

## SUJETO Y PREDICADO EN ARISTÓTELES Y EN HEIDEGGER

Mi cometido aquí era hacer una introducción a "El origen de la obra de arte" de Heidegger en el contexto de las discusiones de este seminario sobre el "valor cognitivo" de la obra de arte. Pero habré de limitarme a un primer intento de explicar cómo cabe entender la relación que Heidegger establece entre arte y verdad, vista desde la perspectiva de la tradiciones filosóficas a las que él se remite; habré de prescindir, pues, de la tradición contemporánea de filosofía analítica del lenguaje.

### 1.— *Aristóteles y Derrida.*

En el primer capítulo de "De interpretatione" de Aristóteles encontramos el pasaje que determinó hasta este siglo la comprensión que en la filosofía y en las ciencias del lenguaje en general se tuvo del lenguaje. El pasaje es bien conocido: "Los sonidos vocales (ta en te phone) son símbolos (symbola) de las afecciones (pathemata) del alma (psyche), y las letras (ta graphomena) lo son de los signos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los signos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de la que estas son imágenes (omoiotata), las cosas reales (pragmata) son también las mismas. De estas cuestiones he hablado en el "De anima", y pertenecen, pues, a otro tratado" (Aristóteles, *De Int.*, 16 a, 3-9). Por afecciones del alma es claro que se está entendiendo aquí concepto objetivo y no concepto formal, no noesis, sino noema.

En el pensamiento contemporáneo se da la vuelta a este esquema que en buena parte sigue determinando aún la noción de lenguaje. El giro depende de la lingüística de Saussure. Principalmente Foucault y Derrida, a quienes había precedido Lacan, se detienen en ese supuesto "medio" o instrumento, se diría que casi transparente, que media entre el alma y sus afecciones, por un lado, y las cosas, por otro, (ésta es la estrategia que Foucault sigue expresamente en "L'ordre du discours"), y la inversión que efectúan del esquema consiste en que, lejos de ser la voz y lo escrito función del alma en su referirse a las cosas, es decir, de la intención de querer decir algo, ocurre al contrario; es la psiche y sus pathemata y también las cosas, que se caracterizan por su mismidad, quienes serían función de signos "que no son los mismos para todos"; aparte de que, a causa precisamente de ese vuelco, ya no hay "mismos", ni almas ni cosas, para los que (o de los que) los signos sean signos

y conservasen también una mismidad como signos. Pues conforme a Saussure, los signos de los que las cosas y las afecciones del alma son función, no se caracterizan por la identidad de un ser sustancial, por algo así como mismidad, sino que representan más bien la originalidad de la diferencia.

No es esto, ciertamente, lo que piensa Aristóteles, quien pasa a decir a continuación (De int., 16 a, 9-13) que sucede que es en una específica conexión de "nombres", es decir, en la conexión de un nombre y de un verbo, reducible este último a una cópula y a un participio, es decir, en aquella conexión que sintácticamente podemos describir como la conexión de un sujeto y un predicado unidos por la cópula, que es en esa conexión donde hay propiamente un decir algo o un haber dicho algo, un señalar algo o un referirse a algo en su haberlo o no haberlo, en su ser o no ser de esta o aquella manera, o en su ser reconocido en ese su ser efectivamente lo que es; éstos son por lo demás los tres sentidos que, incluyendo el de cópula, puede cobrar el verbo "ser" en la oración, el sentido de existencia ("Sócrates es"), el sentido de cópula ("Sócrates es sabio") y el sentido de identidad ("Sócrates es Sócrates"). Desde el punto de vista de Foucault o de Derrida, esta forma aristotélica de hablar, conforme a la que esa determinada conexión de "nombres", en su ser la misma como expresión de una conexión de pathemata del alma, se convierte en una "omoiosis" u "omoiotes", en imagen, en "Bild", de una conexión o compositio en las cosas mismas o en la cosa misma, es decir, se convierte en imagen de un estado de cosas existente que es el mismo para todos, siéndose también presentes los hablantes a sí mismos en su mismidad, esta forma de hablar, digo, sucumbe al vuelco por el que lo supuestamente "mismo" se torna función de lo diferente; el centro y el origen lo ocupan no la identidad, sino una diferencia que causa un infinito quedar diferida toda presencia y toda mismidad. La tesis de Derrida de que lo primero es la escritura, tesis que se puede entender como una remembranza de teoremas cabalísticos que se remontan al siglo XII (de los mismos que también están a la base del teorema de Skolem-Loewenheim, en el que se apoya la tesis de Quine de la "relatividad ontológica"), quiere decir que el haber mundo, el hacérsenos presentes cosas en el mundo, depende de lo que cabe interpretar de mil modos, de lo que se borra, se pierde, se nos da mutilado o fragmentario, no se entiende, resulta ininterpretable o sólo trabajosamente interpretable a medias, es decir, de un proceso sígnico y de interpretación de signos que tiene más que ver con lo que decimos del signo escrito que con lo que decimos del signo oral. Porque éste último suscita la apariencia de borrarse, de disolverse en la presencia a sí mismo de quien al emitirlo se oye, siendo el oírse y el emitirlo parte de la presencia de uno mismo a sí mismo en la intención de querer decir algo y de la presencia a uno de aquello que quiere decir. La historia de la metafísica sería la historia de esa apariencia suscitada por la "voz fenomenológica".

Pero pese a todo lo sugerente que esto pueda ser y pese a todas las analogías que quepa establecer entre esto y lo que Heidegger dice, estoy convencido que esto tiene más bien poco que ver con Heidegger. Pues todo ello tiene como punto de partida una teoría de la naturaleza del signo lingüístico, y nada en Heidegger depende de una teoría de este tipo. Todo lo que Heidegger dice se centra en la cuestión del ser-veritativo, del aletheuein. Y como no hay propiamente una semántica estructuralista que propiamente compita con la tradición de lo que en un sentido muy lato podemos llamar semántica de la oración o semántica veritativa o semántica de la verdad, casi todas las afirmaciones que sobre el "decir algo de algo" se hacen desde la teoría estructuralista del signo, (cuando se miran desde esa semántica) parecen no consistir en otra cosa que en analogías, a veces más bien vagas. Cuando ese procedimiento analogizante se estira demasiado, es decir, cuando se pretende que es el método único, o al menos el método que ha de prevalecer sobre cualquier otro método, pues cualquier otro se vería "cazado" por él, se convierte en no más que en un juego que acaba devorando a todo sin diferenciaciones porque, pese a la enfática afirmación de la diferencia, todo, sin diferencias ni matizaciones, y sin capacidad de diferenciación por parte del método, acaba siendo igual a todo.

## 2.— *Heidegger y la tradición del Aristoteles latinus.*

Como ocurre en casi todos los grandes filósofos alemanes poskantianos empezando por Hegel (por no hablar del lado que Fichte y Schelling tienen de "caso"), también la producción de Heidegger, junto a su abrumadora veta de genialidad, ofrece algún que otro ramalazo de insensatez. La idea de una corrupción latina de la esencia greco-germánica pertenece a esto último. No hace falta ser latino para llevarse las manos a la cabeza al ver disertar a Heidegger en un curso de principios de los años treinta sobre el carácter imperial-curial (o algo así, pues no lo he repasado) de la "veritas". Pero si se hace el esfuerzo de no "entrar al trapo" de ese lado de insensatez, sino de tomarlo más bien como síntoma, en el sentido de preguntar qué es lo que una mente tan perspicaz pudo ver, de suerte que lo que vio, pudo llevarle en ocasiones (por bien enrevesadas vías) a la afirmación de tesis tan desaguisadas, si se hace ese esfuerzo, digo, uno se percata de que el fondo de tales tesis lo constituyen a veces constataciones bien triviales.

La semántica aristotélica, contra la que se vuelve el "posestructuralismo francés", comprende el bosquejo de una teoría de la "síntesis" veritativa, es decir, de la peculiar conexión o "symploke" de "nombres" en la que se enuncia algo de algo y de la que por eso decimos que puede ser verdadera o falsa. Pero es aquí donde empiezan los problemas de interpretación; yo antes

he dicho, un tanto apresuradamente, que Aristóteles entiende la verdad como "omoiosis" u "omoiotes", es decir, como imagen, como correspondencia, como convenientia: un enunciado es verdadero porque comparando lo que el enunciado dice con el estado de cosas sobre el que el enunciado versa, hay correspondencia unívoca entre lo que el enunciado dice y un estado de cosas existente, lo uno se corresponde con lo otro. Consideremos la convención T de Tarski: la "nieve es blanca" (entre comillas, como configuración lingüística que dice algo) es verdadera si y sólo si, precisamente y exactamente cuando, la nieve es blanca. La convención T de Tarski es lo único que parece traducir nuestra intuición acerca de lo que entendemos por enunciado verdadero. Y diríase que invita a hacer de ella una interpretación en términos de teoría de la correspondencia; "la nieve blanca" es verdadera porque refleja el hecho, o se corresponde con el hecho, de que la nieve es blanca. Pues bien, Tarski se niega a comprometerse con una teoría de la verdad como correspondencia. Pese a ello, a Tarski le sobraba razón a la hora de entender la convención T como una articulación, reformulación y precisión de formulaciones aristotélicas. Pero también sobraba razón a los medievales cuando apelaban a Aristóteles en apoyo de la teoría de la verdad como correspondencia, como omoiosis. Uno de esos pasajes en los que al menos sugiere esto último, es el texto de "De interpretatione" del que he partido.

Pierre Aubenque, hablando hace unos días en esta misma sala, decía que en el primer capítulo de "De interpretatione" Aristóteles habla primero de niveles "semánticos". Empieza hablando de que las cosas vienen representadas por los pathemata; éste sería el primer nivel. El segundo nivel ya derivado de éste sería el de la voz como símbolo de los pathemata y el tercer nivel derivado de éste segundo sería el de la escritura como símbolo de la voz, siendo el único nivel no simbólico, no semántico, el de las cosas mismas, fuera ya del lenguaje. Pero dentro del lenguaje vendría después un nivel distinto, un nivel "sintáctico" (aquel cuya descripción empieza en "De int." 16 a, 9 ss.), ciertamente entrelazado con los tres primeros y sostenido por ellos, que sería el nivel de la "conexión" o "symploke" en que se produce el fenómeno de la verdad, del mostrarse algo en su haberlo o no haberlo, en su ser así y no de otra manera, y en su ser reconocido en su mismidad, y de la que Aristóteles se limita a decir que "versa sobre la composición y la división", sin hablar de omoiosis ni de correspondencia. Se interprete o no se interprete la verdad como correspondencia, tendríamos así varios niveles: el de la correspondencia o convenientia u omoiosis de la oración verdadera con los estados de cosas existentes (o el nivel de aquello en que la verdad consista), que sería distinto del de los pathemata como omoiotata de las cosas, y ambos serían bien distintos del de la remisión simbólica de la voz a los pathemata y del de la remisión de la escritura a la voz, ya que que el nivel de los "symbola" (la voz y la escritura) se caracteriza por la no-universalidad de sus contenidos.

Obsérvese que el problema que plantean estos primeros párrafos del "De interpretatione" es entonces el de dónde establecer la línea de separación entre niveles; hay dos formas de hacerlo. Primera: un nivel sería el la síntesis veritativa y los pathemata que la componen, y en este nivel la clave la constituirían las ideas de omoiosis y omoiototes y de mismidad para todos los hablantes; otro nivel sería el de la voz y la escritura, como esfera de lo simbólico, que no es la misma para todos; esta particularidad lejos de relativizar lo universal, queda ella misma relativizada por la universalidad a la que se subordina. Una segunda forma de establecer la separación sería ésta: un nivel es el de la síntesis veritativa; otro nivel es el la teoría de los términos de esa síntesis, habiendo de distinguirse netamente entre los pathemata, que son los mismos para todos y las voces y la escritura que no son las mismas para todos. Elemento distintivo entre ambas formas de ordenar los distintos niveles de las consideración aristotélica es el lugar que ocupan los pathemata. Si éstos son omoiotata de las cosas y su compositio et divisio responde a una compositio et divisio en las cosas, lo obvio es decir que la oración es una omoiototes del estado de cosas existente; pero si tenemos por absurda esta la teoría de la verdad como "Bild", o como omoiosis, o como correspondencia, o como convenientia, entonces la caracterización de los pathemata como omoiotata resulta simplemente sobrante, confundente, perturbadora e incluso inadmisibles, y sin embargo salta a la vista que es ingrediente clave de la semántica de Aristóteles. Tengo la impresión de que esta situación sigue siendo en buena parte la misma en el pensamiento contemporáneo, sin que las "teorías epistémicas" de la verdad (tipo Peirce) representen alternativa alguna.

En un intento de entender qué ocurre en esos capítulos iniciales de "De interpretatione", tomaré otro camino bien distinto, inspirado desde luego por Heidegger, diciendo, quizá exageradamente, como aún veremos, lo siguiente: ese primer capítulo de "De interpretatione" de Aristóteles ofrece esos problemas cuando se le busca un sentido unitario, porque en él chocan dos concepciones del lenguaje y de la verdad distintas, es decir, porque en él hay dos teorías del lenguaje y de la verdad: una la contenida en el párrafo que he citado al principio, y otra la que cabe atisbar en las explicaciones que le siguen sobre la síntesis veritativa; esta segunda teoría, que poco o nada tiene que ver con la primera, ya en Aristóteles queda sepultada en la primera, aunque en él resulte todavía visible o por lo menos atisbable, pero en la traducción latina de Aristóteles (he tenido presentes la de Boecio y la de Moerbekka) resulta ya invisible. En la traducción castellana, como traducción a una lengua latina, resulta igualmente imposible de ver; he seguido la publicada en la edición bilingüe de "Cuadernos Teorema". Y eso fue lo que, en relación con la traducción latina de las explicaciones griegas sobre la verdad, trivialmente quiso decir Heidegger. Esa traducción latina rige

(aparentemente) hasta la "Ciencia de la lógica" de Hegel e incluso hasta el "Tractatus" de Wittgenstein. Este tiene como centro (aunque el "Tractatus" tiene ciertamente más de un centro) una teoría de la proposición (Satz) articulada en conceptos de "Bild", de "imagen", de "omoiotes", pero naturalmente no puedo entrar aquí en este asunto. A su vez, la segunda teoría sólo podía redescubrirse a partir de las consecuencias del idealismo alemán. Heidegger, conocedor del Aristóteles griego, del Aristóteles latino y de Husserl, la redescubrió en el contexto de los problemas en que desembocó la filosofía trascendental de Husserl. Pero sobre filosofía trascendental e idealismo alemán hablaremos más tarde.

### 3.— *Enuntiatio y apophansis. La "diferencia ontológica".*

Si empezamos leyendo la traducción castellana de "De interpretatione", lo que oímos nos suena a pura trivialidad, no por otra razón sino porque se viene oyendo desde hace más de dos milenios: "Primero hace falta establecer qué es el nombre, y qué el verbo, luego qué es la negación, la afirmación, el enunciado y la oración". De sobra sabemos "quid sit negatio et affirmatio et enuntiatio et oratio". Inmediatamente después del texto comentado al principio, y entrando ya en cuestiones de teoría de la verdad, Aristóteles señala que "así como en el alma hay unas veces un pensamiento sin verdad y falsedad y otras uno al que necesariamente pertenece lo uno o lo otro, así también sucede con los sonidos vocales, pues lo falso y lo verdadero están en relación con la composición y la separación". Y en efecto, que el lenguaje es expresión del pensamiento es otra de esas trivialidades sobre las que no es menester insistir, como tampoco en que, si a la síntesis de elementos que representa el juicio corresponden la verdad o la falsedad, también corresponderán derivadamente la verdad y la falsedad a la síntesis gramatical de términos que constituye un "símbolo" unívoco de la primera. Por consiguiente, "circa compositionem enim et divisionem veritas et falsitas"; la verdad es una cuestión, pues, de composición y división entre sujeto y predicado, un producto sintáctico, como interpreta Aubenque, si es que, contra la tradición de la semántica veritativa, cupiese desarrollar una semántica de los términos con independencia de una semántica específica de la oración. Cuando habla de la cópula, del elemento que a partir del sujeto y predicado produce la compositio, Aristóteles dice: "Pues ni siquiera `ser´ o `no ser´ es un signo de la cosa real, ni aun si dices meramente `lo que es´; pues por sí mismo no es nada, pero significa además una cierta composición que no puede pensarse sin los componentes"; en la versión de Moerbeka: "Neque enim `esse´ signum est rei, vel `non esse´, neque si `ens´ dixeris ipsum nudum: ipsum quidem enim nihil est, consignificat compositionem quamdam

quam sine hiis quae componuntur non est intelligere". Y a continuación Aristóteles resume: "El enunciado simple es un sonido vocal significativo acerca de si algo se atribuye o no se atribuye ... la afirmación es un enunciado que afirma algo de algo, la negación es un enunciado que niega algo de algo"; en el latín más preciso de Boecio: "Est autem enuntiatio vox significativa de eo quod est aliquid vel non est... adfirmatio vero est enuntiatio alicuius de aliquo, negatio vero est enuntiatio alicuius ab aliquo"; en la traducción de Moerbeka, quizá menos afortunada: "Est autem simplex quidem enuntiatio vox significativa de hoc quod est existere aliquid vel non existere...". Y por último, específicamente sobre la negación, la cual sería el elemento supuestamente responsable de la divisio, oímos decir a Aristóteles simplemente: "Es posible enunciar que no se atribuye lo que se atribuye; que se atribuye lo que no se atribuye; que se atribuye lo que se atribuye, que no se atribuye lo que no se atribuye... por consiguiente es evidente que para toda afirmación hay una negación opuesta; y para toda negación, una afirmación"; en la traducción de Boecio, más precisa: "Quoniam autem est enuntiare et quod est non esse et quod non est esse et quod est esse et quod non est non esse ... quare manifestum est quoniam omni adfirmationi est negatio opposita et omni negationi adfirmatio"; en la de Moerbeka: "Quoniam autem est et existens enuntiare ut non existens, et not existens ut existens, etc." En resumen: de la traducción latina de estos conceptos básicos de Aristóteles, concernientes a la oración, traducción que, ciertamente, se corresponde con lo que Aristóteles dice, cabe concluir cosas bien sabidas: que las afecciones del alma son imágenes de las cosas, que las palabras habladas son signos de las afecciones del alma y las palabras escritas de las habladas, que a una determinada composición de noemata, la que se expresa en la estructura de signos vocales o escritos correspondiente en el caso elemental a la configuración gramatical S est P, o F<sub>(a)</sub>, o de sujeto y verbo concertando el verbo con el sujeto en número y persona, es decir, aquella compuesta por un noema ocupando la posición de sujeto y de un noema ocupando la posición de predicado, tiene la propiedad de ser verdadera o falsa, la de ser (en algún vago sentido) "imagen" u omoiotés efectiva o sólo supuesta imagen de la correspondiente composición en las cosas, la propiedad de (en un sentido igual de vago) "corresponderse" o "no corresponderse" con esa composición; que sucede que también expresamos estados de cosas negativos separando de la cosa lo que no pertenece a la cosa; que sucede que son las configuraciones de ambos tipos las que dicen algo; que sucede, pues, que decir algo, esto es, expresar un pensamiento, consiste en decir algo de algo, componiendo o dividiendo; que la bisagra de la composición es un "est" que no significa "nada" real, sino sólo el acto de la síntesis; y que sucede que, habida cuenta de que quedan abiertas cuatro posibilidades de síntesis de un determinado sujeto y un determinado predicado (a saber: decir de lo que es que es, de lo que no es que

no es, de lo que no es que es y de lo que es que no es), toda afirmación es una negación de la negación opuesta y toda negación es una negación de la afirmación opuesta. De donde se sigue, al menos por este lado, un cierto carácter primario de la negación a la hora de poder hablar, de poder decir, o de tener lenguaje.

Pues bien, a todo esto, que sin duda es pensamiento de Aristóteles, se le puede dar la vuelta, pero a condición de que lo leído hasta aquí, lo releamos en griego, protestando en un par de puntos contra la traducción latina, y por tanto, también contra la traducción castellana. Pero como ambas traducciones son "correctas", ello habrá que hacerlo leyendo a Aristóteles contra Aristóteles.

La lectura distinta es muy simple. Para hacerla, podemos seguir por el mismo orden los puntos a que me he referido al hablar de las traducciones castellana y latina. En lugar de "enuntiatio" hay que decir apophansis. La enuntiatio es un decir apofántico. Como es bien sabido, pues se ha hablado mucho de ello desde que lo recordó Heidegger, apophansis es un sustantivo griego correspondiente a la forma verbal apophainesthai, que significa algo así como traer algo a mostrarse, el hacer mostrarse algo o dejar mostrarse algo o hacer aparecer algo o dejar aparecer algo en su haberlo, en su ser así y no de otra manera, o en su ser reconocido como él mismo. Tal cosa no queda traducida por la expresión enuntiatio, que hace más bien referencia al acto de hacer expreso o explícito algo. Sea, pues, ésta nuestra primera protesta contra la traducción latina, por más que el propio Aristóteles, de poder imaginárselos expresándose en latín (lo ha venido haciendo durante casi dos milenios, incluso cuando hablaba en el alemán de Kant o de Hegel, al cual se lo tradujo del latín de Suárez, pero no del griego) la hubiera compartido.

Ese apophainesthai, que no es sino un aletheuin o un pseudesthai, es decir, un hacer que algo efectivamente se muestre o un equivocarse respecto a lo que en ese hacer aparecer se muestra, consiste en un diapherein, en una diairesis, en una diferencia; es una diferencia, el suceder de una diferencia. Cuando en latín se dice que "circa compositionem et divisionem enim veritas et falsitas" no queda ni rastro de lo que dice el texto griego. Sea ésta nuestra segunda protesta contra la traducción latina. Pero tras eso que el texto griego dice en griego, no debemos buscar nada oscuro ni misterioso; al decir que el apophainesthai consiste en una diairesis (permítaseme en lo que sigue utilizar en lugar del sustantivo diairesis el verbo "diapherein", que Aristóteles ciertamente no usa; mi uso de él será inofensivo), estoy hablando simplemente de lo que salta a la vista; si aquí hay algún enigma, y ciertamente lo hay, el enigma lo tenemos ante nuestras mismas narices; quizá por ello resulte tan difícil de ver. Mostrarse algo, mostrársenos, por ejemplo, Sócrates, es mostrársenos Sócrates en que Sócrates está o estuvo ahí, en que existe o existió; o es mostrársenos Sócrates en su ser sabio; o es, tras dudas sobre su identidad, mostrar a Sócrates en su ser él efectivamente Sócrates. No es que,

por ejemplo, primero seamos seres conscientes y que después sobre el trasfondo de ello se nos muestre algo, es decir, que antes hayamos de tener dispuesto una especie de espacio representativo o de conciencia, o lo que fuere, y sólo después se persone en él algo, es decir, nos suceda hacernos de ello una representación. Ni tampoco es que nos aparezca primero un objeto, después extraigamos de él una determinación y afirmemos por último la síntesis de objeto y determinación tal como se da en la realidad. Ser conscientes de algo, sernos presente algo, o ser conscientes de nosotros mismos o sernos nosotros presentes a nosotros mismos, estar en algo, bien en nosotros mismos, bien en otra cosa, es, por ejemplo, estar en el ser existente de Sócrates, en el ser sabio de Sócrates, o en el ser él mismo de Sócrates. Es decir, si se produce esa diferencia, hay representación, hay hacerse presente un objeto, hay conciencia-de, hay posibilidad de decir, hay tener lenguaje. Donde no hay esa diferencia, tampoco hay nada de ello, por más elementos previos que supongamos o tratemos de acumular o de poner en conexión. Donde no se produce esa diferencia del "algo como algo" o del "algo de algo", ni hay hacerse presente nada, ni hay mostrarse nada, ni hay decir, ni hay lenguaje, ni hay sernos presentes nosotros a nosotros mismos, ni hay la clase de entes que somos. En la tradición filosófica, ciertamente, se dio con esto por todos lados. Pero ese diapherein, esa "diferencia ontológica", esa "diferencia inexistente" señalizada por un "es" que no significa "nada" real, o mejor, señalizada por la comprensión de ese "es", es decir, por lo que Heidegger llamaba "Seinsverständnis", que está a la base de, o mejor, en que consisten, el aletheuein y el pseudesthai (el mostrarse algo como siendo lo que es o como siendo lo que no es), precisamente por estar tan ante lo ojos, por lo general no se la vio, aunque, naturalmente, se la rozó casi siempre; después se trató, siempre inútilmente, de recomponerla con elementos muy lejanamente derivados de ella; se la definió como una compositio et divisio, es decir, como un ser relacional que estuviese ahí presente en el mundo como los demás seres; correlativamente pasó a definirse el aletheuein como una "omoiosis" u "omoiotes", como una imagen, como una convenientia entre la síntesis de representaciones y una correspondiente síntesis entitativa en las cosas; o se redujo al absurdo tal concepción de la verdad aunque sin sustituirla en verdad por otra. Aunque se la razó muchas veces, tampoco llegó a plantearse expresamente la cuestión de por qué es en la oración enunciativa simple donde empieza produciéndose el dársenos las cosas en su ser éstas de esta o aquella manera; (desde el "De interpretatione" de Aristóteles al "Tractatus" de Wittgenstein, pasando por la "Crítica de la razón pura" de Kant) todo quedó casi siempre en la constatación de que es con el juicio elemental con lo que propiamente empezamos a decir algo; ni con "Pedro" sólo ni con "economista" sólo decimos nada; empezamos a decir algo cuando decimos "Pedro es economista" o "el economista es Pedro". ¿Por qué? La

respuesta parecía obvia por tautológica: porque si no unimos un sujeto con un predicado no decimos nada.

Tengo que limitarme a dos breves anotaciones sobre otros dos pasajes que he citado. Primero: "ni siquiera `ser` o `no ser` es un signo de la cosa real, ni aun si dices meramente `lo que es`, `ente` (on); pues por sí mismo no es nada (auto men gar ouden estin), pero significa (consignificat, prosemainei) cierta composición (synthesin), que no sabe pensar sin los componentes (synkeimena)"; precisamente en este punto cabe replicar que Aristóteles, al hablar del verbo ser, al decir que "es" no significa ninguna cosa fuera del enunciado, sino que no es más que el efectuarse la síntesis (por tanto, no hay ningún problema real en que haya lenguas sin verbo "ser"), habla ciertamente de síntesis, no de diferencia, no de diairesis (ni mucho menos del "invento" mío de diapherein, del que incluso puede decirse que es dar a ese verbo griego un significado que propiamente no tiene). Mi respuesta es que salta a la vista que, al definir la apophansis como "phone synthete semantike" (voz compuesta significativa) que se caracteriza por su aletheuein o peseudesthai (Aristóteles, "Poética", 1457 a), Aristóteles no está entendiendo, ni mucho menos, la síntesis como afirmar algo de algo o componer algo con algo (adfirmatio alicuius de aliquo o como compositio alicuius cum aliquo) y la diairesis sólo como negar algo de algo o dividir o separar algo de algo (negatio alicuius ab aliquo o como divisio alicuius ab aliquo), como las traducciones castellana y latinas sugieren, sino que está entendiendo la synthesis como unidad del mostrarse algo como algo en el diapherein o diairesis (la "diferencia-como" en el "algo como algo", o la "diferencia-de" en el "algo de algo") en que ese mostrarse consiste, el cual sistemáticamente incluye a la vez un descartar la (abierta) posibilidad opuesta. Synthesis es sólo el reverso de la diairesis básica y previa. Sobre esto insistió una y otra vez Heidegger en sus cursos sobre Aristóteles. Segundo: aún nos quedaría, pues, por comentar cómo toda enunciación implica siempre la negación de la enunciación contraria, es decir, cómo no hay "decir algo" sin "comprensión" de la negación. Pero en ello no puedo entrar; me remito a los textos de Heidegger "Was ist Metaphysik?" (Qué es Metafísica) y "Das Wesen des Grundes" (La esencia del fundamento o razón); ello tiene que ver con nuestro ser-rationales, es decir, con la "razón" del "principio de razón" (Leibniz), es decir, con que no hay "alethes aneu tes aitias" (Aristóteles, Met. 993 b), con que no hay verdad sin fundamento, argumento o razón, es decir, con que no hay enunciación verdadera sin una razón por la que es verdadera. De esa aclaración del "no", depende la aclaración de nuestro ser racionales.

4.— *La Poética de Aristóteles.*

Pero si esa posible interpretación de la noción aristotélica de apophansis permaneció sepultada (según parece) durante más de dos milenios, dejémosla sepultada por el momento y atengámonos en lo que sigue a la perspectiva tradicional. Empezaré situando la Poética de Aristóteles en el contexto de su teoría de la verdad o de la interpretación tradicional de su teoría de la verdad; porque la teoría del arte de Heidegger podría decirse que depende de cómo resitúa la pregunta por la obra de arte en el contexto de la bien distinta (o se diría que bien distinta) teoría del aletheuein, que es la que acabo de sugerir. Para situar la Poética de Aristóteles en el contexto de su teoría de la verdad, me limitaré casi a repetir la explicación que P. Aubenque dio aquí hace unos días, porque fue sucinta y clara. Fue más o menos la siguiente, según mis notas: Si partimos de "De Interpretatione", decía Aubenque, Aristóteles distingue en el lenguaje un nivel "semántico" y un nivel "sintáctico". La semántica es condición mínima de posibilidad del lenguaje. No es posible hablar sin que los "nombres" tengan algún sentido, y por cierto un solo sentido. Cada elemento del habla debe tener un significado unívoco. El principio de no contradicción puede deducirse de esta exigencia mínima de significado. Pero cuando pronuncio una palabra, ni afirmo ni niego la existencia de lo que la palabra dice. La semántica, que se reduce a una teoría de los términos, es indiferente respecto a la existencia del referente; en este nivel, decía Aubenque, la referencia a las cosas es no-existencial. La referencia existencial (el aletheuein) surge cuando el lenguaje se organiza en síntesis, es decir, en proposición apofántica que afirma o niega. Sólo esta síntesis proposicional (la síntesis "S est P") es verdadera o falsa. Por tanto, concluía Aubenque, sólo la sintaxis hace posible la verdad del discurso o su falsedad. El cumplimiento de la función referencial surge solamente en este nivel complejo de la sintaxis, y no en el de la semántica (con esto tenía que ver el desacuerdo que más arriba convertí en punto de partida de otra interpretación). Por otro lado, la dimensión sintáctica autoriza una combinatoria de relaciones formales. Esta combinatoria de relaciones formales puede dar lugar a una lógica, a una teoría de las relaciones formales entre las proposiciones, que para Aristóteles consiste en una silogística. La mayoría de los tratados de Aristóteles dedicados al lenguaje se refieren a esto; pues Aristóteles habla muy poco de semántica y muy poco de sintaxis, es decir, del logos apophantikos; la mayor parte de ellos se dedican al silogismo; así los Analíticos y los Tópicos entre los tratados de Aristóteles. La proposición, al poder ser verdadera o falsa, y a diferencia de lo que sucede con los términos, se refiere de modo existencial a la realidad; está dotada de verdad ontológica (que Aubenque oponía a verdad lógica). En efecto, el tercer nivel tras el "semántico" y el "sintáctico", es una teoría de la verdad lógica de las

proposiciones; el criterio aquí es el de verdad lógica o coherencia del razonamiento. La referencia existencial le viene asegurada al razonamiento por la verdad de las premisas, no por la verdad lógica del razonamiento mismo. Así, el tratado "De interpretatione" es una introducción a los tratados propiamente lógicos. Pues en "De interpretatione" nos encontramos con que Aristóteles nos dice: "Toda oración es significativa, todo logos es semantikos. Pero no todo logos es enunciativo, no todo logos es apophantikos, sino sólo aquel al que pertenece la verdad o la falsedad, el aletheuein o el pseudesthai. Por ejemplo, una súplica es ciertamente un logos, una oratio, pero no es ni verdadera ni falsa. Dejemos a un lado los distintos tipos de oraciones, puesto que su examen es más propio de la retórica o de la poética y en la presente teoría nos limitamos al logos apophantikos, a la enuntiatio" (Aristóteles, "De int.", 17 a). Las orationes o logoi de esta clase ni dicen algo, que sería la función "semántica", ni dicen algo de algo, que sería la función "sintáctica", sino que en el caso de estas oraciones, el decir consiste, no en mostrar, sino en hacer. Esta clase de oraciones producen efectos de sentido que tienen la consecuencia de modificar la realidad. Podemos definir, pues, esta dimensión como pragmática, como la de una praxis, la de un hacer en general. Preguntemos ahora cómo la Retórica y la Poética cumplen el cometido de analizar la función pragmática del lenguaje. Función pragmática quiere primariamente decir función productiva, poiética. Y así la Poética de Aristóteles habla de una producción de obras literarias. La Poética no se corresponde con la lógica de la oración apofántica, porque en el caso de las obras literarias no se trata de referirse a la realidad, ni de la coherencia en las relaciones formales entre las proposiciones, sino de crear una nueva realidad, de poner delante una realidad ficticia sabida como ficticia, de crear lo que llamamos una realidad literaria o dramática. La realidad del nuevo mundo creado no se mide por su referencia existencial a, o por su correspondencia con, el mundo real, sino por los efectos que produce en el alma. El primer libro de la Poética trata de la tragedia. (El segundo, perdido, trataba de la comedia, de lo "gueloion", es decir, de lo risible y la risa.) En el primero se trata, pues, de un tipo de obras que versan sobre asuntos que tienen "meguethos", grandeza, precisamente trágica, no como la de la epopeya. Y este tipo de poiesis que es la tragedia, este tipo de obras con grandeza, suscitan en el alma "eleon kai phobon", conmiseración y miedo, no horror, y además causan "ten ton toiouton pathemathon katharsin", la purgación propia a tales emociones. Por tanto, lo bien hecha que la pieza esté se mide por su capacidad de producir tales efectos en el alma del espectador. Se trata de un tipo de obras, decía Aubenque, que producen efectos psicológicos y placer estético. La Poética no es, pues, una pragmática general, sino una pragmática especial del lenguaje. Una pragmática general se encuentra en la Retórica... Y Aubenque seguía hablando de la Retórica.

Antes de proseguir con nuestro tema conviene hacer una advertencia. Aristóteles dice en un pasaje de la Poética (que en el contexto de este seminario "Historia y Narración" se ha citado y comentado ya en varias ocasiones) que, en lo que a valor, por así decir, epistémico, se refiere, la historiografía, la historia, el 'historein', la narración histórica, queda aún por debajo de la fábula dramática Aristóteles, Poética, 1451a, b) y que la tragedia es más verdadera que la historia. Lo que Aristóteles está haciendo con ello no es cuestionar la función apofántica de la narración histórica, ni mucho menos atribuir a la tragedia una función primariamente apofántica, sino que dentro del habla apofántica está distinguiendo entre un habla que tiene valor epistémico, cognitivo, y otra que no tiene ninguno. El saber propiamente dicho es un saber de lo universal, de lo necesario, de aquello que, conocido, se muestra en su interna necesidad conceptual y en la necesidad y eternidad de su existencia. La historia cuenta las cosas como sucedieron, es decir, en su haber sucedido así y no de otro modo, en su haber pasado así y no de otra manera. Podían haber pasado de otro modo, porque no hay nada necesario (parece) en que hubieran pasado así (lo cual, por cierto, vale incondicionalmente de Herodoto, pero no sin más de Tucídides). Ésta es la razón por la que la narración histórica no tiene ningún valor epistémico. La tragedia, en cambio, por ser el tipo de obra que es y por buscar causar en el alma los efectos que busca causar, no tiene más remedio que descubrir y mostrar una cierta necesidad en la relación entre circunstancias, carácter y desenlace, es decir, una cierta "típica" de la condición humana, pues sólo así, diciendo algo sobre toda existencia o sobre la condición humana en general, es como puede producir los efectos de conmiseración y miedo a los que se ordena. Y por tanto, en lo que se refiere a valor epistémico, aunque la función propia del hablar poético no sea apofántica, "kata symbebekos" (accidentalmente) resulta tener un valor cognitivo superior al de la historia, cuya función es primariamente apofántica, pero que al versar sólo sobre lo particular y contingente, carece de valor cognitivo. Y al no tener su objeto valor cognitivo, el historiador, por más que quisiese hacer ciencia, tiene que reducirse a contar, a narrar, sin poder en absoluto "demostrar".

De modo que esa superioridad cognitiva, ese ser más verdadera que la historia, nada dice todavía sobre lo específico del arte, en este caso sobre lo específico de la tragedia. Lo que la tragedia causa son "efectos psicológicos" y "placer estético", según nos recordaba Aubenque. La tragedia convierte, pues, la conmiseración y el miedo en placer, o produce el placer de la conmiseración y el miedo y también la katharsis que estos sentimientos comportan o la catarsis de esos sentimientos (Poética, 1449 b); causando en el alma esos sentimiento y la katharsis aneja, procura la obra el "placer que el es propio", su "oikeian hedonen".

Esto es lo que la obra de arte obra en el alma. Y para aclararnos sobre tan rara obra y por tanto para poder decir qué es el arte tenemos que aclararnos acerca de qué es aquello en lo que el arte, en este caso la obra de arte trágica, genera sus raros efectos, es decir, tenemos que decir qué es el alma. Ya cuando al principio me he referido al esquema de teoría del lenguaje de Aristóteles, hemos visto cómo el correspondiente pasaje acababa señalando cómo de esas cuestiones se había hablado en "De anima", "pertenece pues a otro tratado." Otro tanto podría haber dicho en la Poética si en "De anima" se tematizase propiamente la fantasía mitopoiética. En cualquier caso, Aristóteles supone que también el lector de su Poética tiene alguna idea de qué es el alma. Atengámonos nosotros por el momento no sólo a la interpretación tradicional de la teoría aristotélica de la enunciación, sino también a esa interpretación de los pathemata y de la actividad representativa, conforme a la que éstos no son sino cosas en el mundo, no son sino "Vorhandenheit" que diría Heidegger, que en principio parece venir sugerida también por el texto de "De interpretatione" del que he partido.

Y en efecto, todos sabemos más o menos qué es el alma. Es algo que estudian los psicólogos como el físico estudia el mundo físico. No pretende el físico decir qué sea la esencia de la gravedad, por poner un ejemplo, sino averiguar la conexión legiforme de variables, en la que esa fuerza se expresa, y la conexión legiforme de fenómenos físicos relacionados con ella, que es en definitiva todo cuanto hay que averiguar. Y lo mismo hace el psicólogo contemporáneo; éste no pretende decir qué sea la psique, sino averiguar conexiones legiformes entre variables comportamentales metodológicamente aisladas y observables, y de someter así a posible control observacional y terapéutico el desenvolvimiento del comportamiento, siendo ello todo cuanto sobre el "alma" puede decirse o hacerse. De tomarnos en serio esta perspectiva científicista (de entrada sería ilegítimo el descartarla), la estética se reduciría casi a psicología y por cierto al lado más caprichoso, más inasible y fugaz, menos reducible a legiformidad, y menos visible, del objeto de la psicología, pues tendría que ver con "gustos" y "sentimientos". Otra versión de esa misma perspectiva científicista, distinta de ella, pero bien próxima a ella, parece sugerir que la psicología seguramente podría reducirse a psicofisiología y teoría de la computación; en un futuro esta psicofisiología cognitiva podría reducirse a biología, la biología en un futuro mucho más remoto a química-física, y en un futuro más remoto esa biología-química-física puramente a física. Pues todo cuanto es y acaece tiene en definitiva que poder reducirse a estados cuánticos y a cambios de estados cuánticos en el universo, ¿o no?. Quedaría así borrada últimamente la especificidad de lo "anímico". Dicho sea de paso, a mí siempre me ha llamado la atención lo decididamente que esta clase de posiciones científicistas ponen precisamente en perspectiva la idea hegeliana de "saber absoluto", de consumación de la identidad sujeto-

objeto, en este caso por el lado del objeto. Pues al cabo se trataría de producir un libro de física tal que un corolario de él habría de consistir en la explicación física de cómo se produce ese mismo libro de física; se trataría, por tanto, de un saber que, por vía de su propia capacidad de reducirse integralmente a "objeto" permaneciendo empero radicalmente distinto (y enfrente) del objeto en tanto que saber, al reducirse así a objeto se daría infinitamente alcance a sí mismo como saber "del" objeto; y eso es el "saber absoluto" de Hegel: la identidad se-sabiente de la identidad y la no identidad; el cientificismo siempre fue más hegeliano que Hegel. En el caso del programa de "epistemología naturalizada" de Quine, a mí ello me parece evidente, por más que Quine insista en que su reduccionismo no pretende ser "translational".

Pero también puede ser que tras haber leído "Representaciones y Realidad" de H. Putnam desesperemos de que el modelo con que opera el "funcionalismo" en teoría de la "mente", en teoría del alma (modelo conforme al cual la mente podría considerarse como el "programa" realizado en un soporte material) pueda conducir a alguna parte y de que, por tanto, tenga sentido alguno el pensar siquiera en el sentido ni mucho menos en la posibilidad de principio o en la posibilidad real futura de tal cadena de reducciones. Ante esta perplejidad, mientras decidamos mantenernos en la perspectiva de la interpretación tradicional de la teoría aristotélica de la apophansis y de una cierta visión cotidiana y tradicional y mundana y quizá también moderadamente "cientificista" del ser de la psique, quizá hayamos de conformarnos con decir que el alma es una cosa en el mundo, con actividad representativa y también con otras funciones acompañadas de representación, con alguna de las cuales tiene que ver el arte y la obra de arte.

Si nos mantenemos en esta perspectiva, en la Poética se nos bosqueja, indirectamente quizá, una teoría del alma, que a mí me suena a la explicación que de la formación de la mente y del sí-mismo, del self, diera G. H. Mead en "Mind, self and society" (1934) y a la que, prestándole un cierto andamiaje hermenéutico para llevarla a proporciones adecuadas y despojarla así de su "naturalismo", tantas veces se ha referido J. Habermas en los dos últimos decenios. El alma es una cosa en el mundo cuyo desenvolvimiento tiene como eje la imitación, la mimesis, es decir, el "taking de attitude of the other". El desenvolvimiento anímico, es decir, el desenvolvimiento hasta ser capaz uno de haberse consigo mismo, de comportarse respecto a sí mismo, consiste en interiorizar (en irse haciendo internas y estableciendo con ello un espacio interior de conciencia, un "self") formas de reacción a incitaciones del otro, que empiezan siendo puramente externas, "objetivas", las cuales, una vez interiorizadas pueden reactivarse como respuesta consciente o también como anticipación de las reacciones del otro. El alma, apenas una fina película en las primeras formas de reacción objetiva del animal, se

ahonda así progresivamente, por vía de una sucesiva reflexivización del mismo mecanismo, hasta constituirse en "self". Pues bien, en el arte, desde la danza a la obra de arte literario, este mecanismo de la mimesis diríase que queda libre, suelto. Por este lado, la mimesis poética carece de la seriedad del caso de verdad. Se convierte en juego, en un despliegue de vitalidad porque sí, su ejercicio es un placer. Pero por otro lado, al convertir la imitación en juego, ese juego se convierte a su vez en el lugar en el que la existencia en cuanto imitativa, en sus distintas dimensiones, es traída a su concepto, a su medida y también a su ideal. En la mimesis trágica se provoca en el alma conmiseración y miedo ante la fragilidad de los designios y afanes y sentido humanos frente a lo reciamente que nos tienen cogidos los dioses, a la vez que una clarificación de la existencia y una purgación de su cotidianidad al tenerse en la obra la existencia a sí misma "figurándose" con precisión y rigor (en medio del placer del juego) en esa su fragilidad. Pienso que, si no exactamente esto, sí hay algo de eso en las primeras páginas de la *Poética* de Aristóteles. Quizá haya también bastante de ello en las estéticas empiristas. Y bastante de ello es legible tanto en la "Crítica del Juicio" de Kant, como en la "poesía filosófica" y en las "cartas" de Schiller. Con una diferencia, a saber: que para Aristóteles, como ya para Platón, del arte puede en rigor prescindirse. O quizá no, pues más acá de las esencias, más acá de lo necesario, que es sobre lo que versa la ciencia como saber de lo necesario, más acá de ello, digo, en el ámbito donde transcurre el desenvolvimiento de la existencia humana, una aclaración sobre la medida de ella, y un reducirla a lo esencial poniendo purificadamente delante (en el caso del arte trágico) su típica fragilidad y nihilidad, quizá sólo sea tenible, o sólo resulte pensable tenerlo en el arte entre otros sitios.

Pero aun sin contradecirla, no es ésta sin más la imagen que se nos da del alma en el tratado "De anima". En él el alma empieza siendo ciertamente el "actus primus corporis physici organici", el acto primero de un cuerpo físico orgánico, el ser en acto de un organismo; pero en el libro tercero del tratado, en que se habla del conocimiento, el alma, al poderse decir de ella que "est quodammodo omnia", que es en cierto modo todas las cosas, amenaza con exceder incluso los límites del mundo, por lo menos en "vis" (fuerza) si no en proporciones geométricas. Pues como antaño a San Agustín, plantéasenos aquí de nuevo, aun en la perspectiva de la lectura tradicional de "De interpretatione", la cuestión de las "dimensiones del alma" y los problemas que lleva anejos. Y sólo aclarándonos sobre esa cuestión podremos decidir de verdad sobre qué y cómo opera el arte y por tanto sobre qué es el arte. Ahora bien, si no queremos perdernos en la fascinante disputa filosófica y teológica suscitada en el Medievo por los comentarios de Averroes sobre "De anima", conviene abandonar ese tratado y recurrir al pensamiento moderno.

5.— *Las dimensiones del alma en la "filosofía del sujeto"*.

Es en la moderna "filosofía del espíritu" donde se vuelven transparentes esa clase de afirmaciones de Aristóteles de que el alma "es en cierto modo todas las cosas" y de que, por tanto, tiene e incluso excede las dimensiones del mundo. Vienen a coincidir con lo que las religiones universales sabían desde hacía ya mucho tiempo, a saber, que sólo somos la clase de seres mundanos que somos a condición de ser a la vez extramundanos. Pero en la filosofía moderna esa idea se vuelve evidente extraída de ese contexto religioso, es decir, reducida a términos mediante los que la religión acabó quedando subordinada a la filosofía y en cierto modo a merced de la filosofía.

Recordemos el procedimiento de la duda metódica de Descartes. En definitiva no sé nada, es decir, propiamente no sé qué sé y qué no sé. Lo indicado en tal situación es radicalizar la duda, convertirla en universal, para ver si así puedo encontrar un fundamento seguro, algo que indubitadamente pueda saber y que pueda convertir en base sobre la que reconstruir el edificio entero de mi conocimiento. Y en efecto, en ese poner metódicamente todo en duda, encuentro que, al llevarlo hasta sus últimas consecuencias, doy indubitadamente conmigo como dubitante, pero como dubitante, es decir, como una res cogitans, como una cosa que piensa. Pero si esto es así, si soy una cosa entre las demás cosas, no la soy si no es a condición de ser una cosa frente a todas las demás cosas, es decir, no soy el ser mundano que soy, no soy el ser mundano que resulto ser para mí en el momento de llevar hasta el extremo mi metódica voluntad de averiguación, si no es con la capacidad de poner frente a mí el mundo todo, no soy mundano sino a condición de ser a la vez y principalmente extramundano, o sin al menos la capacidad de desmundanizarme.

Pero hay más. Ese venirme dado a mí con la claridad y distinción con que últimamente me vengo dado y ello en el contexto de una investigación metódica sostenida por una universal sospecha de autoengaño, no tiene más remedio que convertirse (y en tal contexto no podría ser de otra manera) en el modelo de toda certeza. Plantéase entonces el bien conocido problema del "puente" al "mundo externo", que consiste en una radicalización de la sospecha de autoengaño sistemático. El cual problema, como es bien sabido, queda resuelto en términos que podríamos resumir así: En mi soledad conmigo doy con un grado de ser, es decir, toco realidad; lo real, tal cual es (puesto que coincide conmigo), se me muestra en su ser distinto de la nada, en su imposibilidad de ser declarado nihilidad, engaño o fraude. Pero si hay ese grado de ser, con que doy al dar indubitadamente conmigo como dubitante, ello sólo tiene conceptualmente sentido en la perspectiva de la posibilidad de más o menos grados de ser, lo cual conceptualmente no es posible sino en la perspectiva de un posible grado de ser más grande que el

cual ya no puede concebirse ninguno. Y el ser más grande que el cual nada puede ya concebirse, es decir, que tiene el grado de ser más grande que concebirse puede, tiene que existir, porque, si no existiese, no sería el más grande que puede concebirse, pues le faltaría la existencia, la cual es un grado de ser. De modo que (si a diferencia de lo que ocurre en mi venirme dado a mí mismo con claridad y distinción, en lo cual sin ninguna sombra de duda toco ser) en aquello distinto de mí que aprehendo metódicamente con claridad y distinción resultase que no aprehendo sino sombras, yo vendría construido por aquel de quien proviene mi ser (pues como yo también podría no ser, tengo que ser producto de aquel Ser que, no pudiendo no ser, es condición y fuente última de todo lo contingente) como una especie de fraude sistemático, lo cual hablaría contra su bondad. Por tanto, es el bien o la idea del bien, la cual se convierte con la idea de perfección, la cual se convierte con la idea de ser, la que garantiza que aquello que me viene dado con claridad y distinción en el marco de una investigación metódica, lo cual es el criterio de la verdad, sea efectivamente una verdad que se convierte con el ser. Esto es de nuevo íntegramente el contenido del libro séptimo de la "República" de Platón, con la diferencia de que lo absoluto está hecho de la materia de la subjetividad y de que la sima platónica entre bien y ser queda aquí salvada mediante la interpretación del ser como perfectio, cosa esta última que ocurrirá decidida, articulada y expresamente en Leibniz. La luz que posibilita y garantiza el mostrarse de verdad ente, es decir, la verdad del mostrarse el ente, es decir, el aletheuin de la apophansis, es el bien. Nuestro tener "lumen naturale" tiene que ver transmundanamente con ello, nuestro estar en esa luz y espacio inteligibles en que se muestran las cosas tiene que ver con nuestro ser mundanos-trasmundanos. Y, como una y otra vez hizo notar Heidegger, es claro (a esto precisamente quería llegar yo aquí) que es en la interpretación del "lumen naturale" finito como teniendo transmundanamente que ver con aquella luz que es identidad última de perfección, ente y concepto, en donde se basa el concepto de verdad como correspondencia. Es esa identidad última la que posibilita que el juicio verdadero sea imagen, "omoiotes", "Bild" de los estados de cosas existentes, por cuanto que cosa y pensamiento y luz (en que se dan al pensamiento los estados de cosas) son lo mismo en esa identidad última de pensamiento, cosa y perfección. Ello es así por más que se olvidase casi por completo desde mediados del siglo XIX. Todo lo cual quiere decir que la cultura moderna, si es que lo que Descartes sienta tiene que ver con las bases de la cultura moderna, no representa sino un vuelco en lo iniciado en la cultura griega, vuelco por el cual, el fundamento, el origen, resulta ser pensamiento, pero ahora en el sentido no de pensamiento pensado, sino de pensamiento pensante-pensado, de saberse, de sujeto, de espíritu. Es decir, se trata de un vuelco en la cultura griega producido mediante la reducción a concepto

griego del elemento judeo-cristiano y quizá también gnóstico de la cultura occidental, como tantas veces señalara Hegel.

6.— *Aristóteles en Hegel: la obra de arte y el pensamiento del absoluto.*

Pero una vez que, como hemos visto repasando a Descartes, tenemos que decir que el pensamiento no puede en realidad saberse cabalmente como pensamiento sin convertirse también en pensamiento del absoluto (y que es en ello donde tiene su fuente la idea de la verdad como "omoiosis"), si reparamos bien en lo que estamos diciendo, nos quedamos estupefactos ante las "dimensiones" que de súbito cobra el alma en la filosofía moderna. Pues al reparar bien en lo que decimos, hemos de añadir que ese pensamiento del absoluto, es decir, ese pensamiento en que el absoluto es el tema, si no quiere convertir su tema en relativo al pensamiento, con lo que ya no estaría pensando lo absoluto, tiene que ser también pensamiento del absoluto en el sentido de que el absoluto sea también el sujeto del pensamiento. Es decir, tiene que haber en último término identidad entre el pensamiento y el tema del pensamiento. Es lo que significa que "el absoluto no es sustancia, sino sujeto". Esta idea que Hegel expresa en el prefacio de la "Fenomenología del espíritu", es objeto de un desarrollo minucioso en la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", que es una especie de culmen, de "no va más", de colmo, de terminación y acabamiento de la metafísica occidental, y por tanto uno de los documentos más grandes de la cultura occidental, que todo el mundo repite a todas horas aunque no lo sepa, pues es la más depurada expresión de aquello de que están hechas nuestras cabezas, sean idealistas o empiristas. Y también habrá de ser por lo menos un hito de la lectura tradicional de "De interpretatione". Y bien puede ocurrir que sea también en ese hito donde seguramente pueda peligrar, quizá por exagerada en su voluntad de perfilarse contra la tradicional, la segunda lectura que he propuesto de los primeros capítulos de ese tratado de Aristóteles. Hegel, como veremos enseguida, es mucho Hegel, como para irle con "pamplinas" como las mías, por más que se inspiren en Heidegger.

Podremos entender con facilidad a Hegel si no perdemos nunca de vista la conexión que hemos visto establecer a Descartes entre pensamiento, existencia y necesidad, por la que el pensamiento se convierte en pensamiento del absoluto, y si somos además enteramente consecuentes al pensar esto último. Hegel no tiene entonces ningún secreto. En el § 553 de la "Enciclopedia" se nos dice más o menos lo siguiente, en traducción libre, pero fiel: "El concepto del espíritu, ya que el espíritu es saberse, tiene su realidad en el saberse, en el espíritu. Que esta realidad, que esta existencia, en su identidad con el concepto, sea el saber de la idea absoluta, es decir, el

saber de lo absoluto, es decir, el que esto sea así, es el lado de necesidad que consiste en lo siguiente: en que la inteligencia, en sí libre, se libera en su realidad viniendo a coincidir con su concepto, para ser la forma digna de él, llegando así a saber de su necesidad. El espíritu subjetivo (el alma), es decir, la inteligencia finita, o el entendimiento finito, o el pensamiento finito en sentido lato, y el espíritu objetivo, es decir, la cultura y el mundo social y la historia de ellos en sentido lato, no deben entenderse sino como el camino por el que se forma este lado de realidad o existencia."

Éste es el párrafo introductorio del capítulo último de la "Enciclopedia", el dedicado al "espíritu absoluto". Y como es así como (manteniéndonos en la perspectiva de la lectura tradicional de "De interpretatione") tenemos finalmente el alma traída a justas proporciones, es ahora cuando podemos calibrar qué obra en ella la obra de arte e inferir de ahí qué sea el arte y cuál pueda ser el "valor cognitivo" o "verdad" del arte. Pero aguardemos un momento, pues importa escuchar a Hegel en el § 554, que dice lo siguiente, siempre en traducción muy libre y aun tendenciosa en este caso: "El espíritu absoluto es igualmente eterno, tanto por su lado de identidad en sí, como por su lado de identidad que retorna y vuelve a sí; (el espíritu absoluto) es la sustancia una y universal en tanto que sujeto o espíritu, el fundamento último en tanto que espíritu o sujeto, el juicio (Urteil), la diáresis, la división, diferencia o apóphanis original, es decir, la división o partición en sí, es decir, en un sujeto (por un lado) y en un predicado, concepto o saber para el cual esa sustancia es como tal (por otro lado)", es decir, (el espíritu absoluto es) la división en un sujeto y en un predicado, predicado que no tiene su realidad y existencia sino en el sujeto, pues es un saberse en cuya necesidad la realidad del sujeto se-sabiente consiste; es decir, es un saberse que, por tanto, se produce, se es presente y se hace a sí mismo manifiesto como saber en una diferencia que se resuelve así en eterna identidad. No hay manifestación, no hay revelación, no hay mostrarse, no hay saber ni saberse sino como juicio, como apophansis, y en último término (pues no hay saber que en último término no sea saber de lo absoluto) toda manifestación, todo mostrarse, todo saber y todo saberse descansa en aquel juicio o Urteil último, en aquel diapherein, en aquella diáresis que es un retorno sobre sí o un volverse sobre sí una identidad que en sí es eterna.

Resulta entonces que el núcleo, es decir, el punto de referencia último, de la lectura tradicional de "De interpretatione" de Aristóteles, tal como acaba mostrándonos en Hegel, consiste en una interpretación de la apophansis, del aletheuein como un diapherein, como una diáresis, como una diferencia, como un diferir de sí a sí, es decir, como una manifestación de sí a sí, sólo mediante la cual se constituye el saber que sólo así es saberse o espíritu, que es la base última de toda diferencia sujeto-objeto, de todo objeto y de todo sujeto, saberse que en su necesidad se sabe idéntico a ese su ser como saber

("el concepto de espíritu sólo tiene realidad en el espíritu"), con lo cual la diairesis en que consiste el hacerse presente el pensamiento a sí y en que consiste todo hacerse presente alguna cosa, se resuelve últimamente en identidad.

Conforme a la segunda lectura que hacíamos del texto aristotélico, la apophansis consiste en el diferir mediante el que algo se nos muestra en su haberlo, en su ser así y no de otro modo, o en su ser idéntico a sí. Sería, pues, esta última forma de la apophansis la que se nos revelaría como base de las otras dos y, por consiguiente, como el concepto de la verdad como correspondencia entendido de verdad, es decir, traído verdaderamente a concepto, es decir, convertido en concepto de sí, esto es, "begriffen", que dice Hegel. Recuérdese que ésa es precisamente la teoría de la verdad de Leibniz, tal como se expone en opúsculos como "Primae veritates", "De veritatibus primis" o "Specimen inventorum". Hegel se limita, por tanto, a llevarla verdaderamente a concepto, en el contexto de un concepto adecuado de subjetividad o espíritu. Con lo cual el heideggeriano descubrimiento que representaba mi segunda lectura de "De interpretatione" queda reducido por Hegel a un modesto descubrimiento del Mediterráneo. Parece que con esa lectura yo no estaba haciendo otra cosa que oponerme a la superficie, pero de ninguna manera al núcleo de la lectura tradicional del "De interpretatione". Cuando se lee a Aristóteles en el culmen que representa Hegel, ambas lecturas se vuelven una. La novedad de Heidegger (si es que en este tema Heidegger aporta alguna) habrá de consistir en otra cosa.

Pues bien, manteniéndonos en la perspectiva de esa lectura tradicional de "De interpretatione", que ahora amenaza con ser la única, es a la esfera de saber del absoluto a la que pertenece el arte, que es así saber. Arte, religión, y filosofía son etapas del saber "del" absoluto, es decir, del ir más allá del sujeto al objeto y del ir más allá del objeto al sujeto en la identidad sujeto-objeto del saberse último y ya sin condiciones, del cual, como hemos visto en Descartes, depende últimamente la relación sujeto-objeto. El arte -dice Hegel- es el saber "del" absoluto, que se ignora a sí mismo como saber del absoluto. Es un saber de aquello que radicalmente nos constituye pero que aún se ignora como tal saber. La existencia corriente que caracteriza a una obra que está ahí, se convierte en signo del absoluto, que al no saberse transparentemente en ese su carácter, no es capaz de remitir sino a la obra misma; la obra se significa a sí misma, la obra es obra del artífice y la obra es el dios; la obra es producto del artífice y éste producto de la obra, es decir, del dios; el arte, cuanto más es solamente arte, comporta religión. En el § 556 (siempre en traducción libre) dice: "La figura de este saber en tanto que inmediato (y este es el aspecto de finitud del arte) es, por un lado, un descomponerse en una obra de existencia externa corriente y en un sujeto que la produce, la contempla, queda fascinado ante ella, y la venera. Por otro

lado, la forma de ese saber es el mirar y el representarse al espíritu en sí absoluto como un ideal, como la figura y forma concretas nacidas del espíritu subjetivo, nacidas de la actividad del artífice; la inmediatez natural de esa forma y figura sólo es signo de la Idea, en expresión de la cual el espíritu (que aquí no es sino imaginación, es decir, que aquí no es sino espíritu morfo-poético) la ha transfigurado hasta el punto de que esa forma ya no muestra en sí (ni deja lugar en sí a) ninguna otra cosa ni remite a nada fuera de sí; es la forma de lo bello." Esto bello, cuando adviene enteramente a sí (y Hegel está aquí pensando en el arte griego) es lo libre, lo coincidente enteramente consigo sin violencia, lo que representa en sí un colmo de pensamiento, del cual la obra se reduce a signo y que sin embargo es un colmo de pensamiento que está como existiendo ahí en forma sensible, es decir, que no es nada fuera de la obra; un colmo de pensamiento, medida y objetividad, que, pese a ser producto de la actividad subjetiva, parece borrar todo rasgo de esa subjetividad y mostrarse como un don concedido al "genio". Es un colmo de pensamiento, en suma, que por ser el colmo de pensamiento que es no puede ser sino como sensible. Es lo que quiere, pues, decirse con que el arte es un saber del absoluto que aun no se sabe como saber del absoluto.

Allende el arte de lo bello, en el arte de lo sublime y en el arte "romántico" ese sabiente no saberse empieza a auto-vislumbrarse como tal. Sobre el arte de lo sublime dice Hegel: "En ese modo de venir colmada la actividad subjetiva del artífice aparece la reconciliación como comienzo... pero por encima de ese colmo de belleza que en tal reconciliación inicial se produce en el arte clásico, en el arte griego, tenemos el arte de lo sublime, el arte simbólico, es decir, un arte en que la forma adecuada a la idea no parece haberse encontrado aún, sino en el que el pensamiento se representa como yendo más allá de, y peleando con, la forma, como un comportamiento negativo respecto a ella, en la que él a su vez busca darse existencia y concreción imaginativas. El significado del contenido se muestra precisamente en no haber alcanzado aún su forma, en no ser sabido todavía ni ser consciente de sí como espíritu libre. El contenido sólo es de forma parecida a como es el Dios abstracto del pensamiento puro: como una aspiración hacia él, que se lanza irreconciliada y sin reposo a toda clase de formas, figuras y configuraciones al no poder alcanzar su fin" (§§ 560, 561). Y sobre el arte "romántico", dice Hegel lo siguiente: "Otra forma de la inadecuación entre Idea y forma es que la forma infinita, la subjetividad, deja de ser la personalidad anulada que es en el extremo anterior (en el arte de lo sublime), y se convierte en lo íntimo, y el Dios es sabido no como buscando sólo su forma y contentándose con lo exterior, sino sólo encontrándose a sí mismo en sí mismo y por tanto dándose sólo en lo espiritual e interior e íntimo su forma adecuada. El arte romántico abandona la idea de mostrarlo como tal en la forma externa y mediante la belleza; lo presenta sólo como rebajándose a

hacerse fenómeno, y lo divino como interioridad en la exterioridad, pero escapando a esta última, la cual entonces puede aparecer en cuanto teniendo una total contingencia frente a su significado" (§ 562). Cuando se produce tal forma de aparecer, ello es el principio del fin del arte, es decir, el fin del arte en el que la forma o la pelea por la forma son la presencia del Dios. Pues entonces podemos con propiedad decir que "el arte (al igual que la religión que le es propia como saber del absoluto que el arte es) sólo puede tener su futuro en la verdadera religión" (§ 563).

La razón de ello es obvia: "Porque el limitado contenido que la Idea tiene en el arte ... porque la intuición (el no más que mirar y representarse), el saber inmediato ligado a la imaginación y a la sensibilidad, y el saber ligado al signo y al símbolo, se convierten en la verdadera religión en un saber que se media en sí a sí mismo, en una existencia que es ella misma saber, en Revelación; de modo que el contenido de la Idea tiene en la religión el carácter de libre inteligencia, tiene el contenido de espíritu absoluto que se da a conocer al espíritu." La fe vehicula un saber de lo absoluto que se sabe donado por lo absoluto, es decir, que (así donado, o revelado) se sabe como saber del saber en que el absoluto consiste. Así, "el concepto de la religión verdadera, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, implica el que esa religión haya de ser revelada, y ciertamente revelada por Dios. Pues como el saber, es decir, el principio por el que la sustancia es espíritu, en tanto que forma infinita que es para sí, es lo autodeterminante (lo que a sí mismo se da forma, contenido y existencia), no puede consistir sino en un manifestarse; el espíritu es sólo espíritu siéndolo para el espíritu; y en la religión absoluta (Hegel está pensando en la tradición judeo-cristiana, y definitivamente en la forma cristiano-protestante de religión) es el espíritu absoluto el que ya no manifiesta sólo aspectos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo" (§ 564). En la fe, ese espíritu absoluto se convierte en base, fundamento y "presupuesto último" "para la inmediatez finita del sujeto particular", en algo "contemplado y representado por éste como un Otro" (§ 570) respecto al cual el sujeto particular se define y confiesa a sí mismo como "nihilidad, pecado y mal". Pero precisamente por eso mismo, porque sabiéndose infinitamente distante de eso Otro no lo sabe sino como un saber del absoluto donado por lo absoluto, "si el futuro del arte es la verdadera religión", (una vez que entendemos -begreifen- que de lo que el filósofo nos está hablando es, como acabamos de ver, del "concepto de la religión verdadera", es decir, de la "religión entendida" -"begriffene Religion") nos percatamos perfectamente bien de que, a su vez, el futuro de la religión verdadera sólo puede estar en la verdadera filosofía. Pues la filosofía consiste en entender (begreifen), en traer a concepto (en formar el concepto de) el arte y la religión. En el arte el saber es una identidad de concepto y existencia, un saber "del" absoluto, que todavía no se sabe como tal; la religión es un saber

de lo absoluto como de lo absolutamente Otro (que a la vez es "presupuesto" del ser de ese saber), que se sabe coincidir con el saber que de sí tiene lo absoluto, pues la fe lo certifica como donado por lo Otro, pero en el que la unidad del ser y el saber viene mediatizada por el sentimiento, por la fe, sin elevarse aún a claridad conceptual sobre sí misma, sin entenderse, sin "Begriff". La religión verdadera no consiste, pues, todavía en el verdadero concepto (Begriff) de la revelación de lo absoluto, que es el saberse a sí mismo el saber "del" absoluto como saber "del" absoluto en la necesidad de su existencia como saber, como pensamiento. Es solamente así como el saber alcanza por fin la forma condigna al saber; la filosofía es esa revelación de lo absoluto como entendida, es la "religión entendida", y, por tanto, la "religión superada", es dar alcance el pensamiento a un contenido incondicionado, como consistiendo en el cual y como existencia del cual ese mismo pensamiento se descubre a sí mismo (y yo no sabría decir si estoy hablando aquí de una plenitud de ser o de un aterrador agujero). "La determinidad de la filosofía consiste en ser un conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta, así como de la necesidad de ambas formas, a saber, por un lado, de la intuición o contemplación inmediata y de su poesía (arte) y de la representación del espíritu absoluto como 'presupuesto' último, es decir, de la Revelación objetiva y externa, y por otro, del volver en sí subjetivo (arte romántico) primero, y de la entrega subjetiva y de la identificación de la fe con el "presupuesto" de ella en cuanto que la fe se entiende como escucha de la palabra de Dios, después. El conocimiento que la filosofía representa es el reconocimiento de ese contenido y de su forma, y también un liberarse de la unilateralidad de ambas formas y la elevación de ellas a la forma absoluta, la cual se determina ella misma como siendo el contenido y permanece idéntico a él, no siendo sino el conocimiento de aquella necesidad en y por sí. Este movimiento que la filosofía es, se encuentra ya consumado cuando la filosofía, al final, aprehende su propio concepto, es decir, sólo mira ya al saber que ella misma representa" (§ 573). "El saber de la filosofía es, pues, el concepto pensadamente conocido de la religión y del arte, en el que lo diverso en el contenido es reconocido como necesario y esto necesario como lo mismo que la forma y libre" (§ 572). Paradójicamente, la filosofía da así un absoluto valor cognitivo al arte y a la religión, poniéndolas por encima (al modo de Aristóteles) de toda ciencia restringida a la perspectiva de lo contingente y finito, precisamente en el instante en que al convertirse en concepto de ellas y resultar ese concepto la forma condigna de un saber que sólo así se sabe de verdad, es decir, que sólo así se sabe a sí mismo como saber del absoluto, las deja "científica" y metafísicamente vacías y no tiene más remedio que declarar su fin. Cabría decir que, conforme a la explicaciones de Hegel, la religión y el arte sólo son lo que son cuando se ignoran en lo que son, y resultan ociosas, sobran, cuando hay verdadero saber de lo que son; la

filosofía acaba dando un supremo contenido cognitivo al arte y a la religión en el mismo instante en que se lo retira, en que sólo les asigna una función propedéutica o sustitutiva respecto a la filosofía, es decir, respecto al concepto. Y en todo caso, tras lo que nos dice Hegel, no cabe esperar sino un arte integralmente transido de autorreflexividad, que hace arte del autodesmentirse como arte.

7.— *Kant, Hegel y Heidegger.*

Y en todo esto, ¿dónde queda propiamente lo que hoy debía ser aquí mi tema?, ¿cómo reintroducir aquí a Heidegger? ( y ¿ en qué consiste la novedad de Heidegger en lo que respecta al tema de la apophansis?). En un punto muy sencillo. Ya he dicho que Hegel representa el colmo de la metafísica occidental; conviene insistir en que también lo representa en lo que se refiere a estética. Lo que sobre el arte dicen Kant y Schiller, de los que se habló aquí en las sesiones pasadas, no es, ciertamente, lo que dice Hegel, pero Hegel con razón puede mostrar que en rigor los supuestos de lo que dicen es lo que él dice. Lo mismo puede pretender, más mediatamente, respecto de Aristóteles y también respecto de las tradiciones de filosofía moderna no idealistas. Y quizá convenga también recordar que muy principalmente en la tradición hegeliano-marxiana, cuando se daba con la letra de Hegel sobre lo absoluto, los autores, ciertamente, se ponían a hacer aspavientos, y hablaban de "mistificación", pero como tapadera para seguir diciendo después exactamente lo mismo que Hegel. Más aún, supongamos que en un peculiar intento de poner casi del revés lo que Hegel dice, de "poner a Hegel cabeza abajo", asintiésemos a estas afirmaciones que hace Schelling al final del capítulo sexto de su "Sistema del idealismo trascendental" (1800): "La filosofía parte toda ella, y no tiene más remedio que partir, de un principio, a saber: lo absolutamente idéntico es no-objetivo. ¿Cómo puede, entonces esto absolutamente no objetivo ser suscitado en la conciencia y entendido, cosa que es completamente necesaria, si es condición del entender en que la filosofía toda consiste? ... Respuesta: Es la obra de arte la que me refleja y devuelve lo que de otra manera no podría quedarme reflejado por nada, la que me refleja y devuelve aquello absolutamente idéntico que incluso en el Yo se ha separado ya ... el arte es el verdadero y eterno órgano, a la vez que documento, de la filosofía ... el arte es para el filósofo lo supremo, porque le abre, por así decir, lo que al filósofo le resulta más santo, el lugar en que en unión eterna y original, arde, por así decirlo, en una sola llama lo que en la naturaleza y en la historia aparece separado." Si desde esta perspectiva la inalcanzable utopía del pensamiento sólo puede consistir en aprehender lo sin-concepto en conceptos, pero sin asimilarlo a éstos, en aprehender en

conceptos lo no idéntico al concepto sin sujetarlo a la coerción que representaría la subsunción de eso otro bajo la identidad de lo universal del concepto, pues de otro modo el pensamiento no se tendría sino vacía y autoritariamente a sí mismo y no la identidad que busca, ello es un telos que al pensamiento le viene imposiblemente señalado por el tipo de síntesis no coercitiva de lo contradictorio, que la obra de arte realiza, como cifra de una identidad última velada en negro, es decir, de un absoluto "velado en negro". Pero si, como digo, suponemos que en un intento de dar la vuelta a Hegel, aceptamos estas tesis de Schelling (con lo que estaríamos muy cerca de "Teoría estética" de Adorno, como estética anti-neo-hegeliana del "arte de lo sublime" contemporáneo), no haríamos sino condenarnos, como ocurrió a Adorno, a un perpetuo suponer a Hegel para negarlo, pues a tales tesis, después de Hegel, no parece que quepa darle otro marco que el de una negada, a la vez que entonces siempre supuesta, filosofía de la identidad de Hegel como colmo y clave de la metafísica occidental.

Bien, pero ¿dónde queda aquí Heidegger? Está aquí mismo. Basta considerar el juicio (Urteil) o diferencia originales, la apophansis original a la que como base de todo mostrarse nos remite Hegel en la "Enciclopedia" y en cuyo contexto entiende lo que el arte es y lo que el arte obra, lo que el arte obra siéndolo y produciéndolo: conocimiento "del" absoluto, un sabiente no saber de los quicios de la existencia. Esa diferencia, ese juicio, esa apophansis original es la luz del absoluto, en la que el absoluto puede consistir en el saber en que consiste y que últimamente se resuelve, así lo hemos visto, en una última identidad de sustancia y saberse de la sustancia, en identidad de ese saberse con el contenido sustancial de ese saberse. Y ello es lo que, según la tradición, está últimamente a la base del mostrársenos ente en su haberlo y en su ser así y en su identidad consigo, y en ello radica últimamente también, según la tradición, nuestro tener lenguaje, nuestro ser racionales, y en definitiva la clase de ente que somos. Pues bien, Heidegger revisa esa tradición y la rompe dando una interpretación bien distinta de qué sea eso de que somos animales que hablan. Y lo hace activando elementos olvidados, a partir de las consecuencias de ese hito de la filosofía occidental que representa el idealismo alemán. Recurriré a Kant para aclarar esto.

Como es bien sabido, Heidegger reactivó, haciéndola restallar de nuevo en toda su enigmaticidad, la pregunta que Leibniz había formulado en "Principios de la naturaleza y de la gracia": "Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" y que Leibniz había hecho desaparecer de inmediato en el sentido de la tradición de la metafísica (respuesta: "porque hay ente que es `a se', la razón de cuya existencia se contiene en su propia esencia, de modo que no es menester buscar una razón fuera de él - quia est ens quod est a se, hoc est, cuius existentiae ratio in ipsius essentia continetur, ita ut ratione extra ipsum opus non sit-). Y lo hizo reactivando a la vez en términos de una

“destrucción” de la historia de la ontología la caracterización que críticamente Kant había hecho de la metafísica occidental como “onto-teología” (KrV, A 632); la metafísica occidental es onto-teología en la medida en que desde Platón y Aristóteles hasta Hegel dependió por entero de la clave que queda magníficamente a la vista en Hegel. Yo no conozco una disección más certera de esa clave que la que Kant desarrolla en el capítulo de la “Dialéctica trascendental” de la “Crítica de la Razón Pura” titulado “El ideal de la razón pura”. Pues bien, al final de la sección quinta de ese capítulo Kant escribe: “Toda la tarea del ideal trascendental” (por tanto de la tarea referente a aquello en que estriba la mismidad del contenido del arte, de la religión y la filosofía y a la mismidad de forma y contenido que se revela en ésta última) “consiste en lo siguiente: o en dar a la necesidad absoluta un concepto, o en encontrar para el concepto de alguna cosa la absoluta necesidad de él. Si se puede hacer lo uno, se puede también hacer lo otro; porque como absolutamente necesario la razón sólo puede reconocer aquello que es necesario por su propio concepto.” Y en ese capítulo lo que Kant hace es precisamente mostrar que, por ambos lados, tal tarea resulta imposible, es decir, Kant hace trizas el “argumento ontológico”, sobre el que, como Kant mismo muestra, implícita o explícitamente la metafísica occidental, es decir, la “onto-teología”, descansa. Y añade: “La absoluta necesidad, de la que necesitamos imprescindiblemente como portador último de todas las cosas es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por escalofrío que nos produzca su grandeza tal como nos la describe un Haller, está lejos de causar sobre el ánimo una impresión tan vertiginosa. Uno no puede evitar la idea, pero tampoco puede soportarla, de que un ser al que nos imaginásemos como aquel más grande que el cual nada puede concebirse, se dijera a sí mismo: ‘Soy de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada, sino aquello que es obra de mi voluntad. Pero, ¿de dónde vengo yo?’. Aquí se hunde todo bajo nuestros pies, y la perfección más grande lo mismo que la más pequeña, limítase a flotar sin apoyo ante una razón especulativa a la que nada cuesta borrar tanto la una como la otra” (KrV, A 613) y, por tanto, también a sí misma. Pues bien, si esto es así, sería entonces en la comprensión de este “ouden”, de esta nada, de esta insalvable diáresis incluso de lo supuestamente absoluto respecto de sí mismo, no proveniente ya de identidad última ni reductible a ella, o mejor, sería en nuestro tener que ver con ello, donde habrían de estribar últimamente la apophansis y el aletheuein y el pseudesthai, es decir, nuestro consistir en seres que hablamos, y, por consiguiente, donde últimamente habrían de estribar el “no”, la “negación” y por tanto también la “razón” del “principio de razón”, principio que al cabo revelaría como apuntando a un abismo. Donde la metafísica, de Platón a Hegel, supone una identidad que acaba revelándose como incondicionado y autosuficiente fundamento de todo saber, no hay sino el

abismo de la espontaneidad y libertad finita. De ahí que la "diferencia ontológica" en la que estriba nuestro tener lenguaje vuelva a convertirse para Heidegger en centro, núcleo y obsesión.

Pero entonces Kant estuvo bien lejos de ser consecuente cuando en la "deducción de los conceptos puros del entendimiento" de la segunda edición de la "Crítica de la Razón Pura" aborda la cuestión de la naturaleza de la apophansis. "Nunca me ha resultado satisfactoria la explicación que los lógicos dan de un juicio. Definen el juicio como la representación de una relación entre dos conceptos ... pero digo yo que con eso no se determina todavía en qué pueda consistir esa relación" (B 141). Kant pasa a determinarla: "Un juicio no es otra cosa que el modo como conocimientos dados son traídos a la unidad objetiva de la apercepción. Es a eso a lo que apunta la palabrita de relación 'es', para distinguir la unidad subjetiva de representaciones dadas, de la unidad objetiva..." En el caso del enunciado "el cuerpo es pesado", "conforme a la síntesis subjetiva sólo podría estar diciendo que cuando cojo un cuerpo siento la presión de su peso, pero no que el cuerpo es pesado, no queriendo decir esto último sino que esas dos representaciones están ligadas en el objeto, con independencia del estado del sujeto, y no sólo juntas en la percepción (por más veces que esta percepción se repita)" (B 141). Es claro que Kant está aquí discutiendo con Hume, pero aquí nos interesa otra cosa; ser verdadero el enunciado "el cuerpo es pesado" significa que a él, al cuerpo mismo, lo tenemos ahí presente en su ser pesado; es en su ser de esa manera (o bien en su haberlo, o bien en su ser idéntico a sí) como nos puede estar dado ese objeto (o un objeto en general); "objeto es aquello en cuyo concepto queda unido lo diverso de una intuición dada"; y como el "es" de la apophansis hace referencia a ese mostrarse en persona lo que se muestra, resulta que ser es ser "objeto" de forma irreductible a datos subjetivos. Ahora bien, a lo que la palabreja de relación "es" apunta, es, como hemos visto, a la "unidad objetiva de la apercepción". Y Kant pasa a explicar así la relación entre el "ser-objeto" y dicha unidad: "Ahora bien, toda unión de las representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. En consecuencia, es sólo la unidad de la conciencia la que constituye este quedar referidas las representaciones a un objeto uno y por tanto la validez objetiva de esas representaciones, y, en consecuencia, el que esas representaciones se conviertan en conocimiento, y en donde reposa, por tanto, la posibilidad misma del entendimiento... La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento, no una condición de la que sólo yo necesite para conocer un objeto, sino bajo la que tiene que estar todo lo que se me da, para convertirse en objeto para mí, pues de otro modo, sin esta síntesis lo diverso no se uniría en una conciencia" (B 138). Y Kant prosigue impertérritamente explicando cómo lo que está a la base de la diferencia en que el mostrarse de un objeto consiste, es una

identidad: "La proposición que acabamos de enunciar es ella misma analítica, aunque convierta a la unidad sintética en condición de todo pensamiento; pues lo único que dice es que en cualquier intuición dada todas mis representaciones tienen que quedar bajo condiciones, sólo bajo las cuales puedo yo atribuir mis representaciones a un self idéntico, y así, en cuanto sintéticamente unidas, comprenderlas bajo la expresión general Yo Pienso" (B 138). En ese self idéntico nada hay ya de subjetivo, es decir, no es el sujeto que yo soy, sino que es la condición suprema de posibilidad del venirme dado a mí algo y del venirme dado yo a mí mismo; si se quieren evitar equivocaciones sobre la "Crítica de la razón pura" conviene no perder nunca de vista esto último (como, por desgracia ocurre en definitiva casi siempre), pues "sobre el sentido interno hemos de admitir que internamente sólo damos con nosotros en la medida en que internamente nos vemos afectados por nosotros mismos, es decir, en lo que concierne a nuestra intuición interna, conocemos a nuestro propio sujeto, no en lo que él sea en sí, sino sólo como nos aparece, en cuanto fenómeno" (B 156). Esta cuestión acabaría fascinando a Husserl; pero dejemos de lado este asunto; lo importante aquí y lo que me interesa subrayar es que entonces "en la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones, es decir, en la unidad sintética originaria de la apercepción, es decir, en el Yo Pienso, yo soy consciente de mí, no como me aparezco, ni tampoco como soy en mí, sino sólo en que soy." De lo cual cabe retener dos cosas bien distintas, aunque mutuamente no se excluyan; primera: aquella auto-identidad originaria de la que todo mostrarse depende, simplemente "es"; segunda: habida cuenta de que la cópula "es" apunta a esa "unidad originaria de la percepción" y las explicaciones sobre esa unidad acaban en lo dicho, ese "es" y ese "soy" (que además es evidente que no pueden coincidir con la categoría de "existencia") se nos muestran en toda su enigmaticidad, y habría que empezar planteando la cuestión de qué entendemos cuando decimos "es", o dicho en términos de Kant: la cuestión de qué nos representamos cuando nos representamos la "relación" entre dos conceptos, en que consiste el juicio; o dicho en términos de Aristóteles: la cuestión de qué nos representamos con ese "esti" (es) que no significa ninguna cosa, sino el producirse una diairesis y síntesis, en que consiste el aletheuein o pseudesthai; o dicho en términos de Heidegger: la cuestión de qué es el suceder de esa diferencia ontológica, del diapherein en que la apophansis consiste. Pero (por de pronto) con independencia de esta segunda cosa podemos dar aún un paso más. En B 165ss. Kant repite una vez más lo que motivó la empresa de la "Crítica de la razón pura": "Este conocimiento, que está restringido a los objetos de la experiencia, no todo él está sacado de la experiencia ... Pues sólo hay dos vías por las que pensar una necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos, a saber, o la experiencia hace estos conceptos posibles, o estos conceptos hacen posible la

experiencia. Lo primero no puede ser en el caso de las categorías, pues son conceptos a priori y por tanto independientes de la experiencia. Por consiguiente sólo queda el segundo, a saber, que las categorías contengan por parte del entendimiento los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia... Si alguien pretendiese buscar un camino intermedio (...) diciendo por ejemplo que se trata de disposiciones para pensar implantadas en nosotros por nuestro Creador de suerte que su uso se adecuaría exactamente a las leyes de la naturaleza con las que tiene que ver la experiencia (...), en tal caso las categorías quedarían privadas de la necesidad que esencialmente pertenece a su concepto. Pues el concepto de causa, que enuncia la necesidad de un suceso supuesta una determinada condición, sería falso si descansase en una necesidad subjetiva cualquiera implantada en nosotros (...) Yo no podría decir que el efecto está unido con la causa en el objeto (es decir, necesariamente), sino que estoy hecho de tal manera, que no puedo pensar esa representación sino unida de tal suerte." Con lo cual queda meridianamente claro que el "Yo Pienso" contiene la condición última de posibilidad del poderme venir dado yo empíricamente a mí e incluso del suponerme en la posibilidad del no haberme venido dado nunca a mí como ser empírico, de mi no existir, y del verme dado los objetos, pero que difiere por completo de mi existencia como mente o como subjetividad y de la existencia de los objetos. Mas lo importante que yo quiero subrayar en todos estos razonamientos de Kant es que en la fuente de donde brota la posibilidad del verme dado yo a mí y del dárseme a mí objetos, se aúnan, pues, de nuevo, según Kant (al igual que en toda la tradición de la metafísica occidental desde Platón y Aristóteles hasta Descartes y Leibniz y Hegel), identidad, pensamiento, ser, y necesidad. Y sin embargo, recuérdese que es la posibilidad de ello lo que rotundamente se niega (y se destruye) en el mencionado capítulo titulado "El ideal de la razón pura". En mi opinión, esa es la razón de que en la "Analítica trascendental" todo quede tan peculiarmente en el aire. Mi conclusión de todo esto es que es precisamente Heidegger, no Kant, quien saca las consecuencias de ese capítulo, es decir, de esa crítica kantiana de la onto-teología, y que es precisamente Hegel quien lleva a concepto los supuestos enteramente onto-teológicos de la teoría de la apophansis de la "Analítica trascendental" de la "Crítica de la razón pura" y que, por tanto, sobre la base de Kant y en contra de él, la "destrucción" de la onto-teología por Heidegger es toda ella una discusión con Hegel. Y sólo desde aquí podía quedar reactivado, al igual que en Hegel, el tema griego del aletheuein como diairesis y ser enfocada esta última (en contra de Hegel y también de Kant) en términos bien distintos al de una diferencia resuelta en identidad.

Pero si esto es así, es decir, una vez que nos situamos en el terreno de Heidegger sabiendo bien cuál es, resulta que el arte, la religión y la filosofía,

es decir, lo que en Hegel son las formas del saber del "espíritu absoluto", (pero ya sin ningún tipo de jerarquía entre ellas, y sin perder tampoco nada de esa su auto-reflexividad contemporánea por la que parecen pasar a otro medio, y por tanto con toda clase de posibilidades de préstamos mutuos) apuntan todas hacia un mismo sitio, hacia el enigma de la finitud, hacia el saberse de la libertad finita en esa su insalvable enigmaticidad. Arte, religión y filosofía, es decir, arte, mito y concepto, tienen que ver entonces con el punto último, con el punto de autoinvención (de proyección y facticidad, de proyectarse y encontrarse, de "mundo" y "tierra") de la libertad finita o con el punto en que esa autoinvención sucede últimamente en esa su propia finitud, en suma: con lo que Kant llamaba la "espontaneidad de nuestra capacidad o fuerza representativa" (KrV, B 130), no sometible ya a representación. Es una trivialidad decir que el arte tiene que ver con la "invención"; y casi parece también una trivialidad aquella precisión que Racine añadía en el prefacio de "Bérenice": "et toute invention consiste à faire quelque chose de rien". En "El origen de la obra de arte" se diría que Heidegger trata al menos de dar una idea de lo que esa aparente trivialidad comporta.

Manuel Jiménez Redondo  
*Universitat de València*

*Ponencia presentada en la sesión de 26-2-97 del seminario "Historia y narración" organizado por los departamentos de Filosofía, Historia contemporánea y Teoría de los lenguajes de la Universitat de València.*