, no podría ser sostenido a menos que, desde el primer contacto con los textos, el historiador detuviera su esfuerzo al proclamar inmediatamente que su juicio es definitivo, inamovible e irrevocable. Eso es lo que en efecto hacen las personas que no ven el pasado más recóndito, así como el pasado de ayer, de otra forma que a través del presente inmediato declarado perpetuo. Sin embargo, para el historiador que considera la historia como una realidad efectiva no podría ser de esa forma. El historiador no prejuzga los resultados de su trabajo cuando toma consciencia clara de las dificultades del mismo. En el curso de sus búsquedas se esfuerza constantemente por adentrarse en el pasado, lo cual le permite comprenderlo mejor, penetrar con mayor seguridad y mayor simpatía activa en el pensamiento creativo de antaño, al cual le infunde nueva vida, resucitándolo por un momento. Además, hay un factor personal, subjetivo como se dice con frecuencia, que es imposible de eliminar completamente; mejor reconocerlo abiertamente que negarlo *a priori*. Los historiadores, como todos los filósofos, como todos los sabios, y como todos los hombres tienen tendencias innatas, comportamientos del espíritu particulares e imperceptibles que no son todavía opiniones o sistemas, pero que pueden engendrar y que engendran opiniones y sistemas. Es usual, incluso, discutir la opinión o el sistema como si estuviera aislado, como si no hubiera nacido en un cerebro humano, como si no estuviera ordenado, imperiosamente ordenado, por ciertas tendencias primordiales; el historiador que tiene gran familiaridad con los textos de antaño lo sabe bien. Y en lugar de rebelarse contra la naturaleza de las cosas para obtener una objetividad espectral ubicada tanto fuera del mundo como de la ciencia, el historiador intenta encontrar o reconstituir por un momento, en sí mismo, los resortes profundos que subyacen a las obras objeto de su meditación. Cuando estudia los trabajos de los químicos cartesianos, de los químicos newtonianos, de los químicos stahlianos y de los químicos condillaquianos, que trabajaron e hicieron progresar su ciencia en el siglo XVIII, debe hacerse sucesivamente cartesiano, newtoniano, stahliano y condillaquiano. De este modo el historiador atrapa, o al menos intenta atrapar, las diferentes orientaciones de mentalidad que han sugerido las doctrinas, las hipótesis, las investigaciones experimentales de nuestros predecesores distantes; consigue comprender por completo o, por lo menos, toma la única vía que le permite comprender por completo los trabajos de diversas escuelas que han asociado sus investigaciones o que se han opuesto a ellas. En cuanto al factor personal, debido al carácter del historiador mismo, sin duda no será aniquilado. Lo que un historiador no habrá visto, otro historiador que aproveche la labor de su predecesor sabrá ponerlo en evidencia. Pero, ¿para qué insistir? Como todas las ciencias, la historia es una ciencia que se hace, que se continúa y que se renueva en la medida en que los

progresos de la crítica y del análisis nos fuerzan a rectificar nuestras síntesis, las cuales jamás llegan a ser dogmáticas o definitivas.

Veamos las cosas un poco más de cerca. Para reconstituir el pensamiento de los hombres de ciencia de antaño (pienso en los químicos de los siglos XVII y XVIII), el historiador no tiene a su disposición, con frecuencia, más que los textos de esos hombres de ciencia en forma de libros, opúsculos o incluso disertaciones integradas en los trabajos de diversas academias o publicaciones científicas. Puede también consultar los textos anexos, las reseñas de las obras de química contenidas en esas publicaciones, los escritos de los filósofos, Regis o Berkeley, por ejemplo, que le dieron a la química una gran importancia, los estudios concernientes a las artes prácticas o las industriales, que como la metalurgia o la vidriería, estaban basadas en la química; las alusiones a la química contenidas en obras indiferentes a ella pero que pueden revelar el papel social de la química. A esto le podemos agregar ciertos laboratorios, o reproducciones de laboratorios que se estudian en los museos, por ejemplo en el *Conservatorio de artes y oficios* de París, las medallas conmemorativas, las estatuas y monumentos, los dibujos o las alegorías que ilustran un cierto número de publicaciones. Todas estas cosas tienen valores diversos. Pero para no perderlos en discusiones secundarias, sin embargo, les propongo limitarnos a los textos. No creo (aunque nunca se sabe) que ustedes se opondrán a mi opinión cuando les haya dicho que, a mi parecer, el objetivo último del historiador de las ciencias, como el del historiador de las letras, es lograr una comprensión completa de los textos que estudia. Para lograr dicho objetivo, se puede y se debe inspirar en los métodos serios y fecundos que han asegurado el éxito de la historia literaria, y que le han permitido verdaderamente resucitar el pasado. No les hablaré de estos métodos, y ustedes me concederán fácilmente que el historiador de las ciencias debe hacer un análisis filológico y crítico de los textos que estudia.

Es necesario reconocer, no obstante, que la obra científica que comparte ciertos rasgos con la obra puramente literaria, se distingue de ella por otras características que hacen difícil su acceso. No tengo necesidad de recordarles que las obras que el profesor de letras utiliza para nuestra cultura general con frecuencia tienen el privilegio de estar escritas, por así decirlo, como si estuvieran fuera del tiempo y del espacio; es decir, ellas se mantienen accesibles sin preparación alguna al lector inteligente siempre y en todo lugar. La única condición, por supuesto, es que el lector conozca la lengua del autor. Con objeto de no extraviarlos en una discusión sobre la preeminencia de las lenguas antiguas o modernas para la formación del espíritu, no hablaré más que de escritos franceses. Los estudiantes del liceo leen, por ejemplo, las tragedias de Racine, las comedias de Molière, los pensamientos de Pascal, las fábulas de La Fontaine, sin preocuparse por el “momento” de su aparición, como

si estos tesoros del patrimonio de la humanidad no portaran el sello de una época. Confieso de inmediato que exagero para propósitos de esta exposición (pero no demasiado) cuando me refiero a la concepción habitual de las obras llamadas “clásicas”. Sé que hay una buena parte de ilusión en estas concepciones y que esta ilusión, sobre la cual no nos detendremos a discutir hoy, ha sido disipada desde hace mucho tiempo por la crítica de Taine. De todos modos, sobre las obras que he mencionado, y muchas otras, se puede profundizar y meditar de muchas maneras para la educación, la instrucción y el placer del lector. Se puede reflexionar sobre aquello que uno lee en función de su propio pensamiento y sin preocuparse por el autor, con el sencillo fin de obtener de la lectura un beneficio intelectual o moral. Se puede leer también para conocer mejor al escritor, para adentrarse en su pensamiento y su sistema. Se puede leer, además, por muchos otros motivos. Finalmente, se pueden combinar diversas maneras de leer con el fin de comprender mejor el pasado, de comprender mejor el presente, de comprenderse mejor a sí mismo.

Que la obra científica de primer orden no sea completamente asimilable a la obra literaria de primer orden, es algo que no discutiré. No discutiré tampoco que la historia de la literatura general (en el sentido un tanto vago en que lo entienden los manuales de literatura) se encuentra con menos dificultades preliminares por superar que la historia de la literatura científica; sin embargo, me atrevo a adelantar que los escritos de los hombres de ciencia antiguos, incluyendo aquellos que están consagrados a teorías definitiva e irremediabilmente caducas, no están del todo desprovistos de valor educativo y de poder sugestivo. Al igual que eso que llamamos *las humanidades*, estos escritos pueden contribuir a la cultura del espíritu. Pero, una vez más —y quizás me dirán ustedes, tanto como en las humanidades mismas—, estos escritos no entregan de manera inmediata su sustancia bienhechora a aquel que los hojea ya sea de manera precipitada, ya sea de manera perezosa; es necesario un esfuerzo asiduo de simpatía, exigido por su propio método, para que el historiador logre pensar los libros de los maestros de antaño como los habrían pensado los discípulos y los alumnos de esos maestros; para que se impregne, por ejemplo, de aquello que podía ser la ciencia que se hacía en el siglo XVII. Si logra aprehender la orientación del espíritu del hombre de ciencia cuya obra estudia, esta obra (aparte de eso que podríamos llamar su dimensión material, sobre la cual volveré más adelante), se le hará transparente y luminosa. Cuando lea a Van Helmont o a Lémery, se representará como telones de fondo los medios sociales o espirituales en los cuales estos químicos estaban sumergidos, pero también contra los cuales reaccionaban parcialmente. La obra de Van Helmont, por ejemplo, es un producto de la contrarreforma de comienzos del siglo XVII. Al atacar de manera violenta a la metafísica y la lógica de Aristóteles, al atacar a la astrología, él actúa como

hombre de ciencia que libra a la química de un cierto número de supersticiones; pero también actúa como un cristiano que combate el regreso ofensivo del paganismo. Van Helmont se inspira en el *Génesis*, en una intuición intelectual que Dios envía de forma libre a aquellos de sus hijos que saben orar, trabajar con dolor y cumplir ciertas prácticas morales que mantienen su espíritu en un estado de receptividad. Los experimentos de laboratorio que ejecuta sin cesar, al enseñar directamente sobre el mundo, no hacen más que enseñar, y, además, necesitan ser aclarados, pues no enseñan por completo. Los experimentos se suman a la oración y a la meditación para disponer al químico a un estado en el que su alma pueda recibir una comunicación del pensamiento divino, y en ello consiste la comprensión auténtica, no en los argumentos lógicos que nos fuerzan a repetirnos de forma perpetua, es decir, sin jamás avanzar en el conocimiento de la naturaleza. Así el misticismo cristiano se alió al método experimental para renovar la ciencia de las reacciones materiales.

Pasemos ahora de la primera mitad del siglo XVII a la segunda mitad del mismo. Lleguemos a Lémery, quien piensa en clave cartesiana un mundo cartesiano. Admiramos al gran hombre que supo introducir definitivamente en la doctrina de su tiempo el espíritu claro y lúcido de su tiempo, así como supo imponer el estudio de la doctrina química al hombre honesto que no se enorgullece de nada pero que está al corriente de todo. Él eliminó de esta doctrina las analogías paracelsianas que encantaban el alegre vitalismo del renacimiento. Las esperanzas insensatas de los alquimistas concernientes a las transmutaciones de los metales se convirtieron en supersticiones absurdas y ruinosas. De manera general, Lémery expulsó de la ciencia todo lenguaje poético y alegórico. Pero no sólo en la teoría constatamos una revolución bienhechora: el arte de experimentar se modifica y se impregna de honestidad. Todo experimento de laboratorio que parezca truco de prestidigitación, que exija por lo menos un vuelco de mano difícil y sea mantenido en secreto, será considerado sospechoso, y Lémery no lo tendrá en cuenta. Él no quiere ser “peculiar en sus operaciones”. Toda persona debe poder rehacer estas operaciones; su práctica no contiene ningún misterio, así como su teoría es ante todo “inteligible”.

No me voy a entretener multiplicando los ejemplos. Sé muy bien, por otra parte, que al bosquejar muy rápidamente el telón de fondo intelectual y moral sobre el cual el historiador de las ciencias podrá poner de relieve las obras químicas, los descubrimientos prácticos, las sistematizaciones teóricas que ha aprehendido de Van Helmont o de Lémery, no les he hablado de las contribuciones definitivas de estos dos grandes hombres al conjunto del saber químico. Antes que nada, he buscado conocer la perspectiva científica (si es que se puede expresar así) de los hombres de ciencia que consagran su vida al perfeccionamiento o a la creación de

una ciencia nueva; he buscado conocer la orientación de su mentalidad y eso, lo repito, es para mí de importancia primordial. De una generación a la siguiente, y a medida que la ciencia progresa, la perspectiva científica cambia; el problema que era central no interesa más a los investigadores, el pequeño y curioso interrogante que intrigaba a los aficionados se convierte, en cambio, en problema central. Al tiempo que la perspectiva cambia, la orientación de la mentalidad se modifica. Al punto de vista que se encarnaba en cierto esfuerzo de sistematización le sucede una actitud por completo diferente, que engendra poco a poco por su movimiento mismo una nueva manera de comprender; y por supuesto, al ser la ciencia trabajo colectivo, los hombres de ciencia continúan la obra de sus predecesores, incluso si transforman, de manera brusca o por una evolución lenta, las doctrinas de estos predecesores. No porque al progresar la ciencia ceda a veces a la moda de la época y se impregne de los mismos principios que la opinión del momento, los conocimientos científicos cesan de ser acumulativos y progresivos, como lo ha dicho tan justamente el Señor Sarton. Y sin duda, los conocimientos no se acumulan como los inventarios de mercancías; se integran a monumentos doctrinales gracias a los hombres de ciencia. Pero la historia muestra que estos monumentos son remodelados constantemente, o reconstruidos sobre bases nuevas con los mismos materiales mezclados con otros nuevos.

No les tengo que hablar hoy de las revoluciones científicas, de sus significados con relación al progreso del espíritu humano o al progreso de nuestro conocimiento. Sin duda el historiador de la ciencia debe aportar a los filósofos que intentarán resolver los problemas resaltados aquí documentos cuya importancia será difícil de exagerar. Después de las obras magistrales de los señores Brunschvicg y Meyerson, tan diferentes la una de la otra, pero que convergen en apoyar la epistemología en el estudio de las meditaciones científicas de antaño y de la actualidad, el historiador de las ciencias parece no tener más necesidad de abogados ante los filósofos para alegar en favor de su derecho a existir.

Una vez reconocida la importancia de la historia de las ciencias, no argumentaré entonces ante ustedes más que sobre el caso de la buena historia de las ciencias. No le impediré al historiador de las ciencias ser él mismo filósofo o partidario de tal o cual doctrina filosófica, le solicitaré simplemente que piense de manera histórica cuando haga historia. En el transcurso de su trabajo, no deberá inquietarse por saber si las conclusiones de su trabajo justificarán cierta concepción de la inteligencia o de la razón humana. No deberá encerrarse dentro de un esquema *a priori* que le indique una concepción de antemano de la ciencia o de su historia. El acuerdo entre los hechos que el historiador estudia y la doctrina filosófica debe producirse por sí mismo sin trampas, sin solicitárselo a los hechos o a las doctrinas,

sin empujarlos, en breve, sin arbitrariedades de ningún tipo. De esta manera, quizás, podremos buscar con alguna utilidad la solución al problema que el Sr. Lalande planteó a nuestras meditaciones. ¿Cuáles son las relaciones entre *la razón constitutiva* que en su tendencia permanente, esencial, es toda la razón humana, y *la razón constituida* que es el aspecto que presenta esta razón en cada momento del desarrollo de la humanidad?

Volvamos a la historia de las ciencias. Supongamos que el historiador dotado de buena voluntad y de agudeza espiritual haya por fin alcanzado a comprender la doctrina química como si fuera alumno de Van Helmont, de Stahl, de Lémery o de Macquer. ¿No encontrará ya ningún obstáculo y podrá proclamarse satisfecho por completo? ¡Qué desgracia! ¡Chocaría todavía con una dificultad actualmente no resuelta y que quizás no puede ser superada más que de forma parcial! Ya he señalado hace un momento “la dimensión material” y ahora debo hablar de ella.

Me voy a explicar una vez más con el ejemplo del químico.<sup>2</sup> Este último entra en su laboratorio para trabajar de manera práctica y observar fenómenos provocados por su propio trabajo; puede mezclar ciertos cuerpos con ciertos otros y observar estas o aquellas reacciones materiales; puede realizar disoluciones, precipitaciones, evaporaciones, combustiones, calcinaciones y muchas otras cosas que haya previsto o no; consigna en sus escritos el resultado de sus experimentos empleando, naturalmente, el lenguaje de la teoría reinante; los explica, si puede, con la ayuda de esta teoría o los declara imprevistos y sorpresivos; con la ayuda de hipótesis auxiliares podrá tal vez dar cuenta de ellos. Ahora bien, es posible que, a pesar de que los textos sean precisos y claros, el historiador no capte por completo su significado real. Dados los reactivos presentes, le parece que el resultado del experimento habría debido ser otro. Y entonces se plantea un interrogante. Los cuerpos que el químico ha utilizado en sus operaciones de laboratorio, ¿son entonces los cuerpos que todavía llamamos con el mismo nombre? Es muy frecuente que sea necesario leer sulfuro de antimonio en vez de antimonio. En otras ocasiones, podemos preguntarnos si los reactivos son puros, homogéneos, o si contienen impurezas que modifican sus propiedades; el ácido de sal marina podría contener ácido vitriólico, lo mismo que el ácido nítrico e, incluso, ácido marino. En otras ocasiones, no se sabe y no hay modo alguno de saberlo. Así que cuando el historiador quiera hacerse contemporáneo de los autores cuya obra estudia, se verá en aprietos. Comprenderá las palabras, pero el suelo del laboratorio le parecerá sustraerse a sus pasos; el científico de antaño guardará con celo su secreto. Y como es deber siempre sacar

<sup>2</sup> Les recuerdo que Duhem en su bello libro sobre *La teoría física, su objeto, su estructura* estudió de manera similar el ejemplo de los físicos.

ganancia de los fracasos, el historiador atisbará dos cosas que podrían haberse escapado. En primer lugar, se dará cuenta de que los progresos de la química son mucho más grandes e importantes de lo que había creído en principio, pues los cuerpos puros colocados en frascos bien tapados y etiquetados con la fórmula química actual no nos fueron ofrecidos con gracia por la naturaleza; los reactivos son, podríamos decir casi sin exagerar, creados por la teoría. En todo caso, sin la ayuda de la teoría que orientó las investigaciones del químico, la ciencia jamás los habría obtenido y estudiado. El historiador se dará cuenta a continuación de que los hombres de ciencia de antaño no redactaron los resultados de sus investigaciones para facilitar el trabajo de los futuros historiadores de la ciencia. Tanto los químicos como los físicos y los naturalistas se empeñan en resolver un problema universal o particular que retiene su atención. Al dirigirse a sus contemporáneos se olvidan de insistir en las cosas que están fuera de discusión y que han recibido la adhesión unánime y espontánea de los hombres de ciencia. ¿Para qué extenderse sobre los fundamentos de la doctrina, que nadie sueña en discutir, porque todo el mundo los da por sentados? Que las cosas dejadas de lado se hayan vuelto primordiales para aquel que reflexiona muchos siglos después de la muerte de esos autores, que el historiador deba ante todo precisarlas para impregnarse de la orientación de la mentalidad de antaño, que para restablecerlas deba, por así decirlo, excavar por debajo del nivel en el que se asoma la doctrina, todo ello no hace nada fácil la reconstrucción del pasado. Y es por esta única razón que la historia de las letras y la historia de la filosofía se encuentran infinitamente más avanzadas que la historia de las ciencias. Ciertamente el historiador de las ciencias no carece de herramientas. Por ejemplo, en el siglo XVIII hubo polémicas violentas, que a veces degeneraron en disputas exaltadas, entre los químicos cartesianos, los químicos newtonianos, los químicos stahlianos, los químicos condillaquianos y los químicos que reclamaban un empirismo experimental integral; y estas polémicas y disputas nos aportan algunas lecciones preciosas acerca del estado del alma de los hombres de ciencia. Pero aquí también es necesario aconsejar prudencia. El sentido crítico del historiador está obligado a intervenir en la interpretación de textos que no se puede contentar con recoger y reunir. El historiador que quiere comprender el verdadero pensamiento de los hombres de ciencia no puede simplemente examinar los argumentos presentados por unos u otros, pues las doctrinas se establecen y se mantienen a causa de la satisfacción que le proporcionan a la inteligencia humana pero son atacadas o defendidas por las vías de menor resistencia. Por último, los datos de los problemas que los hombres de ciencia se esfuerzan por resolver no permanecen fijos y se modifican en la medida en que se descubren nuevos hechos o que se imaginan respuestas parciales a las preguntas realizadas. De una generación a la

siguiente ocurre una suerte de desfase que hace variar tanto la orientación de la mentalidad como los datos teóricos y experimentales. Es así que para los químicos stahlianos, que habían advertido que toda calcinación de los metales es una combustión, pero que creían que los cuerpos al quemarse dejaban escapar su flogisto, el aumento del peso de los metales en el transcurso de una combustión se convertía en un enigma exasperante o divertido que había que explicar al margen de la teoría. Pero Lavoisier descubrió que los productos de la combustión del fósforo y del azufre pesan más que el fósforo o el azufre originales. Las calcinaciones de los metales no eran, pues, una excepción; al explicar por qué las cales de estaño o de plomo tienen una masa de materia más grande que el plomo o el estaño, Lavoisier no explica ya un hecho sorprendente y aislado, sino que da cuenta, al mismo tiempo, de todos los fenómenos de la combustión.

No voy a hacer más hincapié en esto. Debo observar, con todo, que no he hablado aquí más que del trabajo preliminar del historiador, pues hay todavía otro trabajo igualmente importante. Una vez que el historiador ha logrado hacerse contemporáneo de los hombres de ciencia cuyas teorías expone, apenas si ha cumplido con la mitad de su labor; le resta redactar su trabajo de tal manera que su lector logre adentrarse en las doctrinas de antaño, no sin ningún esfuerzo, o por lo menos uno mínimo. ¿Cómo alcanzar este objetivo? No se los diré hoy. Además, es al lector a quien le corresponde declarar si el historiador ha tenido éxito en su empresa de resurrección del pasado.

*Insistir en la vida: Reseña de Chávez Mac Gregor, Helena. (2018). Insistir en la política, Rancière y la revuelta de la estética. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Estéticas.*

*Insisting on Life: Review of Chávez Mac Gregor, Helena. (2018). Insistir en la política, Rancière y la revuelta de la estética. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Estéticas.*

**Bily López**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

## I

Pensar es una peligrosa tarea. Pensar filosóficamente lo es aún más. Incluso podríamos afirmar que pensar filosóficamente es un riesgo de proporciones mayúsculas cuando la filosofía se hace de cara a problemas concretos y no sólo de cara a teorías abstractas, cuando lo que está de por medio es la vida misma y no sólo una abstracción erudita. No hay que confundirse, pensar es abstraer, teorizar, ordenar y jerarquizar, trabajar con los conceptos cuya naturaleza es intangible, pero hay varias maneras de hacerlo. La teoría se puede construir de frente a pomposos conceptos que sólo a los ortodoxos especialistas en la obra de un autor hagan sentido, o bien se construye de cara a la ignominiosa existencia, frente al dolor primigenio del absurdo y en la permanente disputa de lo político. El pensamiento de Helena Chávez Mac Gregor es del segundo tipo.

Esta cualidad, no obstante, no le quita densidad, teoricidad ni rigurosidad en el uso de su lenguaje y sus conceptos. Mucho menos lo hace quedar reducido a un mero activismo. He ahí la principal virtud del pensamiento de Helena Chávez: ser

siempre una desgarrada confrontación con el mundo y con uno mismo, elaborada desde una compleja y rigurosa composición conceptual.

*Insistir en la política. Rancière y la revuelta de la estética* es una muestra generosa de lo que queremos decir. Para mostrarlo, y por tratarse del primer libro no colectivo de su autora, nos gustaría dar cuenta de los conflictos que lo habitan y los territorios que lo construyen a modo de procedencia a través de los recorridos teóricos realizados a lo largo de la trayectoria académica de su autora, pues es ahí desde donde se comprende mejor la vitalidad que conforma la obra que aquí reseñamos.

## II

Los intereses teóricos de Helena Chávez Mac Gregor han estado signados por el cruce entre el arte, lo estético y lo político desde su primer trabajo recepcional. En efecto, en su primer trabajo de investigación (*La experiencia del arte: Walter Benjamin y el arte de la desconfianza*), podemos encontrar como preocupación fundamental de su pensamiento eso que Benjamin llamó *experiencia empobrecida*. Frente a la experiencia moderna y kantianamente planteada, en ese texto se examinan diferentes estrategias benjaminianas para hacer frente a esa pobreza y así poder encontrar una ampliación de la experiencia. Se trata, desde luego, de *lo humano*, de preguntar por aquello que somos en cuanto seres humanos, de cuáles son nuestras posibilidades y de por qué la racionalidad moderna nos es inconveniente al reducir nuestro ser al conocimiento, a la medida y al cálculo eficientista; se trata de reconocer que nuestra experiencia del mundo está reducida y empobrecida, y que por ello es necesario buscar formas de ampliarla. Desde este momento, nuestra autora es capaz de localizar —a través de Kant y Benjamin— a la *experiencia* como un concepto onto-estético-político desde el cual se puede pensar problemáticamente la existencia, la con-vivencia, para así poder transformarla, trastocarla. El arte aparece en este primer trabajo de una manera tímida, bajo una forma discreta; se piensa en la literatura, en la fotografía, en el cine; se habla de arte surrealista sin profundizar demasiado. Pero ya desde este momento se intuye que el arte, en la medida en que “nos enseña a contrarrestar nuestra experiencia empobrecida y reducida” (Chávez, 2004: 128), acaso ofrece una posibilidad de re-vuelta.

El siguiente trabajo recepcional de nuestra autora está marcado por el duelo, la ausencia y la pérdida; es realizado en una especie de exilio voluntario en Barcelona que le permitió a nuestra autora con-vivir y teorizar con los espectros. Se trata de un afianzamiento de las relaciones problemáticas con la política y las teorías que la recubren, pero no de la mano de pensadores como Rawls o Habermas, que piensan

la política como un modo de acción racional, sino de autores como Rancière, Nancy y Derrida, que ante todo ponen en cuestión el funcionamiento racional de lo político. A través de una furiosa y meticulosa lectura de lo derridiano, Helena Chávez aprende a desmontar discursos y a desmontarse a sí misma, como se advierte en el epílogo con el que concluye la tesis; advierte que entre significado y significante habitan diferentes tipos de fantasmagorías que hay que aprender a detectar y a descifrar en la medida de lo posible. A través de una crítica a la metafísica de la presencia, repiensa la construcción de lo político desde la presencia fantasmal, “poniendo en duda el fundamento o la estructura que dan sentido a conceptos como los de justicia y democracia” (Chávez, 2006: 14). En esta investigación busca “plan-tear una experiencia con el otro que pueda ser pensada como experiencia política, una experiencia política que se base en el respeto y la responsabilidad por el otro. Una experiencia que haga visible lo invisible y que nos abra a un tiempo siempre por-venir” (2006). Se trata siempre, como vemos, de pensar el *por-venir*, esa categoría tan recurrente en la producción filosófica de Helena Chávez.

Por si el trabajo teórico en sí mismo no diera cuenta del intenso vitalismo del que procede, es decir, de su intrincada y problemática relación con la vivencia y la experiencia, al final de la tesis se incluye un epílogo que nos lo deja ver. Después de retratar un intenso paralelismo entre su investigación teórica y el trabajo de duelo por la muerte de su padre, Helena Chávez escribe:

Barcelona no logró ser el exilio que buscaba, sino que se convirtió en un lugar de tránsito que me ha permitido habitar entre fantasmas, me ha permitido, en la distancia del espacio, adentrarme en el pasado y ver de frente a los espectros, convocarlos y llamarlos por su nombre.

Este trabajo que comenzó con un enfrentamiento, ha devenido un diálogo que aún no termina, y que permite escuchar la voz de los que ya no están y tanto he querido callar, permite encontrar una voz con la cual hablarles y hablarme. (Chávez, 2006: 78)

Con estas líneas, vínculo tenso entre vivencia y teorización, Helena Chávez abre un diálogo que aún no acaba, pero que tiene una de sus primeras expresiones en su investigación doctoral. En ésta, que a la postre se convertiría en la base del libro que aquí comentamos, madura y reconfigura el concepto de experiencia profundizando en su raigambre kantiana y explorando sus posibilidades desde el horizonte foucaultiano de la semitrascendentalidad y la historicidad, permitiéndole concebir la estética ya no sólo como condición trascendental de posibilidad de la experiencia, ni como una filosofía de lo bello, sino en un sentido constitutivo e histórico

también de la subjetividad por medio de la afección en múltiples sentidos. Este horizonte le posibilita concebir los procesos de subjetivación desde su radical historicidad y esteticidad, y así le permite también vislumbrar a la estética “como experiencia de la sensibilidad (subjetividad) que irrumpe, removiendo los momentos discursivos y de visibilidades, como campo de fuerzas que hacen de la experiencia estética una política revolucionaria” (Chávez, 2010: 18). En este sentido, lo sensible, lo histórico, lo afectivo y lo político se anudan en este trabajo para poder vislumbrar un posible trastocamiento de la experiencia por medio del arte. En efecto, al comprender la estética como una forma de la política, el arte aparece como una “posibilidad radical para la política como experiencia estética, como experiencia de la sensibilidad que revoluciona producciones e irrumpe como momento fuera de la reflexión [...]” (2010).

Como se puede apreciar, hay un *pathos* insistente a lo largo de las investigaciones de Chávez Mac Gregor, una especie de obsesión o convicción de que hay algo en el arte, en tanto fenómeno estético/sensible, que es susceptible de posibilitar cambios en la construcción política de las subjetividades. Es una intuición que ha ido depurándose, sofisticándose, consolidándose. Y lo que podemos apreciar a través de esta insistencia es una profunda preocupación por pensar cómo estamos constituidos, construidos, cómo nos relacionamos entre nosotros, cómo podríamos hacerlo de maneras más convenientes.

### III

Al reconstruir el camino teórico que Helena Chávez Mac Gregor ha recorrido para llegar al libro *Insistir en la política*, hemos planteado la mayor parte de los territorios por los cuales discurre esa publicación: la experiencia, la subjetividad, la estética, la política y el arte.

Quizá sea necesario insistir en una última cosa. Previo a la construcción del libro, Helena Chávez vivió un periodo álgido en el que incursionó en prácticas artísticas a través de las cuales realizó exploraciones teóricas en temas como la violencia, el racismo, la biopolítica y la necropolítica. El asunto no es menor. A través del arte, accedió a diferentes formas de conceptualización, teorización y des-teorización de estos problemas. No creemos equivocarnos si la mencionamos como una de las voces más lúcidas en la comprensión de la necropolítica en nuestro país, más allá de todo activismo ramplón o moda teórica. Su inmersión en el mundo del arte la llevó a diferentes bienales, a curar exposiciones y a convertirse lentamente en una historiadora del arte con un trasfondo filosófico que no es menor. Pero lo

crucial está en que esta inmersión le permitió una mejor y más amplia comprensión del problema al que se ha enfrentado a lo largo de toda su carrera académica. El problema político que la ha asediado se recrudeció, se especificó, se mostró con todo su pernicioso poder, y al hacerlo no tuvo otro efecto más que el recrudecimiento mismo del pensamiento, el apremio de pensar, de vivir, de hacer.

*Insistir en la política, Rancière y la revuelta de la estética* es el resultado de este recrudecimiento, de esta necesidad vital; en él encontramos un pensamiento poco ortodoxo, un pensamiento dúctil y experimental que a toda costa busca salidas, que camina por entre los bordes de los conceptos de diferentes autores para obligarlos a pensar el problema que asedia a su autora; encontramos un pensamiento desafiante, denso, estricto y comprometido que busca en las condiciones estéticas de la experiencia las posibilidades para cambiar el rumbo, para no aniquilarnos, para no seguir en la ignominia en la que aún vivimos.

El problema de fondo que sostiene el libro es la certeza de que vivimos “en un tiempo que caracteriza lo político como un trabajo de muerte” (Chávez, 2018: 14). Frente a esta certeza, en el primer capítulo del texto, que funge como introducción y planteamiento del problema, se propone la estética no como una disciplina, sino más como un discurso, o, mejor, como “una trincheras para re-formular la política y renovar desde ella un proceso de emancipación” (2018). En este sentido, uno de los hilos conductores del texto está conformado por el pensamiento de Rancière, con la intención de “proponer desde la revuelta de la estética una posibilidad política que se resiste a la clausura” (2018). Se trata, como hemos dicho, de abrir caminos, de tejer posibilidades, de encontrar “posibles políticos” (2018) que se abren en la relación entre estética y política.

Aunque el libro ofrece un generoso estudio teórico sobre el pensamiento de Rancière, éste no es el centro del libro. De hecho, es difícil hablar de un centro en este libro. Podemos hablar más bien de escenarios problemáticos que se conectan por líneas teóricas transversales que se tensan en diferentes direcciones y que vibran con diferente intensidad en cada escenario. Asuntos como la violencia, la opresión, el autoritarismo, el despojo y la producción de muerte en el mundo contemporáneo son puestos en escena desde la clara conciencia de su dificultad para ser pensados desde el horizonte de la racionalidad política moderna. Así, a través de lo que en el libro se llama “revuelta de la estética” se tensan y ponen en relación los conceptos de estética y política a través de diferentes argumentos, tradiciones y contextos, para mostrar que, a través de lo estético, otra forma de lo político es posible.

En este trayecto, en los capítulos II y III, la autora revisa la lectura que Rancière hace de Kant y de Foucault para poder comprender la estética como el “sistema de las formas que *a priori* determinan lo que se va a experimentar” (Chávez, 2018:

63), no como algo originario, ni trascendental en estricto sentido kantiano, sino como “la distribución de lo sensible entendida como el *a priori* histórico que permite a un estrato un juego específico entre sus visibilidades y enunciaciones” (2018). Este primer hallazgo es fundamental para el texto, pues, por una parte, permite afirmar que “si la estética se relaciona con lo político es porque en la distribución de lo sensible se establecen las visibilidades y enunciaciones que definirán nuestra posición en el común” (2018), y, por otra, porque a través de la afirmación anterior adviene la certeza de que esa distribución de lo sensible es siempre histórica y contingente, es decir, que “estamos inmersos en una formación específica de la episteme que genera ciertas visibilidades y ciertas enunciaciones a través y en las cuales pensamos y nos pensamos” (2018). Con ello, se borra toda posibilidad de asumir la política como algo ontológicamente originario y determinado, y se hace posible, en principio, una forma distinta de re-pensar lo político en su relación con las condiciones estéticas que lo hacen posible.

En este sentido, a partir de los conceptos de desacuerdo, policía e igualdad en el pensamiento de Rancière, la autora examina cómo, según el filósofo francés, es posible pensar la política desde una configuración de lo sensible que nunca es natural ni originaria y que, por ello, es transformable mediante procesos de demostración de la igualdad.

Llegados a este punto, en el capítulo IV, Chávez Mac Gregor emprende una vertiginosa pesquisa para interrogar por el papel del sujeto en esta comprensión de la estética y la política, pues, por una parte, parece imposible proponer una política sin la participación de un sujeto; y, por otra, el concepto mismo de sujeto conlleva cargas históricas y filosóficas de las que el pensamiento de Rancière –y el de la autora misma– intentan desmarcarse. En este sentido, la propuesta teórica del filósofo francés no trata de un sujeto epistémico, ontológico, ético o trascendental, sino de “un sujeto político que, desde su existencia factual, realiza un proceso de subjetivación, es decir, un proceso de enunciación colectiva y anónima que le permite des-identificarse de las lógicas policiales y crear una nueva cuenta en la comunidad que, a su vez, modificará las condiciones de lo sensible” (Chávez, 2018: 122). Decir lo anterior, claro, no es sencillo ni está exento de dificultades, por ello, en este capítulo se tensa la propuesta rancieriana con planteamientos sobre lo político y los procesos de subjetivación derivados de Derrida, Deleuze y Guattari, construyendo un diálogo por demás fructífero para la argumentación.

Finalmente, en el capítulo V, pese a haber advertido en la introducción que el arte jugaría un papel marginal en este trabajo, encontramos la puesta en escena de uno de los trayectos más apasionantes. En él, a partir del caso de la documenta X, curada por Catherine David, se abre la discusión entre el arte y la política, discusión

en la que tienen lugar diversos autores y artistas, entretnejidos por la autora de tal manera que no queda espacio para el maniqueísmo ni la ingenuidad. Tratando de pensar qué es *lo que el arte puede* dentro de la comprensión de la estética, la política y la subjetividad que se construye a lo largo del libro, la autora reconoce que, pese a que juega un papel importante en la reconfiguración de lo estético y lo político, el arte tiene sus límites, cuyo rebasamiento impulsa él mismo, y, por ello, afirma que

si bien el arte puede llegar a generar ficciones que imaginen los lugares que han sido imposibles por la configuración dominante de lo sensible, es cierto también que procesos artísticos cercanos a la política, es decir, a esas subjetivaciones de identidades imposibles, están actualizando los posibles políticos para forzar su aparición más allá del propio régimen del arte. (Chávez, 2018: 199)

No deja de llamar la atención que la insistencia en el arte, que a lo largo de su trayectoria ha tenido persistencias de intensidades variables, aparezca en este libro paradójicamente insistente. Por una parte, parece haber una gran confianza en su poder re-volucionario, pero, por otra, parece haber una invitación franca a ir más allá de él. Posición comprensible porque, a lo largo de la obra, la importancia capital se centra en lo estético, no en lo artístico.

#### IV

Finalmente, podemos decir que este libro, más que un texto monográfico sobre Rancière, es problemático, sugerente, que muestra con agudeza los problemas a los que se enfrenta, y que ensaya líneas de fuga a través de diversos posicionamientos teóricos emanados, en su mayoría, de pensadores como Deleuze, Derrida y Rancière, sin que por ello se vuelvan dogma, señalando más bien sus problemas, hiatos y aporías. Tiene, sin duda, lecturas cuestionables, sobre todo si nos posicionamos desde los territorios más clásicos de la filosofía moderna, así como desde ciertas formas de la erudición academicista. Sin embargo, aquí se trata de la presentación de un problema, de su construcción filosófica, y del ensayo de diferentes vías para su esclarecimiento. Se trata, como decíamos atrás, del problema de la experiencia empobrecida y de sus perniciosas consecuencias políticas; se trata de repensar la política desde la estética y de crear una estela que nos permita “imaginar otras escenas, seguir cuestionando las aperturas y transformaciones de lo sensible que la política genera” para “llenarlas de sentido y experiencia” (Chávez, 2018: 200).

Pensar, decíamos al inicio, es peligroso. Después de todo este recorrido tendríamos que agregar que pensar es también necesario. Helena Chávez Mac Gregor lo sabe a la perfección. Y desde ahí, desde el peligro y la necesidad, pero también desde la alegría y la fuerza que proceden del cuidado de una vida que comienza y que se gestó en su propio cuerpo, nos comparte con generosidad una parte de sus ideas en el libro que aquí reseñamos. Se trata de un libro que ha meditado y refinado sus conceptos con respecto a su procedencia, pero que ha recrudecido la urgencia vital de pensar, de buscar salidas y crear *posibles* que nos permitan otro *por-venir*.

## Bibliografía

- CHÁVEZ MAC GREGOR, Helena. (2004). *La experiencia del arte: Walter Benjamin y el arte de la desconfianza*. (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México). Recuperado de <http://132.248.9.195/ppt2004/0330188/Index.html>
- CHÁVEZ MAC GREGOR, Helena. (2006). *Lo espectral y la experiencia por-venir. Derrida, lo político y lo estético* (Tesis de Maestría, Universitat Autònoma de Barcelona).
- CHÁVEZ MAC GREGOR, Helena. (2010). *Entre territorios, estética y política: subjetivación, subjetividad y experiencia revolucionaria* (Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México). Recuperado de <http://132.248.9.195/ptd2010/abril/0657016/Index.html>
- CHÁVEZ MAC GREGOR, Helena. (2018). *Insistir en la política, Rancière y la revuelta de la estética*. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Estéticas.



*Una mirada a los sonidos del logos.  
Notas para Enrique Hülsz*

*A Look to the Sounds of Logos.  
Notes for Enrique Hülsz*

**Crescenciano Grave**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Esta lúcida conciencia  
de amar a lo nunca visto  
y de esperar lo imprevisto;  
este caer sin llegar  
es la angustia de pensar  
que puesto que muero existo.  
—Xavier Villaurrutia*

Tal vez nunca podamos formular del todo las razones por las cuales uno elige a los autores filosóficos que, más allá del lugar que sus libros ocupan en nuestra biblioteca, se convierten en cómplices de pensamiento y de vida, o, para decirlo de un modo menos unívoco: quizá nunca desentrañemos los impulsos que nos llevan a responder y a decidirnos al designio que, con sus obras mismas, parecen hacernos los autores que nos eligen. En cualquier caso, lo que sí podemos hacer es intentar comunicar en la escritura lo que, apropiado en la soledad y en el silencio del trance en que nos sume la lectura filosófica, ha inseminado nuestra mente. En este sentido, todo comentario a una obra filosófica es un poner a prueba nuestra propia capacidad para formar eso mismo que nos ha fecundado. Desde aquí, podemos sostener que Enrique Hülsz nos ha legado un comentario ejemplar del pensamiento de Heráclito.

Heráclito, con los restos de un libro cuyos fragmentos perdidos no aminoran para nada la relevancia de los conservados, ha tocado de manera diversa a pensadores de indudable grandeza y cuyas propuestas teóricas se orientan hacia direcciones encontradas. Así, en la antigüedad clásica fue comentado con reservas críticas

por Platón y Aristóteles y, en la modernidad, fue reivindicado tanto por Hegel como por Nietzsche. El autor de la *Fenomenología del espíritu*, en su historia de la filosofía, no duda en revelar el más lejano antecedente de su sistema: “Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*” (Hegel, 1979: 258). En cambio, el solitario de Éfeso fue admirado, por afinidad electiva en el *ethos* del filósofo, por Nietzsche: “Heráclito era orgulloso, y cuando a un filósofo le da por ser orgulloso, se trata de un orgullo muy grande. Jamás dirigió su actividad a un «público», al aplauso de las masas o al coro entusiasta de sus contemporáneos. Andar a solas por el camino pertenece a la esencia del filósofo” (Nietzsche, 2005: 72). La confesión de Hegel y la descripción de Nietzsche nos dicen tanto sobre Heráclito como sobre sí mismos.

Del libro de Heráclito —depositado por su autor en un templo dedicado a la diosa Artemis— nos quedan fragmentos que, sin olvidar la sentencia de Anaximandro, constituyen la primera prosa que resguarda los restos —y la memoria— de la experiencia hecha pensamiento. Atendiendo lo que estos fragmentos nos dicen ahora a nosotros, Hülsz se propone interpretar, esto es, darnos una versión del pensamiento de Heráclito.<sup>1</sup> Esta versión es una verdadera re-creación: el cultivo de su vocación filosófica se afina sabiendo escuchar el *lógos* que, venido desde lejos, permanece alojado en las palabras, palabras de las que hay experimentar su sonoridad en el silencio de la lectura para hacer resonar su interpretación en la escritura. “Lo primero es que Heráclito se haga oír. De ello depende que lleguemos a escucharlo realmente. [...] El conjunto de los fragmentos contiene pues, lo más cercano que podemos tener al origen de la filosofía en su propia voz” (Hülsz, 2011: 15). La escucha se avoca a descifrar las señas arcaicas de un pensador en el que la filosofía, a la vez que patentiza irrevocablemente su derecho a existir, se presenta albergando en su propio lenguaje la celebración de sus grandes misterios en referencia a la naturaleza, los dioses y los hombres y, por supuesto, en relación al enigma del lenguaje mismo.

El ensayo de Hülsz sobre Heráclito se borda en distintas capas y, en el conjunto que forman, cada una proyecta sus límites y estos, a su vez, no son muros que repelen el intercambio entre sus distintos territorios, sino verdaderas fronteras que fomentan la comunicación sosteniendo la estructura del todo. En primer lugar, se

<sup>1</sup> Nos gustaría pensar que, en su fuero interno, Enrique Hülsz concebía a ésta su versión filosófica a imagen y semejanza de una buena interpretación suya de una pieza musical de blues o de rock clásico. Dicho esto sin menoscabo de las exigencias que tanto una como otra interpretación plantean para sus respectivas vocaciones. Él fue un filósofo que cultivó la música.

encuentra la capa erudita que, alejando de sí los vicios del tedio y de lo ininteligible, permite que en ella fluya la claridad y la crítica: por un lado, se ponderan y se examinan las fuentes antiguas y, por otro, se discute con algunos de los estudiosos actuales más destacados de la “heraclitología”.<sup>2</sup> Colindando con esta capa y prolongando algunos de sus hilos, en segundo lugar aparece la veta filológica en la que Hülsz, sin dejar de respetar la autoridad de esta ciencia, se atreve a respaldar suposiciones —en el mejor sentido del término— sobre tal o cual palabra y, sin abandonar la prudencia, investigar desde las posibles variantes los distintos resultados. Sustentándose en la erudición y en el análisis filológico, se despliega, en tercer lugar, la capa filosófica como una propuesta hermenéutica y ensayística, es decir, se interpreta una atenta escucha de lo que se lee y se expone una clara escritura de lo que se piensa y en su reunión reflexiva se manifiesta la actitud inquisitiva que, de acuerdo con Hülsz, caracteriza a la filosofía.

El resultado de estos distintos niveles que construyen y organizan el texto muestran al *Heráclito* de Hülsz como una obra de filosofía en donde esta se concibe nutrida y, a la vez, productora de cuestionamientos, ya que es en estos donde se transparenta su vocación que, transformando el asombro en interrogación, se dirige al principio, que origina y rige a todo, para dar razón de él y, en esta acometida, la filosofía se convalida dando cuenta autoconsciente de sí misma.

Es decir, que la filosofía no sólo nace de la pregunta, sino que también la promueve. La filosofía es pensamiento que da razón del ser, y esa razón que ella da sólo puede poseerse preguntando. [...] Por razón de su estructura, la empresa de dar razón de todo obliga a la filosofía a dar razón de sí misma. Filosofía es la forma de pensar que, desde el principio y por razones de principio, sabe de sí misma. La filosofía es vocación de la razón que sabe de sí: la plena autoconsciencia del pensamiento. (Hülsz, 2011: 25)

Esta autoconsciencia no sustancializa el pensamiento filosófico; lo hunde y a la vez lo deriva de una *physis* de cuya unidad oculta se escinde una multiplicidad real. La naturaleza que ama esconderse y la multiplicidad real que surge de conformidad con el *lógos*, constituyen aquello que la filosofía discierne dando cuenta de ella misma.

La armonía del texto de Hülsz se compone como un osado y audaz juego especular que tiene como fin último proponer y, por tanto, recrear la estructura del libro de Heráclito a partir de los fragmentos que se han conservado. El arrojo de esta acometida parte del reconocimiento de que la prosa de Heráclito se construyó

<sup>2</sup> Término acuñado por Enrique Hülsz.

como una alternativa a la forma poética en que se transmitió la sabiduría tradicional cuyo contenido fue combatido por el pensador de Éfeso y, a la vez, de la constatación de que esa primera forma de escritura filosófica puede leerse como la depositaria de una experiencia del pensamiento cuya expresión se acerca venturosamente a la potencia enigmática de la poesía. “No deja de ser paradójico y fascinante que esa prosa de Heráclito nos resulte hoy tan desconcertantemente cercana a la poesía” (Hülsz, 2011: 32).

La consideración de la prosa de Heráclito como ambigua y hasta impenetrable —características que llevaron a Cicerón a apodarlo *El Oscuro*— se remonta al menos hasta Sócrates, según cuenta Diógenes Laercio: “Dicen que, habiéndole dado a leer Eurípides un escrito de Heráclito, como le preguntase qué le parecía, respondió: «Lo que he entendido es muy bueno, y juzgo lo será también lo que no he entendido; pero necesita un nadador delio»” (Diógenes Laercio, 2002: 76-77). Como un ágil buceador oriundo, ya no de Delos, sino de estas tierras donde también, a veces, habitan los dioses, Hülsz se aventuró a sondear las profundidades de Heráclito y éstas, nos dice, son ambiguas pero no necesariamente oscuras.

A manera de ejemplo tenemos un momento de su confrontación con el fragmento B93: Apolo “ni dice, ni oculta, sino hace señales”, en donde examina la opinión de que este fragmento sería una caracterización de la propia “intención expresiva de Heráclito” (Hülsz, 2011: 32). Hülsz no descarta del todo esta opinión, sin embargo, subraya que “la plenitud y complejidad de significado” que satura la prosa de Heráclito, son ellas mismas indicios de “la dialéctica de la ocultación y la revelación, la sombra y la luz” que penetran en la esencia de la *physis* que, como “la unidad e identidad de los contrarios” se recoge y se expresa “en el horizonte del *lógos*” (2011). En la conexión del decir sin revelarlo todo, del no ocultar sin callar, se piensa la *physis* misma expresándose en el grandioso estilo de Heráclito que, dice Hülsz, es “a través de sus variaciones, un estilo en esencia unitario, que reproduce (o quiere reproducir) esa naturaleza de las cosas mismas: no se trata de una elección expresiva contingente entre distintos modos igualmente posibles de representar la realidad, sino del intento esforzado de satisfacer las exigencias de la propia realidad, que Heráclito mira como armonía” (2011). Así, en la versión del pensamiento de Heráclito que se nos propone hay una ardua labor que se esmera por replicar esa armonía que se señala en la realidad y se expresa en el *lógos* del filósofo.

Decía Nietzsche que “la filosofía comienza con una legislación de la grandeza, el acto de nombrar y designar es inseparable de ella” (Nietzsche, 2005: 49), y la grandeza de Heráclito consiste en haber podido nombrar la realidad fundamental como una que, en devenir, escinde al todo en contrarios que a la vez tienden a la reunificación conformando así todo a la medida de la justicia eterna. Por su parte,

Hülsz dice que lo uno es “denominado diversamente: la pluralidad nominal es signo de unidad, la diversidad categorial expresa la mismidad de lo que es” (Hülsz, 2011: 67). Esta unidad idéntica de lo múltiple y diferente es también la razón por la cual los distintos temas que aparecen en los fragmentos de Heráclito —el *lógos*, la *physis*, el *kosmos*, el fuego, la armonía de los contrarios, el alma humana— son concebidos por Hülsz conteniéndose unos en otros “en este sentido, cada uno de ellos es un espejo fiel del conjunto” (2011). Y en el tratamiento de cada uno de estos temas como un particular universal, Hülsz consigue permanecer leal a la vocación filosófica, tal y como fue definida por su maestro Eduardo Nicol, esto es, como una *sophía* cuya peculiaridad es la verdad entendida como una representación fiel de la realidad.

Quiero decir que es la unidad de lo real la que impone la unidad del pensamiento, debido a que éste pretende, por exigencia del principio vocacional, hacer presa de aquella. En tal sentido, filosofar es unificar, pero no porque confiera a lo real una unidad y una racionalidad producidas por el mero pensamiento, sino porque filosofar es siempre un esfuerzo del pensamiento por captar y expresar la unidad y el orden propios de la realidad en sí misma. (Hülsz, 2011: 67)

Más allá de lo que, para algunos, pueda parecer una vana pretensión, este es me parece el significado que orienta el propósito de Hülsz por recrear la estructura del libro de Heráclito. La minuciosidad casi obsesiva con la que cuida el detalle; el rigor en la lectura, que para él no estaba dissociada de la escucha; la creatividad en la interpretación y el respeto por el diálogo, así como la clara libertad en la escritura de su ensayo, son algunas características de su tratamiento reflexivo de los fragmentos de Heráclito, características a través de las cuales Enrique Hülsz nos presenta su propio talante, su propio *ethos* filosófico.

**Bibliografía**

- DIÓGENES LAERCIO. (2002). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos I* (José Ortiz y Sainz, Trad.). Barcelona: Folio.
- HEGEL, G. W. F. (1979). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* (Wenceslao Roces, Trad.). México: FCE.
- HÜLSZ PICCONE, Enrique. (2011). *Lógos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Facultad de Filosofía y Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2005). *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Luis Fernando Moreno Claros, Trad.). Madrid: Valdemar.

*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 37*, se terminó de editar y producir en versión electrónica en el mes de diciembre de 2019 en la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La composición en tipos Adobe Garamond Pro 12:14, 9:11 y 8:10 puntos, así como el diseño de la cubierta fue realizado por Alejandra Torales M.

## CONTENIDO

### Artículos

*Variaciones idealistas: Schopenhauer, la “cosa en sí” y el problema de la negación*  
Zaida Olvera

*Entre mitología, filosofía y ciencia: lo apeiron y la imagen  
de Anaximandro transmitida por la doxografía*  
Marco Antonio López Espinosa

*Colaboratividad y solidaridad como regreso al mundo en la filosofía de Hajime Tanabe*  
Rebeca Maldonado

*Leibniz. Del panlogicismo y la metafísica del cálculo o  
de cómo imaginar una harmonia praestabilita*  
Jesús Carlos Hernández Moreno

*La reflexión sobre el género en Platón: un pensamiento  
ontológico acerca de la identidad y la diferencia*  
Jeannet Ugalde Quintana

### Traducciones, reseñas y notas

*¿Debe el historiador de las ciencias convertirse en contemporáneo de  
los científicos de los que habla? (Traducción de Juan Felipe  
Guevara Aristizabal y Violeta Aréchiga Córdova)*  
Hélène Metzger

*Insistir en la vida: Reseña de CHÁVEZ MAC GREGOR, Helena. (2018). Insistir en la política,  
Rancière y la revuelta de la estética. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Estéticas*  
Bily López

*Una mirada a los sonidos del logos. Notas para Enrique Hülsz*  
Crescenciano Grave

