

**DE LA *TRANSFORMATION DER PHILOSOPHIE* Y LA
RECUPERACIÓN DE UNA COMPRENSIÓN DEL CONSENSO
LIGADA A LA EXPERIENCIA ORIGINARIA DEL DIÁLOGO
FILOSÓFICO.**

Alejandro ROJAS JIMÉNEZ

Resumen: el presente trabajo se desarrolla en torno a cuatro grandes bloques: 1. hay una relación inseparable hay entre consenso y filosofía, 2. en la edad moderna se consolida una peculiar comprensión del consenso que supone una ruptura con el modo en el que se venía entendiendo el quehacer filosófico, 3. podemos distinguir una distinta comprensión del consenso con base en los diálogos socrático-platónicos, y, 4. la recuperación de dicha comprensión del consenso una vez que entra en crisis la visión moderna del mismo da lugar a una *Transformation der Philosophie* ligada a aquella experiencia originaria del diálogo filosófico.

Alejandro Rojas Jiménez, “de la *Transformation der Philosophie* y la recuperación de una comprensión del consenso ligada a la experiencia originaria del diálogo filosófico”,
Claridades 5 (2013), 43-58.

CLARIDADES. REVISTA DE FILOSOFÍA
ISSN:1889-6855 / eISSN:1989-3783 / DL:PM1131-2009
Edita: Asociación para la Promoción de la Filosofía y la
Cultura en Málaga (FICUM)

1. Introducción: consenso y verdad.

La filosofía aparece históricamente combatiendo dos modos particulares de consenso: uno de ellos es aquel que se consigue por persuasión (cuyos maestros eran los sofistas) y el otro es aquel que nace de la opinión irreflexiva (la *doxa*, dentro de la cual Platón distingue a su vez la conjetura y la creencia.¹) Una tarea a veces peligrosa: a Sócrates, acusado de corromper a la juventud,² le supuso la muerte. Desenlace que tuvo como principal promotor a Anytos,³ un político con gran capacidad para persuadir a la opinión pública, e interesado en seguir ejerciendo dicha capacidad. Ahora bien, ¿qué es lo que frente a la persuasión (que interesaba al político) y la opinión (que interesaba a las creencias populares) promueve la filosofía? ¿Qué es en definitiva, y como reza el cartel de esta jornada que aquí nos reúne, eso de la filosofía?

Digamos de momento que lo que la filosofía propone, contra la persuasión y la opinión acrítica, es: el juicio crítico. A éste se accedía mediante un diálogo particular que Platón calificaría como *techné dialektiké*. No conviene desde luego pensar que este tipo de diálogo no precisa de ningún tipo de aclaración. Nos moveríamos en ese caso dentro de una opinión común; de una creencia irreflexiva de las que dicho diálogo pretendería salvarnos. Digamos de momento algo simple que podamos consentir todos –aunque de manera eventual– como punto de partida: lo que lo caracteriza es el modo peculiar en el que, frente a la persuasión y a la opinión, logra el consentimiento mediante un diálogo argumentativo.

A la aclaración de en qué consiste el diálogo argumentativo y propiamente filosófico se han dedicado en los últimos años con bastante profundidad y reconocimiento internacional los defensores de la denominada *Konsensstheorie der Wahrheit*. Estos defensores y promotores de la llamada *Sprachgemeinschaft*,⁴ tratan de continuar el proyecto de la escuela de Frankfurt de presentar frente a la denominada razón instrumental o tecnológica, otro tipo de razón crítica, que compartiría con el proyecto kantiano su espíritu de liberación⁵ respecto de la tradición y sus legitimaciones, pero que también implicaría liberarse de la función ideológica de la ciencia y la técnica⁶ que habría situado la dimensión comunicativa

¹ Rep. 514a-518a.

² Apol. 24b-c.

³ Apol. 18b1-4.

⁴ Apel K-O., *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt a.M: Suhrkam, 1976., p. 423.

⁵ „Die (natürliche oder gesetzliche) Unfähigkeit eines übrigens gesunden Menschen zum eigenen Gebrauch seines Verstandes in bürgerlichen Geschäften heißt Unmündigkeit; ist diese in der Unreife des Alters gegründet, so heißt sie Minderjährigkeit (Minorennität)“ Anthropologie VII208.

⁶ Cfr., Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.

del lenguaje en un segundo lugar, detrás y ocultada de cierta interpretación del consenso.

2. La *Konsenstheorie der Wahrheit*.

Siguiendo el conocido *Was heisst Universalpragmatik?* de Habermas, la idea principal de estos autores es que debemos esforzarnos por establecer las condiciones que hagan posible la comunicación⁷ siguiendo como pauta fundamental la exposición comprensible⁸ de los argumentos. Se trata pues de una peculiar forma de conseguir un acuerdo por consentimiento compartido tras poner en juego una pluralidad de razones.⁹ El proceso de comprensión es entendido pues como un llegar a un entendimiento;¹⁰ que es por otro lado y en última instancia, como bien ha sabido señalar Mugerza, una *concordia discors*,¹¹ pues aunque este diálogo canaliza el disenso, no promueve una concordia absoluta ‘uniformante’.

Podría parecer, así lo hizo durante algún tiempo, que si encontráramos un método que nos permitiera ponernos definitivamente de acuerdo, entonces habríamos alcanzado un método inmejorable (la ilusión de la modernidad.¹²) Sin embargo, como se esfuerzan por mostrar estos autores, lejos de ser un defecto de método, la eventualidad de los hitos filosóficos es aquí un valor: el diálogo argumentativo lo que tiene de específico, frente al calculador,¹³ es que es capaz de mantener vivo el diálogo impidiendo que se cierre el acuerdo definitivamente. Permítanme exponer la importancia de esta propuesta con las siguientes palabras: para evitar hablar de cualidades ocultas no es necesario buscar un método que garantice el acuerdo (pretensión moderna), sino un método que permita la comunicación real sin

⁷ Habermas, J., *Was heisst Universalpragmatik?*, en K.O. Apel (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976, p. 174-272, 174.

⁸ *Ibid.*, 176.

⁹ Habermas, J., *Wahrheitstheorien*, en H. Fahrenbach (Ed.), *Wirklichkeit und Reflexión. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973, 211-265, 239.

¹⁰ Estoy convencido de que este tipo de diálogo se puede desplegar también en la soledad dado que pensar es, *Platón dixit*, entablar un diálogo con uno mismo.

¹¹ Mugerza, J., *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, p. 333.

¹² “Sobretudo me gustaron las matemáticas por la certeza y evidencia de sus razones, pero no me di cuenta aún de su verdadero uso, y pensaba que no servían sino para los oficios mecánicos; me sorprendía que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiera construido sobre ellos algo más importante” Al, I, pp. 574-575. (Cito a Descartes por la *Œuvres philosophiques* de F. Alquié que es una revisión de la *Œuvre de Descartes* de Adams y Tannery.)

¹³ “Hay así dos tipos de pensar cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y el pensar meditativo [*das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken*]” *Gelassenheit*, en *GA 16*, p. 520.

“*arcantum*”¹⁴. Dicho más formalmente: no se trata de rechazar el propósito de la modernidad de alcanzar un discurso racional y fundado, sino de separarlo de la idea de que esto sólo es posible mediante el pensamiento objetivo y su promesa de un acuerdo definitivo.

Pensar que lo mejor o lo deseable de un consenso sea su durabilidad es una consecuencia o remanente de la visión dieciochesca de verdad, cuando ciertas prácticas sociales generaron ciertas formas de discurso¹⁵ que habrían llevado en el siglo XVIII a pensar la verdad en relación a esta idea de consenso. Desde luego, y por otra parte, ésta noción dieciochesca ha tenido detractores. Resultaría extraño no pensar por ejemplo en los filósofos de la sospecha. Pero el mérito de los defensores de la teoría consensual de la verdad, es haber mostrado que no es necesario defender prácticas persuasivas o rechazar el discurso argumentativo y crítico para oponerse a dicha visión dieciochesca y teleológica de la verdad, es decir, que es posible una interpretación de la verdad en términos argumentativos contraria a la postura moderna. No hablan por ello del fin de la filosofía, de la ficción de la verdad ni del poco poder de la razón, sino de una transformación de la filosofía que se levantaría sobre una nueva noción de consenso que tendría apoyo en una nueva comprensión del diálogo argumentativo. Hay que precisar con cuidado este punto, porque no se trata de realizar una apología del disenso,¹⁶ sino de mostrar en qué medida el diálogo argumentativo –el propiamente filosófico- no pretende consensos eternos.

3. La noción dieciochesca de consenso.

Si buscamos la diferencialidad del diálogo filosófico en el modo como se logra el consenso, hay que decir, que desde el siglo XVIII se acostumbra¹⁷ a presentar la filosofía en este sentido desde la pretensión de un tipo particular de consenso donde la convicción no fuera el resultado de una mera persuasión subjetiva provocada por un bello o misterioso discurso (y en este sentido distinto al fundado en la creencia, la opinión y la persuasión¹⁸), sino donde la verdad misma se

¹⁴ Cfr. carta de Descartes a Mersenne del 22.12.1641 (AL, II, p. 902)

¹⁵ Murillo, S., *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. CBC, Buenos Aires, 1996, p. 28.

¹⁶ En la línea por ejemplo de investigación que sigue A. Buela, que tiene un excesivo acento antisistema (<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/debates/buela.htm>).

¹⁷ Para el sentido del uso de esta expresión cfr., Deleuze 1987, *Foucault*. Barcelona: Paidós Studio, p. 111

¹⁸ KtV, B VII.

impusiera convincentemente a través de la crítica de tal modo que pudiera ser aceptada por cualquier ser racional.¹⁹

Cabe anotar la dificultad de aislar esta convicción respecto del contexto de una Europa cansada de monarquías absolutistas que empezaba a convencerse de que un Estado no podía ser gobernado por unos pocos, y a observar como algo necesario acordar un contrato social para vivir en sociedad; abandonando el estado de constante disputa que emerge del fondo de una supuesta naturaleza conflictiva.²⁰ Sin duda, ocupa un lugar preferente entre los intelectuales del momento Rousseau y su idea de voluntad general que surgiera de la suma de todas las voluntades particulares, de tal modo que las leyes surgieran de este pacto social entre personas libres e iguales. Los discursos en torno a la voluntad general, la opresión, el interés general, llenaron de vida la antigua Europa hambrienta y cansada del absolutismo.

La consigna es clara: no se debe permitir que unos pocos impongan sus ideas a la mayoría. Las ideas deberán ser a partir de ahora entendidas por todos y apoyadas en la voluntad general. El único problema que había que resolver es: ¿cómo podemos llegar a estar de acuerdo cuando son tantas las ideas que circulan a nuestro alrededor? O dicho de otra forma ¿Qué debemos pensar? Quien sin duda supo articular todo esto en torno a una propuesta sólida que perdurase fue Kant, y por ello es considerado como la figura central de la filosofía moderna. La clave es conocida por todos: el formalismo, es decir, juzgar sin atenerse a las tesis particulares, sino en el cómo llegan a ser sostenidas; su racionalidad. Y ello porque, siendo el buen juicio universal, su buen uso nos debería llevar a todos a un lugar común.

No quiero detenerme ahora en comentar cómo este criterio de racionalidad se ha ido abandonando en favor de un criterio meramente procedimental (prejuicio legalista²¹) que olvida la libertad positiva que quería defender la ilustración. Se trata de un tema interesante, pero nos desviaría demasiado del tema en cuestión. La

¹⁹ "Das Fürwahrhalten oder die subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Überzeugung (welches zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objective Gewißheit (für jedermann)" KrV B850

²⁰ "So that in the nature of man we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence (that is, mistrust); thirdly, glory." Leviathan (I, 13).

²¹ Cfr., Rosales, J.M. „el coste de la igualdad: una reflexión sobre la cuestión multicultural“, en *Contrastes Suplemento 5* (2000), 43-56.

cuestión es, recordemos: ¿cómo ha quedado transfigurado el diálogo filosófico? El diálogo propuesto por los autores modernos no es un diálogo cualquiera. Es un diálogo excluyente: se establece un criterio de exclusión racional que deja fuera a quienes guían su conducta por criterios que no se ajustan a esa racionalidad crítica. Ni siquiera la dialéctica absolutamente inclusiva²² de Hegel pretende evitar este carácter excluyente, pues la *Aufhebung des Unterschieds* sólo hace referencia a la pluralidad de las razones críticas particulares. Pero debemos poner en cuestión lo siguiente: ¿por qué al escuchar al otro la actitud racional debe ser la de quedarnos sólo con lo que valiese *jederzeit und allgemein* para *jedes vernünftigen Wesen*? No debe extrañar que Heidegger sostenga que la actitud de la mano de la cual puede venir la superación de la modernidad no es el rechazo nietzscheano, sino la serena escucha.²³

En este sentido el diálogo moderno se diferenciaría esencialmente de la actitud de Tomás de Aquino al leer a Aristóteles, donde se trataba de aprender del otro sin miedos ni más pretensiones que la de escuchar incluso a ese otro cuya lectura había sido prohibida por peligrosa.²⁴ Tomás de Aquino lee a Aristóteles sin la pretensión de ver qué hay de desechable, entendiendo por tal cosa aquello que no puede ser reconstruido por él mismo.²⁵ Su actitud es precisamente la contraria: escuchar y atender a lo que se comunica. Esto no tiene que ver con “rescatar” lo que hay de provechoso, pues lo rescatado sólo es lo no desechado. Escuchar significa escuchar sin querer rescatar o desechar, sino sólo con la pretensión de entender lo comunicado. Desde luego nada de entender *in melius*, pues salvar al otro es la versión radicalizada del rescatar aludido. La escucha sólo pretende que sea posible la comunicación de lo dicho. No es desde luego una actitud novedosa propuesta por Heidegger. Quizás haya sido la actitud propia de la filosofía hasta que fue sepultada por la razón calculadora más interesada en rendir cuentas (*ratio*). Por otro lado, la escucha -que es desde luego serena y paciente- no es en absoluto pasiva, antes bien, es la condición de posibilidad de las auténticas cuestiones filosóficas.

4. Filosofía y pregunta.

Heidegger hace una cosa en 1927 muy significativa: elevar a primer orden la reiteración de la pregunta retrasando constantemente la construcción de la respuesta. Cuando en SuZ afirmaba que “*die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt*

²² „Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihr Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben“ Hegel G.W.F., *Enzyklopädie*, en Werke in 20 Bänden Suhrkamp Verlag 1970, paragrafo 81.

²³ *Der Weg zur Sprache*, GA 12, p. 241.

²⁴ Papas Gregorio IX, Inocencio IV y Urbano IV.

²⁵ Así el texto inaugural de esta época comienza precisamente poniendo en duda todo lo que se había dicho.

werden“;²⁶ no trataba tanto de corregir o enderezar una pregunta que ya se había hecho pero que estaría mal enfocada. De lo que se trataba más bien era de buscar la especificidad de la filosofía en dicha *Wiederholung*,²⁷ de tal modo que su peculiaridad no residiera tanto en sus respuestas, sino en su capacidad de insistir en la pregunta evitando todo acostumbramiento que nazca de la cotidianidad. No se trata de no responder, la propia obra de 1927 quiere ser una respuesta, sino de entender por respuesta algo distinto a la objetivización, de entender la respuesta como apertura (*Lichtung*) donde otras preguntas puedan salir a la luz, quedando la existencia filosófica (esa que vive haciéndose cargo de la propia existencia) como un esencial estar abierto (*Erschlossenheit*).

La tesis de Heidegger es pues más profunda que un mero volver a hacer una pregunta que ya nos habíamos hecho. La tesis de Heidegger es: hay que reiterar la pregunta por el ser, porque la filosofía es eso, un constante reiterar la pregunta para evitar el acostumbramiento.²⁸ Si Heidegger no da una definición precisa de ser, es porque no cabe una definición de ser que sea precisa, que lo ontifique (diferencia ontológica). Lo cual no significa que no podamos hablar del ser. Lo que significa es más bien que ninguna respuesta podrá ser definitiva, que habrá siempre espacio para reiterar la pregunta. Heidegger propone un modo de acceso que no consiste en responder, sino en la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad de toda comprensión del ser.²⁹ Tiempo significa desde luego cambio, sucesión, epocalidad y, en definitiva, reiteración de la pregunta toda vez que cada nueva época estaría preparada para reiterar la pregunta desde una nueva perspectiva,³⁰ o lo que es lo mismo, toda vez que ninguna época o respuesta es la última.

Por lo que a este trabajo interesa: si la filosofía consiste en preguntar, entonces ¿dónde dejamos la pretensión del consenso? Desde luego no se trata de negar que haya algún tipo de consenso. Habría -¿cómo no?- puntos de acuerdo, pero estos puntos no servirían para asegurar el conocimiento, sino para orientar la siguiente pregunta que buscaría los puntos débiles de la posición que se creía estable. Así es el diálogo filosófico. Al menos deben reconocer que se dibuja aquí una actitud bastante socrática, pues el rasgo más particular de los diálogos socráticos es la falta de consenso o falta de conclusión. Incluso debe resaltarse que en esta actitud vuelve a difuminarse la línea que separa a filósofos y sofistas.

²⁶ SuZ, GA 2, S5.

²⁷ Da aber die positiven Wis-senschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der For-schung nicht vollziehen als »Fortschritt«, sondern als *Wiederho-lung* und ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten. SuZ, GA 2, pág. 51.

²⁸ Cfr., SuZ, GA 2, paragr. 12.

²⁹ „Die Interpre-tation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsver-ständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel“ SuZ, GA 2, p. 1.

³⁰ Estaríamos ante una temporalidad más originaria que la *Zeitlichkeit*. Cfr., SuZ, cap. V.

Claro que en realidad no podemos decir que realmente falta la conclusión. Ésta ‘no falta’³¹ porque no hay ninguna intención de poner por escrito dicha conclusión.³² Platón parece tener claro que la filosofía no puede, sin renunciar a ser ella misma, dejar de ser diálogo vivo.³³ Pero es que además, quizás ni siquiera exista pretensión de conclusión en el diálogo no escrito: una búsqueda de la verdad sin pretensión de conclusión.

Esta comprensión de la verdad no ilustrada, no daría lugar a una búsqueda de la verdad de segundo orden. Más bien ocurriría que nos moveríamos en una comprensión de la verdad extraña a la pretensión de consenso universal y duradero. Una verdad que, diré recurriendo a una expresión de Ricoeur, se levanta o sustenta sobre la *recavabilité*,³⁴ es decir: la admisión de una verdad posible como criterio formal del diálogo argumentativo. En este sentido, la argumentación no se opone al conflicto generado por las diferencias (conflicto que pretende resolver el consenso), sino que sólo tiene lugar si hay conflicto entre convenciones: *l’argumentation s’éprouve dans le conflit des convictions*.³⁵ Siendo así, lo opuesto a este diálogo es el consenso. En su lugar incluso parece que la actitud que hace posible el diálogo (la comunicación sobre la que reflexionaban según decía al comienzo de esta ponencia los autores de la teoría consensual de la verdad) requiere de esta asunción de que las verdades son sólo eso: posibles verdades; y no verdades que cualquier ser racional aceptará³⁶ en cualquier momento y verdad.

Llegados a este momento, con la intención de observar si realmente esta noción de verdad y consenso se puede encontrar funcionando en la concepción de diálogo que acompañó a la filosofía en sus inicios, debemos centrarnos en intentar analizar, aunque sea brevemente, la comprensión platónica del diálogo. Pudiera ser, ‘gracietas’ del destino, que a lo que la comprensión del diálogo filosófico se refiere, hubiera sucedido una Edad Media, que sería aquella que en algún momento calificó como tal a la que mediaba entre ella y la Grecia clásica.

³¹ Cfr., Martínez Marzoa, F., *Muestras de Platón*, Abada editores, Madrid, 2007.

³² Cfr., Fedro 274b-278e; Carta VII 341a-342a.

³³ Cfr., sofista 363e3-5; 264a9-b1.

³⁴ “La voie d’un consensus éventuel ne peut procéder que d’une reconnaissance mutuelle au plan de la recavabilité. C’est-à-dire de l’admission d’une vérité possible, de propositions de sens qui nous sont d’abord étrangères” Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, p. 336.

³⁵ *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 336.

³⁶ La comunicación argumentativa no busca la aceptación de lo argumentado, sino su comprensión. Desde luego que hay que aceptar al otro (Levinas), pero no tenemos porqué compartir sus argumentaciones aún cuando las comprendamos.

5. La concepción platónico-socrática del diálogo.

Se toma habitualmente la teoría de las ideas como el punto de partida para la exposición del platonismo. Pero ¿qué son las ideas para Platón? Aristóteles las entiende como entidades ontológicas,³⁷ Plotino y los neoplatónicos las piensan como ideas existentes en la Inteligencia,³⁸ San Agustín dice que son arquetipos en la mente divina, los neokantianos las piensan como formas a priori de la mente, y aún podríamos señalar otras muchas interpretaciones al respecto. No parece estar claro ni siquiera el ordenamiento de los diálogos.³⁹

Entre tanta dificultad, habitualmente se acepta que la República vendría a ser el último diálogo de madurez al que sucedería la autocrítica. Pero también esto es problemático. Ya hemos dicho que nada puede, aunque lo parezca, quedar exento de discusión si estamos entre filósofos. Hay autores que defenderían que precisamente porque la intención de Platón es mostrar que el diálogo filosófico necesita de la discordia y la oposición, el Parménides⁴⁰ es la obra donde alcanza la comprensión del diálogo su apogeo. Y ello precisamente porque en esta obra Platón reivindica la imposibilidad de desarrollarse el diálogo sin la oposición y el no-ser. Sin esta oposición fundamental estaríamos ante un mero deleitarse en el mismo desarrollo del diálogo.⁴¹ Hegel, que es quizás el autor que con mayor seguridad ha apostado por esta interpretación, se basa además en una cita del Sofista,⁴² que es otro diálogo posterior a la República, para defender que el propósito de la dialéctica es -por el contrario a ese diálogo vacío- la *Einheit des Entgegengesetzten*.⁴³ Propone a Platón pues como un claro antecesor suyo. Creo sin embargo que debemos cuidarnos con entender a Platón como si fuera un antecesor de Hegel. Especialmente si atendemos a la tesis de Jaeger que sostiene que la intención de Platón no es la de exponer una doctrina, sino la de mostrar el diálogo filosófico vivo.⁴⁴

³⁷ Met. I 4,987b1-10; I 9,990b1ss; III 2,997b17; VII 6,1031a28; 8,1033b5; 131038b2; 14,1038b2; 14,1039a1; 16,1040b5; VIII 1,1042a2; IX 7,1051a28; XI 1,1053b7; XII 3,1070a7; 6,1071b3; XIII 1,1075a3; 5,1078b1; 5,1079b1; 9,1085a18.

³⁸ En. V 7.

³⁹ Mencionar algunas clasificaciones: Lutoslawski (*the origin and growth of Plato's Logic*, Londres 1905), de Wilamowitz (*Platon*, Berlín, 1929), Friedlander (*Platon*, Berlín, 1928-1930), de Geffcken (*Antiplatonika*, Heidelberg, 1931), Hildebrandt (*Platon*, Berlín, 1933), Ueberwer-Praechter (*Grundriss d. G. d. Phil.*) Rivaud (*Hist. De la Phil.*, París, 1948), Zürcher (*Das Corpus Academicum*, Paderborn, 1954), Stefanini (*Platone*, Padova, 1949).

⁴⁰ Cfr., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, en *G.W.F. Hegel: Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag 1970, vol. 19, p. 68ss.

⁴¹ *Ibid.*, p. 71s.

⁴² Sofista, 259.

⁴³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 70.

⁴⁴ Cfr., W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México, 1947, p. 30.

Si tomáramos esta afirmación por adecuada, no tendríamos que buscar la doctrina de Platón, ni siquiera en el Parménides o el Sofista, sino buscar más bien su interpretación de en qué consiste un diálogo vivo salvado de la pretensión de algo así como una doctrina. Relativizaríamos pues la importancia de aquella unidad a la que se refería Hegel, pero no tanto porque se persiga el mero placer de dialogar por dialogar, sino porque en ese ejercicio placentero nos encontraríamos con algo que es bueno en sí mismo. Esta relación entre placer, saber y bien la desarrollaría el propio Platón en su Filebo. Y por ello creo que es en esta obra donde deberíamos centrar nuestros esfuerzos de interpretación. Una labor que contaría con el siguiente aval: Según Schelling en el Filebo se encuentra el “el núcleo de la sabiduría Platónica.”⁴⁵

Quiero recurrir a esta obra para mostrar que no se trataría tanto de negar que no haya una unidad en la filosofía de Platón,⁴⁶ sino más bien de negar que dicha unidad deba establecerse alrededor de una doctrina bien definida. Se trataría pues de mostrar el “núcleo” desde el cual cobran sentido los diálogos mismos.

a) El núcleo de la sabiduría platónica.

Lo primero que debemos decir es que no partimos de la interpretación de que el Filebo sea una autocrítica a la teoría de las ideas, como habitualmente se conciben los diálogos de este período. La expresión autocrítica supone que Platón llegó a sostener alguna vez (en la República especialmente) una particular concepción de las ideas que después revisaría. ¿Pero qué es en concreto lo que revisaría? Pudiera ser que no hubiera desde luego ninguna revisión propiamente hablando. Platón habla en este diálogo del bien, un tema que, por cierto y dejando a un lado alegorías y analogías, rehuía en la República por considerar que no había un público preparado.⁴⁷ La razón es clara: no cabe hacer del bien una descripción que permita acceder a ella fuera del diálogo dialéctico. Tal es la auténtica enseñanza de la República.⁴⁸ Un diálogo que ya entonces se avisaba reiterativo e incesante,⁴⁹ y que reaparece en el Filebo, pero esta vez de un modo muy especial y decidido en una etapa de auténtica madurez.⁵⁰

Como ya he dicho, Schelling es contundente al considerar que estamos ante el núcleo de la sabiduría platónica. Siguiendo la lectura de Schelling en su *Timaus*,⁵¹

⁴⁵ Schelling *Reinrationale Philosophie*, SW XI p. 393.

⁴⁶ Cfr., L. Stefanini, Platone t.1 p.XVII.

⁴⁷ Rep. 506e.

⁴⁸ Rep. 532-33.

⁴⁹ Rep. 522e.

⁵⁰ Cfr., Rep. 540a.

⁵¹ La cual por cierto fue expuesta magistralmente por W. G. Jacobs en noviembre de 2011 después de que el centro de investigación jóvenes filósofos de Málaga (hoy convertido en asociación para la

en el Filebo encontraríamos los siguientes cuatro géneros: lo limitado (πέρας), lo ilimitado (ἄπειρον), el uno compuesto (κοινόν ο ἓν τι συμμισγόμενον) y la causa (αἰτία).⁵² Conceptos que hay que prevenir ya de entrada que, según Schelling, no son realidades ópticas (como diría Aristóteles en su metafísica), sino nociones.⁵³ Nociones que curiosamente permiten reconstruir las cuatro causas aristotélicas con las que éste parecía oponerse a la teoría de las ideas de Platón: *causa materialis, formalis, finalis* y *efficiens*.

Platón no habla de materia y de forma en el Filebo. Si a Schelling se le ocurre hablar de la materia es a propósito de que Platón habla de los cuatro elementos en el Filebo, haciendo constar que la materia no sería ninguno de esos elementos, sino la ilimitada *Urmaterie*.⁵⁴ Platón la designa, siguiendo la filosofía presocrática en torno a la ἀρχή, como lo indeterminado y carente de forma. En el Timeo, diálogo posterior, quedará definida como el “espacio”;⁵⁵ en el sentido de ‘madre’ o ‘nodriza’⁵⁶ carente de forma y por ello *susceptible de cualquier forma*.⁵⁷ Por ello también: “ἀορατον τι”, es decir, algo no evidente, no perceptible. Es difícil no aceptar que estamos ante un antecedente claro de la *causa materialis*.

Por otro lado, Platón aclara que no podemos pensar lo indeterminado si no es en relación a lo determinado. Por eso el segundo concepto es lo limitado. Será en el Timeo cuando recibirá el nombre de forma.⁵⁸ Pero Schelling se percató de que está ya esta idea funcionando en el Filebo, aunque designada como lo determinado. La idea fundamental es la siguiente: una indeterminación como la materia, la pura determinabilidad, es sólo pensable en contraposición a lo determinado y la forma. La forma se limita a conferir la unidad por la que algo es uno. Schelling expresa esta circunstancia así: «unidad, πέρας, es la forma universal que [la materia originaria] ha recibido desde fuera»; lo *universal* de la forma es un conferir la *unidad* por la que son determinadas las formas individuales que la sustituyen a ella (a la materia originaria) como sustrato.⁵⁹

El tercer género que aparece en el Filebo es el compuesto o κοινόν. Ambos, ἄπειρον y πέρας, están uno junto al otro de tal modo que ninguno puede ser pensado sin el otro. Y desde luego ha de haber una causa del compuesto. Una causa agente y una final. En el Timeo habla del Demiurgo que sería precisamente la causa eficiente necesaria que introduce el orden en el desorden. Es lo que más

promoción de la filosofía) en colaboración con la Universidad de Málaga lo invitara para hablar del filósofo alemán a los malagueños.

⁵² Filebo, 22 e-31 a.

⁵³ Krings s. Schelling “*Timaeus*”, p. 141.

⁵⁴ Schelling „*Timaeus*“, S. 59.

⁵⁵ Tim. 52 d

⁵⁶ Tim. 49 a; 51 a; 88 d,

⁵⁷ *Ibid.* p. 58.

⁵⁸ Tim. 50 c – 51 a

⁵⁹ *Timaeus* (1794), p. 59.

tarde será la causa agente de la Física aristotélica. No es desde luego ninguna idea, sino la acción interpretada en términos voluntaristas⁶⁰ como razón última de la existencia del mundo.

Pero debe haber sobretodo una causa final. Para platón en el Filebo dicha causa viene designada por el siguiente triplete: la belleza, la verdad y la orden. La tesis del Filebo es la siguiente: el placer resulta de lo indefinido cuando es medido por la moderación y mezclado con sabiduría dando lugar a algo bello y verdadero. Y esto mismo es el bien.

Resulta importante señalar dos cosas: una es que se rechaza la posibilidad de la sabiduría plena. El diálogo no tiene por objeto un saber eterno e imperecedero. No se reivindica la sabiduría plena, sino la mezcla: una vida mixta de placeres y sabiduría.⁶¹ Pero aún más interesante es que el diálogo queda abierto con una cuestión que ni siquiera llega a anunciarse: porque se trata de esto, de que el diálogo esté abierto. Es lo congruente: porque no hay sabiduría completa, ni siquiera en torno a esto. Lo diré así: querer toda la verdad es desproporcionado. El absoluto de Hegel es desmesurado. El consenso absoluto no es una pretensión humana, como tampoco lo es el conocimiento de una idea suprema del bien. Se niega su posibilidad, y se aconseja su no pretensión. El amor a la sabiduría nace de *Poros* y *Penia*, por ello la filosofía no puede pretender más que la vida mixta.⁶²

La República sería interpretada en este sentido como un proyecto pedagógico: destaca los pasos que han de darse, y no cree, como los falsos educadores, que la ciencia es algo que se pueda imprimir, de pronto, en el espíritu.⁶³ Pero la exposición del Bien vendría dada posteriormente en el Filebo. Se trata desde luego de una tesis arriesgada apoyada en la lectura de Schelling. Acostumbramos a leer el Filebo como una obra menor que se dedica al placer, y donde no alcanza el discurso sobre el bien su mayor apogeo en la medida en que no podemos encontrar aquí una exposición de lo que cabría designar como el Bien supremo. Pero en esta ausencia, expresada magistralmente bajo la forma de una pregunta final que ni siquiera llega a plantearse, quiero cifrar yo la respuesta al respecto: hay que superar la interpretación moderna (una brecha abierta por un Schelling que pondría él fin a la modernidad en un texto que no ha gozado de suficiente atención por parte de los historiadores de la filosofía) del diálogo socrático que ha impedido durante mucho tiempo que nos demos cuenta –y esto especialmente gracias al trabajo de Gadamer– que en el discurso socrático-platónico no existe la pretensión de un consenso estable en torno a una determinada idea universal, es decir, que ni Sócrates ni Platón buscaban un nuevo modo de generar un consenso frente a la

⁶⁰ Tim. 29e.

⁶¹ Filebo 61c.

⁶² *Timaus* (1794), p. 36.

⁶³ Rep. 518b.

sofística y a la persuasión, sino todo lo contrario: de evitarlo. No buscaban cerrar, sino abrir. De tal modo que la búsqueda del bien es una búsqueda que abre, que permite insistir en el diálogo, sin aferrarse a dogmas, y por ello mismo, su pretensión nos permite vivir la vida mixta. Y en este sentido, la idea de bien es causa de la mezcla,⁶⁴ una causa externa y final;⁶⁵ que nos empuja a abandonar supuestas verdades inamovibles, y que sólo existe reafirmandose en contraposición al mundo sensible que es el mundo posible.⁶⁶

La filosofía no es en este sentido *dialektikòs syllogismós*, sino *tékhné dialektiké* y por ello la tarea del filósofo es establecer las condiciones de un diálogo comunicativo riguroso, basado en la argumentación, y a partir del cual se logren establecer las determinadas ideas sin que se llegue a lograr un consenso permanente, sino siempre *éventuel*, bajo la premisa de que debe mantenerse vivo el diálogo constituyente.

b) Virtudes de esta concepción del diálogo.

Esta comprensión del diálogo permitirá remediar el grave error de la ilustración. Evitará caer en la tentación de querer distanciar el discurso teórico del *Universum des menschlichen Diskurs*,⁶⁷ pues es indeseable (y quizás imposible) pedir al sujeto (esencialmente incardinado en un mundo) que renuncie a su mundanidad toda vez que se ha descubierto de un modo contundente que el hombre es un ser que está esencialmente en un mundo.⁶⁸ La hermenéutica de la facticidad que hace Heidegger resulta, al menos en este punto (el *Dasein* como un ser-que-están-en-el-mundo), un hallazgo teórico que la filosofía política debería tener siempre presente.⁶⁹

⁶⁴ “el mundo visible copia de un mundo ideal»; «copia de un prototipo *puro e ideal*, o sea, copia de una idea.” *Timaeus* (1794), p. 29.

⁶⁵ “pero en tanto que para Platón todo concepto se consideró descendiente de una inteligencia suprema, de la forma de un entendimiento más alto en el que reposa lo ideal del mundo, tuvo que considerar estos conceptos universales como *originarios* y previos a toda experiencia, conceptos existentes, que no sólo no son producidos por los objetos de la experiencia sensible, sino que ésta misma sólo es posible porque los objetos individuales del mundo se pueden producir gracias a la fuerza causal de los conceptos ya existentes, y tanto es así que un conocimiento empírico podría redescubrirlos por comparación y abstracción” *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 35.

⁶⁶ *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 48.

⁶⁷ *Transformation der Philosophie II*, *op. cit.*, p. 392.

⁶⁸ „In-sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat” *SuZ*, GA 2, p. 54.

⁶⁹ El problema es que existe aún una creciente línea de investigación que busca demostrar que todas las ideas de SuZ son la expresión filosófica de la ideología nacionalsocialista. Cfr., Quesada, J., “Martin Heidegger y la exigencia política del conocimiento: una raza dura” en *Iseogoría* 43 (2010), 545-563, p. 546. Desde luego, no se trata de una línea mayoritaria, sino aún minoritaria, que no cuenta con el respaldo de los círculos de especialistas en Heidegger. Pero es desde luego una línea que puede poner freno a la posibilidad de hacer una sociedad más libre y mejor en la línea de Apel, en la medida

Esta sociedad de la comunicación estaría por ello constituida sin renunciar a ninguna experiencia propia, sino que se construiría en la medida en que los *Argumentierenden* fueran capaces de elevarla por encima de las convenciones hasta darle un sentido universal que haga que cualquiera pueda entender lo que se dice como una verdad posible. Y así, para Apel, es posible establecer las condiciones de una *Kritischen Kommunikation* que se basara en la pretensión de universalidad, es decir, exponiendo las argumentaciones de manera que resulten comprensibles por cualquiera en cualquier época.

Esta *Sprachgemeinschaft*⁷⁰ no sólo sería posible, sino realista en lugar de ficticia como ocurre con el *overlapping consensus* de Rawls o la *allgemeine Bestimmtheit* de Hegel.⁷¹ Se basa en el fondo en lo que de hecho hacen las personas racionales cuando quieren dialogar: dan por hecho que se pueden comprender las buenas razones con las que cualquier ser racional defiende un argumento, sin necesidad de compartirlo.

El contenido de este diálogo es también real: pretensiones concretas atribuibles a un lugar y a un tiempo determinados. Se trata simplemente de ser expuestas de tal modo que no dependan de ninguna asunción, sino que toda conclusión debe seguirse del propio discurso argumentativo, que podrá ser por ello seguido por cualquier sujeto racional en cualquier época. Lo cual no mengua en ningún momento su carácter situacional,⁷² ya que el hecho de que pueda ser entendida por cualquiera no significa que no sea una propuesta sólo comprensible hermenéuticamente en un aquí y un ahora concretos.

Siguiendo esta propuesta la opinión llega a ser pública de un modo muy propio: se trata de la apertura del juicio, pues hacer público es siempre un modo propio de abrir algo a los demás, *veröffentlichen*. Poco tiene esta razón que ver con la *public reasons* que renuncia a la discusión real para generar una discusión imaginaria. La razón no debe ser pública, sino comunicativa; debe ser una *kommunikative Vernunft*, bien entendido que la razón comunicativa es la que se abre al público.

Pero es que además salva a la filosofía del callejón sin salida en el que se había metido: visto el caso de que la filosofía no parecía tener modos positivos⁷³ de lograr acuerdos, a la filosofía sólo le queda plegarse a ellas o desaparecer. No han sido pocas las voces que se han hecho notar en contra de la filosofía, como si ya no tuviera sentido. No ya que no fuera necesaria (la filosofía nunca fue necesaria), sino

en que tiende a rechazar todo lo que provenga de Heidegger, animando a que se deje de leer al filósofo alemán.

⁷⁰ *Transformation der Philosophie II*, *op. cit.*, p. 423.

⁷¹ Cfr., Rojas, A., “La imaginación en la filosofía de Hegel”, en *Contrastes suplemento* 15 (2010) 275-283.

⁷² Se piensa de una manera rejuvenecida la relación entre universalidad e historicidad.

⁷³ *Cours de philosophie positive*, 2 vol. París, Hermann, 1975, lección primera.

más bien acusándola de ser una práctica intelectual desfasada. Pero desde luego, se trata de una crítica ofuscada: la filosofía no fracasa en su tarea de lograr acuerdos y consensos. La filosofía tiene éxito en su tarea de prolongar el diálogo reiterando la pregunta allí donde se había paralizado.

No se trata desde luego de hablar por hablar, ni de hablar de cualquier modo. Se trata de hablar argumentativamente buscando razones para insistir en la pregunta. Si por la línea anterior se acaba renunciando a la filosofía, en esta segunda propuesta ningún tema queda fuera del quehacer filosófico. Pero es que además, precisamente en la medida en que hay ciencias que fijan el qué de las cosas, la filosofía encuentra un motivo más para insistir en la pregunta. De tal manera que ya no se enfrentaría sólo a la opinión común o la persuasión, sino además a la ciencia.⁷⁴ No para ponerla en cuestión en sí misma, sino para reiterar la pregunta allí donde la ciencia puede llegar a pensar que ésta no tiene lugar.

6. Epílogo. ¿Es esto irracionalismo?.

Los llamados irracionistas proceden, diremos al menos en términos generales, asumiendo básicamente como tarea principal desenmascarar el trasfondo oculto que funciona detrás de los filósofos racionalistas, a quienes conciben como, lo diré con una expresión nietzscheana, *die Gehirnleiden kranker Spinnweber*.⁷⁵

En última instancia aquello de lo que desconfían y sospechan los llamados irracionistas es en la concepción de razón en la que la crítica ilustrada llegó a desembocar. Es desde luego algo comúnmente aceptado que, como dijo Jacobi, el nihilismo no es sino una consecuencia del idealismo.⁷⁶ Claro que la tesis de Jacobi era más contundente: Fichte, Schelling y Hegel serían ellos mismos nihilistas porque habrían negado el mundo exterior.⁷⁷ Dejando a un lado esta cuestión, la crítica irracionista tiene desde luego otra “queja” al respecto de este ideal de razón: su desconsideración de los intereses y las voluntades. Aquel poder creador al

⁷⁴ La famosa expresión heideggeriana de que la ciencia no piensa porque no se mueve en la dimensión de la filosofía (Cfr., *Wisser, R.* (Ed. *Heidegger im Gespräch*. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 71s.) podría ser analizada desde este punto.

⁷⁵ GD, KSA 6: 76

⁷⁶ Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen, en: *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift für W. Weischedel, ed. A. Schwan, Darmstadt 1975, 113-163.

⁷⁷ Cfr., Weier, W., "Orígenes del nihilismo en el idealismo alemán", *Anuario Filosófico*, 10-2 (1997), 171-190

que Nietzsche se refirió como *Wille zur Macht*. Según ella, el consenso no es ya complicado, sino más bien interesado; está pervertido. La auténtica actitud, aquella reivindicada por Heidegger en 1927, la desinteresada, es aquella que Heidegger acabará por descubrir –precisamente tras la lectura de Nietzsche– que debía ser definida como aquella que nos empuja a convertirnos en pastores del ser. *Hirt des Seins*, expresión conocidamente heideggeriana, quiere decir: buscar los modos de salvar la pregunta por el ser de toda pretensión dogmática y limitante. Y ello mediante la única actitud posible: reiterar la pregunta con la serenidad que brota de la ausencia de pretensión.

Pastor significa pues defensor. Pero no como defiende el que posee (el *Führer*), sino el que custodia y guarda: ayudando a que la pregunta por el ser sobreviva a cualquier práctica objetivadora, manteniéndola viva, reiterándola. Todo puede ser siempre visto bajo una nueva luz, la actitud más valiente es la de aspirar serenamente a ser capaces de –estar dispuestos a– permitir que dicha luz se propague. Ciertamente poco puede hacer un pastor contra el imperio titánico de la razón calculadora y tecnológica (sólo un Dios podrá salvarnos, que decía Hölderlin), pero en la medida de sus posibilidades debe luchar por evitar la ontologización del ser, la paralización de la pregunta. Debe luchar porque quede aún una posibilidad, por mínima que sea, de poner en cuestión la concepción epocal del ser y la verdad. O dicho con otras palabras: luchar por mantener vivo el diálogo salvándolo de consensos dogmáticos, interesados o acomodados. Es decir: ejerciendo un diálogo argumentativo con base en una razón comunicativa que no pretenda consensos eternos, sino, *kurz und hoffentlich gut*: “*une vérité possible*.”⁷⁸

⁷⁸ *Soi-meme comme un autre*, *op. cit.*, p. 336.