

# FILOSOFÍA Y SECULARIZACIÓN

## Una aproximación a la «obediencia» como «forma» del pensar

CARLOS LLINÁS PUENTE<sup>1</sup>

Universidad Ramon Llull. Barcelona

RESUMEN: Si la filosofía de una época plenamente secularizada debe consistir en una declaración general de desobediencia a toda instancia esencial, la filosofía nunca completamente secularizada —quizá la única históricamente existente— deberá radicar en el reconocimiento de la obediencia como elemento de la estructura del pensar filosófico en cuanto tal.

PALABRAS CLAVE: pensamiento contemporáneo, filosofía, secularización, obediencia, Richard Rorty, Gerhard Krüger, Platón.

### *Philosophy and Secularization: An Approximation to «Obedience» as «Form» of Thought*

ABSTRACT: If philosophy in a time of total secularization consists of a general declaration of disobedience to any essential instance, the philosophy that is never totally secularized—maybe the only historically existent philosophy—should be based on a recognition of obedience as a structural element of philosophical thought.

KEY WORDS: contemporary thought, philosophy, secularization, obedience, Richard Rorty, Gerhard Krüger, Plato.

#### I. MÉTODO Y CONTENIDO DE LA EXPOSICIÓN

«Es propio de la escritura filosófica enfrentarse de nuevo, a cada viraje, con la cuestión de la exposición. En su forma acabada será doctrina ciertamente, pero conferirle este acabamiento no se halla en poder del mero pensar».

(BENJAMIN, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*,  
Prólogo epistemocrítico.)

En la medida en que sea cierto que la filosofía quiere ser un camino hacia la verdad, un esfuerzo («amoroso») por captarla con la inteligencia de forma comprensible para los hombres, seguramente no es del todo absurdo suponer que

---

<sup>1</sup> Este texto fue preparado originalmente —con el título «Ley, obediencia, secularización»— como ponencia para el Congreso «Law and Liberty: Ethics and Politics for the XXI Century» / «Ley y libertad: Ética y Política para el siglo XXI», que tuvo lugar en la Facultad de Humanidades de la Universitat Internacional de Catalunya entre los días 20 y 25 de septiembre de 2005. Esta versión inicial puede encontrarse en: <http://www.thomasinternational.org/es/projects/step/conferences/20050920barcelona/llinas.htm>.

Ha sido revisada y modificada para su publicación contando tanto con el permiso del Dr. David Lorenzo, coordinador del mencionado acontecimiento académico, como con el de la dirección de la revista «Pensamiento». Se han conservado algunos de los elementos que reflejan su circunstancia de origen.

deben poder distinguirse diversos modos en que la verdad así buscada es susceptible de ser expuesta «discursivamente» por el filósofo que la investiga, sea cual sea su objeto concreto, el nivel en que sea aprehendida y su grado de certeza subjetiva. Frente a otras posibles opciones, en este artículo se ensayará una «vía indirecta» hacia el tema «libertad y ley» (un tema filosófico fundamental entre otros muchos) que consistirá, básicamente, en tratar de poner de relieve determinados «armónicos» de la tradición a partir, sobre todo, de la contundente negación de los mismos que es posible encontrar en uno de los autores actuales de mayor resonancia: el recientemente fallecido Richard Rorty. Es nuestra convicción que, cuando la oclusión de los elementos tradicionales llega a ciertos extremos, uno de los posibles caminos para su recuperación pasa, precisamente, por comprobar «empíricamente» la distancia que nos separa de ellos. «El libre uso de lo *proprio* es lo más difícil»<sup>2</sup>, y a nadie puede resultarle extraordinario que sólo a través de un rodeo por lo extraño sea posible, muy a menudo, alcanzarlo.

## II. JUSTIFICACIÓN ADICIONAL Y PRIMERA EJEMPLIFICACIÓN DEL MÉTODO EMPLEADO A TRAVÉS DE UN RODEO INICIAL POR EL PLATÓN DE KRÜGER

«Si la filosofía, no en cuanto introducción mediatizadora, sino en cuanto exposición de la verdad, quiere conservar la ley de su forma, tiene que conceder la correspondiente importancia al ejercicio mismo de esta forma, pero no a su anticipación en el sistema. Este ejercicio se ha impuesto a todas las épocas que han reconocido la esencialidad sin paráfrasis de la verdad, en una propedéutica que puede designarse con el término escolástico de tratado, ya que éste contiene, aunque latente, aquella alusión a los objetos de la teología sin los que no se puede pensar la verdad (...).

El método es rodeo. La exposición en cuanto rodeo: ése es el carácter metódico del tratado. La renuncia al curso inamovible de la intención es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación. Pues, al seguir los diferentes niveles de sentido en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo tanto como la justificación de lo intermitente de su ritmo».

(BENJAMIN, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Prólogo epistemocrítico.)

En un brillante libro publicado por primera vez en el año 1939<sup>3</sup>, Gerhard Krüger se planteaba en sus páginas iniciales el problema de la accesibilidad

<sup>2</sup> HÖLDERLIN, FRIEDRICH, Carta a Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801, en *Ensayos*, Madrid: Libros Hiperión (Peralta Ediciones y Editorial Ayuso), 1976, p. 126.

<sup>3</sup> KRÜGER, GERHARD, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* (1939), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992 (trad. ita.: *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, Milano: Vita e Pensiero, 1996). El autor, condiscípulo con Gadamer y otros de Hei-

actual de los autores antiguos, pensando concretamente en el caso de Platón. ¿Cómo sintetizar, por ejemplo, todas las definiciones de la filosofía que es posible localizar y extraer de los diálogos platónicos, viendo en ellas una cierta unidad? Estas definiciones<sup>4</sup> pueden quizás, y en el mejor de los casos, entenderse por separado; podemos incluso prescindir de ciertas aclaraciones que serían necesarias y de preguntarnos demasiado imperiosamente si y cómo aquellas definiciones resultan conciliables. Sin embargo, y pese a todas las licencias que pueda permitirse, el lector actual se encuentra y se encontrará permanentemente enfrentado a la evidencia de que incluso los elementos para él más comprensibles aparecen en Platón siempre unidos a otros que parecen hoy ininteligibles: sobre todo, un cierto elemento «místico» y la conexión de la idea de la filosofía con una cierta «conducta de vida» extraña al hombre de nuestros días. Permanece oculto para nosotros de qué manera puedan comprenderse aquellas definiciones de Platón como una *unidad* y, en particular, como una *filosofía*.

La alternativa más inmediata a la que entonces parece que el lector actual se ve condenado es: o bien aceptar que no se puede entender nada, o bien considerar los términos platónicos como una expresión todavía imperfecta de aquello que sólo puede ser llevado a la luz a través de nuestros conceptos modernos. Krüger, sin embargo, afirma la existencia de una tercera posibilidad: apartar nuestros conceptos, ponerle preguntas al texto y ponerse así a la escucha de Platón tratando de filosofar con él, sobre todo allí donde la cosa suene más insólita —por ejemplo, en la determinación de la filosofía a través de la sorprendente figura mítica de Eros (de aquí saldrá toda la segunda parte del libro de Krüger, que no es otra cosa que un comentario del *Banquete* platónico).

¿Resulta viable esta tercera posibilidad? ¿No comporta el «historicismo» de nuestra época que debamos considerarla cuando menos improbable? Aquí es donde interviene la cuestión más decisiva: Krüger es, él mismo, un «hombre de nuestros días», inmerso en los problemas del pensamiento de su tiempo y perfectamente consciente (forma parte de esos problemas) de los condicionamientos históricos de toda indagación intelectual; sin embargo, no considera que tal hecho deba llevar necesariamente a la conclusión de que «no cabe entender nada»:

«Los filósofos de la Antigüedad no siempre resultan accesibles, aunque siempre se haya tenido noticia de ellos. Puesto que el conocimiento de estos filósofos es empírico —un encuentro en el tiempo que depende del favor de

---

degger, Natorp, etc., resulta hoy poco conocido, aunque sus monografías suelen aparecer en las bibliografías especializadas dedicadas a los autores por él estudiados (sobre todo, Kant y Platón). Con las indicaciones que daremos en este texto creo que mostraremos suficientemente lo injusto de tal relegación a un segundo plano.

<sup>4</sup> Algunas de ellas: la filosofía es un servicio a Apolo (*Apolog.*, 20 D y ss.), un morir y estar muerto (*Fedón*, 64 A), un amor (eros) apasionado del hombre que va de los cuerpos bellos hasta lo Bello en sí (*Banquete*, 203 D, 204 B, 210 A y ss.), el único camino para la salvación del Estado, cuya esencia es la dialéctica (*República*, 473 D-E, 521 C, 531 D y ss.), una fuga del mundo del mal y una asimilación a Dios (*Teeteto*, 176 A y ss.), algo que no se puede aprender, sino que es objeto de una iluminación (*Carta VII*, 341 B y ss.).

las circunstancias espirituales—, la diversidad de los aspectos que se manifiesta en la historia de la investigación no debería llevarnos a engaño como si se tratara de una cosa inevitable. Los objetos de la historia del espíritu son demasiado grandes para ser siempre cercanos a la investigación. Como algunas estrellas del cielo que sólo raramente, en posición favorable, pueden ser estudiadas desde el punto de observación terrestre —y esto aunque siempre estén ahí, e incluso quizá siempre visibles—, así los grandes filósofos sólo resultan verdaderamente accesibles en circunstancias históricas particulares, quizá únicas, del pensamiento. El conocimiento de la verdad histórica tiene él mismo un destino histórico. Lejos de justificar con esto un escepticismo relativista, este destino debería inducirnos a considerar siempre nuestra posición hermenéutica y a utilizar los conceptos que llevamos con nosotros de forma problemática, crítica»<sup>5</sup>.

Que «el conocimiento de la verdad histórica tenga él mismo un destino histórico» no comporta por fuerza que debamos resignarnos a la imposibilidad de comprender autores y tiempos que no parten de nuestros mismos prejuicios, sumiéndonos así en el relativismo o en el escepticismo más completos. Lo que comporta es, más bien, que alcanzamos una conciencia más perfecta de la limitación que suponía creer que era posible aquella olímpica ausencia de prejuicios que el hombre moderno estaba convencido de poseer en exclusiva, de la cual se seguía que todo lo pasado era incompleto y sólo podía llegar a ser comprendido (siempre mejor de lo que lo había sido por sus propios creadores) como parte y proceso inacabado hacia la plena conceptualización sólo hoy posible.

En otros términos: nuestro «historicismo» —como nuestro «existencialismo», o el «situacionismo» de nuestra «filosofía de la vida», o, más cerca aún de este inicio del siglo XXI, nuestro «deconstruccionismo», nuestros múltiples «nietzscheanismos», etc.— es evidente que, por un lado, incrementan la distancia interior que nos separa de un autor de un tiempo que nos es muy ajeno y, en este sentido, dificultan la comprensión de pensadores como Platón o Santo Tomás de Aquino... Pero es igualmente evidente que, por otra parte, admitiendo y generalizando la hipótesis de que *toda* época posee sus prejuicios, tales corrientes han interrumpido —o permiten que se interrumpen— muchas de las malas interpretaciones de los autores antiguos que los prejuicios modernos, inconscientes, favorecían: por ejemplo, la tentación de pensar a los filósofos anteriores al siglo XV en el sentido de la idea moderna de «sistema». Sabiendo que existen, *vemos* a través de *todos* nuestros prejuicios: no sin ellos, mas, con ellos, sabiendo de ellos, *podemos* ver algo de lo que en otros tiempos resultó esencial sin caer ni en la ilusión de que comprendemos a los autores mejor de lo que ellos se entendían ni en la ilusión inversa de que no podemos comprender cosa alguna<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> KRÜGER, G., *Einsicht...*, op. cit., p. 8.

<sup>6</sup> Que no pretendamos conocer a los autores de tiempos ajenos mejor de lo que ellos se entendieron no significa, sin embargo, que afirmemos la inexistencia y la imposibilidad de comprender aspectos de lo dicho por ellos objetivamente contenidos en sus palabras desde el principio, pero que su circunstancia quizá les impedía siquiera presentir (el «continuo semántico» del discurso es prácticamente infinito, como Bajtín argumentó hasta la saciedad), o que

El momento de autocrítica del yo autosuficiente y soberano contenido en las corrientes filosóficas de las primeras décadas del siglo xx —que no ha hecho más que acentuarse en la filosofía posterior a la II Guerra Mundial—, con su tendencia a disolver enteramente el sujeto moderno en sus precondiciones históricas, vitales, sociales, «irracionales», etc., y con el evidente peligro concomitante de sumergirse definitivamente en la nada de la mera explicación accidental, ofrece a la vez, no obstante, la ocasión para una autocrítica metodológica (y no sólo metodológica) radical que reabra el horizonte de una comprensión realmente histórica del pensamiento de los antiguos, llevándonos de nuevo desde el «yo solarmente autoconsciente» de la Ilustración al «no saber» socrático. Éste «sabe», sin duda alguna, que el ser humano concreto que piensa filosóficamente siempre es alguien finito, limitado, sostenido siempre por algo «preconsciente». Lo expreso en los términos de la metáfora «astronómica» contenida en el texto de Krüger citado: aun cuando siempre presentes en el cielo estrellado de la historia del pensamiento occidental, es muy probable que los grandes pensadores de nuestra tradición sólo resulten accesibles en circunstancias históricas muy particulares, quizá únicas, como las que ofrecen, precisamente, las corrientes dominantes en nuestra época: disolviéndolo todo, disuelven a la vez —o, mejor, nos permiten *ver a través de ellos*— los prejuicios que impedían una primera aproximación auténticamente histórica a lo que de más esencial tal vez nos decían.

Esta es la razón fundamental por la que asumo la «vía indirecta» a la que al principio he aludido: a través de un autor de nuestro tiempo (Richard Rorty), pensando con él y arriesgándonos así en lo que de más nivelador quizá contenga, podemos tal vez llegar a entrever, aun cuando sea en una cierta perspectiva invertida, algunos de los motivos más centrales de la tradición de los que él mismo supone la radical negación. Es ésta tan radical, sin embargo, y precisamente, que niega a la vez los obstáculos que, en tiempos más recientes, obstruían la captación de lo que los autores «premodernos» de más innegociable suponían. Insisto en que esto es sólo una *posibilidad*, que existe el peligro de abandonarse sin más a la dinámica de la mera desintegración y que, en cualquier caso, los temas de fondo tradicionales (los que hay bajo el término «ley», por ejemplo) es muy probable que sólo comparezcan por este camino de forma muy general y, normalmente, negados (o puestos «de cabeza»). Pero creo que la tarea merece la pena y que el resultado puede ser realmente fructífero. Paso, entonces, a Rorty y a la auto-interpretación que este mismo autor hace de su pensamiento en el contexto de la evolución histórica de la filosofía durante los últimos siglos.

---

siempre debemos renunciar a otras cosas que sólo pudieran manifestarse como nuevos y relativamente legítimos sentidos del texto en contextos históricos diferentes a los de su origen. Basta con man-tener firmemente presentes tales distinciones para eludir los peligros de una hermenéutica demasiado segura de sí misma y del decurso filosófico de la historia.

### III. SEGUNDO RODEO: NEGACIÓN Y PARADÓJICA RE-EMERGENCIA DE LA TRADICIÓN EN R. RORTY

«El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se puedan medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la misma medida en que depende el del mosaico de la calidad que tenga el esmalte».

(BENJAMIN, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*,  
Prólogo epistemocrítico.)

#### A) *Una lectura del desarrollo histórico del pensamiento occidental*

Ha hecho una cierta fortuna la tesis (y Rorty, en términos generales, la comparte) de que la filosofía del lenguaje contemporánea habría venido a ser una «transformación» de la moderna filosofía trascendental del sujeto (sobre todo en la versión kantiana de ésta), y que la moderna filosofía trascendental del sujeto, a su vez, no sería otra cosa que la correspondiente «transformación» de la metafísica más tradicional (en la versión que se prefiera, aunque, sobre todo, en la de la escolástica de cuño tomista)<sup>7</sup>.

Tal tesis suele suponer, naturalmente, que entre los tres tipos de filosofía existe una cierta continuidad y, a la vez, la discontinuidad que más propiamente justifica el uso del término «transformación». La continuidad se encontraría en el hecho de que estas tres clases de «filosofía», todas ellas, pretenden constituirse en la forma de una «filosofía primera» capaz de acceder a lo en sí principal; esto es, las tres clases de filosofía se moverían básicamente por el impulso hacia un «algo» primero que debería jugar el papel del «fundamento» en el que todo lo demás se asienta y a partir del cual todo lo demás puede ser de algún modo conocido. La discontinuidad se cifraría, evidentemente, en la determinación de cuál es en cada caso aquel «algo» que funge como fundamento y, con ello, en la de todo cuanto de tal diferencia se siga. Explicamos brevemente esas tres fases-tipos de la filosofía:

a) Simplificando —primer momento de aquel triple movimiento—: la metafísica tradicional empezaría por el «ser» como lo primero conocido de la realidad en cuanto tal, y por el ser como «acto»; su punto de partida sería, pues, el «ente», la «cosa» y lo que en ella rige en cuanto «siendo». De ahí se seguirían todas las distinciones y «conceptos» o nociones que la tradición clásica piensa, desarrolla, discute, matiza, etc., a lo largo del tiempo: esencia y existencia, categorías y trascendentales, analogía, etc.

b) La moderna «filosofía trascendental del sujeto», por su parte, y en segundo lugar, habría «descubierto» un hecho ineludible que, a su juicio, la metafísica

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo: APEL, KART-OTTO, *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973 (hay trad. española en Taurus Ediciones). Mi punto de referencia más inmediato es, sin embargo, LLANO, ALEJANDRO, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona: EUNSA, 1984 (traducción inglesa: *Metaphysics and Language*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005).

tradicional no habría tenido al menos suficientemente en cuenta: aquello que aquí llamaremos, en lo que sigue, la inevitable «mediación subjetiva» de todo conocimiento «objetivo». Se trata del *factum* de que todo acceso a la «cosa» supone siempre previa o simultáneamente la conciencia que la conoce. La «mediación subjetiva» (que sólo el yo es inmediato con respecto a sí mismo) implica, de entrada, que no podemos tener certeza alguna de que lo conocido (lo así «objetivo») corresponda («represente») realmente a lo que efectivamente existe. Nuestra conciencia podría introducir en el conocimiento de la cosa tantas y tales «distorsiones» que no tenemos ninguna garantía de que lo que «vemos» realmente «sea». Se impone, por tanto, una «retro-reflexión» del yo sobre sí mismo que tenga por tema las «condiciones de posibilidad subjetivas» del conocimiento del «objeto».

Es importante atender a diversos aspectos de lo que esta opción significa:

- En primer lugar, la «sospecha» de que lo «conocido» pueda no corresponder a lo que «es» supone alejar al pensar de la inmediatez de la «cosa» y de su «ser»; la «nueva» filosofía no será, en primer término, «metafísica» u «ontología», sino ante todo «teoría del conocimiento» o una «lógica» de singular especie. La sustancia del «giro crítico» moderno radica precisamente en esta «sospecha», que se dirigirá principalmente a la cuestión del estatuto de la metafísica en cuanto «ciencia».
- En segundo lugar, el giro hacia el «ego» supone, correlativamente a lo que acabamos de decir, que la noción de «acto» cede en importancia frente a la de «posibilidad» —lo acabaremos de comentar indirectamente en los puntos que seguirán.
- En tercer lugar, el viraje crítico hacia el yo supone también que, de entrada, y aunque sea por unos «instantes», quede en suspenso la cuestión de la fundamentación en cuanto tal: que el yo «medie» el conocimiento de la cosa significa sin más que no sabemos propiamente si accedemos al principio sustancial de lo que es o si siempre estamos presos en la red de nuestra propia conciencia. Podría ocurrir perfectamente que la «mediación subjetiva» implicara que las peculiaridades psíquicas (por ejemplo) de cada individuo impidieran todo conocimiento real de la cosa o, al menos, que obligaran a una suspensión escéptica del juicio sobre un tal conocimiento (Hume). Podría ocurrir también, en el caso de que se fuera capaz de determinar condiciones universales de la «subjetividad» cognoscente, que cuando mucho pudieran ser determinadas las propiedades de una ciencia «inter-subjetiva» del objeto dado al yo *lógico*, sin que en ningún caso fuera posible garantizar un acceso teórico al «en sí» principal de la realidad (Kant).
- En cuarto lugar, sin embargo, y si el impulso hacia una «filosofía primera» y hacia lo que ésta exige siguieran teniendo suficiente energía, podría suceder que el giro hacia el «yo» se convirtiera en un giro, precisamente, hacia el «yo» como primer fundamento<sup>8</sup>. Las condiciones que tal «suje-

<sup>8</sup> Para decirlo más exactamente (con Heidegger) y acabando de dar sentido a algunas de las expresiones empleadas hasta este momento: hacia el «yo» como única y/o primera «subjetividad» en sentido propio (metafísico).

to» debería exhibir para poder ejercer ese papel pueden ser reducidas, en último término, a la de su propia transparencia con respecto a sí mismo: en cuanto el yo es lo sólo inmediato en relación a sí, únicamente la claridad diurna de la evidencia que tuviera de su propio ser podría convertirlo en el fundamento que se necesitaría para basar en él el conocimiento e incluso el «ser» de cuanto es: en la «certeza» de sí mismo y de sus contenidos, el «sujeto» hallaría entonces la «verdad» de toda realidad.

Tal cosa, pensada de forma plenamente radical, supondría un sujeto-yo absolutamente «productivo» —un Sujeto-Yo Absoluto— como el que sólo se da definitivamente en Hegel. Desde este punto de vista, el gran idealista alemán lleva a su consumación indudablemente una de las posibles «salidas» a la aporía introducida por la enfatización del motivo de la «mediación subjetiva». Es característico de esta salida, sin embargo —y ello ha de ayudarnos a comprender por contraste las otras—, que la evidencia que el Sujeto Absoluto tiene de sí mismo en ningún caso es ni puede ser (supuesto que siempre empezamos por el «sujeto relativo») «inmediata» en el sentido habitual del término: no hay en Hegel identificación simple de verdad y certeza, sino el lento y doloroso despliegue de tal «inmediatez» en las mediaciones del concepto —el Sujeto sólo se conoce a sí mismo como Absoluto mediante la «paciencia» y la torturada «negatividad» del «trabajo del concepto» en la historia y en las conciencias individuales, esto es, a través de la labor incansable que lleva por nombre «dialéctica» (en el sentido específicamente hegeliano de la palabra).

No es por aquí, como resulta claro, por donde fueron los primeros tanteos del pensamiento moderno: en Descartes, por ejemplo, el descubrimiento del *factum* de la «mediación subjetiva» llevó efectivamente, en un contexto y con una idea de la filosofía aún básicamente tradicional, al esfuerzo por transformar al propio yo en el fundamento cierto del conocer; inmediatamente, no obstante, tal sujeto (finito e imperfecto, como demostraba el hecho mismo de haberse descubierto dudando) sólo podía funcionar como fundamento de la *ciencia humana*, y en ningún caso era tan «productivo» que de él dependiera absolutamente el ser de todas las demás criaturas. Para Descartes, la identidad de verdad y certeza en el alma del hombre garantiza el conocimiento y el ser de lo así conocido, pero siempre todavía bajo la dependencia de un Dios creador que es el que realmente «produce» las cosas y, entre ellas, la misma certeza-verdad de la que gozan ciertas ideas por Él impresas en la mente de la criatura racional<sup>9</sup>.

Un tal «recurso» a la divinidad, que tantos y de tantas maneras han considerado un subterfugio, era sin embargo la única manera que probablemente aún le quedaba a Descartes (y, con él, a los principales «metafísicos» del siglo xvii) de salvar a la vez la idea tradicional de la filosofía «teórica» como ciencia primera (como esfuerzo hacia el fundamento) y la distinción cristiana entre el

<sup>9</sup> Todavía una «sustancia» (*res cogitans*) en el sentido clásico del término, heredero en último término de toda una serie de motivos «precategóricos» tanto griegos como judeocristianos.



Creador y la criatura en el contexto configurado por el «descubrimiento» y la centralidad otorgada al *factum* de la mediación subjetiva. Ya Spinoza dará un paso decidido hacia la supresión de aquella distinción, reservando el término sustancia para sólo Dios y convirtiendo cuerpo y alma en dos de los infinitos «modos» de aquélla.

¿Qué hace Kant ante la alternativa planteada por aquellos términos? Si nos fijamos con atención (el libro de Krüger sobre este autor<sup>10</sup> es decisivo para cuanto aquí podamos decir), al nivel de la razón teórica Kant es capaz únicamente de garantizar la existencia de una «ciencia» humana en el sentido de un saber intersubjetivamente válido del fenómeno: la certeza que la razón tiene de sí misma no da para más. Y, en este sentido, no hay «fundamentación» propiamente dicha de lo conocido en cuanto tal, que siempre es objeto para un sujeto (*idealismo*) y, a la vez, sujeto para un objeto (*idealismo trascendental o crítico*)<sup>11</sup>. El «ser en sí» tanto del cognoscente como de lo conocido resulta teóricamente inaccesible —para alcanzarlo, Kant recurrirá, como es bien sabido, al uso práctico de la razón: sólo la ética «toca» la «cosa en sí» y desvela el lugar que al hombre corresponde en el orden creado por Dios—, sólo la ética es, en definitiva, y si es lícito emplear aquí la expresión, «filosofía primera».

c) Resulta plausible, en tercer lugar —y para ir terminando cuanto llevamos dicho en este apartado—, la tesis de que la contemporánea filosofía lingüística habría heredado de la moderna filosofía gnoseológica, en sus inicios al menos y seguramente en muchos de sus representantes más conspicuos, el «pathos» de la fundamentación y, por tanto, la idea rectora de lograr por fin una filosofía «científica» realmente «primera». Simplemente, habría debido radicalizar para ello el «criticismo» de su predecesora, denunciando las propias mediaciones existentes dentro de la mediación subjetiva y, en particular, la mediación lingüística de todo pensamiento: el yo relativo por el que en cierto modo sin duda empezamos nunca es inmediato con respecto a sí mismo; en su «auto-relación» siempre se encuentran al menos los elementos «previos» del lenguaje y de cuanto éste lleva consigo. No le habría sido difícil sacar de ahí la conclusión de que el único ámbito verdaderamente «trascendental» era, justamente, el de la «posibilitación lingüística».

Lo trascendental no se identifica ahí, naturalmente, con el «ser» y sus atributos pensados al modo de la «metafísica», pero tampoco lo hace ya con lo subjetivo de una conciencia que fácilmente se pierde a sí misma —que pierde su subjetividad— en manos de ciencias subordinadas como la psicología u otras, o bien —aún peor— en los galimatías sospechosamente «metafísicos» de una «reflexión trascendental» en busca de las «condiciones de posibilidad universales de la experiencia y de su objeto»<sup>12</sup>. Lo único realmente «trascendental» es

<sup>10</sup> KRÜGER, GERHARD, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (1931), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

<sup>11</sup> CACCIARI, MASSIMO, *Dell'Inizio*, Milano: Adelphi, 1990, 2001, pp. 27-28.

<sup>12</sup> Es conocida la imprecisa y decididamente antipsicologista y, a la vez, antikantiana, del pensamiento de algunos de los primeros grandes protagonistas del giro hacia el lenguaje como,

el lenguaje en cuanto que realización a la vez concreta («tangible») y efectivamente mediadora de todo saber. En cuanto que tal retro-reflexión sobre las condiciones de posibilidad lingüística del pensamiento (las precondiciones lingüísticas de las condiciones de posibilidad de la conciencia), la pretensión fundadora de la filosofía como «filosofía primera» permanecería básicamente intacta<sup>13</sup>.

¿Qué ocurre, empero, cuando la filosofía del lenguaje —sobre todo tras la publicación de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein— tiende cada vez más claramente a dispersarse en el laberinto del mero e infinito detalle particular, «degenerando» gradualmente en la forma de una «escolástica» atenta únicamente a los «puntos» y las «comas»? Ocurre que esta inflexión «empobrecedora» sólo puede entenderse a sí misma en último término como el resultado de una evolución interna y necesaria del propio «asunto» hacia una manera de concebir las «precondiciones lingüísticas» del todo desustancializada, capaz cuando mucho de descubrirlas y descomponerlas en lo meramente accidental y contingente de las circunstancias sociales, históricas, políticas, etc., de cada época<sup>14</sup>. Esto es, ocurre sencillamente que empieza a desvanecerse aquel impulso hacia una filosofía aún verdaderamente «primera» que en realidad la iniciara.

#### B) *Apropiación rortyana de la anterior lectura de la historia del pensamiento*

El primer libro importante de Rorty<sup>15</sup> consiste esencialmente en un análisis de la tradición analítica bajo la óptica de que, al comienzo, en efecto no fue otra cosa que un intento de realizar el «proyecto kantiano» tomando lo lingüístico como punto de partida o ámbito de lo «trascendental». La tesis de Rorty es, precisamente, que esta lectura de la tradición de la filosofía analítica del lenguaje, ajustada indudablemente a lo que pretendieron y pretenden muchos de sus representantes, no coincide con el efecto histórico que en realidad ha tenido (o con el que él quisiera que tuviera), y que más bien identifica con la última y definitiva de las posibilidades que acabamos de anticipar como destino de la filoso-

---

por ejemplo, Frege, aunque ellos mismos no dejen (ni puedan dejar) de moverse, por motivos esenciales, en los ámbitos de conceptos y problemas de tales corrientes.

<sup>13</sup> Manteniendo y extremando el primado de la categoría de la «posibilidad», como resulta patente. Qué implicaciones y desplazamientos pueda significar tal «logificación» —creciente— del concepto de «filosofía primera» (su búsqueda del fundamento como indagación que se mueve ante todo en el ámbito de lo lógicamente posible, y no en el de lo efectivamente existente) es una cuestión amplia y compleja a la que aquí sólo nos resulta permitido aludir remitiendo, por ejemplo, al ya citado libro de Alejandro Llano.

<sup>14</sup> Quizá «elevándolas» —a través de una sospecha convertida en sistemática— a la categoría de atributos de aquel sustrato inconsciente que, como voluntad de poder o de lo que sea, «crea» arbitrariamente todas las formas lingüísticas y, con ellas, todas las configuraciones de dominación y/o de utilidad que rigen en los diversos momentos de la historia y en las distintas civilizaciones...

<sup>15</sup> RORTY, RICHARD, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 2001 (1.ª ed. original en inglés de 1979).

fía del lenguaje cuando pierde su «pathos» de filosofía primera. El giro lingüístico no tendría su centro y su significación principal en proporcionarnos «otro» modelo de filosofía primera, sino en mostrarnos finalmente la inanidad de todos esos intentos, revelándonos a la vez lo que en realidad contenían.

Rorty detecta en la contemporánea filosofía del lenguaje un «movimiento de pragmatización» que eludiría, en último término, toda sustancialidad y/o trascendentalidad: en él se agotaría, en realidad, la significación histórica de aquella «nueva» filosofía. La verdadera aportación de la filosofía del lenguaje del siglo xx habría sido, por tanto, probar que no hay salida fuera de las mediaciones comunitarias y contingentes del yo contenidas en el lenguaje que media todo conocimiento de la realidad e incluso la autoconciencia del sujeto moderno.

Puede sonar paradójico o quizá contradictorio, pero esto es en esencia lo que viene a decir Rorty: el sujeto que media todo conocimiento de la realidad es, a su vez, mediado por toda una serie de instancias históricas, sociales, ideológicas, etc. —todas ellas, pues, constitutivamente accidentales— de las que el lenguaje no sería más que la cristalización por excelencia. Tales instancias no son, en último análisis, otra cosa que productos de los consensos pragmáticos que los hombres han ido estableciendo a lo largo del tiempo con el fin de alcanzar el máximo nivel de felicidad que resulte posible. Vista la cosa de esta manera, el «problema» de cómo puede ocurrir (y cómo garantizar lógicamente) que una representación lingüística (o mental-cognoscitiva) resulte adecuada a la realidad, se resuelve (o se disuelve) por sí mismo sin demasiada necesidad de explicaciones: toda «creencia» no es sino un «hábito colectivo» de comportamiento para el cual su «correspondencia» como «representación» no tiene la menor importancia; simplemente interesa que cumpla la función que le fue atribuida por el «sujeto» que la creó. Indudablemente —e irónicamente, pero con perfecta conciencia de sí—, tal supuesto implica que los consensos colectivos (la conciencia comunitaria) productores de tales «creencias» son pensados bajo el modelo romántico del sujeto autocreador. No es difícil constatar que éste es el paradigma que funcionaba ya en los fundadores y los representantes mayores del pragmatismo norteamericano a los que Rorty se remite (James y Dewey sobre todo), como tampoco es difícil encontrar en el propio Rorty textos en los que literalmente refiere la «democracia», por ejemplo, como «infinita conversación», a la idea romántica del yo que se crea a sí mismo a partir de sus propias contingencias, esto es, a partir de la nada.

Pero no es este extremo el que ahora me interesaba remarcar de su pensamiento, sino sencillamente la idea de que la descomposición del sujeto inmediato a sí mismo en las mediaciones incluidas en el lenguaje con el que éste «se dice», acaban desembocando en la idea de un «suprasujeto descompuesto» o, como yo prefiero denominarlo, en la de una «intersubjetividad desenfanzada y desencadenada».

Para un Habermas o, sobre todo, un Apel, la mediación lingüística de la autoconciencia del yo todavía incorpora elementos de cuya validez lógica universal no puede dudarse: el fundamento no lo constituye ya el sujeto «monológico», perfectamente presente a sí mismo y aún sustancial, de los siglos xvii-xix, sino

la razón dialógica de la «comunidad ideal de comunicación»; pero ésta es capaz de cumplir tal función porque aún halla en sí, por ejemplo, las condiciones intersubjetivas de tipo lógico o moral (y, por tanto, universales en un sentido relativamente fuerte) que todo individuo que hable y argumente a través del lenguaje da por ello mismo por concedidas con independencia de lo que su «libre albedrío» pudiera querer.

Esto último es, exactamente, lo que la radical disolución rortyana niega, poniendo así de manifiesto —aunque sea de forma invertida— precisamente lo más esencial que todas las posiciones «tradicionales», incluso las más contemporáneas en cuanto a la fecha<sup>16</sup>, siempre han *su-puesto*: que hay algo que nos es «dado» (en el «ser», en el «conocer» o en el «hablar»), algo «exterior» que nos precede y en lo que nos sumimos al filosofar; algo con respecto a lo cual nuestro pensar y nuestro decir siempre son «segundos» y a lo que debemos, por consiguiente, una cierta «obediencia». En esta revelación «negativa» radica para nosotros, en cualquier caso, el sentido de tal «descomposición».

La «crítica» lingüístico-epistemológico-metafísica de Rorty a veces parece dirigirse exclusivamente a (o contra) la filosofía desarrollada entre Descartes y nosotros (y de ahí las posibles complicidades con MacIntyre, Taylor u otros); a veces, en cambio, parece generalizarse a toda la tradición del pensamiento occidental, asumiendo abiertamente (y como es usual) la forma de un «antiplatonismo» extensible a la entera historia de la filosofía. Tal dualidad significa: el «movimiento de pragmatización» y «destrascendentalización» de la filosofía del lenguaje, cuya detección sirve a Rorty para re-asumir y re-interpretar el giro lingüístico contemporáneo, aparece al comienzo «sólo» como una crítica radical del moderno «proyecto trascendental» que aún latiría (a guisa de modificación del kantismo) en las formas iniciales del pensamiento lingüísticamente orientado. Pero en cuanto que esa crítica resulta extremadamente clarividente y agresiva en relación a lo que conformaba el «centro» y lo «clásico» de aquella filosofía dentro de la historia general del pensamiento —su «incoherente» asunción de motivos antiguo-medievales todavía «metafísicos»—, ella misma debe acabar por modificarse, auto-concebirse y presentarse como una crítica incondicionada de la continuidad esencial existente a lo largo de ese decurso, siendo así capaz, paradójicamente, de poner de relieve con singular eficacia lo que de común han tenido todos los intentos por constituir el pensar filosófico en la forma de una «filosofía primera»: justamente, que ese pensar nunca «constituye» en el sentido propio del término, sino que «es constituido» —esto es, que ese pensar siempre es esencialmente «segundo» con respecto a «algo» previo y fundador<sup>17</sup> a lo que, en cuanto pensar humano, debe «co-responder». Lo específico de Rorty aquí y ahora para nosotros es pues que, llevando hasta algunas de sus últimas consecuencias una cierta interpretación de lo que el giro lingüístico ha significado y de lo que, con él, han significado muchos de los desa-

<sup>16</sup> En este aspecto, hasta Apel sería con toda evidencia un «perfecto tradicionalista».

<sup>17</sup> El ser «mismo», el pensar «mismo», el decir «mismo».

rollos filosóficos de la segunda mitad del siglo xx, consigue determinar con una transparencia asombrosa esta «forma pura» de la historia de la filosofía occidental en todas sus etapas: la «obediencia».

Existe a veces la posibilidad, por tanto, y cuando se llega a claridades penúltimas sobre los propios presupuestos, de «ver» a través de ellos y, aunque sea a la manera de un «negativo» fotográfico, de aprehender lo que era realmente decisivo en otra época, pudiéndose percibir así mejor incluso lo que de «novedosa» tiene la *antigua* «forma» de su pensamiento con respecto a nuestras actuales concepciones y circunstancias. Rorty expresa, indudablemente, una de las modalidades más extremas que puede tomar la oclusión de la tradición; en la medida sin embargo en que esta oclusión se centra realmente (con conciencia o sin ella), y sobre todo, en la de lo moderno que impedía realimentarse de la tradición, exhibiendo —por ejemplo— lo que de tradicional había en la negación moderna de la tradición, la cerrazón se transfigura en *posibilidad* de reapertura; esto es, en una forma superior de *lucidez* y en «liberación» de «formas puras» de la tradición. Es evidente la existencia ya mencionada del peligro de una disolución extrema. El propio Rorty la encarna en la forma superlativamente «contingente» en que asume la historicidad del pensamiento y el conjunto de la tradición occidental. Empezar su crítica «trascendente», sin embargo, es ahora lo que menos nos interesa, pues hemos obtenido ya de las tesis rortyanas lo que deseábamos: la prueba de que la reflexión crítica inmanente puede ser uno de los «modos de exposición» de la verdad filosófica más ajustados a ciertas situaciones, permitiendo de alguna manera la transparencia de determinados motivos o acordes fundamentales de la tradición. Pasemos en nuestro último apartado, y por fin, a la cuestión de la «ley» y de la «secularización».

#### IV. LA CRÍTICA RORTYANA DE LA LEY Y EL SENTIDO DE ESA CRÍTICA DESDE PLATÓN

«En cuanto unidad en el ser y no en cuanto unidad en el concepto, la verdad está fuera de cuestión. Mientras que el concepto surge de la espontaneidad del entendimiento, las ideas le están dadas a la observación. Las ideas son algo dado de antemano. Así, la distinción entre la verdad y la conexión del conocer define a la idea como ser. Éste es el alcance de la doctrina de las ideas para el concepto de verdad. En cuanto ser, verdad e idea cobran aquel supremo significado metafísico que el sistema platónico les atribuye expresamente».

(BENJAMIN, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*,  
Prólogo epistemocrítico.)

Se trata, en lo que sigue, de proporcionarle al lector una concreta ejemplificación de la cuestión hasta aquí tratada. No por casualidad, ésta no puede ser otra que la que aparecía ya en el título original de este trabajo («Ley, obediencia, secularización»), reflejando indirectamente el tema del congreso para el que fuera escrito en primer lugar. Vayamos a ello.

A) *La crítica rortyana y su sentido para nosotros:  
inversión de la tradición*

Rorty está convencido de que su crítica a la tradición analítica, consistente en «detectar» el movimiento de pragmatización que la presidía, tiene inevitablemente como resultado general el cumplimiento del objetivo desde siempre anhelado por la filosofía en cuanto tal: un pensamiento «autónomo». Y también de que este resultado se alcanza «contingentemente» sólo en esta tradición y contra muchas de las expectativas que en ella misma lo acompañaban como esperanza: contra muchas de las expectativas que había asumido, incluso, en el período más heroico y conscientemente emancipador de esa historia: la modernidad y la Ilustración; y alcanzándolo, precisamente, en la misma exacta medida en que abandona toda pretensión de constituirse en la forma de una «filosofía primera» capaz de «tocar» un «fundamento» y en la misma exacta medida, por tanto, en que deja de lado toda noción de un «algo» exterior a la autoridad del consenso interhumano contingente sobre sí mismo —o sea, toda noción de un «algo» cuya autoridad sea de algún modo independiente de los colectivos en los que hipotéticamente impere—; alcanzando ese resultado, en fin, erigiéndose a sí misma contra sí misma como cultura consciente y queridamente «post-filosófica»:

«Por cultura post-filosófica quiero decir una cultura que no tiene un sustituto de Dios. Pensemos en una cultura filosófica (secular) sucesora de una cultura religiosa, tal y como la Ilustración se concibió a sí misma. Esta cultura todavía tenía nociones como Naturaleza, Razón, Naturaleza humana y demás, que eran puntos de referencia fuera de la historia, y en referencia a los cuales la historia iba a ser juzgada»<sup>18</sup>.

La descomposición de la mediación subjetiva (de las «condiciones de posibilidad subjetivas») en las innumerables mediaciones colectivas («precondiciones» sociales, políticas, etc., y los «consensos» correspondientes) que cristalizan en el lenguaje, nos deja atrapados en la tupida red de nuestros acuerdos y despoja de todo sentido a aquellas mismas preguntas que interrogaban por lo que pudiera haber «fuera» de ellos. Por esto mismo, sin embargo, ese «quedar atrapados» es, en realidad, un tomar conciencia de que nos creamos a nosotros mismos, y de que la «muerte de Dios» —con todo lo que de «secularización» de la vida comportaba— aún permanecería incompleta si siguiéramos aceptando la existencia de otras instancias «exteriores» a la de la dinámica presuntamente «democrática» de nuestros discursos<sup>19</sup>. Sólo con la desaparición de tales ele-

<sup>18</sup> RORTY, RICHARD, *Cuidar la libertad*, Madrid: Trotta, 2005, pp. 44-45.

<sup>19</sup> No digo lo del «presuntamente» de forma «alevosa»: el propio Rorty reconoce por activa y por pasiva que él no tiene ni puede tener (que nadie, por ende, tiene ni puede tener) criterios «objetivos» con los que discernir el nivel de «acceptabilidad» o el carácter «democrático» que puedan tener los diversos discursos posibles. Sólo faltaría esto, pues aceptar la existencia de tales criterios supondría inmediatamente la existencia de algún tipo de «medida exterior» a la que los «consensos» deberían «obediencia». Otra cosa es, justamente, qué papel pueden

mentos (la Razón, la Naturaleza, la Naturaleza-del-Hombre, la Realidad-en-sí-misma, etc.) culmina la secularización iniciada por nuestros ancestros ilustrados. Que éstos, aún representantes de una «cultura filosófica» no perfectamente secular, se hubieran echado las manos a la cabeza a la vista de tales conclusiones, no quita ni una tilde a la seguridad con la que cabe extraerlas de sus premisas. En la guerra todo está permitido: si para liquidar a Dios y erigir a nuestras libres comunidades occidentales en el paradigma de toda auto-generación «ex nihilo» fue necesario pasar por la etapa transitoria de tales deidades menores, pues que bienvenidas sean; nosotros tenemos la clave para reinterpretarlas como es debido. Es difícil decirlo con más claridad que en la primera frase de uno de los últimos libros de Rorty:

«Las lecciones de este libro intentan ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada, si desapareciera del todo la obediencia a una autoridad no humana»<sup>20</sup>.

La filosofía, «si nuestra cultura estuviera completamente secularizada», esto es, si desapareciera del todo la noción de una obediencia debida a cualquier instancia «no humana», presentaría indudablemente el aspecto de una no-filosofía o de una cultura post-filosófica para la que la democracia y la política serían prioritarias con respecto a la filosofía<sup>21</sup>. Que esto no represente más que el cumplimiento y/o la realización de los proyectos filosóficos más descabellados —aquellos que los pensadores antiguos o medievales nunca se atrevieron a pensar y, aún menos, a imaginar que la filosofía pudiera plasmar en la realidad política—; que la prioridad absoluta de la política sobre la filosofía no sea más que un proyecto filosófico perfectamente (y recientemente) datable, no supone para Rorty objeción de peso alguna: su propia lucidez le impide verla<sup>22</sup>. Pero prescindamos de ello y concretemos lo anterior yendo al concepto político-moral de «ley», que es lo que ahora y aquí más nos interesa.

¿Qué puede ser una ley para Rorty? No recuerdo ningún pasaje de su obra en que se dé respuesta directa a esta pregunta, pero sí el siguiente, en el que se alude claramente a la cuestión:

«... el progreso moral no es tanto una cuestión de desarrollar una mayor obediencia a la ley, cuanto una cuestión de desarrollar una simpatía cada vez más amplia»<sup>23</sup>.

tener en un pensar de la «forma» del rortyano instancias residualmente «excéntricas» como, por ejemplo, «la» historia de sus maestros James y Dewey en cuanto lugar «progresivo» de la autocreación del sujeto «romántico».

<sup>20</sup> RORTY, RICHARD, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000, p. 7.

<sup>21</sup> Ver RORTY, RICHARD, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en el volumen *Objektividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 239-266.

<sup>22</sup> Consultar al respecto: KOSELLECK, REINHART, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997 (trad. cast.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, 2007).

<sup>23</sup> RORTY, R., *El pragmatismo...*, op. cit., p. 18.

Evidentemente, en el contexto en el que se mueve su pensamiento, para Rorty una ley nunca podrá ser algo a lo que «debamos obediencia» alguna en el sentido literal de la expresión. La «obediencia debida» a una ley sólo podrá ser la misma que nos otorgamos a nosotros mismos, sus creadores: ni la obediencia debida a la Naturaleza, ni a la Realidad, ni a la Moral, ni a nada que se le parezca y que pueda sugerir siquiera la idea de que exista algo *fuera* de nuestros propios acuerdos y de nuestras propias convenciones. Que en este caso, sin embargo, el uso mismo del término «obediencia» resulte dudoso o, como mínimo, necesitado de las mayores precisiones, es algo que viene inmediatamente sugerido en el propio texto por el uso del término «simpatía»: el «progreso moral» nunca podrá ser medido con la vara de una supuesta «pasividad» de los sujetos humanos con respecto a algo que resulte exterior a ellos y a sus acuerdos, sino sólo, precisamente, por la capacidad «activa» que éstos demuestren tener para constituir comunidades en las que quepan cada vez mayores discrepancias sin que aquellos se rompan; esto es, por la capacidad de ser «simpáticos» y de «compadecer» («co-sentir», «con-sentir») a o con los demás.

Que este ideal político y moral (tan añejamente filosófico-moderno, por otra parte) suponga en la práctica, caso que quisiera ser traducido en hechos, la mayor de las uniformizaciones habidas en la historia de la humanidad y, en cuanto persistieran los «disidentes» (esto es, los «antipáticos»), la mayor de las presiones directas o indirectas para su eliminación, es un dato elemental que ahora podemos dejar a un lado. Sólo nos interesa, y con esto ya acabaremos, volver a aquello de las «formas puras» de la tradición que la disolución extrema de ésta puede «liberar», aunque sea en forma invertida o negativa. Regresamos, para ello, al libro de Krüger sobre Platón, ya citado y usado más arriba.

### B) *Re-inversión platónica (Krüger) del sentido invertido de la tradición*

En efecto, uno de los temas centrales de la mencionada obra del estudioso alemán es que todo el contenido de la obra platónica se juega en lo que él denomina «la lucha por el *sentido* de la pasión»<sup>24</sup>. ¿Qué quiere decir con ello?

Según Krüger, no puede entenderse la esencia del Eros platónico, la esencia de esta potencia mítica en torno a la que se cifra una de las definiciones de la «filosofía» que da el ateniense, si no se entiende a la vez que es precisamente ella misma, esta potencia mítica —y por más extraña que la cosa pueda sonar a nuestros oídos—, la que ha de conducirnos y nos conduce a la razón, e incluso a la razón «autónoma». En la primera parte de su libro, justamente, Krüger se enfrenta decididamente a esta extrañeza, y lo hace luchando simultánea o sucesivamente, según los momentos, en tres frentes: en primer lugar (caps. 1 y 2), y con el objeto de desbrozar el camino para el hombre de hoy, contrapone enérgicamente el concepto platónico de la filosofía al concepto moderno de la misma; en segundo lugar (caps. 3, 4 y 5), y más de acuerdo con la situación histórica parti-

<sup>24</sup> «[Der] Kampf um den S i n n der Leidenschaft». KRÜGER, G., *Einsicht...*, *op. cit.*, p. 32.



cular del autor del *Banquete*, contrapone el concepto platónico de la filosofía a la vez al mito —homérico, olímpico— tradicional y al racionalismo sofista, volviendo en los momentos más decisivos a la oposición con el iluminismo o racionalismo de la modernidad.

a) Krüger empieza, concretamente, con una constatación fáctica: el discurso mítico sobre Eros que Platón expone a través de las palabras de Sócrates-Diotima, Agatón y los demás comensales no es una alegoría, ni una simple expresión «simbólica» del anhelo de saber, ni del amor como un comportamiento «simplemente humano». Platón no parece conocer una «simple humanidad» en nuestro sentido irreligioso e inmanente, puramente «horizontal». Esta es la razón fundamental que explicaría nuestras «extrañezas» y nuestras dificultades para captar el concepto platónico de la filosofía. La podemos desdoblar del siguiente modo:  $\alpha$ ) en este concepto platónico de la filosofía hay subyacente una forma de plantear y de afrontar el problema general de la relación entre filosofía y religión —mito— que parece haberse convertido para nosotros en algo prácticamente ininteligible;  $\beta$ ) y en esta forma de plantear y de afrontar el problema general de la relación entre filosofía y religión late una autocomprensión del ser humano, una manera de entender lo que cabría considerar como «la verdadera y más propia posibilidad humana», que aún parece habérsenos hecho más ajena que la anterior.

En efecto, para la modernidad (al menos en algunos de sus extremos), la «verdadera y más propia posibilidad humana», la posibilidad decisiva del hombre tanto para el vivir como para el comprender, consiste en la *absoluta independencia*. Toda clase de *vinculación sustancial* es rechazada como una lesión de la dignidad humana —y, en este sentido, libertad intelectual y ser religiosamente vinculado se excluyen—. La Ilustración, de acuerdo con el *dictum* kantiano, es la salida de la humanidad de su culpable minoría de edad, y la filosofía, el reino de un pensamiento soberano en su independencia. Parece, pues, que allí donde no desesperara de sí misma, la filosofía debería ponerse en el lugar de la religión, y que allí donde no identificara a Dios consigo misma (Hegel), al menos no debería tolerar a ningún dios por encima de sí misma. Y sólo en este horizonte y dentro de estos límites podría reclamar la religión alguna prerrogativa, como se indica paradigmáticamente en el kantiano *La religión dentro de los límites de la simple razón*.

Platón, en cambio, parece ver las cosas de manera bastante diferente: como se dice en el *Fedro* (244 A), la «locura» no es necesariamente mala, pues pueden darse locuras propiamente divinas; el encantamiento del yo bajo el peso de esta clase de «delirio» puede no significar un daño para el hombre, sino una forma de entusiasmo hacia sus bienes máximos, que de otra manera le resultarían inaccesibles. Para esta concepción, evidentemente, la «verdadera y más propia posibilidad del hombre», la más rica y completa, no radica en modo alguno en la soberana autonomía del yo o de la razón, sino en el reconocimiento de que toda espontaneidad, en el hombre, siempre es «segunda»; esto es, en el reconocimiento de la propia limitación, de la propia indigencia y de la propia dependencia del

ser humano<sup>25</sup>. Privados de la verdadera espontaneidad, que sólo es una posesión divina, los hombres debemos buscar fuera de nosotros la verdadera paternidad. «Pasión», en el libro de Krüger, y refiriéndose ante todo a Platón —pero a través de él, a la mayor parte de la tradición filosófica occidental—, significa simplemente asumir con plena lucidez que no somos nuestros propios padres, que la espontaneidad del espíritu humano es de segundo orden: una imperfecta forma secundaria (esencialmente re-productiva) de la divina<sup>26</sup>.

Es así que, adoptando conscientemente la forma del mito (con el Eros del *Banquete* y con los viajes celestes de las almas siguiendo a los dioses en el *Fedro*) e introduciéndola en su propia definición de la filosofía, Platón no está haciendo otra cosa que adoptar con plena auto-transparencia el único modo de consideración posible para el hombre. El mito es el único modo de conocimiento al alcance del hombre porque éste es un ser insuficiente, vinculado y limitado hasta en su posibilidad más propia. El mito del alma en el *Fedro*, como el de Eros en el *Banquete*, contienen en sí mismos la justificación de su forma: el alma se sabe aquí dependiente del mito porque sabe que no es señora de sí misma.

Y hasta aquí la contraposición entre el «mítico» concepto platónico de la filosofía y sus correlatos modernos. Resumimos: Platón puede y debe hablar filosóficamente a través del mito (Eros) porque su concepto de la filosofía concuerda con la religión de su tiempo (y de todos los tiempos) sobre el hecho de la dependencia esencial del hombre.

b) Ahora bien: Platón, a diferencia de la antigua mitología, es expresamente consciente de esta dependencia y del lenguaje mítico, con lo cual resulta que es igualmente legítimo afirmar que Platón no está simplemente *dentro* del mito, sino que defiende su significado contra el ya sobrevenido intelectualismo racionalista. Y aquí reencontramos los otros dos frentes —los únicos históricamente efectivos— en los que antes decíamos que Krüger sitúa a Platón para tratar de comprenderlo en su lucha: la mitología —homérica, olímpica— tradicional y el racionalismo sofista. No podemos ahora entrar en todos los detalles que exigiría una exposición completa de las ideas de Krüger al respecto y de todas sus sugerencias. Nos limitamos a las cosas más fundamentales.

El centro mismo del mito platónico (Eros, y no Afrodita, por ejemplo) hace comprensible de qué manera Platón aprueba la crítica del mito. Su elogio de Eros celebra la liberación de los antiguos dioses. Esto une a Platón a todos aquellos que descubren en sí mismos la fuerza de la reflexión como su propia fuerza esencial, sin llegar, no obstante, a hipostasiarla en la forma de una indepen-

<sup>25</sup> El reciente libro de MACINTYRE, ALASDAIR, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona: Paidós, 2001 (1.ª ed. en inglés 1999), no va en una línea muy diferente de muchas de las cosas que llevamos dichas en estos últimos párrafos y de las que hemos de decir de aquí al final.

<sup>26</sup> Pasión primera, en este sentido, lo son «Eros» (el amor) y «thaumátsein» (el asombro), que ya Platón ponía en el origen de toda filosofía. No puede resultar sorprendente que Rorty considere inherente a su tarea el hacer imposible, justamente, el asombro filosófico.

dencia integral. La simple alternativa, aparentemente elemental<sup>27</sup>, entre, por un lado, el «olvido mítico de sí mismo»<sup>28</sup> y, por el otro, la pura autarquía de la razón<sup>29</sup>, se sitúa ya en el horizonte del «hombre libre», que cree que todas las dependencias realmente existentes<sup>30</sup> son meramente externas al «en sí» del hombre y afectan únicamente a la materia de su comportamiento, y no a su esencia; se sitúa, por tanto, en el horizonte del hombre que no sólo cree ser señor de sí mismo, sino incluso señor de su propio señorío y de sus fines. Desde aquí, evidentemente, es imposible entender a Platón y su concepto de la filosofía, incluida su lucha contra el mito antiguo<sup>31</sup>.

La lucha de Platón contra el mito homérico tradicional —contra los «poetas»— y, a la vez, su lucha contra la autoafirmación de la soberanía de la razón y del yo —contra los «sofistas»—, sólo resulta plenamente inteligible —y, con ella, el concepto platónico de la filosofía— en aquello y como aquello que Krüger denomina (lo señalábamos más arriba) la «lucha por el *sentido* de la pasión».

Platón, según Gerhard Krüger, afirma claramente la pasión como un ser-rapado por una potencia superior; pero en cuanto consciente de esto y liberado de la absoluta sumisión a los poderes cósmicos, la niega como fuente del olvido de sí mismo. Platón, pues, se sitúa en un lugar enteramente extraño a aquella alternativa (¿identidad?)<sup>32</sup> que hoy va de suyo. Platón no lucha simplemente a favor

<sup>27</sup> Hoy «va de soi» hasta tal punto que incluso los presentadores de noticiarios televisivos parecen darla por supuesta.

<sup>28</sup> La disolución de la conciencia y de la racionalidad en la dependencia del hombre con respecto a las fuerzas superiores a él hasta aquel punto en el que se hace imposible la conciencia crítica propiamente dicha.

<sup>29</sup> Sea en versión antigua —los sofistas entre otros—, sea en versión moderna. Con respecto a la diferencia de intensidades de esos dos racionalismos y de la respectiva posición de independencia, Krüger hace algunas indicaciones de interés sobre todo a lo largo de su extenso comentario del *Banquete* (segunda parte de la obra ya citada).

<sup>30</sup> Nadie se atreve a negar la indigencia, la finitud y las limitaciones del hombre; el problema es el grado de «profundidad» que se les atribuya.

<sup>31</sup> No hace falta añadir que, desde ahí, resulta igualmente imposible entender la mayor parte de lo que ha sido el pensamiento antiguo y medieval, e incluso a muchos de los modernos en ciertos de sus lugares más ocultos y fundamentales. Este es, creo, el hilo invisible que une los dos libros de Krüger que llevamos mencionados: si en la obra sobre Platón del año 1939 Kant juega sobre todo el papel del «moderno» cuyo concepto de la filosofía parte ya de una noción extrema de la «independencia» explícitamente contrapuesta a la pasión platónica, en el libro sobre Kant de 1931 el esfuerzo iba dirigido ante todo a demostrar que el autor de las tres críticas, como indicarían las aporías de su recepción posterior, todavía era un «platónico» en algunos de los aspectos más esenciales de su pensamiento: los que se harían patentes principalmente en el motivo de la obediencia debida a la razón cuando, en el terreno moral, ordena por encima de toda voluntad y contenido particulares. La «autonomía» de la razón según Kant se consuma justo allí («imperativo categórico») donde el sujeto se reconoce dependiente de una constitución de la misma que él no ha decidido y que lo sitúa dentro del orden de la creación querido por Dios.

<sup>32</sup> Que esa «alternativa» pudiera llegar a constituir una «coincidencia» —esto es, una identidad de reflexión «autónoma» desatada y retorno al «mito» politeísta del olvido de sí—, es una posibilidad histórica muy concreta de la que no quisiera que el lector dejara de tomar nota. Lo acabamos de explicitar en la nota siguiente.

de la pasión y contra la autarquía de la razón, como su crítica del mito no significa afirmar la independencia absoluta del alma respecto a toda potencia divina y contra toda pasión-pasividad. Platón combate, contra la *falsa* pasión mítica —mera pasividad «sensible»; mera imitación que, en cuanto falsa, es pura «producción», mera «invención», mero abandono a la receptividad sensible que lleva al olvido de sí mismo: a «dormir»— y contra el perfecto señorío de la razón —incapaz de comprender, por ejemplo, que la poesía y el mito no tienen únicamente un valor estético-artístico, sino también religioso, moral y cognoscitivo—, a favor de la *verdadera* pasión —Eros—; esto es, a favor del entusiasmo y el ser-raptado/poseído que no aturde la reflexión sobre sí, sino que la despierta sin desarraigarla, en definitiva, de toda pasividad —de toda «obediencia»—<sup>33</sup>. La platónica «lucha por el sentido de la pasión», de la que aquí acabamos de dar cuenta a partir del libro de Gerhard Krüger, no es otra cosa, en fin, que el original positivo de aquella «forma pura» de la tradición (la «obediencia») a la que más arriba nos hemos referido en cuanto plenamente manifiesta —aunque fuera negativamente— en la obra de Richard Rorty<sup>34</sup>.

\* \* \*

Lo que todo cuanto hemos dicho en las últimas páginas a propósito de Platón tenga que ver con el problema de la «ley» en autores concretos —en el propio Platón, por ejemplo— deberá ser dejado, en sus detalles, para otra ocasión; pero creo que la esencial contraposición existente entre una noción de la misma que sólo viera en ella un mero acuerdo convencional para cuyo progreso bastan la pura persuasión y la simple seducción «sim-pática» y otra que considera consustancial a su concepto el trabajo de una auténtica «pasión» (natural y, si alcanza, sobrenatural) y de una verdadera «obediencia», salta a la vista. Frente a la «sim-patía» unilateralmente activa de la libre intersubjetividad desatada, que sobrevuela lo que hay afirmando que sólo surge —lo que hay— en y de su propio discursar —en y de su propia omnimediación— autosuficiente, la pasión arrebatada (amor y asombro) en y por lo que la precede y en cuanto la precede: la pasión, pues, no como mero «sentimiento» o «representación subjetiva» abandonada a sí misma, sino como objetivo someterse y dejarse arrastrar por la LEY

<sup>33</sup> La propia comunidad establecida por Platón entre sus dos adversarios por el hecho de serlo, apunta ya quizás en la dirección de la posible unidad, mentada en la nota anterior, entre: a) «falsa pasión mítica» como mera «pasividad-imitación sensible», y b) «pura autoproducción» de la «reflexión señora de sí misma y de sus fines» —unidad que se podría presentar, por ejemplo, en la forma de un «consumismo» (económico, técnico, político, moral, «cultural»..., *ontológico*) desenfrenado.

<sup>34</sup> Que este autor haya podido llegar a la «esencia» de la filosofía y a una de sus «formas» —la obediencia— desde la atalaya de una «post-filosofía» casi- o pseudo-escatológica, y sólo desde ella, es algo que pertenece a la oscura estructura misma del asunto, pero que no por ello resulta menos claro (¡al contrario!) en relación a lo que la *real* condición *filosófica* del hombre en la historia supone —incluso para la auto-comprensión de Rorty—. Y eso es lo que aquí hemos *usado*.

de cuanto en y desde el ser, en y desde el pensar, en y desde el decir, se nos impone pre-potentemente («extra-puesto») y nos llama a la OBEDIENCIA.

La mera asimilación del segundo término de esta última alternativa al puro «tradicionalismo» que renuncia al pensamiento, sólo puede ser producto de la mala fe o de la estupidez. Todo lo dicho sobre Platón a partir de Krüger lo demuestra hasta la saciedad. Que la posición de Sócrates —y luego de Platón— en relación al conservadurismo ateniense pueda ser interpretada por el racionalismo más o menos elemental de todos los tiempos como una forma de auto-entrega, es algo que, por otra parte, el destino personal de maestro y discípulo refuta concluyentemente<sup>35</sup>, y que debería servirnos a todos, por el contrario, como símbolo inequívoco de lo que suele esperar a quien se atreve a poner el más mínimo signo de interrogación junto a las evidencias o los consensos generalizados, sean del color que sean.

#### FINALE

«¿Qué es lo que un filósofo exige de sí en primer y último lugar? Superar en sí a su tiempo, hacerse “intemporal”. ¿Con qué ha de sostener entonces su más dura lucha? Con aquello justamente en que él es hijo de su tiempo.

(NIETZSCHE, F., *Der Fall Wagner*, Prefacio.)

Se ha tratado aquí de abrir el camino a la aprehensión de una de las «formas puras» del pensar (*de* la tradición): la obediencia. El intento se ha emprendido por una vía indirecta: algunas de las ideas fundamentales de Richard Rorty (*contra* la tradición). Se ha contado, para ello, con el hecho de que la clausura de la tradición puede ser leída a veces como su repetición invertida. Se ha constatado que tal cosa puede ocurrir y que, de hecho, ocurre, presentando alternativamente las opiniones del conocido filósofo norteamericano y la aproximación al pensamiento de Platón ensayada por Gerhard Krüger en su libro del año 1939. Si la filosofía de una época plenamente secularizada debe consistir en una declaración general de desobediencia a toda instancia esencial exterior a los contingentes consensos interhumanos, la filosofía nunca completamente secularizada —quizá la única históricamente existente— deberá radicar, claro, en el reconocimiento de la obediencia como elemento de la estructura del pensar filosófico en cuanto tal.

En otros términos: si la filosofía es y sigue siendo, contra Rorty y como quería Platón, un esfuerzo amoroso por hacerse con la verdad inteligible, entonces todo no es sino un largo comentario que obedece más o menos fielmente a lo que hay. Todos comentamos lo real, y sólo ocurre que unos comentarios se añaden a los otros, y que a los diálogos de los comentarios con lo real se van uniendo los que inician los comentarios entre sí a la vez sobre lo real y sobre ellos

<sup>35</sup> Ver sobre el tema: SOLOVIEV, VLADIMIR, *Le drame de la vie de Platon*, en el vol. *Le sens de l'amour. Essais de philosophie esthétique*, Paris: O.E.I.L., 1985, pp. 101-170.

mismos. Lo real sigue siendo la medida y la ley de todos los comentarios, a la vez por sí mismo y a través de otros comentarios que nos miden desde el pasado. Y la filosofía, el esfuerzo dialéctico en sentido estricto por discernir a la vez crítica y apasionadamente (racional y míticamente, libre y obedientemente) la idea que se oculta y brilla en las diversas constelaciones históricas de conceptos y fenómenos vehiculadas por aquellos diálogos. Esta sería, en cualquier caso, la constante figura en que la filosofía se nos aparece —siempre que, naturalmente, la cultura no haya llegado a quedar completamente secularizada.

Universitat Ramon Llull  
Facultat de Filosofia  
c/ Diputació 231  
08007 Barcelona  
cllinas@filosofia.url.edu

CARLOS LLINÁS PUENTE

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]