

CAPÍTULO IV

DEL LENGUAJE EN GENERAL Y DEL LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA EN PARTICULAR: LA RAZÓN O *LOGOS*.

El lenguaje es el último y el más profundo problema del pensamiento filosófico. Esto es verdad, sea que nos acerquemos a la realidad a través de la vida, sea a través del intelecto y la ciencia.

Urban

La razón, un recurso científico, sirve de antítesis a la inspiración poética.

Juan Benet

El orden es el placer de la razón pero el desorden es la delicia de la imaginación.

Paul Claudel

Los grandes pensadores son los poetas.

Miguel de Unamuno

En este capítulo pretendemos destacar la importancia del lenguaje como propiedad esencialmente humana y su proceso de desarrollo biológico, destacando, específicamente, cómo surge la función de la razón en la evolución del cerebro para comprender determinados ámbitos de la vida, como es el establecer las diferencias entre las cosas y buscar las causalidades de las mismas. A partir de esto, algo fundamental: su papel en la conciencia del yo independiente y su capacidad de discernimiento. Con Gadamer, distinguiremos, asimismo, entre mito y *logos*, las posiciones contrapuestas de Cornford y Vernant respecto de esa relación; cómo entendieron Platón y Aristóteles ese

logos, conforme al criterio de Emilio Lledó; y finalmente, trataremos el tema de los universales fantásticos (Vico) y de los universales del sentimiento (Machado), posiciones que no servirán como antecedente para abarcar el tema de la razón poética.

I

¿Qué nos hace humanos? Probablemente esta pregunta nos remita a una cadena de respuestas sinfín. Pero para efectos de nuestra tesis nos interesa una respuesta afín: el lenguaje, es uno de las características esenciales del ser humano.

Seguramente cuando el ser humano empezó a comprender el mundo habrá empleado un vocabulario primitivo basado en los sonidos de la naturaleza, especialmente de los animales. Cuentan viejos libros¹ que estos sonidos onomatopéyicos, base del lenguaje humano fueron: AG u OG, AD, AM, AN, AF, AW, AR, AB y AS. Una sola sílaba no habría tenido este origen sino otro, de índole divina: AL, transformada después en EL o HEL. Esta palabra sería sagrada. Las nueve sílabas con sus inversiones y transformaciones constituirían las raíces de todas las lenguas de la humanidad. Las diez sílabas madres dieron nueve inversiones, puesto que la sílaba AL fue siempre conservada, respetada y aislada religiosamente. Las nueve inversiones fueron: GA o GO, DA, MA, NA, FA, WA, RA, BA, SA. Algunos ejemplos de las combinaciones entre estas sílabas: AL-AM-AN-DA (alemanes), GO-RA-MA-NA (germanos), AN-HEL (ángel), HEL-NA-SA (Génesis).

Es curioso que estos supuestos sonidos primigenios de los lenguajes coincidan, varios de ellos, con la escala musical hindú: SA, RI, GA, MA, PA, DA, NI, SA.² Pero esta referencia puede ser más anecdótica que real. Lo cierto es aquello que nos hace humanos es el lenguaje, cualquiera haya sido su origen.

Rafael Echeverría considera que el humano es un ser intrínsecamente lingüístico. En *Ontología del lenguaje*³, este autor dice que el lenguaje es lo que nos hace seres humanos, ya que es a través de él que conferimos sentido a nuestra existencia y

¹ De la Ferrière, Serge Reynaud, *El Libro Negro de la Masonería*, México, Ed. Diana, 1970, p. 22.

² Estos sonidos son equivalentes en el sistema musical occidental a la escala natural de DO.

³ Echeverría, Rafael, *Ontología del lenguaje*,

<http://bligoo.com/media/users/0/16/files/Echeverria%20Rafael,%20Ontologia%20del%20Lenguaje.pdf>

podemos reconocer la importancia de dominios existenciales no lingüísticos, como el dominio del cuerpo y el dominio de las emociones.

Los postulados básicos de la *Ontología del Lenguaje* son:

- Los seres humanos somos seres lingüísticos. El lenguaje es sobre otras cosas lo que hace de los seres humanos el tipo particular de seres que somos. Somos seres que vivimos en el lenguaje. Somos seres sociales. No hay lugar fuera del lenguaje desde el cual podamos observar nuestra existencia.

- El lenguaje es generativo. El lenguaje no sólo nos permite hablar “sobre” las cosas: hace que ellas sucedan. Por lo tanto, el lenguaje es acción, es generativo: crea realidades. El filósofo norteamericano John R. Searle sostuvo que, sin importar el idioma que hablemos, siempre ejecutamos el mismo número restringido de actos lingüísticos: los seres humanos, al hablar, hacemos declaraciones, afirmaciones, promesas, pedidos, ofertas. Estas acciones son universales. No sólo actuamos de acuerdo a cómo somos, sino que también somos según actuamos. La acción genera ser. Uno deviene de acuerdo con lo que hace.

- Los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él. Al decir lo que decimos, al decirlo de un modo y no de otro, o no diciendo cosa alguna, abrimos o cerramos posibilidades para nosotros mismos y, muchas veces, para otros. Cuando hablamos modelamos el futuro. A partir de lo que dijimos o se nos dijo, a partir de lo que callamos, a partir de lo que escuchamos o no escuchamos de otros, nuestra realidad futura se moldea en un sentido o en otro. Pero además de intervenir en la creación de futuro, los seres humanos modelamos nuestra identidad y la del mundo que vivimos a través del lenguaje.

II

¿Cómo ha sido la evolución biológica del cerebro y su significado para el desarrollo de la conciencia?

La historia evolutiva de la formación de cada parte del sistema nervioso central permite obtener importantes conclusiones para el desarrollo de la conciencia, sobre todo para el entendimiento de los fenómenos y procesos psicológicos lingüísticos, y mentales.

La teoría de la recapitulación de E. Haeckel, sostiene que en el desarrollo de todo ser (ontogénesis) se repiten los niveles recorridos a lo largo de la evolución de su ascendencia histórica (filogénesis). A nivel corporal, el desarrollo cerebral en el embrión humano muestra, en efecto, fases similares a las que luego se describen como desarrollo evolutivo filogenético del cerebro.⁴

Las formas más tempranas del sistema nervioso eran estructuras similares a filamentos o parecidas a cordones segmentados, como en el caso de la lombriz. En el ser humano esta parte más antigua del sistema nervioso corresponde a la médula espinal, cuyos segmentos pueden producir, directamente, reacciones motoras de los grupos musculares respectivos, debido a los impulsos sensibles que puede recibir y procesar en cada segmento.

Con el segundo paso evolutivo se desarrolló, quizá alrededor de 500 millones de años atrás, en el punto craneal de la médula, el tallo cerebral y, con él, el hipotálamo y el cerebelo. Esta parte del cerebro es responsable de la mayoría de reflejos que no están controlados de manera directa por la médula espinal; así, el comportamiento instintivo respecto a la regulación de muchas funciones corporales básicas, como respiración, hambre, digestión, sed y alimentación (y con esto también la conducta agresiva durante la búsqueda de alimentos), así como las formas sencillas de comportamiento sexual. Estudiosos del cerebro, como P. Vroon, denominan a esta parte muy temprana del cerebro (refiriéndose a su origen histórico-evolutivo y sus funciones) “el cerebro del reptil”.

Luego, alrededor del tallo cerebral se formó, hace unos 200 millones de años, el sistema límbico, que parece ser en esencia un portador corporal de los sentimientos (en especial ansiedades) interviene introduciendo modificaciones en la regulación de algunas funciones orgánicas y áreas del comportamiento, como la sexualidad. Además,

⁴ Es posible que la teoría de Haeckel tenga repercusiones también a nivel espiritual. *Cfr.* Meinhold, Werner, *El Gran Manual de la Hipnosis*, México, Ed. Trillas, 2008, p. 84.

este sistema ya ha almacenado programas más complicados para el procesamiento de percepciones y en la terminología de la evolución histórica se denomina “cerebro mamífero”.

La corteza cerebral como estrato más reciente en la evolución del cerebro, empezó a formarse poco después. Con la aparición de los primeros hombres, hace casi 2 millones de años, se aceleró su desarrollo. Sin embargo, sus fases más rápidas de desarrollo las atravesó (según las hipótesis actuales de la biología) mucho más tarde con la formación ya acelerada del neocórtex (nueva corteza cerebral, incluyendo los lóbulos frontales) hace 100 mil años, y con el principio del desarrollo de la dominancia del hemisferio izquierdo hace 30 mil años.

Entre otras cosas, el cerebro es el portador corporal de las facultades conscientes de los sentidos, así como del control motor correspondiente; además de funciones superiores como conciencia, lenguaje, pensamiento, memoria, inteligencia, fantasía y creatividad. Ambos hemisferios del cerebro están conectados entre sí por medio del *corpus callosum* (cuerpo calloso) y cada uno controla la mitad opuesta del cuerpo (hemisferio cerebral derecho, parte corporal izquierda; hemisferio cerebral izquierdo, parte corporal derecha). Solo en tiempos recientes se reconoció que el hemisferio cerebral izquierdo, que en general predomina en las personas diestras, es el portador de la autoconciencia y de la expresión consciente de las formas de la comunicación más importantes, como el habla racional, la escritura y la lectura. El uso del habla emocional, como el cantar, está controlado por el hemisferio derecho. Es interesante, en este contexto, que la mayoría de los tartamudos no tienen problemas de articulación al cantar. Esto demuestra primero que el cantar corresponde al hemisferio derecho, y segundo, que el tartamudeo es una inhibición adquirida del hemisferio izquierdo. De este modo, también se refuerza una nueva tesis de la investigación del lenguaje hablado, que este es más antiguo de lo que se creía antes; se estima en unos 200 mil años, lo que significa que también hoy utilizamos un lenguaje primigenio.

En pocas palabras, se puede decir que el hemisferio izquierdo es más responsable del campo lógico-analítico, quizá también de la percepción consciente del tiempo (procesamiento “en serie”), mientras que el derecho regula más bien el campo espacial-holístico (procesamiento “en paralelo”), emocional y creativo; quizá también es el lugar donde residen los sueños. Todos los primates (supuestos “predecesores” del ser

humano) y mamíferos más desarrollados tienen un cerebro más o menos pronunciado al que se denomina “cerebro primate”. La notoria formación de los lóbulos frontales y el considerable aumento de volumen del neocórtex son, entonces, los únicos logros que el “hombre moderno” (el así llamado *homo sapiens*) ha alcanzado.

Los dos hemisferios cerebrales con sus funciones lateralizadas específicas están conectados por alrededor de 200 millones de fibras nerviosas. Así que “saben” de la existencia el uno del otro y trabajan en conjunto. Las diferencias son entonces expresadas de modo individual y con diferente intensidad y pueden en parte ser no tan distinguibles. Un buen ejemplo del efecto conjunto de ambos hemisferios es el lenguaje. De acuerdo con investigaciones correspondientes, el efecto de una conversación solo se basa en 20 a 30% en su contenido lógico (hemisferio izquierdo). Es predominante la transmisión no-verbal por medio de gestos y el timbre de voz (hemisferio derecho); además de ello tal vez desempeña un gran papel la “transmisión directa” de la convicción interna de quien habla, que se dirige a estratos cerebrales aún más profundos.

El hemisferio derecho se desarrolla más rápido que el izquierdo en el vientre de la madre, lo que proporciona una referencia importante de su funcionamiento más temprano. Esto quiere decir también que durante este tiempo se imprimen más los estímulos recibidos en el hemisferio derecho, esto es, en un nivel de conciencia emocional y profundo.

Debe considerarse que mucho de lo que se tiene por “vigilia” y percepción racional-lógica (como deseos, decisiones o comportamientos del hemisferio izquierdo), en realidad tiene una fuente inconsciente en las ocultas necesidades y procesos del hemisferio derecho. El trabajo conjunto de ambos hemisferios, según lo expuesto, está en gran parte dominado de manera inconsciente por el hemisferio derecho; esto es válido por regla general, sobre todo en las personas que se precian de ser “racionales”.

Es muy importante, para el entendimiento de la lateralidad cerebral y su significado para la conciencia humana en general, tomar en cuenta también los aún más profundos y arcaicos niveles cerebrales, pues son también portadores de funciones cerebrales inconscientes, que con sus necesidades e impregnaciones elementales pueden ejercitar una fuerte influencia aún en el aparente racional hemisferio izquierdo. Estas

fuentes más profundas originan fuertes temores (temor a la muerte) y emociones relacionadas (sistema límbico), así como áreas básicas del comportamiento instintivo (tallo cerebral). En tanto que la descripción que con frecuencia se hace en los últimos tiempos de los dos hemisferios como “cerebro racional” (izquierdo) y “cerebro emocional” (derecho) no es del todo correcta. Por un lado, porque las emociones tienen en gran parte una base más profunda y, por otro, por el funcionamiento del cerebro y sus resultados observables, que se entienden como una totalidad entrelazada.

Las facultades de la corteza cerebral humana destacan por su alta capacidad de aprendizaje que dura toda una vida, mientras que las posibilidades de aprendizaje, en la mayoría de animales, son menores. El animal trae ya, en su material hereditario, la mayoría de sus programas de comportamiento, sin que pueda introducir cambios considerables a lo largo de su vida. Esta diferencia se evidencia también en la relación divergente del lapso que va desde la concepción o nacimiento hasta la madurez sexual del ser humano y el animal. Mientras el ser humano utiliza en este tiempo de aprendizaje, más intensivo, casi una sexta parte de su vida; el animal solo emplea una décima o vigésima parte.

Todo estímulo importante recibido por el sistema nervioso humano que se procesa (aprende) como algo en especial significativo, se puede conectar —dentro de la inmensa memoria cerebral— con otros contenidos, convirtiéndose así en un “estímulo condicionado” que llega a tener cierta independencia. En este punto es importante mencionar que todos los resultados de las investigaciones sobre la historia evolutiva del cerebro y las descripciones de las funciones corpóreo-psíquicas no expresan, obviamente, nada sobre el autor ni el sentido de este desarrollo. La opinión más frecuente aún sostenido hoy día, de que la evolución se produce por simples procesos de mutaciones que se dan por “coincidencia” y selecciones a favor de los sujetos “más eficientes” o “más adaptados”, es muy sencilla y mecanicista, y no logra explicar los complejos saltos entre los diferentes niveles evolutivos ni tampoco contribuye a esclarecer el cuestionamiento antes señalado. Modelos de pensamiento religiosos y de las ciencias humanas siguen siendo, por esta razón y al igual que antes, muy actuales. El hecho de reconocer una conexión o un efecto recíproco entre las estructuras corporales y las funciones psíquicas, no comprueba que detrás de este mundo espacio-tiempo no haya un principio teológico —de Lo Sagrado diría la Nueva Antropología—.

Tal vez el inicio del universo se originó por una idea eterna (que se puede llamar Dios, espíritu, etc.) que se hace reconocible como una *Gestalt* (expresión de la idea en formas, contenidos, significados y conciencias).

Veamos algunas consecuencias de este desarrollo evolutivo. Como bien lo mencionan los estudiosos del cerebro R. E. Ornstein y D. Sobel, en su estructura, el cerebro se asemeja a una casa, construida en su origen para una familia pequeña, que se ha ampliado con el tiempo. Entre esas ampliaciones no existe, sin embargo, mayor comunicación, como sería de esperarse, de allí que algunas de ellas parecerían estorbarse o limitarse entre sí.

De este modo, el ser humano puede influir de manera consciente en forma exclusiva sobre las funciones subordinadas a las capas superiores del neocórtex; pero solo lo puede hacer cuando los segmentos cerebrales, evolutivamente más antiguos, no se contraponen demasiado. Por ejemplo, cuando alguien tiene un fuerte temor al ser examinado, se activa el sistema límbico y pasa a dominar con sus programas toda la función cerebral, es decir, deja de predominar el neocórtex, activo con frecuencia durante la vigilia diaria. En este caso todo esfuerzo intencional por recordar lo que se aprendió será en vano e inclusive, contra productivo, porque no podrá accederse a los segmentos de la corteza cerebral ni a la memoria para el aprendizaje, ubicada justo en estos segmentos y que, por lo general, solo vuelven a estar disponibles una vez que la situación del examen, y con esto el miedo, hayan desaparecido.⁵

Presentamos, a continuación, un cuadro⁶ que determina las funciones de cada hemisferio cerebral:

Hemisferio izquierdo	Hemisferio derecho
“Vigilante” consciente	Inconsciente “hipnoide”
Conciencia del yo y de uno mismo	Sentimiento de uno mismo
Cálculo y concepto del tiempo	Imaginación y sentido del espacio
Pensamiento analítico, lógica	Percepción integral, fantasía

⁵ Meinhold, Werner, *op. cit.*, pp. 84-89.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

Darse cuenta de conexiones lógicas	Darse cuenta de metáforas y símbolos (también inconscientemente)
Pensamientos y entendimiento abstracto	Comprensión concreta
Entendimiento y juicio racionales	Percepción y juicio emocionales
Comunicación lógica con personas y juicios acerca de ellas	Comunicación emocional (también comunicación directa) y valoración sobre personas
Hablar pensadamente	Cantar, leer en voz alta, determinar el tono de voz
Sentimientos conscientes de alegría	Estado de ánimo triste
Oído derecho, ojo derecho, brazo y mano derechos, pierna y pie derechos	Oído izquierdo, ojo izquierdo, brazo y mano izquierdos, pierna y pie izquierdos
Entendimiento del mensaje hablado	Musicalidad, sensibilidad para el timbre de voz y los sonidos
Reconocimiento de figuras abstractas, representación bidimensional de cuerpos tridimensionales	Reconocimiento de caras, formas, gestos y del significado de los diferentes movimientos
Motricidad fina	Motricidad gruesa, gestos
Movimientos aprendidos	Programas de movimiento heredados

A primera vista parecería que la relación que se establece mediante el lenguaje es la que más lejos está de los niveles de comunicación profundos o inconscientes, ya que estos funcionan así a través de las secciones más antiguas del sistema nervioso central; mientras que el lenguaje consciente pertenece en mayor grado al hemisferio cerebral izquierdo, que representa el nivel evolutivo más reciente del cerebro.

La comprensión y aplicación del lenguaje diferenciador del hemisferio izquierdo no debe considerarse como una repentina “invención de la lógica”, sino de acuerdo con su naturaleza, como un proceso evolutivo gradual. Si reflexionamos que al cantar, el dominio de los hemisferios se desplaza hacia la derecha, por ocupar ahora el primer plano la expresión vocal y no la lógica, se evidencia que la formación de las palabras y el lenguaje tienen también sus raíces en los segmentos cerebrales más antiguos.

La arqueología del lenguaje (A. Wadler, G. Meier) comprueba que las palabras básicas de todos los idiomas se han desarrollado a partir de combinaciones comunes de sonidos primigenios. Estas significan cosas con características fundamentales comunes y designan a lo que se refieren, con frecuencia de manera “onomatopéyica”.⁷

Con razón, Behrendt expresa que el mundo auditivo es más antiguo y conservador que el mundo visual y dentro de nosotros ha logrado preservar, por más de un millón de años, lo que en el mundo visible ya se ha podrido y descompuesto tiempo atrás. El mundo auditivo, al igual que el visual, tiene también sus fósiles. Así, la antiquísima historia evolutiva de la palabra y su preservación en el “mundo auditivo fósil” que hemos heredado, tiene como consecuencia que nuestros oídos y cerebros actuales aún comprendan, aunque sea de manera inconsciente, el parentesco original que tienen las palabras con aquello que designan. Sin embargo, el que se capte de modo inconsciente tiene con frecuencia efectos más poderosos que el contenido que se comprende de manera consciente. El significado lógico que se le atribuye a una palabra en las fases más recientes de la evolución lingüística no tiene que coincidir con su sentido original e incluso puede llegar a significar lo contrario. Adquiere un significado contrario, en especial cuando se le modifica “técnicamente” con prefijos de negación. Como en sí las palabras solo designan cosas o aspectos comprensibles con los sentidos, los más antiguos niveles de comprensión lingüística que se activan eventualmente (como por ejemplo en los sueños o en hipnosis), no saben manejar negaciones técnico-abstractas porque no corresponden a imágenes concretas.⁸

Así, pues, el nivel evolutivo más reciente del cerebro, el del hemisferio izquierdo ha enfatizado, a la vez, en el desarrollo de formas de comunicación concomitantes, esto es, la explicación racional del mundo, de la causalidad y de la diferenciación entre los seres y las cosas, lo cual ha sido necesario para concebirnos como seres independientes y con facultad de decisión, funciones encomiables de la racionalidad si siempre supondrían la certeza en dar el sentido a la vida y la autorresponsabilidad, pero eso no ocurre en lo más de los casos, entonces hay que buscar los déficits de nuestra conciencia en aquello que hemos olvidado: el hemisferio cerebral derecho, los sentimientos, la imaginación, la poesía como otras formas de dar sentido a la vida.

⁷ Cfr. acápite I de este capítulo.

⁸ *Ibid.*, pp. 136-137.

III

¿Cuál es el significado y la diferencia entre mito y *logos*?

La filosofía contemporánea ha experimentado una tensión entre mito y *logos*; entre imagen y concepto. El positivismo había entendido el mito como una noción sinónima de falsedad y había ensalzado, en cambio, a la razón o *logos* como superación de la etapa mítica.

Según Gadamer⁹, el pensamiento moderno presenta una bipolaridad en el tema mito y *logos*. Así, el mito es lo opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Y para el pensamiento científico, es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica.

En la formación de la civilización occidental, el impulso ilustrado ha tenido en la historia tres grandes oleadas: la que culminó en la sofística radical ateniense del tardío siglo V a. C.; la del siglo XVIII que tuvo su punto culminante en el racionalismo de la Revolución Francesa; y, el movimiento ilustrado del siglo XX que ha alcanzado su cumbre provisional en la “religión del ateísmo” y su fundación institucional en los ordenamientos estatales ateos. El problema del mito está estrechamente relacionado con estas tres etapas del pensamiento ilustrado.

La palabra *mythos* es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico quiere decir: discurso, proclamación, notificación, dar a conocer una noticia. En dicho uso nada indica que el *mythos* fuese algo poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese que ver con lo divino. Dicen las musas en la *Teogonía* de Hesíodo: “Sabemos contar muchas falsedades que se parecen a lo verdadero..., pero también lo verdadero” (Teog. 26). No obstante, la palabra “mito” no se encuentra en absoluto en este contexto. Solo siglos después, en el curso de la Ilustración griega, el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein*. Justamente con ello se establece

⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 13-28.

el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso explicativo y demostrativo. La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que solo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses.

También la palabra *logos* narra nuestra historia desde Parménides y Heráclito. El significado de la palabra “reunir”, “contar”, remite al ámbito racional de los números y de las relaciones entre números en que el concepto de *logos* se constituyó por primera vez. Se encuentra en la matemática y en la teoría de la música de la ciencia pitagórica. Desde este ámbito se generaliza la palabra *logos* como concepto contrario a *mythos*. En oposición a aquello que refiere una noticia de la que solo sabemos gracias a una simple narración, “ciencia” es el saber que descansa en la fundamentación y en la prueba.

Con la creciente conciencia lingüística que en el tardío siglo V acompaña al nuevo ideal educativo retórico-dialéctico, *mythos* viene a ser casi exclusivamente un concepto retórico para designar en general los modos de exposición narrativa. Naturalmente, narrar no es “probar”; la narración solo se propone convencer y ser creíble. El mito se convierte en “fábula” en tanto que su verdad no sea alcanzada mediante un *logos*.

Así le habrá parecido a Aristóteles. El *mythos* se encuentra para él en una oposición natural a lo que es verdadero. No obstante, también conoce el uso retórico-poético de la palabra. La formulación de Aristóteles dice: las historias inventadas poseen más verdad que la noticia que informa de acontecimientos reales que transmiten los historiadores. Esto es completamente evidente desde el punto de vista del concepto de saber de la Antigüedad, de acuerdo con el cual “ciencia” (*episteme*) se refiere a la pura racionalidad y en acuerdo a la experiencia. Lo que narran o inventan los poetas, comparado con el informe histórico, tiene algo de verdad de lo universal.¹⁰

Con ello, en modo alguno se restringe la primacía del pensamiento racional frente a la verdad mítico-poética. Solo deberíamos ser precavidos y llamar a los mitos, en el sentido mencionado de “historias inventadas”. En cualquier caso, el mito es lo

¹⁰ Quizás por esto es que Aristóteles en su obra *Poética*, explica que la poesía no representa lo acaecido sino lo posible, por lo que la poesía es más filosófica y elevada que la historia porque la poesía expresa lo universal en tanto que la historia describe lo particular.

conocido, la noticia que se esparce sin que sea necesario ni determinar su origen ni confirmarla.

En el pensamiento griego encontramos, pues, la relación entre mito y *logos* no solo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo, simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. Así, en los diálogos platónicos, el mito se coloca junto al *logos* y muchas veces es su culminación.

Para el lector griego esto no fue seguramente tan raro y asombroso como le puede parecer al pensamiento moderno que ha pasado por el cristianismo. El conjunto de la tradición religiosa de los griegos se realizó encadenando sin interrupción esos intentos de hacer concordar el propio potencial de experiencia y la propia inteligencia reflexiva con las noticias que pervivían en el culto y en la leyenda. La tarea del rapsoda épico, como la del poeta trágico e incluso como la del autor de comedias, era manifiestamente la de configurar constantemente esa mezcla de tradición religiosa y pensamiento propio. El mismo Aristóteles ve en la tradición “mítica” de los dioses una especie de noticia de conocimientos olvidados en los que reconoce su metafísica del Primer Motor (Metafísica L8, 1074b).

Aunque el camino de la racionalización de la imagen mítica del mundo solo ha sido recorrido en una dirección, la que va de los griegos a la ciencia —a la que se le dio el nombre de “filosofía”—, la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante y se realiza por doquier volviendo a decir interpretativamente lo dicho en la leyenda.

Habría, entonces, que hacer un análisis conceptual de esta dicotomía histórico-filosófica:

En primer lugar, “mito” no designa otra cosa que una especie de acta notarial. El mito es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la del recibir lo dicho. La palabra griega, que los latinos tradujeron por “fábula”, entra entonces en una oposición conceptual con el *logos* que piensa la esencia de las cosas y de este pensar obtiene un saber de las cosas constatable en todo momento.

Los mitos son sobre todo historia de dioses y de su acción sobre los hombres. Pero “mito” significa también la historia misma de los dioses, tal y como, por ejemplo, es narrada por Hesíodo en su Teogonía. Lo que hace la Ilustración griega es la crítica del mito, pero no constituye oposición real a la tradición religiosa. Solo así se comprende que en la gran filosofía ática y, especialmente, en Platón pudiesen entremezclarse la filosofía y la tradición religiosa. Los mitos filosóficos de Platón testimonian hasta qué punto la vieja verdad y la nueva comprensión son una.

Por el contrario, la crítica del mito hecha a través del cristianismo¹¹ en el pensamiento moderno llevó a considerar la imagen mítica del mundo como concepto contrario a la imagen científica del mundo. En cuanto que la imagen científica del mundo se caracteriza por hacer del mundo algo calculable y dominable mediante el saber, cualquier reconocimiento de poderes indisponibles y no domeñables que limitan y sujetan nuestra conciencia es considerado, en esas circunstancias, como mitología. De modo que, tanto la fantasía creadora de mitos como la facultad del juicio estético ya no pueden erigir una pretensión de verdad.

El concepto “razón” es, si tenemos en cuenta la palabra, un concepto moderno. Refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas. Precisamente esta correspondencia interna de la conciencia pensante con el orden racional del ente es la que había sido pensada en la idea originaria del *logos* que está a la base del conjunto de la filosofía occidental. Los griegos llamaron *nous* a la sabiduría suprema en que lo verdadero está patente, es decir, en que se hace patente en el pensamiento humano la disposición del ser con arreglo al *logos*. A este concepto del *nous* corresponde en el pensamiento moderno el de la razón. Ella es la facultad de las

¹¹ El cristianismo, a través del *Nuevo Testamento* ha sido el primero en criticar radicalmente al mito. Todo el mundo de los dioses paganos, desde la perspectiva del Dios judeo-cristiano, es un mundo de demonios, de falsos dioses y seres diabólicos. Por tanto, a la luz del mensaje cristiano, ese mundo es el falso ser del hombre que necesita de salvación. Cfr.: Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 15.

ideas (Kant). Su exigencia principal es la exigencia de unidad en que coordina lo disparate de la experiencia. La mera multiplicidad del “esto y esto” no satisface a la razón. Esta quiere examinar qué produce la multiplicidad, donde la haya y cómo se forma. De ahí que la serie de los números sean el modelo del ser racional, del *ens rationis*.

En la lógica tradicional, la razón es la facultad de deducir, esto es, la capacidad de adquirir conocimientos a partir de conceptos puros sin el auxilio de experiencia nueva. Hay razón donde el pensamiento se aplica al uso lógico-matemático y también en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio. En la esencia de la razón radica el tener absoluta posesión de sí misma, no aceptar ningún límite impuesto por lo extraño o lo accidental de los meros hechos. Así, la ciencia matemática de la naturaleza es razón tanto en cuanto presenta inteligiblemente el acontecer natural por medio del cálculo, y el extremo perfeccionamiento de la razón que por sí misma consistiría en que el curso de la historia humana nunca experimentara como límite propio el *factum brutum* del azar y de la arbitrariedad, sino que (con Hegel) llegara a hacer visible e inteligible la razón en la historia.

La imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma. Esta ya no es la facultad de la unidad absoluta, ya no es la facultad que entiende de los fines últimos incondicionados, sino que “racional” significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. . Por tanto, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes; dicho brevemente, una liberación de lo que en cualquier ámbito vital se llama “técnica”.

El mito y la razón tienen, pues, una historia común que discurre según las mismas leyes. No es que la razón haya desencantado al mito y que a continuación haya ocupado su lugar. La Ilustración radical del s. XVIII es un movimiento que se expresa a sí mismo en el esquema “del mito al *logos*”. El paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia solo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social,

estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón solo es en cuanto es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto.

Lo que la razón conoce como verdadero, debe ser siempre verdadero. Así que la razón debe poder ser siempre la que conozca lo verdadero. Pero, en verdad, la razón no está presente, no está disponible cada vez que quiere ser consciente de sí misma, es decir, cada vez que quiere ser consciente de la racionalidad de algo. Se experimenta en algo sin ser dueña previamente de lo que en ello hay de racional. Su auto-posibilidad está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y, en esa medida, ella es solo respuesta, como aquellas otras fueron respuestas míticas. También ella es siempre interpretación de una fe, no necesariamente de la fe de una tradición religiosa o de la de un tesoro de mitos extraído de la tradición poética. Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber.

Con todo esto, la conciencia romántica, que critica las ilusiones de la razón ilustrada, adquiere positivamente un nuevo derecho. Unido a aquel impulso hay también un movimiento contrario de la vida que tiene fe en sí misma, un movimiento de protección y conservación del encanto mítico en la misma conciencia; hay, sin duda, el reconocimiento de su verdad. Naturalmente, hay que reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para percibir en el mito una verdad propia. Ernst Cassirer ha abierto un camino al reconocimiento de estas formas extracientíficas de la verdad. Así, el mundo de los dioses míticos, en cuanto que estos son manifestaciones mundanas, representa los grandes poderes espirituales y morales de la vida. Solo hay que leer a Homero para reconocer la subyugante racionalidad con que la mitología griega interpreta la existencia humana. El corazón subyugado expresa su experiencia: la potencia superior de un dios en acción.

Pero, ¿qué otra cosa podría ser la poesía sino esa representación de un mundo en que se anuncia algo verdadero, pero no mundano? Incluso allí donde las tradiciones religiosas ya no son vinculantes, la experiencia poética ve el mundo de manera mítica. Esto quiere decir que lo subyugante y verdaderamente real se representa como viviente y en acción. El mundo verdadero de la tradición religiosa es del mismo tipo que el de las configuraciones poéticas de la razón. Su carácter vinculante es el mismo. Ninguna de ellas es una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de las imágenes

fantásticas o los sueños que se elevan y se disipan. Son respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo. Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa auto-comprensión en algo que excede a la misma razón.

IV

La visión mítica del mundo precedió a la visión racional, de la que nació ese nuevo saber al que se dio en llamar filosofía. El lenguaje de la filosofía es el *logos*. Pero, ¿constituye realmente la filosofía una ruptura con el mito? Suele aceptarse, a veces sin demasiadas precauciones, que la racionalidad filosófica aparece en la historia cruzando un umbral, dando un salto, clausurando un período oscuro. Un antes y un después en la biografía de la razón; un paso sin sobresaltos. Una mirada cuidadosa, orientada críticamente, sin embargo, muestra un paisaje alejado de contrastes tan bruscos; caracterizado, por el contrario, por una variedad casi inagotable de matices.

Nunca se verificó un corte brusco entre *mito* y *logos*, y si esto terminó por ocurrir, el escenario no fue el siglo V. Más todavía, aceptando que un desplazamiento definido no se verifica hasta ese período, tampoco se sigue necesariamente que hubiese un espacio de tránsito, caracterizado por una convivencia circunstancial y efímera. La realidad es que *mito* y *logos* forman hasta el siglo V una articulación poderosa, fértil y de recíprocos beneficios. El *mito* en modo alguno es expresión de una racionalidad malograda, debilitada o en estado de inmadurez. Por el contrario, es una construcción intelectual distinta, de profunda riqueza, que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las oposiciones, sin asumir contradicción alguna, y que contiene un enorme potencial de creatividad. Históricamente el pensamiento se ha extendido y desplegado en gran variedad de formas, y no hay fundamento para suponer que alguna de ellas tenga el privilegio de la exclusividad.

Fue Aristóteles quien consagró una fórmula para establecer el certificado de nacimiento de la filosofía: se refirió a Tales, Anaximandro y Anaxímenes como los primeros en filosofar (*Metafísica*, I, 3). Con el tiempo, despojada de sus matices, esta fórmula permitió construir la imagen de un origen nítido, un descubrimiento inesperado,

de una ruptura clara respecto de cualquier período anterior. Un paso decisivo a favor de la razón y, sucesivamente, del pensamiento filosófico y científico. Una concepción lineal que anula la textura fina de un proceso evidentemente más complejo, que al extenderse impide observar con propiedad la distinción asumida por Hegel cuando afirma: “Con Tales comienza, en realidad, la historia de la filosofía”. Es preciso separar las cosas, únicamente se trata del punto de partida de una historia oficial, no del inicio de la razón. Ésta, dice el filósofo, “no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente, una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano”.

Existe una sostenida discusión que cruza todo el siglo XX, respecto de las relaciones entre *mito* y *logos* en la cultura griega; y, en especial, del proceso que da lugar a la emergencia del pensamiento racional. Esta discusión no apareció en forma casual y tampoco se ha desvanecido por agotamiento o desinterés. Jean-Pierre Vernant identifica dos grandes temas, que han marcado en forma preferente la atención de los helenistas, en el transcurso del último medio siglo: “El paso del pensamiento mítico a la razón y la construcción progresiva de la persona”.

Un debate que mantiene interés desde la publicación, en 1912, del libro *De la Filosofía a la Religión*, del inglés Francis Cornford. En este texto se definió, tempranamente, un rumbo para esta discusión estableciendo una tesis radical: no hay verdaderamente una filosofía con los primeros pensadores griegos, lo que se tiene por tal es una simple racionalización del *mito*. La historia de la filosofía, sostiene Cornford, está escrita como si Tales hubiese caído del cielo y al chocar con la tierra hubiese exclamado sin más: “¡todas las cosas están hechas de agua!”. Dice Cornford:

En aquel momento, prevaleció un nuevo espíritu de investigación al pronunciarse sobre los temas fundamentales que, hasta entonces, habían sido objetos de la fe tradicional. Aquí, sin embargo, deseo probar que el advenimiento de ese espíritu no significó la completa y súbita ruptura con los viejos modos de pensar.

Esas dos tendencias, o temperamentos, que, en la serie de sistemas filosóficos han dejado tan claro testimonio de sus características aspiraciones y visiones de la vida y la naturaleza, no aparecieron de pronto en la centuria de Anaximandro y Pitágoras. La musa filosófica no es una Atenea sin madre: si el intelecto individual es su padre, su antepasado más antiguo y augusto es la religión.

Que ahora le llamemos ‘metafísica’ en vez de ‘supranatural’ no se deduce que en sí haya mudado esencialmente su carácter. Antes bien, lo que ha cambiado es la actitud del hombre respecto a ella, actitud que, de brotar de la acción y la emoción,

pasa a hacerlo de la reflexión y el intelecto. Su primera reacción, la emotiva, originó los símbolos del mito, los objetos de la fe; su nuevo procedimiento de análisis crítico la disecciona en conceptos y de éstos deduce los diferentes tipos de teoría sistemática.

Cornford afirma, además, que la física jónica representa una especie de segunda versión del *mito*. Los primeros filósofos no inventaron del todo las explicaciones que nos legaron; el modelo fundamental ya estaba en la *Teogonía* de Hesíodo, en donde la generación es el formato causal por excelencia del origen. Francis Cornford sugiere que ha nacido un nuevo lenguaje para expresar lo que el *mito* enseñaba desde antiguo. La filosofía aparece apropiándose de los contenidos fundamentales del *mito*, y traduciéndolos a un nuevo formato discursivo. Lo que podría llamarse un ejercicio de intertextualidad, que toma una doble dirección: incorporando un cambio en el lenguaje para recoger un saber disponible, e interpelando a los griegos respecto de asuntos familiares para ellos.

Sin embargo, estas interpretaciones no siempre establecen con fuerza la grandeza del *mito*. Cornford, en particular, muestra el origen de la filosofía enraizado en los contenidos del *mito*, aun cuando en el marco de una nueva actitud, no ya ligada a la acción y la emoción sino a la reflexión y al intelecto. Presupone, por tanto, una filosofía en evidente estado de inmadurez, con capacidad para evolucionar y adquirir autonomía con rapidez, sin necesidad de dejar un testimonio sobre la riqueza y profundidad del *mito*, ni admitir que su propia condición se encontraba prefigurada en esas antiguas narraciones.¹²

Para otros autores¹³, a partir de Cornford no se pone en duda el papel sistematizador de Hesíodo, pero no puede aceptarse que la filosofía sea simplemente una *racionalización* de los mitos. Para Hesíodo los orígenes de la tierra, del cielo, del océano y de todo cuanto contienen, todavía es fruto de matrimonios y de la procreación entre personajes sobrenaturales, y todavía manifiesta una excesiva proyección de la estructura social misma en los relatos míticos. No obstante, se reconoce que influyó directamente en el afán de encontrar un *orden* más allá del *caos*, y en la búsqueda de un único *arjé*. Además, se debe reconocer la influencia que ejercieron los saberes técnicos de los antiguos babilonios y de los egipcios, aunque es cierto que estos pueblos habían

¹² López Pérez, Ricardo, *El mito griego como antecedente de la racionalidad*, http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2005/lopez_r/sources/lopez_r.pdf

¹³ Como por ejemplo Jean-Pierre Vernant.

desarrollado técnicas eficientes, mediante un proceso de ensayo y error y mediante la búsqueda de correlaciones, pero nunca se habían preguntado por los fundamentos de dichas técnicas ya que, en sus culturas, el ámbito de las causas seguía estando dominado por el dogmatismo religioso.

La conjunción de los factores sociales (el fin de la monarquía micénica y los cambios sociales correspondientes; la ausencia de castas sacerdotales entre los griegos del S. VI a.C.; el afán sistematizador de Hesíodo y la influencia de los saberes de otros pueblos, juntamente con la misma situación geográfica de Jonia en un cruce de civilizaciones) es la que permite entender este “paso del mito al *logos*”, en el que jugó también un papel importante el desarrollo de una escritura alfabética.

Como fruto de estos procesos surgió, según Jean-Pierre Vernant, un pensamiento que excluye la presencia de dioses como explicación de la naturaleza, y la presencia de un pensamiento abstracto que se constituirá en el fundamento de la inteligibilidad de los procesos naturales sometidos al cambio: el (*logos*), razón, idea, ley universal. El primer elemento dependió de su relación con el mito cosmogónico griego racionalizado; para entender y explicar el segundo, hay que recurrir, según Vernant, al proceso histórico de la constitución de la *polis* griega como elemento determinante de la aparición de la racionalidad: “la razón griega —dice— aparece como hija de la ciudad”. A su vez, en ambos procesos jugaron un papel destacado la transmisión del saber mediante la palabra escrita y no ya meramente por tradición oral, y —como lo destaca Popper— la actitud crítica,¹⁴ según ya lo hemos mencionado en el acápite IV.

Nosotros acordamos con Cornford porque consideramos que la filosofía no pudo haber surgido como una ruptura con la visión mítica del mundo, pues guardando la coherencia con lo manifestado en el capítulo anterior, los mitos transmiten, en el lenguaje de la imaginación, los patrones arquetípicos de los que habla Jung. Así, por ejemplo, el Caos de la mitología griega no es sino la materia indiferenciada. En él están

¹⁴ Cortés Morató, Jordi, *El paso del mito al logos*,
<http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/mitelogsocastella.htm>

en potencia todos los seres que han de llegar a existir. Lo que hace la filosofía es entender el mundo con otro lenguaje: el racional, pero es otra forma complementaria y, obviamente, necesaria de comprender el mundo. Así, al caos para los filósofos presocráticos se denominará *apeirón* (Anaximandro), Fuego (Heráclito), Ser (Parménides), la esfera compactada por el amor (Empédocles). Si la mitología llama dioses a las leyes y fuerzas de la naturaleza, la filosofía los llamará gérmenes (Anaxágoras), átomos (Leucipo y Demócrito).

¿Qué perspectiva es más válida, la mitológica-imaginativa o la filosófica-racional? Ambas son importantes, la una no excluye a la otra. Lo único que hay que excluir es la actitud de pretender ver a la filosofía como la evolución y la superación de la mitología. Una y otra están vigentes porque vigentes están nuestras facultades de la imaginación y la razón para mejor entender el mundo y a nosotros mismos.

V

¿Qué condiciones sociales y económicas hicieron posible el despertar del hombre griego al *logos* y a la filosofía? Hay quienes creen¹⁵ que mientras el hombre se encuentra urgido y presionado por las más imperiosas necesidades vitales, mientras su hacer se traduce en mera actividad para continuar subsistiendo le es difícil consagrarse a esa desinteresada contemplación de las cosas, a desentrañar su esencia. Es imprescindible no tener sed para ver en el agua algo más que un mero instrumento para calmar el deseo. La inquietud por el saber reflexivo acerca de la naturaleza y de los hombres mismos implica el supuesto de una organización social estable, en la cual la división del trabajo haya llegado a un nivel considerable de desarrollo y en donde se respire por lo menos un mediano ambiente de bienestar individual: Por eso Aristóteles dirá que la ciencia como tal es hija del ocio. En Mileto (Jonia) se daban esas condiciones, allí surgirán los Tales, Anaximandro, Anaxímenes.

La historia de la civilización se puede dividir en antes y después de la *polis*. ¿Qué es y cómo nace la *polis*? La *polis* surge como resultado de diversas variables: necesidad de unión de varias aldeas, a causa de la pobreza existente; para producir mejor, unión a instancias de imperativos de una mejor defensa. Se inicia así un periodo

¹⁵ Álvarez González, Francisco, *Historia de la filosofía*, Universidad de Cuenca, 1953, p. 6, 7.

de *sinecismo* (de agrupación) en el que se mezclan diversas tribus, gene, poblados, aldeas.¹⁶

Las antiguas ciudades minoicas y micénicas —dice Miguel Morey—¹⁷ está constituidas por un palacio central, donde se albergan sus gobernantes y su complejo sistema administrativo, y un archipiélago de viviendas de agricultores, ganaderos y artesanos que rodean el palacio; son el demos, el pueblo. Frente a ello, la *polis* está constituida por una red de viviendas alrededor de un espacio central vacío: el ágora. La plaza pública es el centro de la vida ciudadana: allí se reúnen quienes tienen derecho a ello (y las restricciones serán progresivamente decrecientes hasta quedar sentadas, durante la democracia, en tres condiciones: ser ciudadano, varón y adulto). En ese momento, los griegos recogen el alfabeto fenicio y se extiende la escritura fonética. Ya se puede escribir como se habla, y ya no es la escritura cripticismo de iniciados y celosos funcionarios. Aparece la economía de mercado con la invención de la moneda acuñada.

Construida en colinas elevadas, la acrópolis (la “ciudad alta”) es el lugar de vigilancia, defensa y religión; el ágora (la “plaza pública”) es el centro económico, de discusión, el centro de distracción y el centro cívico, lugar donde se asientan los edificios de las magistraturas, oficiales, militares, etc.

Esta organización es novedosa e instaura un auténtico Estado, nos dice, Antonio Alegre. Por eso, la palabra polis se traduce por “ciudad-Estado”. Jean-Pierre Vernant destaca certeramente lo específico de la *polis*:

- la preeminencia de la palabra: el *logos* es originariamente discusión libre sobre todas las cosas, fundamento, pues, de la verdadera ciencia, si entendemos por ciencia no solo los descubrimientos técnicos, matemáticos, geométricos, sino también la discusión y fundamentación teórica de los mismos;
- la publicidad que adquieren todos los asuntos políticos: las reivindicaciones de las luchas de clases posibilitan el nacimiento del derecho; las leyes se escriben y se publican en el ágora;

¹⁶ Alegre Gorri, Antonio, “Del mito al logos, los albores de la filosofía”, *Historia del Pensamiento*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983, pp. 22, 23.

¹⁷ Citado por Antonio Alegre Gorri, *op. cit.*, p. 22.

- y la ampliación del culto: la religión ya no es patrimonio de reyes y sacerdotes, sino que se constituye en religión del Estado.¹⁸

Estas características inician un proceso histórico que conduce hacia la democratización. Así, vemos cómo una organización política adecuada es el fundamento de la ciencia y la filosofía. Estamos ya en el espacio del *logos*, entendido como encaramiento y explicación racional y libre de todos los acontecimientos de la vida: científicos, políticos, jurídicos, humanos y literarios. En la cultura griega, en el origen, había una indisociabilidad entre filosofía y otros campos. La filosofía aparece, pues, como la racionalización dimanante de la discusión sobre todas las cosas.

Advirtamos, en todo caso, que si en esta relación: *polis* y nacimiento de la filosofía, se deja entrever un vínculo entre democracia y filosofía, no consideramos que sea causal, pues, ni los presocráticos ni los filósofos de la época clásica se caracterizan por sus convicciones democráticas o populares, así, Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón, Aristóteles son los pilares de la filosofía, no obstante, sus preferencias por los regímenes monárquicos y aristocráticos.

VI

Dicho esto, debemos concretar cuál era el sentido del *logos* como lenguaje de la filosofía.

Logos (en griego *λόγος*) significa: la palabra en cuanto es meditada, reflexionada o razonada, es decir: “Razonamiento”, “Argumentación”, “Habla” o “Discurso”. También puede ser entendido como: “Inteligencia”, “Pensamiento”, “Ciencia”, “Estudio”, “Sentido”. Nosotros lo entenderemos aquí como “razón”, “decir inteligible” y “argumentativo”.

Para Heráclito, el *Logos* es la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino. La sabiduría consiste principalmente en conocer esta razón universal que todo lo penetra y en aceptar sus justas decisiones. El *Logos* es de este modo la representación inteligible del fuego inmanente al mundo,

¹⁸ *Ibid.*

principio del cual toda realidad surge y al cual, en último término, todo vuelve. Esta doctrina fue adoptada y transformada por los estoicos, quienes admitieron el *Logos* como divinidad creadora y activa, como el principio viviente e inagotable de la Naturaleza que todo lo abarca y a cuyo destino todo está sometido. Menos inmanente y activa era, en cambio, la concepción platónica del *Logos*, este aparecía a lo sumo, como un intermediario inteligible en la formación del mundo.¹⁹

De acuerdo con Emilio Lledó²⁰, el *Logos* o razonamiento es una realidad que se impone a la mente y la arrastra. El razonamiento es una realidad autónoma, superior al que razona, el cual sólo mediante el razonamiento se pone en contacto con un mundo más alto. Sócrates siente que posee en su interior una fuente de revelación, una llave, que le abre las puertas de un mundo superior donde las cosas ya no son medianas, como el mundo de la realidad. Ya que lo que esta revelación interior nos entrega es la verdad misma, la verdad única, que se opone terminantemente a la verdad múltiple, personal y relativista de los sofistas, y también a la realidad fluyente de Heráclito. No es fácil comprender el asombro, el entusiasmo, el deslumbramiento que en la gente del siglo V a. C. despertaba el uso de la razón. En ese entonces, conversar con Sócrates era como asistir a una fiesta o fantasmagoría, a un teatro extraordinario que nunca había sido contemplado hasta entonces por el ser humano.

El *Cratilo* de Platón es, quizás, la primera piedra del vasto edificio de la filosofía del lenguaje. La influencia intelectual de los sofistas se basaba, precisamente, en un análisis de las posibilidades teóricas del *logos* puestas al servicio de la práctica. Las especulaciones sofísticas debieron, en parte, motivar el estudio que Platón emprende. Se observa en el *Cratilo*, en función de la sofística y contra ella, un empeño por liberar al pensamiento de la estrecha relación entre palabra y cosa, proyectándolo sobre el *eidós* (idea modelo). Al orientar de esta manera el ser del lenguaje, se pretendía liberarlo de las limitaciones y confusiones del *ónoma* (nombre). Esta es una de las razones por las que el *Cratilo* plantea, de manera tajante, su búsqueda del *logos* entre la doble y antagónica estructura de *nomos* y *physis*.

Parece que, a través de las discusiones sofísticas, se ha perdido la fe en la seguridad de las palabras, y una corriente de escepticismo, unida a un deseo de fundar

¹⁹ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 2202, 2203.

²⁰ Lledó, Emilio, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 20 a 31.

en algo más firme el ser del lenguaje, recorre las páginas del *Cratilo*. La pregunta que incesantemente Platón se hace en el diálogo es: ¿Pueden llevarnos las palabras al conocimiento de las cosas? No podía expresarse de manera más clara la antigua confianza en el *onoma*: “El nombre es un instrumento que nos muestra y nos analiza la realidad”. Por consiguiente, entre la realidad expresada y su expresión tenía que existir una relación objetiva, real y ontológicamente fundada. La cita platónica no descansa, sin embargo, en el *onoma* ni en su poder diacrítico o manifestativo, sino en la *ousía* (ser), en las cosas. Ahora bien, esta relación entre palabra y cosa tenía que poseer una justificación y un fundamento. ¿De dónde viene esta relación? ¿Por qué el que dice las palabras, dice también, en cierto sentido, las cosas? Dos tesis se enfrentan aquí como posibles soluciones al problema:

- a. Las palabras tienen una relación natural (*physei*) con las cosas.
- b. Las palabras son denominaciones arbitrarias, y solo el acuerdo y la ley (*nomos*) han hecho que tengan relación con las cosas.

La palabra *physis*, en relación con el problema del lenguaje, quiere decir que la palabra nos ofrece exactamente la “naturaleza” del objeto. Por eso, si la palabra tenía algún poder o fuerza mágica, esto era *physei*. Pero tal concepción no podía sostenerse en el pensamiento filosófico y ese ofrecimiento del objeto que el *onoma* nos hace tenía que poseer más sólido fundamento. Sin embargo, esta función no puede ejercerse de un modo arbitrario, ya que los nombres son imágenes de nombres superiores del conocimiento y, por lo tanto, para acertar a dar nombres a las cosas, hay que tener en cuenta la “razón” y la “naturaleza” de la realidad. *Physis*, en la concepción pitagórica — precedente de la filosofía platónica— no significa la naturaleza de las cosas en su contenido material y visible, sino la naturaleza de la razón. Las palabras son naturales porque son racionales.

Otro sentido del término *physis* lo encontramos en relación con la medicina. También las palabras son “productos de la naturaleza”. Igual que los animales emiten sonidos espontánea y naturalmente, el hombre posee una facultad de formar conceptos que corresponde a la realidad natural.

Frente a la tesis de la *physis* se sitúa la sofística al destacar el convencionalismo del lenguaje. Si las palabras tuvieran, de hecho, algo “natural”, esta naturaleza se

comunicaría necesariamente a la comprensión de lo hablado., y no habría así posibilidad de un falso comprender. Por consiguiente, al carecer el *logos* de este poder “natural”, se puede forzar su significado; si las palabras no dan en las cosas, sí pueden dar en el ánimo de los que las escuchan, y provocar en ellos reacciones y sentimientos dirigidos por la voluntad de quien les habla. Por tanto, hay un “arte de las palabras”, que las ordena y analiza para servir de instrumento de persuasión. Estas ideas de los sofistas no se apoyaban, en el fondo, en una concepción de la palabra que tuviese su fundamento y sentido —*physei*—, o sea “por naturaleza”, sino “por ley” —*nomos*—.

De acuerdo, pues, con el *Cratilo*, solo considerando a las palabras mismas como organismos naturales que nos descubrían su esencia, podía, de hecho, llegarse a una solución sobre el ser del lenguaje. De allí la importancia de las etimologías tanto en el *Cratilo* cuanto en el uso del lenguaje.

Para Platón, el *onoma* ocupa el grado inferior del conocimiento, pero hay que servirse de él para ascender en la escala del saber. El nombre constituye un todo indivisible, que funciona solo como un ingrediente de una unidad más amplia, que es la *episteme*. Las palabras quedan, pues, proyectadas hacia el *eidos*, la forma o idea pura.

En el *Cratilo* queda establecido un fundamento para la ciencia de la etimología, y una nueva perspectiva, esencialmente óptica, para penetrar en la sustancia del *logos*. Platón destacó un aspecto básico de la filosofía del lenguaje: el problema de su contenido frente al problema de su forma.

Cuando Aristóteles, en la *Política*, definió al hombre como *zoon logon ejon*, no quería decir animal racional. Tener *logos* era la característica por la que el hombre se despegaba de su contexto animal y se inserta en su esencia. Pero *logos* es más que *racional*, porque originariamente, y a lo largo de su evolución en la filosofía griega, su significado implicó una relación imprescindible con la expresión, con el pensamiento expresado, con la palabra.

La concepción aristotélica del lenguaje presenta, frente a la platónica, un peculiar punto de vista. Más próximo a nuestra idea genética del idioma, Aristóteles no se interesa tanto por la búsqueda de la esencia del lenguaje, cuanto por su funcionamiento, por las posibles relaciones que pueden establecerse entre palabras. En

tal sentido, es el auténtico creador de la lógica. Por ello, sin embargo, su aportación a la filosofía del lenguaje en cuanto tal queda limitada, al centrar todo su interés en el aspecto funcional del *logos*. Su pensamiento, que partía del concepto de *energeia* —ser en acto—²¹ tenía que proyectarse dinámicamente. Por eso, su misma interpretación de *logos* quedó integrada en una estructura lógica que, si bien no permitía sacar de las palabras la explicación de las realidades que significaban, podía, sin embargo, descubrir en ellas unos determinados comportamientos, sostenidos en un particular modo conceptual de referencia a la realidad. El lenguaje, es por lo tanto, un símbolo, y este símbolo es, primeramente, representación en nosotros mismos, y solo en segundo lugar dice referencia a las cosas. En esta interiorización del *logos* se da un paso decisivo para la construcción de una lógica formal.

Un interesante ejemplo que expresa claramente las características del *logos* aristotélico lo encontramos en el término: *to analogon*²². En Platón aparece, en un texto del *Timeo*, el término *analogá*²³ en relación a *simetra*²⁴ y en un sentido ontológico. Por el contrario, en Aristóteles hallamos este término a lo largo de toda su obra, y no solo en sus escritos lógicos. Esta mera diferencia cuantitativa nos lleva a reflexiones de índole cualitativa, porque no podemos entender dicho término si no alcanzamos un nuevo estadio en la concepción del *logos*. Para Aristóteles esta palabra es, esencialmente, relación, armonía, concordancia. Esto, a su vez, es movimiento, unión de extremos, agrupación y organización. En definitiva, composición.

Parece establecerse una cierta semejanza con la dialéctica platónica, pero la diferencia es radical. La dialéctica platónica es un proceso ontológico; la forma sirve únicamente para enfrentar diversos contenidos, que, a su vez, van modificándose y alternándose en esa forma. La lógica aristotélica, por el contrario, expresa las relaciones conexivas entre formas, es una lógica de significantes más que de significados, que se fija, sobre todo, en la semejanza o desemejanza entre términos, más que en los términos mismos.

²¹ Según la Metafísica aristotélica: *dinámei* (dinámica) es el ser en potencia; *enérgeia* (energía) es el ser en acto.

²² Analogía, relación de semejanza entre cosas distintas. También es una forma de razonamiento basado en la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes. La analogía es fundamento de la metáfora.

²³ Análogo o semejante.

²⁴ Simétrico o proporcionado. La simetría implica correspondencia exacta en forma, tamaño y posición de las partes de un todo.

La diferencia que existe entre Platón y Aristóteles puede ejemplificarse en las definiciones que ambos dan de *onoma*²⁵. En Platón, el *onoma* es un instrumento que nos enseña (*didaskalikón*)²⁶ algo de la sustancia; que pretende abrirnos la comprensión a la realidad, o, por lo menos, que constituye un peldaño en el programa hacia ella. En Aristóteles, en cambio, encontramos que: el nombre es un sonido significativo mediante un acuerdo y sin tiempo. El *onoma* está aquí caracterizado como *phoné*²⁷ y, por tanto, como representación.²⁸ Al determinarlo así, se destaca el sentido primordialmente conceptual. *Semantiké*²⁹ tiene, además, un carácter simbólico, frente a lo que suele creerse. Pero, sobre todo, hay algo esencial en esta definición: mientras la platónica parecía buscar la sustancia y quedaba delimitada así por la *ousía*³⁰, la aristotélica se presenta acompañada por una determinación exclusivamente formal. Aristóteles especifica el *onoma*, en lugar de ser una caracterización proyectada hacia el lenguaje en general, y desde ahí, hacia las cosas, es una relación entre los elementos del *logos apophantikos*³¹, vale decir, como conceptos que son pensamientos que recogen las notas esenciales o forzosas del objeto, conceptos que, a su vez, son elementos constitutivos de los juicios o proposiciones lógicas.

La superación de la lógica que Aristóteles llevó a cabo con su descubrimiento de las leyes silogísticas desprendió el problema de la lógica de la matriz del *logos*. La autonomía lograda hizo del *logos* un instrumento conceptual, purificado en parte del lastre de contenidos que no fueran lógicos esencialmente. Pero con esto se perdió el sentido de la totalidad, que es el objeto adecuado para toda filosofía del lenguaje.

²⁵ *Onoma* quiere decir nombre.

²⁶ Didascalía: enseñanza, instrucción. En la antigua Grecia también significaba las instrucciones que daba el poeta a un coro y a los actores.

²⁷ Sonido.

²⁸ Hans-Georg Gadamer dirá que “con el nombrar se llama siempre algo a la presencia”, “**Filosofía y poesía**”, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos / Alianza, 2006, p. 177.

²⁹ Significación.

³⁰ Sustancia. Esta es el sujeto de toda posible predicación, aquello independiente de quien se puede decir, predicar, no siendo ella, en cambio, predicado de nadie. *Cfr.* Álvarez González, Francisco, *Historia de la filosofía*, Universidad de Cuenca, 1953, p. 198.

³¹ Los conceptos forman juicios y estos organizan los razonamientos. Los juicios son proposiciones afirmativas o negativas, constituidas por un sujeto, una cópula o verbo y un predicado. La afirmación puede ser positiva o negativa (proposiciones apofánticas). Si no hay afirmación no hay juicio. Por tanto, no son juicios, las preguntas, las órdenes, las exclamaciones, las exhortaciones ni los enunciados condicionales. En un razonamiento, los juicios cumplen funciones ya sea de premisas o de conclusiones.

Con estas observaciones hechas por Emilio Lledó³², determinemos el *logos* como la razón filosófica. La razón es la facultad en virtud de la cual el ser humano es capaz de identificar conceptos, cuestionarlos, hallar coherencia o contradicción entre ellos y así inducir o deducir otros distintos de los que ya conoce. Así, la razón humana, más que descubrir certezas es una capacidad de establecer o descartar nuevos conceptos concluyentes o deducir conclusiones, en función de su coherencia con respecto de otros conceptos de partida o premisas.

Según Kant, en un sentido general, la razón es la facultad formuladora de principios. La divide en Razón Teórica y Razón Práctica, no tratándose éstas de dos razones distintas, sino de dos usos distintos de la misma y única razón. Cuando dichos principios se refieren a la realidad de las cosas, es decir, si usamos la Razón para el conocimiento de la realidad, estamos ante el uso teórico de la Razón (Razón Teórica o Pura). Cuando dichos principios tienen como fin la dirección de la conducta, le estamos dando a la razón un uso práctico (Razón Práctica). En su uso teórico la Razón genera juicios y en su uso práctico imperativos o mandatos. En un sentido más restringido y en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, la razón es la facultad de las argumentaciones, la facultad que nos permite fundamentar unos juicios en otros, y que junto con la sensibilidad y el entendimiento componen las tres facultades cognoscitivas principales que Kant estudió.

Marcando la proporcionalidad de las ideas de Aristóteles con las ideas del razonamiento expuesto por Kant, se podría inferir un uso de la razón lógica en aquellos procesos del conocimiento.

Por nuestra parte, diremos que el realismo platónico está más próximo a lo poético que el realismo aristotélico, pues si para Platón las palabras reflejan el ser de las cosas, la palabra poética pretendería lo mismo: dejarnos huellas acerca de lo Innombrable, de aquello que estando allende las fronteras de nuestras posibilidades de conciencia no podemos reducirlo al nomos de la lógica, que es la función principal del *logos*, según Aristóteles.

VII

³² Lledó, Emilio, *op. cit.*, pp. 20 a 31.

¿Puede plantearse otro tipo de universalidad aparte de la conceptual?

La autora María Isabel Ramírez Luque³³ estudia los universales fantásticos de Vico y los universales del sentimiento de Machado, a pesar de las diferencias que separan a ambos autores, constituyen dos formas de reivindicar la universalidad, reclamada por el racionalismo como ámbito exclusivo de la racionalidad de los conceptos, para otras formas del conocimiento humano como la fantasía o los sentimientos. Se abre paso así a una forma de sabiduría poética cuyo fundamento es la reflexión libre, sin sujeción a la férrea disciplina de una lógica abstracta.

La lucha contra el racionalismo cartesiano, que había ido progresivamente limitando la concepción del ser humano a la de su constitución como ser racional, es el punto de encuentro entre dos autores cuyos pensamientos pueden parecer lejanos entre sí y que además abordan el problema desde posicionamientos muy diferentes: desde una perspectiva propiamente filosófica el primero y desde una problemática poética el segundo. Ningún contacto puede establecerse ni histórico ni de influencia entre Vico y Machado, pero ambos comparten la empresa de poner límites a un racionalismo feroz y exacerbado, de despertarnos del sueño de la razón.

Vico³⁴ adopta una perspectiva genética que nos indica el camino seguido por el hombre hasta despertar a la razón, camino que es incomprensible e impracticable si no es a partir de la imaginación y el ingenio.

Frente a la prepotencia y exclusividad de la razón en el racionalismo, también Vico, igual que Kant, busca sus límites y es uno de los pioneros en entender la esfera del sentimiento como un ámbito irreductible y autónomo de la vida espiritual del hombre, de un hombre cuyas emociones conforman la trama y la materia básica para la creación poética y para la constitución de mitos, que a su vez son los elementos originarios que determinan los caracteres humanos y son testimonio de la vida y costumbres de los primeros hombres. Es, pues, el descubrimiento de la relevancia del ingenio, de la inventiva, de la imaginación frente a la lógica racional.

³³ Ramírez Luque, María Isabel, *La reivindicación de la sabiduría poética en Giambattista Vico y Antonio Machado. De los universales fantásticos a los universales del sentimiento*, www.institucional.us.es/revistas/revistas/vico/pdf/numeros/vol.1/4.pdf

³⁴ Filósofo napolitano, 1668-1744.

Para Machado³⁵, aunque no desde una perspectiva histórico-genética, el descubrimiento es el mismo. El hombre, excesivamente confiado, exclusivamente confiado en el poder de su razón, ha olvidado las posibilidades cognoscitivas del sentimiento. Si desde el racionalismo se había circunscrito la racionalidad al ámbito de nuestra capacidad intelectual, Machado pretende romper con esta herencia cartesiana reivindicando las posibilidades del sentimiento como capacidad de percepción, y aún más, lo propone como el mejor modo de conocimiento, el más adecuado a una realidad diversa y cambiante. Frente al pensar homogeneizador e intemporal de una lógica de la identidad, propone un pensar de lo heterogéneo y lo temporal que no sería sino aquel que se rige por una lógica poética.

Hay, por lo tanto, en ambos pensadores una rotunda oposición ante el poder omnímodo de la razón sobre toda otra capacidad humana, lo que les lleva a proponer una sabiduría poética frente al saber racional, y con eso toda una nueva concepción del conocimiento.

Y esta renovación, en algún sentido, la realizan de un modo similar. El descubrimiento de la imaginación y de la creación como vías de conocimiento, el reconocimiento del lenguaje poético como vía directa de expresión de la realidad y del pensamiento, la propuesta de una lógica poética específica y diferente de la lógica racionalista, les lleva al planteamiento del concepto de una verdad que puede descubrirse a través del mito o del apócrifo machadiano pero que, en cualquiera de los casos, se sostiene directamente sobre el hecho de la comunicación humana. Por eso esta lógica poética que entronca y enraíza en la realidad sin más mediación que la del lenguaje, producirá universales, pero universales fantásticos, universales del sentimiento, que surgen, usando la terminología kantiana, de la pura reflexión, no sometida a reglas dadas impuestas, y por tanto de la misma esencia del pensar básico y común a todos los hombres.

El descubrimiento *viquiano*, que tiene la importancia de su novedad en el siglo XVIII, entronca con el proyecto omnicomprensivo de la filosofía de este siglo, que persigue analizar y establecer las distintas facultades del hombre en su unidad, entre las cuales la sensibilidad va tomando carta de ciudadanía y de independencia. Pero además,

³⁵ Poeta sevillano, 1875-1939.

y siguiendo en esto la consigna *baconiana*, Vico pretende hallar los principios y las leyes que rigen el mundo humano en la historia, una historia que no es sino la del desarrollo de la mente y de las facultades humanas. Por ello planteará su *Scienza Nuova*³⁶ como una metafísica de la mente humana en cuanto fundamento de la historia.

De hecho las tres etapas históricas que plantea Vico se corresponden con un periodo en el que predomina una de las facultades humanas. La primera etapa es aquella en la que el hombre siente sin advertir que siente, la de un sentir sin reflexión (podríamos llamarla la época de los sentidos); la segunda, aquella en que los hombres comienzan a tener un cierto grado de reflexión, en la que se aperciben “con ánimo turbado y conmovido” (época de la fantasía); y en tercer lugar la etapa en la que el hombre es capaz de pensar “con mente pura” (época de la razón).

De alguna manera las dos primeras épocas llegan a formar una unidad frente a la tercera, porque si bien la fantasía no es sino el advertirse, la conciencia de los sentimientos (ya que la fantasía no traspasa el mundo del sentir sino que lo asume), se diferencia sin embargo claramente del pensar de la razón, constituyéndose como un ámbito de sabiduría distinta de la racional, basada en el sentir común y que, si bien es incapaz de ofrecernos una verdad analíticamente demostrada, puede mostrarnos no obstante una certeza evidente e inmediatamente expresada.

Por ello, siguiendo a Vico, entre fantasía y razón parece que se abre un abismo difícil de traspasar puesto que se trata de dos facultades o, en otro sentido, de dos edades, que se oponen entre sí en una relación inversa, cuanto más fuerte sea una de ellas, más débil necesariamente ha de ser la otra: “la fantasía es tanto más fuerte cuanto más débil es el raciocinio”.

La fantasía aparece, pues, como facultad emancipada de la razón que puede ser tomada en tres sentidos: “es memoria cuando recuerda las cosas; fantasía, cuando las altera y desfigura; ingenio cuando las delimita y las dota de seguridad y certeza”. Esta facultad es por lo tanto, a la vez, rememoradora y reconstructiva de lo ya sido, creadora

³⁶ En 1725 publicó en Nápoles su obra más conocida, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, (*Principios de una nueva ciencia en torno a la naturaleza de las naciones por la cual se encuentran los principios de otro sistema del derecho natural de los pueblos*), más conocida por el nombre de *Ciencia nueva*, Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2003.

de lo posible mediante transposición y combinación de los materiales de la sensibilidad, y siempre la facultad que nos hace capaces de expresar mediante imágenes aquellos sentimientos que conmueven el alma humana.

Por eso la fantasía, dice Vico, es la facultad de la humanidad primitiva, incapaz aún de clarificar racionalmente su fortísimo impulso interno y de dominar su tumultuosa sensibilidad. Esa humanidad que aún no ha visto desarrollada su mente para el pensar abstracto, ve potenciada, precisamente por ello su capacidad de expresar mediante imágenes su cosmovisión.

De la pobreza y de la indigencia en la reflexión surge toda una cultura específica, incomprendida desde nuestra perspectiva histórica, caracterizada por el establecimiento de una relación espontánea, natural y creadora del hombre con su entorno. Es ésta una cultura del ingenio y en tanto que fundada en la fantasía, una sabiduría que se expresa de modo poético (el modo en que discurre la mente primitiva), para la que el lenguaje es el elemento primero y fundamental de tal creación, el cual surge de modo natural por la necesidad misma de expresarse. Sólo desde la comprensión de este mundo hecho por poetas, expresado en caracteres poéticos y construido según una lógica poética cobran sentido para nosotros las instituciones, las vivencias, el sentido de la vida y la experiencia colectiva de dichos hombres (ya que la fantasía penetra toda la actividad del hombre primitivo).

Si es verdad, como dice Vico, que “los hombres por naturaleza tienden a conservar el recuerdo de las leyes y órdenes que les mantienen dentro de su sociedad”, tenemos una posibilidad de acceso a la verdad de este mundo primitivo a través de los testimonios de estos hombres: de las narraciones fantásticas y de los mitos que se sustentan en el sustrato del pensamiento común de los pueblos. Y si también es verdad, como añade Vico, que “la mente humana se complace por naturaleza en lo uniforme”, hemos de ver en estas narraciones y fábulas verdades ideales, surgidas de un proceso de unificación y generalización de caracteres o relaciones concretas e individuales, expresión y testimonio de la visión colectiva del mundo y de la historia.

En este sentido, si bien la fantasía trabaja siempre sobre lo individual, es capaz de unificar en una imagen las propiedades y características concretas de un universo de

casos particulares. De aquí surgen los géneros poéticos, como una universalización a partir de lo particular pero que mantiene siempre una relación directa con éste.

A diferencia del pensamiento racional, que formará universales abstrayendo y dejando atrás en el proceso el caso particular, los universales de la sabiduría poética, que son los universales fantásticos, siempre tienen necesariamente como referente primero y último la realidad concreta de la que surgen. Estos caracteres poéticos o universales fantásticos son, pues, arquetipos que surgen naturalmente de la necesidad de comprenderse y de organizar su mundo de estos hombres primitivos. Dice Vico:

Los primeros hombres, como niños del género humano, no siendo capaces de formar géneros inteligibles de las cosas, tuvieron necesidad natural de imaginarse caracteres poéticos, los cuales son géneros o universales fantásticos, para reducir a ellos, como a modelos verdaderos o a retratos ideales, todas las especies particulares semejantes a cada uno de los géneros.

Los universales fantásticos son, pues, ficciones, igual que lo son en cierto sentido los conceptos abstractos, pero que surgen, también igual que éstos, con intención de ser “modelos verdaderos”. Está claro que aquí la calificación de verdadero adquiere necesariamente una resonancia diferente, fundamentalmente porque se trata de dos modos de la reflexión que se yuxtaponen sin confundirse. Una reflexión a partir de ideas, construidas según una lógica racional, es distinta de una reflexión que se expresa en metáforas y que tipifica en sujetos ideales lo que es incapaz de concretar como propiedad abstracta. Pero la genialidad *viquiana* está no sólo en haber distinguido entre estos modos de reflexionar, sino en haber emancipado al segundo respecto del primero.

Si bien histórica y genéticamente la sabiduría poética precede a la filosofía y, en este sentido, la imaginación y los caracteres poéticos preceden a la razón y sus conceptos, y aunque, como señala Vico, esta etapa poética es indispensable puesto que sin ella no sería posible el paso a la reflexión filosófica, a una lógica de conceptos, no hay en su pensamiento un camino explícito que nos permita ir de la una a la otra.

Sólo por un proceso de progresivo decaimiento de la fantasía debido al desarrollo de la mente en su avance hacia la reflexión —afirma Vico— los mitos que se habían mantenido durante largo tiempo, que “fueron en su nacimiento narraciones verdaderas y severas [...], se hicieron después impropias, se alteraron luego y después se hicieron inverosímiles, oscuras, [...] y, por último, increíbles”.

Por lo tanto, es necesario desde la perspectiva *viquiana* que nos acerquemos a este mundo simbólico, a este pensamiento mítico desde los presupuestos de la cultura (estado de desarrollo de la mente) en que surge, ya que sólo desde la clave poética son inteligibles y verdaderas tales narraciones, sólo desde la lógica poética tienen sentido los universales fantásticos.

Frente al intelectualismo reinante en su época que negaba toda relevancia al ámbito de la sensibilidad y consideraba a los productos de la imaginación como superfluos y puramente ornamentales, Vico reivindica un lugar específico para estas producciones. La sabiduría poética no es simplemente un saber que antecede al pensar racional y del cual se podría prescindir porque sirve únicamente para complacer y distraer o, en el mejor de los casos, puede convertirse en instrumento pedagógico para hacer más asequibles y atractivas las ideas de la razón.

El mundo humano comienza sencillamente con un saber diferente, pre-lógico, metafórico, que no es subsidiario del poder de la razón, que no es puramente accesorio ni convenientemente útil, sino una producción espontánea que surge naturalmente de las fuerzas más elementales de la naturaleza humana.

Frente a la artificialidad de los conceptos que son el producto de un proceso de construcción y de deconstrucción de los elementos de la realidad y de las ideas, los universales fantásticos se presentan como una creación natural expresada en un lenguaje igualmente natural, surgiendo precisamente de esta ausencia de mediación con respecto a la realidad su carácter de verdaderos.

Este mundo poético que expresa en imágenes la propia realidad a la que da forma, se distancia necesariamente del mundo de la lógica y de la metafísica racional empeñada en superar lo particular en lo universal. La lógica y la metafísica poéticas tratan por el contrario de ver lo particular como universal y precisamente del grado de cercanía a lo particular dependerá el grado de verdad de sus sentencias:

Las sentencias poéticas se han formado mediante el sentido de las pasiones y de los afectos, a diferencia de las sentencias filosóficas que se forman reflexivamente mediante los raciocinios. Por ello éstas están tanto más próximas a la verdad cuanto más se elevan a lo universal y aquellas son tanto más ciertas cuanto más se aproximan a lo particular.

No se trata, por lo tanto, de que la misma verdad de la filosofía se presente todavía confusa o sin desarrollar, se trata de “otra verdad”, creada y comunicada en clave poética, porque se trata de “otra mente” y de “otros hechos”. De ahí la insistencia de Vico en considerar a Homero no como un filósofo arcaico en cuyos escritos se da cuenta de la filosofía y la teología griegas, sino como poeta de fuerte y primitiva fantasía que expresa la cultura de su tiempo.

De esta clara distinción entre sabiduría poética (pensamiento mítico) y pensamiento racional, entre caracteres poéticos (universales fantásticos) y conceptos, surge la opinión de que puede considerarse a Vico como el fundador de la estética moderna.

Pero esta opinión mantenida por autores como Croce o Dorflès ha sido contestada por otros como es el caso de Ruggiero:

Entre las muchas ciencias aspirantes al calificativo de ‘nueva’ en la obra *viquiana*, ninguna estaba, más que la estética, lejos de merecerla, al menos en la intención de Vico. Tomando como símbolo el universal fantástico, encontramos que en éste el elemento estético está expresado por el adjetivo, el elemento intelectual por el sustantivo; y ésta es la relación real entre los dos términos. [...] Los valores del intelecto se manifiestan y se explican mediante, y sin saberse bien cómo, a través de las imágenes de la fantasía, determinando una interrumpida continuidad de las dos fases del desarrollo de la racionalidad humana. De un dominio autónomo de la estética no se tiene ningún derecho a hablar: se trata de una misma región que en dos fases sucesivas se expresan de dos modos diferentes, en un plano rigurosamente unitario.

Esta sospecha de que aún quedan restos intelectualistas en el pensamiento *viquiano* puede derivar de su consideración de que, siendo lo racional lo más humano, la cultura primitiva de los poetas, a pesar de su magnificencia, es un período de indigencia, indigencia que no se pueden entender más que con respecto a la razón.

Y esto puede dar pie a la interpretación de que estas dos etapas no son tan independientes como parecen sino que, por el contrario, están unidas en cuanto que sería la misma razón la que funcionaría como impulso latente, provocando y determinando el desarrollo del período fantástico. Esta presencia de la razón en el ámbito de la fantasía del estadio superior del desarrollo de la mente en el inferior, supondría, como señala Ruggiero, que la historia surge en la prehistoria dirigiéndola hacia sí finalísticamente.

Esto explicaría a su vez la universalidad de los caracteres fantásticos que provendría no de las fuerzas elementales del hombre (de las cuales sólo podría surgir la individualidad de los sentimientos y pasiones) sino de ese fondo racional gracias al cual y a través de los trabajos de la fantasía se manifestaría un contenido universal.

De hecho el propio Croce encuentra una cierta naturaleza híbrida en los universales fantásticos a los que entiende como término medio entre la intuición, que es individual, y el concepto, que universaliza, teniendo en sí mismos un principio de contradicción: son un concepto que quiere ser imagen y una imagen que quiere ser concepto, una transición entre algo que no es todavía y algo que ha dejado de ser.

Pero si bien es cierto que en la filosofía *viquiana* subsiste una consideración de la sabiduría poética como algo en cierto modo inferior (es una etapa necesaria pero siempre previa al definitivo despertar del hombre a la razón), lo que no se puede pretender es encontrar en Vico una razón dialéctica desde la que se entiende la historia como un despliegue del principio racional a la manera hegeliana. La historia para Vico es la historia del desarrollo de la mente, tiene un cierto sentido finalista pero no por ello deja de tener cada época sentido en sí misma aun siendo vía de acceso a la siguiente.

Por otro lado, entender los universales fantásticos desde una clave racional supone no haber comprendido aquello en lo que Vico tanto ha insistido: la sabiduría poética es un modo específico de reflexión y de relación con lo real que sólo podemos entender desde sus propias claves y no desde los prejuicios racionalistas que limitan la *ratio* al conocimiento intelectual. El universal fantástico es, como para Aristóteles, el “imposible creíble”, que alcanza su condición de verdadero según un principio (distinto a los del saber racional) y que da a la poesía la posibilidad de ser un vehículo insustituible de expresión de la mentalidad y de los sentimientos de toda una colectividad.

El camino *machadiano*, en cambio, aunque desde la perspectiva de la cultura y el pensamiento del primer tercio del siglo XX, se desarrollará en paralelo y llegará a un desenlace parecido. Pero a diferencia de Vico, la clave de su pensamiento es esencialmente poética y su incitación viene dada por su condición de poeta y creador. No por eso deja de tener un estrecho contacto con el pensamiento filosófico y podría

decirse que si el impulso lo da el poeta, el resultado es fruto de la fusión de su interés como creador y de su interés filosófico.

El problema *machadiano* es ampliar los límites del conocer más allá de los límites impuestos “por normas rígidas, por hábitos mentales inmodificables, por la imposibilidad de pensar de otro modo” que había heredado del racionalismo la cultura contemporánea, para que en él halle cabida el pensamiento poético.

La comprensión de la multitud de facetas que presentan los diversos objetos de nuestra cultura, obliga a recuperar el concepto primigenio de *logos* que hará posible la superación de unos esquemas de racionalidad y conocimiento demasiado rígidos, y el concepto de verdad como desocultación (en sentido *heideggeriano*) que nos impida reducirla a su aspecto meramente formal.

A lo que apunta Machado es a la necesidad de recuperar el pensar como actividad que nace de la necesidad de hallar un sentido y de intentar comprender la realidad no sólo en su actualidad sino también en lo que debe o puede ser. En este pensamiento está comprometido no únicamente el intelecto puro sino la psique humana en su totalidad.

En esta forma más amplia y básica de entender el pensamiento pueden tener cabida tanto la filosofía como la poesía como dos formas específicas pero que, sin embargo, pueden llegar a ser intercambiables en la tarea de conocer al hombre y al mundo:

Algún día se trocarán los papeles entre los poetas y los filósofos. Los poetas cantarán su asombro por las grandes hazañas metafísicas, por la mayor de todas, muy especialmente, que piensa el ser fuera del tiempo [...]. Los filósofos, en cambio, irán poco a poco enlutando sus violas para pensar, como los poetas en el *fugit irreparabile tempus*³⁷ y por este declive romántico llegarán a una metafísica existencialista, fundamentada en el tiempo; algo, en verdad, poemático más que filosófico [...] Y estarán frente a frente poeta y filósofo —nunca hostiles— y trabajando cada uno en lo que el otro deja.

Poesía y filosofía se ofrecen como dos vías distintas, aunque paralelas y complementarias, de conocimiento. Distintas porque la poesía se define en función de sus cualidades expresivas y comunicativas, mientras que en filosofía se prima la

³⁷ Traducción: La irreparable fuga del tiempo.

sistematicidad y la distinción. Pero también complementarias porque no son sino dos modos de expresión de nuestra experiencia de la realidad, dos modos de pensamiento que pretenden comprender y penetrar más allá de la superficie de las cosas. Así pues para Machado, poesía y filosofía, así entendidas, no son sino dos modos de conciencia de la totalidad, pudiéndose transitar de la una a la otra, o mejor, en palabras de uno de sus apócrifos, se hace inevitable ese tránsito: “Hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto, como en todo”.

Obviamente, de este proyecto quedan excluidas una filosofía que sea meramente un constructo especulativo, anquilosada y perdida entre una maraña de reglas y de imágenes gastadas, y una poesía conceptual, artificiosa, desubjetivada, cuyas construcciones abstractas nos ocultan la realidad viva.

La clave para recuperar el sentido originario del pensamiento, como antes se anunciaba en el texto, está en el tiempo. La conciencia de que si la realidad es heterogénea y cambiante, debe serlo igualmente el pensamiento, lleva a la necesidad de plantear una nueva lógica que no sea la de la identidad, empeñada esta en someterlo todo a estructuras homogeneizadoras. En este proyecto, el saber poético precede al filosófico y le marca su meta: poder llegar a ser, como la poesía, palabra en el tiempo.

La inserción profunda de las cosas en el tiempo y el descubrimiento de que éste constituye la esencia de las cosas, lleva a Machado a distinguir entre dos modos de conciencia: una es luz, “conciencia de visionario” que se acomoda a las condiciones bajo las cuales se nos ofrece la realidad; la otra es paciencia que acude a estructuras homogeneizadoras para tratar de atrapar en sus redes a lo real.

Las cosas están inmersas en ese fluir incesante del río de Heráclito en el que a veces el hombre, en su intento de rescatar de ese tiempo y esa vida que pasa, algo que pueda tener como seguro e inmutable, sólo está realizando un sacrificio de muerte.

Frente a ese intento vano de anclar en el río de Heráclito instaurando lo inmutable en el transcurso de lo mutable (al poner fuera del tiempo lo diverso, para anquilosarlo en el concepto homogeneizador), está la tarea del pensador que

experimenta lo inaprehensible del devenir en la experiencia, del transcurrir y su propia temporalidad, sin pretender descubrir más que la singularidad de lo heterogéneo.

Si lo primero se ve sustentado por una lógica de la identidad, la segunda necesitará de una nueva lógica, la lógica de lo heterogéneo, que “tiene sus normas, no menos rígidas que las del pensamiento homogeneizador, aunque sean muy otras, porque este pensar se da entre realidades, no entre sombras, entre intuiciones, no entre conceptos”. Mientras que en el primer caso hablamos de un pensar en el que la razón revierte sobre sí misma para llegar a verdades “estériles de puro lógicas”, en el segundo tenemos un pensamiento intuitivo capaz de desentrañar, respetándolo, el verdadero ser de las cosas.

Por eso dice Machado, continuando en su crítica al racionalismo radical imperante, que vivimos en un mundo esencialmente apócrifo, un cosmos diseñado por nuestro pensar, ordenado y construido sobre el supuesto indemostrable del principio de identidad, que sólo se mantiene porque forzamos al pensamiento a estar de acuerdo consigo mismo, a que sólo vea lo supuesto o puesto por él.

De ahí que Machado sospeche que estas realidades que nos presenta el pensamiento homogeneizador como ciertas e inmutables no existen. Y esta experiencia nos pone en guardia frente a lo establecido como real por el pensamiento, a la vez que nos pone en camino para la búsqueda de una verdad distinta.

La lógica temporal se nos presenta, pues, como crítica que limita a la lógica de los conceptos al tiempo que abre paso a una reflexión omnicomprendiva y global, imposible de sustituir por ninguna construcción teórica cuya pretensión sea esquematizar el mundo mediante un lenguaje formalizado

El pensamiento poético no es reflexión abstracta sino desvelamiento, en el sentido *heideggeriano*, porque:

El arte, y especialmente la poesía [...], no puede ser sino una actividad de sentido inverso al del pensamiento lógico. Ahora se trata (en poesía) de realizar nuevamente lo des-realizado, dicho de otro modo: una vez que el ser ha sido pensado como no es, es preciso pensarlo como es; urge devolverle su rica, inagotable heterogeneidad.

El camino de la sabiduría poética es siempre socrático, inconcluso, más que un sistema incontestable, es una constante invitación a pensar sin ánimo de lograr ningún resultado definitivo. Su método es la duda, el *despensar* lo pensado, y este carácter de perpetuo *inacabamiento* del pensamiento nos libra de caer en las redes de lo dogmático, incluso del dogmatismo ejercido inconscientemente, bajo un aspecto de desenfadada ligereza.

Es decir, el gran móvil del pensamiento y a la vez su único fin, no es el viejo ideal de dominar sobre las cosas sino, en cierto sentido, el de ser domeñado por ellas. Al conocimiento, como señala Auerbach, “son las cosas las que lo dirigen, puesto que se mueve entre ellas, vive en ellas, esailable entre ellas, ya que está, con ojos abiertos y espíritu siempre dispuesto a ser impresionado, en medio del mundo, aunque tenga su propio ritmo interno y no esté indisolublemente unido a ellas”.

Pero esta reflexión suscitada por y dirigida a las cosas mismas no deja atrás por ello el deseo de lo universal. La universalidad que aquí se busca no es la de los conceptos abstractos sino aquella que parte del descubrimiento de lo individual porque, como señala Cassirer, “la tarea ‘primigenia’ de la conceptualización no es, como lo ha venido creyendo la lógica, bajo la presión de una tradición secular, ‘generalizar’ cada vez más la representación, sino ‘particularizarla’ progresivamente”.

“Particularizar” significa definir y delimitar, encontrando a la vez ese íntimo universal que guarda lo particular.

Y, al igual que sucedía en Vico, el vehículo es el lenguaje (las cosas sólo llegan a ser en el lenguaje) y el protagonista, el poeta capaz de acoger en su voz todas las voces, expresando así el universal humano.

El descubrimiento *machadiano* es que ese *logos* que es el fondo unitario y básico de toda reflexión, se concreta como diálogo ya que lenguaje quiere decir lo mismo que intersubjetividad puesto que la intención comunicativa le es co-sustancial.

En este sentido la universalidad no provendrá de un acuerdo racional preestablecido que hiciera común nuestro pensar, sino que tiene un origen más remoto

en la comunicabilidad del sentir humano que adquiere su máxima expresión en la creación poética.

El sentimiento no es una creación del sujeto individual, una elaboración cordial del yo con materiales del mundo externo. Hay siempre en él una colaboración del tú, es decir, de otros sujetos [...] Mi sentimiento no es, en suma, exclusivamente mío, sino más bien nuestro. Sin salir de mí mismo, noto que en mi sentir vibran otros sentires y que mi corazón canta siempre en coro, aunque su voz sea para mí la voz mejor timbrada. Que lo sea también para los demás, éste es el problema de la expresión lírica.

La poesía se entiende, por lo tanto, como la particularización de lo colectivo; la armonía en el sentir que la llena de contenido, la armonía de todas las voces, apunta a la existencia de unos universales del sentimiento. Es decir, este pensamiento de lo temporal y lo heterogéneo no sólo se inserta en el tiempo vital humano individual sino en el tiempo vital humano en su dimensión social, por eso definirá la poesía pura como aquella que es diálogo del hombre y su tiempo. “Un hombre de todos los tiempos, con el tiempo de un hombre, igual a todos los hombres”.

La poesía no es mera expresión de estados emocionales sino creación en la que se integrarán los distintos aspectos de lo real para, transgrediéndolo, ampliar el horizonte de lo pensable mostrándonos en toda su profundidad nuestro ser y el de los otros.

Al poeta le ha sido encomendada la tarea de construir y de expresar un mundo que ha de ser habitado en común, tarea que realiza mediante un pensar que supera la escisión entre la imaginación poética sin más y la reflexión filosófica, y una *palabra esencial* y temporal que instaaura las cosas al nombrarlas como son.

Los universales del sentimiento surgen precisamente a partir de la posibilidad de construir un mundo compartido y no son sino la expresión consciente de esa experiencia humana común que amalgama en el acto creador.

De ahí que el objetivo *machadiano* sea construir una lírica comunitaria que responda a la sentimentalidad de todos, porque no hay sentimiento verdadero sin simpatía. No puede ser una lírica intelectual ni el canto solitario del romántico sino una lírica de las verdades universales del corazón. Machado nos descubre que la reflexión

no es sólo tarea de dominación sobre la realidad de las cosas y de los otros, sino también razón *sentiente*, razón comunitaria en su ejercicio lúdico.

Esta sabiduría poética canta lo más hondo que es lo más universal, trasciende la posible disyuntiva entre lo individual del afecto y lo universal del concepto en los universales del sentimiento, y nos descubre las raíces solidarias de la palabra.

Por eso el poeta es consciente de que el lenguaje, aunque materia de su creación nunca es enteramente “suyo” sino que hay en él algo de “nuestro”, sólo así puede el poeta erigirse en portavoz de la colectividad:

Para expresar mi sentir tengo el lenguaje. Pero el lenguaje es ya mucho menos mío que mi sentimiento. Por de pronto, he tenido que adquirirlo, aprenderlo de los demás. Antes de ser nuestro —porque mío exclusivamente no lo será nunca— era de ellos, de ese mundo que no es ni objetivo ni subjetivo, en ese tercer mundo en que todavía no ha reparado suficientemente la psicología, del mundo de los otros yos.

La universalidad del saber poético no consiste tanto en que nos remita a valores o instancias comunes en la vida de todo hombre cuanto en que sea expresión de un sentimiento que, aun siendo individual, pueda constituirse en mundo compartible que se incorpora a la conciencia histórica de una comunidad.

Siguiendo la estela del pensamiento de Vico y Machado, a pesar de que el punto de partida, la metodología y la circunstancia histórica son diferentes, podríamos establecer, a partir de lo dicho, unas líneas de conexión que apuntan siempre al problema de fondo de la distinción entre saber poético y filosófico o al tema aún más básico de la reflexión humana.

Frente a la prepotencia del saber racional que se ha erigido como el único modo fiable de construir y de entender el mundo, ambos proclaman la pertinencia y la especificidad de la sabiduría poética como una forma distinta de comprender, de crear y de explicar la realidad, posiblemente más cercana a las cosas mismas por ausencia de mediaciones.

La reivindicación de ambos es que lo poético no es accesorio sino un modo de conocimiento. En el caso de Vico aquel característico de la infancia del mundo, que da paso genéticamente al género filosófico; en el caso de Machado es el saber que coexiste

con el de la filosofía y que remite a ésta a la raíz común de la reflexión. Lo que en el primero de los casos se descubre desde la diacronía de la historia y en yuxtaposición (sabiduría poética y filosófica, razón y fantasía, se hallan siempre en relación inversa), en el segundo se aborda desde la sincronía y la complementariedad (marcada siempre desde la perspectiva de la poesía).

En cualquiera de los casos, la propuesta de un universal fantástico que sólo puede descubrirse mediante una tarea hermenéutica que libre de las adherencias de una interpretación intelectualista a las narraciones y los mitos, o de un universal del sentimiento como expresión consciente del sustrato común de las vivencias humanas, apuntan a la necesidad de una lógica poética que impida el olvido de lo particular, el alejamiento de lo sensible.

Por ello, propuestas como las de Vico y Machado, que presentan alternativas frente al anquilosamiento de una cultura basada exclusivamente sobre la razón, son necesarias. Su sospecha de que podríamos vivir en un mundo artificial y falso, construido sobre prejuicios, pueden darnos todavía sugerencias que nos curen del dogmatismo de una razón instrumental.

VIII

En un sentido extensivo, *logos* es palabra, verbo, lenguaje. La historia humana es la historia del lenguaje. Para fines de nuestro trabajo, nos referimos al *logos* en un sentido más restrictivo: como discurso que da razón de las cosas y como principio racional del universo.

Diremos, pues, que el lenguaje tiene muchas formas de expresión, una de ellas es la razón o *logos*: vía de expresión del ser del hombre, la que establece la diferenciación y las similitudes entre las cosas, la que conceptualiza al determinar las notas esenciales de las cosas, la que traduce el lenguaje de las cosas a la comprensión humana, la que a fuerza de definir el mundo en los límites del pensamiento deja escapar los demás lenguajes a través de los cuales el mundo y el mismo ser humano se manifiestan.

Es usual en occidente, nos dice Enver Joel Torregroza Lara³⁸, creer que el lenguaje propio de la ciencia y la filosofía no admite ni debe permitir el uso de metáforas. En la forma como tradicionalmente se ha concebido la metáfora, ésta no es otra cosa que una desviación o degeneración de las formas propias y literales de hablar que serían ideales para la formulación del conocimiento científico y para la reflexión filosófica. Se asume también que detrás de cada metáfora está un concepto y que si es posible hacer la traducción de cualquier fórmula metafórica a una expresión conceptual literal se habrá ganado en claridad y en precisión. Para los racionalismos, la metáfora y el lenguaje poético o literario se los asume como formas retorcidas de expresión que sólo son admisibles en la medida en que quede siempre claro que hacen parte del terreno del juego, de aquello que no es serio y sólo se dice en broma.

Algunos filósofos contemporáneos han tomado distancia de esta forma habitual de considerar el lugar de las letras en relación con el conocimiento. En el ensayo “Mitología blanca”, Jacques Derrida presenta la aporía que subyace a la relación entre metáfora y concepto, mostrando cómo las fronteras entre el lenguaje metafórico y el lenguaje conceptual son borrosas, no sólo porque existe un comercio continuo entre esos dos “terrenos” del lenguaje supuestamente distintos y porque en la práctica del lenguaje sea difícil saber cuándo hablamos conceptualmente (científica y filosóficamente) y cuándo metafóricamente (poética o literariamente), sino sobre todo y ante todo porque la distinción entre metáfora y concepto es a la vez conceptual y metafórica.

Es claro que desde la filosofía y las ciencias se ha establecido continuamente la frontera entre formas de hablar “apropiadas” y formas de hablar “derivadas”. Esto significa, en primera instancia, que la distinción se la presenta como una distinción conceptual y no metafórica. Sin embargo, detrás de cada concepto podemos descubrir una metáfora olvidada y, en ese sentido, no existe una prioridad esencial, ni histórica ni lógica (o trascendental, como dicen los filósofos) del concepto con respecto a la metáfora, a no ser que esta prioridad se la defiendan recurriendo a la borradora continua del origen del concepto, lo que en efecto ha sucedido. En tercer lugar, como recuerda G.

³⁸ Torregroza Lara, Enver Joel, *Metáfora y concepto. Las letras y el lenguaje científico y filosófico*, <http://polinotas.wordpress.com/2008/04/09/metaphora-y-concepto-las-letras-y-el-lenguaje-cientifico-y-filosofico/>

Bennigton en su libro “Jacques Derrida” —citado por Torregroza Lara—, no basta tampoco con decir que todo el lenguaje conceptual proviene del olvido o la reducción y simplificación de metáforas originarias. Es muy fácil para las ciencias sociales que buscan en ocasiones apropiarse de ciertos momentos del gesto reconstructor (para adaptarse a fáciles modas postmodernas), decir y denunciar la dependencia de lo conceptual, lógico, científico y filosófico de lo poético, lo literario y lo coloquial. Aún en este terreno operamos con un cierto concepto de metáfora que si se le observa con atención se devora a sí mismo. El concepto de metáfora es también la metáfora de todo concepto.

La filosofía de Derrida —añade Torregroza Lara— es importante en una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje científico y filosófico justamente por señalar el carácter de aporía³⁹ en el que ese lenguaje se define, insistiendo en la imposibilidad esencial de que se resuelvan (en una *Aufhebung*⁴⁰ hegeliana) las contradicciones y paradojas que alimentan y alientan las distinciones conceptuales que nos parecen más claras y precisas. Además, nos recuerda que la literatura, más que una mera categoría admirable por razones etéreas, no es simplemente el lugar de la desviación y del juego; en la ciencia y la filosofía también hay letras y en las letras también hay ciencia y filosofía. Por su carácter idiomático e idiosincrático, por su continuo responder a una lengua y a una historia, las letras también son lugar de precisión y exactitud. La generalidad teórica, la jerga técnica, la elaboración literaria de las ciencias que en sus textos articulan y desarticulan el mundo social o el universo natural, no necesariamente satisfacen todas las serias pretensiones de sus elaborados edificios epistemológicos, todos lo sabemos; pero cuando lo logran es justamente porque, después de todo, son también el lugar de la broma, el juego y de, por qué no, la mera diversión, que es más seria de lo que parece. Pero también hablemos de la insuficiencia de la razón para contribuir, por sí sola, al desarrollo de nuestra conciencia como seres humanos íntegros, es decir, como unidades biológicas, psíquicas, racionales y espirituales.

Cuando Schopenhauer comienza su libro *El mundo como voluntad y como representación* con la frase “El mundo es mi idea”, quiere decir que la experiencia sucede siempre desde la perspectiva de una conciencia que percibe. Así nos representamos el mundo. Pero el mundo en tanto que idea o representación no produce

³⁹ Enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional.

⁴⁰ Traducción: suspensión, abolición, asunción.

conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Si nos contentamos con las apariencias, somos como el hombre que da vueltas alrededor de un castillo, tratando de encontrar la entrada, y se detiene de vez en cuando en tomar apuntes sobre los muros. Schopenhauer propone conocimientos sobre lo que hay detrás de los muros. Por eso, la cuestión de la naturaleza última de la realidad es el tema central de la metafísica.

Schopenhauer acepta la división hecha por Kant entre el mundo del que tenemos experiencia, lo que Schopenhauer llama el mundo como idea o representación, y la realidad subyacente de la cosa-en-sí. Kant llama mundo nouménico a la realidad que hay detrás de la experiencia; Schopenhauer lo denomina el mundo como voluntad. No solo somos receptores pasivos de información sensorial, sino que también imponemos las categorías de espacio, tiempo y causalidad a toda nuestra experiencia. Pero estas categorías no son aplicables en el plano de la cosa-en-sí, del mundo como voluntad. El mundo como voluntad es una unidad indivisible. Lo que Schopenhauer denomina el *principium individuationis*, la división en cosas distintas, solo existe en el mundo fenoménico. El mundo como voluntad es la totalidad de todo cuanto existe.⁴¹ Y a esta totalidad —ser del Ser— debemos arribar no con una parte de nosotros, la razón, sino con todas las posibilidades que nos brinda la existencia, pues existimos para Ser.

Concluamos diciendo que la filosofía siempre vivió con el sueño de pensar con ideas claras y distintas, separando la razón y la pasión; el entendimiento y el deseo, pero este sueño no se ha hecho realidad porque para pensar, la filosofía ha debido usar del lenguaje que no siempre produce enunciados claros y distintos. Por eso, todo concepto filosófico es débil. La realidad más se conoce a través de metáforas que a través de conceptos. Y después de todo, todo concepto es una metáfora, precisamente por las limitaciones del lenguaje para delimitarlos. He aquí la paradoja, toda filosofía es poesía porque todo concepto es metáfora. La estructura de la realidad es más adecuada a la versión poética porque brinda perspectivas más enriquecedoras de la misma. Por eso, los filósofos, aún los más racionalistas, aun a pesar suyo, han debido acudir al auxilio de las metáforas. ¿Qué le falta al concepto que no describe la realidad como la poesía? ¿Qué le falta a la metáfora que no describe la realidad como el concepto?... El valor de comunicarse... Y esa labor es propia de la razón poética...

⁴¹ Warburton, Nigel, *La caverna de Platón y otras delicias de la filosofía*, Barcelona, Ares y Mares, 2002, p. 153.