

## **GRECIA, LA DOCTRINA DE LA DEMOSTRACIÓN Y LA TRAGEDIA**

Zuleta Estanislao. En Arte y filosofía

Editorial Percepción, Medellín 1986

Voy a comenzar por exponer brevemente la manera como se desarrolló en Grecia la teoría del conocimiento a partir de Sócrates y Platón, que para lo que ahora nos interesa consideraremos en conjunto, nos introduciremos al problema enfrentándonos al hecho de que en Grecia se dan al mismo tiempo, la ciencia, la tragedia y la filosofía.

Propiamente hablando, la ciencia es griega. Esto no quiere decir, que no existan, antes de Grecia conocimientos diversos; desde luego que sí, por ejemplo en Egipto conocimientos de geometría, y en Caldea de astronomía y muchos otros, pero lo que llamamos ciencia en la modernidad viene de Grecia, en el sentido de que los conocimientos griegos tienen una formalización científica. Es decir, la geometría puede estar en Egipto como práctica para las construcciones, para cobrar impuestos, para medir tierra reduciendo terrenos de diferentes formas a una misma unidad de medida (que es de donde proviene su nombre por lo demás), pero la geometría en el sentido que le damos nosotros ahora, la geometría en un sentido científico, expuesta como un sistema de deducciones a partir de axiomas, deducciones con demostraciones, eso es lo que Grecia aporta: la doctrina de la demostración.

Por otra parte, en las condiciones históricas de Grecia no tenemos un arte secreto; en Grecia se levanta la filosofía desde muy al comienzo como un intento de explicación del mundo por sí mismo, es decir no por el mito, no por la religión, sino por los elementos naturales como en Tales, en Heráclito, etc. Esa filosofía evoluciona hasta el siglo V cuando llega a convertirse en una teoría del conocimiento: En Lógica y en Crítica. Ahora bien, lo que pasa en Grecia es un fenómeno realmente extraordinario, los griegos disponen de una libertad de pensamiento de que carecen la mayor parte de los pueblos de la antigüedad. En Grecia no nos encontramos con un texto sagrado, una Biblia, un Corán un Rig-Veda o algo así, con relación a lo cual uno pueda ser hereje. Desde luego que su religión está expuesta por escrito, pero por los poetas: por Homero, por Esíodo y por otros; cada cual tiene su versión y nadie puede ser hereje con relación a un poeta. Ese es el primer punto que debemos considerar y lo que constituye lo más inquietante de la cultura griega.

Debemos considerar también otros hechos: el hecho de que la religión griega es muy poco represora, tanto con relación al conocimiento, como con relación a la sexualidad. Por ejemplo los dioses griegos están muy lejos de dar buen ejemplo en cuanto a ese respecto: el señor Zeus anda disfrazado de cisne, de toro o hasta de lluvia de oro, en todas sus correrías al escondido de su esposa Hera, siendo el más alto del Olimpo, los otros siguen desde luego su ejemplo; y mientras unos pelean por eso y se enfurecen, suena la risa de los dioses en la colina del Olimpo, porque los otros se ríen entre tanto. Dioses que ríen, dioses que gozan, es un fenómeno que para la mentalidad judaico-cristiana no deja de ser extraño. Pero sobre todo dioses que no reprimen, al contrario en lugar de ser culpabilizadores, los dioses griegos sirven para disculparse.

En la Odisea, por ejemplo, Telémaco sale en busca de su padre y uno de los primeros sitios donde llega es a la isla en que se encuentra Helena (la que formó aquel lío de la guerra de Troya cuando se fue con París); pues esta Helena le dice tranquilamente a Telémaco: “Pero yo no tuve la culpa, un dios (Eros) me lo inspiró”. Es decir, la religión griega lejos de ser culpabilizadora, sirve más bien de disculpa; ese es un rasgo supremamente interesante. Encontramos igualmente el hecho de que puedan convivir al mismo tiempo las doctrinas más opuestas y que cada cual busque sus adeptos libremente: Heráclito, Parménides, por otra parte Empédocles y por otra Anaxágoras, y nadie puede declarar al otro hereje con relación a algo. Esto es un fenómeno muy inquietante porque es lo que obliga progresivamente a probar, a demostrar, a hallar el por qué. Cuando no se puede salir del paso con una cita de un texto sagrado o de un gran profeta, cuando no se cuenta con los perniciosos auxilios del Espíritu Santo que declaró la verdad de una vez y para siempre, entonces hay que demostrar. Ese es el ambiente griego y por eso la filosofía surge en Grecia porque allí está la exigencia de la demostración.

Pero también, son condiciones que tienen su costo: la angustia griega. Esto es algo muy particular, porque Grecia también tiene una forma de existencia que permite elaborar la tragedia, precisamente porque es una existencia trágica. No es una casualidad que ellos hayan hecho la tragedia, hayan producido a Sófocles, Esquilo y Eurípides, es que su existencia misma es trágica: la tragedia es el costo de la libertad. La tragedia es un resultado de condiciones donde no existe una referencia absoluta. Vamos a hacer una comparación para que quede más claro.

Comparemos el fenómeno trágico griego con un fenómeno de una existencia no trágica como por ejemplo, el del pueblo judío. Primero quiero definir trágico: lo estoy tomando en el sentido que le da Hegel en el segundo tomo de LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA, un capítulo que se llama “LAS VICISITUDES DE SOCRATES”, donde Hegel explica qué entiende por trágico. Resumo brevemente lo que dice Hegel: “un hecho trágico, un acontecimiento trágico, una forma trágica de existir, sólo ocurre cuando se encuentran dos potencias igualmente válidas y no logran una síntesis”. En este sentido no debemos confundir trágico con triste, ni con espantoso. La muerte de un niño que es muy amado por todo el mundo es un fenómeno extraordinariamente triste y espantoso; la injusticia que se comete contra un santo o contra un justo cuando se lo tortura y se lo masacra es extraordinariamente triste; pero no hay nada trágico allí, es decir, no existe el drama de dos potencias válidas encontradas. Hay una potencia válida: el justo; y otra que no es válida: la arbitrariedad de los torturadores. Existe un poder arbitrario absoluto y entonces la consecuencia es algo muy triste. Lo que llamamos trágico es distinto: es cuando dos potencias igualmente válidas se enfrentan y no pueden encontrar una síntesis.

El caso de las vicisitudes de Sócrates que da Hegel como ejemplo y de dónde saca su teoría de la tragedia, muestra que Sócrates defiende un punto de vista que es esencial al racionalismo: el punto de vista de los derechos de la conciencia. A Sócrates no se le puede acusar de un delito particular, de haber violado una ley de Atenas, su crimen en cierto sentido es ninguno, y en otro sentido es mucho peor que la violación de una ley cualquiera. Viola el fundamento de las leyes cuando predica que acatará todas las leyes de Atenas desde que él las considere justas. Pero esa salvedad, “desde que las considere justas”, es decir, sometida la ley, la objetividad de la ley, la validez de la ley a la conciencia, al criterio de la conciencia, al principio de pensar por sí mismos que es el principio primero del racionalismo, eso no lo puede tolerar la ley. El problema de Sócrates propiamente

hablado no es con la religión, es con la legislación, con las leyes, porque su posición es un principio subjetivo y la ley no puede aceptar ser relativa a un principio subjetivo.

Supongamos que Sócrates lo lleve a cabo de una manera muy noble, pero no podemos aceptar el principio, era lo que decían los atenienses, era lo que decía su gran enemigo Aristófanes. Nosotros tampoco podemos aceptar el principio y de todas maneras nadie lo puede aplicar en la vida. Nadie le puede decir a un hijo: "haga lo que usted considere bien hecho" y dejarlo por ahí ¿desde cuándo le va a empezar a decir eso? De todas maneras tiene que enseñarle qué considera bien hecho. Lo mismo ocurre con la legislación que no puede darse ese lujo, porque qué tal que alguien diga: "bueno yo no pago impuestos porque yo no considero que eso sea justo". No todo el mundo es Sócrates, a lo mejor él los pagaría. Si el principio de la razón subjetiva, de la verdad de la conciencia rigiera, la ley se derumbaría entera y sin embargo ese principio no puede ser tampoco abandonado: Actuar contra su propia conciencia es ser un esclavo. La tragedia se produjo porque en ese momento se enfrentaban dos principios válidos, la ley y la conciencia, y no encontraron una síntesis.

Si consideramos la Tragedia de "ANTÍGONA", encontramos que Antígona defiende un principio subjetivo. Hay una magnífica exposición de Hegel al comenzar el II tomo de la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU. Allí también muestra esa situación de la tragedia, allí se enfrentan dos valores: los derechos de la ciudad que han sido violados por el hermano que se levanta contra su propia ciudad y los derechos del amor, el amor fraternal. Antígona se encuentra con que el amor que tiene por su hermano la impulsa a darle sepultura, a no dejar que su cadáver esté abandonado a las aves de rapiña y a los perros como parte de su castigo. Antígona se enfrenta a Creonte el jefe de la ciudad, admitiendo que ha violado la ley pero que sigue otras leyes que no son de hoy ni de ayer, sino que han estado siempre allí, escritas desde siempre en el corazón humano, que no son como las que él proclama que apenas aparecieron ayer, que son las leyes del amor. Así ambas posiciones son válidas, porque la ciudad también necesita sus leyes y entonces el resultado es trágico.

La tragedia siempre va en esa dirección; cualquiera de las grandes tragedias se puede describir en ese sentido; comparemos por ejemplo con Abraham. A Abraham nada le parece trágico porque Abraham tiene un punto de referencia absoluto: Dios lo mandó. Entonces así el problema en cierto modo se reduce: Todos los problemas del bien y del mal, en cierto modo quedan reducidos al principio de obediencia o desobediencia; bien es obedecer a Dios aunque mande matar a Isaacs. Mande lo que mande Dios, Abraham no entra en una tragedia. Cuando llega a Egipto, Abraham tranquilamente vende a Sara para el harem del faraón, con tal de que le dejen pastar a su pueblo los ganados en las vegas de Egipto y no encuentra eso absolutamente trágico: su misión es defender a su pueblo; que se multiplicará y será bendito de generación en generación. Esa es una orden de Dios; allí no hay ningún problema entre el amor y la continuidad de su pueblo, no se crea una situación trágica, porque donde hay un referente absoluto, un punto de vista absoluto, no hay tragedia. Hay cosas tristes, dolorosas, pero no hay una potencia que se pueda levantar frente a un absoluto con igual validez; sólo tiene validez lo que Dios proclama, lo otro es desobediencia humana, desconfianza humana y falta de fe.

Todo eso nos permite señalar aún más la cualidad de una existencia como la griega en el sentido de la libertad de pensamiento. La coexistencia en una misma ciudad, por ejemplo Atenas, o en el ámbito en general de la Hélade, Efeso, o tomando todas las ciudades de la colonia griega en el Mediterráneo, de una cantidad de doctrinas contradictorias: unas materialistas, otras idealistas, unas proclaman el movimiento como un absoluto (Heráclito) otras niegan el movimiento como una apariencia (Parménides – Zenón), es decir, un juego de doctrinas y de filosofías que se oponen entre sí y se disputan entre sí una clientela, digamos así. Ahora bien, para disputarse en esa forma unos seguidores y la fundación de una escuela hay que recurrir a la demostración. Ese criterio es el que obliga a los griegos a formular la ciencia y les permite encontrar desde muy temprano, ya en Platón, el principio y la matriz de todas las ciencias: La Lógica.

Vamos pues a invertir la proposición de San Juan en su Evangelio y poner exactamente la proposición contraria: No es verdad aquello de que “la verdad os hará libres”, porque faltaría todavía saber quién la tiene. Más bien es verdad lo contrario: La libertad os hará verdaderos, os obligará a tener que demostrar. No os permitirá refugiarnos en una autoridad.

Queda muy claro en Platón y muy desde el comienzo, que el principio de la ciencia es el principio de la demostración y que en eso se diferencia de todo principio que sea solamente de autoridad. En el Gorgias por ejemplo, vemos a Sócrates cómo le discute a Gorgias que cita para argumentar, le dice:

“Gorgias, aquí puedes traer a los siete Sabios de Grecia, puedes traer a Pericles, puedes traer además a todos los griegos juntos y hacer que todos juren que tú tienes la razón y sin embargo, Gorgias, eso no demuestra nada; lo que tú sostienes lo tienes que demostrar tú mismo”.

Ese es el principio esencial de la ciencia. Ninguna autoridad ni la tradición (la tradición es una autoridad) ni la apariencia, ni el consenso, ni la mayoría porque la mayoría tampoco demuestra nada en ciencia. La ciencia es muy poco democrática en ese sentido y ustedes saben que en ningún congreso científico se le ocurre a nadie votar aquí unos piensan que el cáncer viene de un virus, otros que es hereditario, etc. ¡votemos! No, si no demostramos no sabemos nada. Mucho menos porque lo dijo fulano, que comparativamente no sería democracia sino tiranía. Ustedes ven eso operando en la historia; en la situación histórica de Galileo, que sostiene una tesis que tiene en su contra a la mayoría. Si hubiera habido unas elecciones a ese respecto habría sido lamentable para Galileo: tiene en contra al Papa, la Biblia, la tradición y casi la percepción, y sin embargo, tiene a su favor una cosa: puede demostrarlo. Eso es todo, y no se necesita más.

Pero para que eso exista se necesita que primero se haya dado la libertad, la necesidad de la demostración, por lo tanto no es una casualidad que nosotros nos encontramos el elemento primero y como por decirlo así, la piedra fundamental de la lógica en la cultura griega, en un diálogo de Platón sobre la Sofística: “EL SOFISTA O DEL SER”. Así como en la vida cotidiana la falta de una referencia absoluta puede conducir a una formulación trágica de la existencia, (trágica no quiere decir triste. “El héroe trágico – dice Nietzsche – es aprobador de la vida”). Así mismo en el orden del pensamiento la falta de un dogma suele conducir al conocimiento, a una posición trágica: la verdad es necesaria, pero inaccesible.

Una de las características del dogma y del pensamiento dogmático más conocida es, que en el pensamiento dogmático la verdad de un discurso depende de su emisor: porque lo dijo fulano. Sea un dogmatismo político, religioso o de cualquier tipo, la garantía de verdad depende de la fidelidad a un fundador. Los dogmáticos ortodoxos en cuestiones de psicoanálisis, citan a Freud o a Lacan, etc. y si lo dijo Freud, es verdad; o en cuestiones de marxismo, entonces con una cita despachan cualquier discusión. El dogmatismo siempre tiene esa característica, cree que la fidelidad a un fundador es un criterio de verdad y que por lo tanto es el emisor el que determina la garantía de verdad de un texto. El emisor hace divino el texto, la biblia es la palabra de Dios.

En la ciencia ocurre lo contrario: mientras más establecida esté una ciencia más ingrata es con respecto a sus fundadores. A nadie se le ocurre decir que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos porque lo dijo Euclides (Euclides podía no haber dicho nada) eso lo puede demostrar cualquiera muy fácilmente. Es decir, nadie cae en esa ridiculez en geometría, o si cae es porque no sabe lo que está diciendo. No piensa por sí mismo. El otro problema es que cuando se carece de ese dogma, de ese criterio de autoridad, de ese texto sagrado manejado por una casta sacerdotal que determina de una vez si uno es un hereje o está en la línea, cuando no se tiene esa condición, también hay otro peligro: el peligro de no saber entonces nada sobre la verdad, la caída en el escepticismo, la creencia de que no existe en realidad ninguna verdad sino sólo verosimilitud, cosas que a uno le parecen verdaderas y que cada cual tendrá su verdad según a él le provoque. Ese es el peligro de esa libertad, ese es su costo, la angustia de que se desaparezca todo criterio efectivo de verdad y todo se precipite en la subjetividad. El hombre es la medida de todas las cosas, cada cual tiene su verdad y no puede nadie, porque no hay criterio alguno de autoridad exterior, decirle a otro que la suya es más verdad.

La figura de la Sofística es una figura particular del escepticismo, es una figura curiosa. La Sofística sostiene que cualquier cosa puede ser refutada o demostrada y que eso depende más que todo de la habilidad del que habla, de su manera de manipular la argumentación. Prometían enseñar a sus pupilos a cambio de dinero, la retórica y el arte de la argumentación. Los sofistas recorrían a Grecia prometiendo que iban a enseñar a demostrar todo, porque según ellos, en el fondo cada uno no defiende sino su poder, su placer, sus intereses, cuando pretende defender la verdad. No hay tal verdad, es una simple pretensión – dice Calicles discutiendo contra Sócrates en el Gorgias – ¿cuál verdad? Esa es una manera que tenemos de ocultar nuestros intereses, queremos dominar a los otros pero como no podemos decirles que eso es lo que queremos, entonces les decimos que estamos buscando la verdad, que resulta curiosamente coincidente con nuestros intereses. Yo simplemente confieso lo que tú callas. El hombre siempre busca el poder, la dominación, el disfrute.

Sócrates, no deja de estar inquieto por esa fuerza de la sofística que hace de su posición un ataque de franqueza contra la filosofía, que pretende ser neutral y buscar no se sabe qué verdad en el cielo o no se sabe dónde, cuando en realidad – según los sofistas – lo que están es seduciendo a la gente para conseguir poder. Y a Sócrates le queda difícil responder a esa argumentación que es muy fuerte. La sofística era muy fuerte y no es una casualidad que haya sido necesario encontrar la lógica para parar el discurso del sofista. Sócrates le dice: ¿el poder? el poder sobre quién, sobre los demás o también sobre ti mismo. ¡Cómo sobre mí mismo! –dice Calicles – ¡sobre los demás! a lo cual responde Sócrates: cuando es sólo sobre los demás el hombre puede ser esclavo de sus estados de ánimo; cuando no tiene ningún control sobre sí mismo, no tiene entonces tampoco el poder de tener un

proyecto con continuidad; porque la primera cosa que en el camino se le atraviesa y le provoca, le arrastra porque es su disfrute y entonces no tiene ningún poder tampoco sobre el mundo, porque no tiene dominio de sí mismo y continuidad.

Una razón muy fuerte, más bien kantiana que platónica, pero que desde ahora es bueno aportar a la lucha contra la sofística, es que el hombre necesita ser reconocido, pero no por sus esclavos porque los esclavos no pueden reconocerle sino por sus iguales, lo cual excluye la dominación. El discurso de la lógica tiene esta ventaja extraordinaria, la igualdad, aunque ya en el Gorgias se manifiestan algunas de esas formulaciones sólo vendrán a ser desarrolladas con todo vigor por Kant. Pero ya en Gorgias ustedes pueden ver algunas de las formulaciones principales del discurso científico.

El discurso científico se caracteriza entre otras cosas porque trata al otro, al destinatario, como a un igual. Es decir, cuando alguien se dispone a demostrar algo, por ese solo hecho está tratando a su destinatario como a un igual. A un inferior no se le demuestra, se le ordena; a un superior se le suplica, se le seduce; se le demuestra a un igual y no solamente se le permite que intervenga y que refute, sino que se lo solicita, se le pide permiso para introducir una hipótesis diciéndole que es una hipótesis y que permita por un momento examinar a dónde conduce su desarrollo. ¿Con quién está hablando el que está hablando así? El que está hablando como el geómetra, el que está hablando en una ciencia cualquiera está hablando con iguales. No está hablando con esclavos, está hablando con seres libres y aspira a ser reconocido por ellos. Por eso el tirano (también lo explica Platón) nunca logra ser reconocido, porque el tirano es temido y eso hace el intercambio distinto. Hay una fórmula que se encuentra al comienzo del Banquete, muy notable, donde Platón dice que el hombre es libre para dos cosas: para amar y para pensar. Es decir, que nadie puede obligar a un hombre a amar o pensar. Un tirano terrible, por medio de las amenazas y de las torturas nos puede obligar a trabajar en las minas, en los socavones, a extraer diamantes y oro para sus lujos; pero no nos puede obligar a que le amemos ni a que pensemos como él.

Esa es pues, la posición que Sócrates despliega inicialmente para enfrentar al sofista. Así vemos también cómo el poder es una desgracia.

La gente sobre la cual tenemos poder no nos sirve ni siquiera de testigo porque nos tiene miedo; sólo nos puede servir de testigo y de referencia el que sabemos que está de acuerdo con nosotros porque lo hemos convencido, no porque nos tenga miedo y porque si no está de acuerdo, no tiene ningún temor en decir: creo que está equivocado.

Con estas razones la fuerza de la argumentación de Calicles se va hundiendo y así surge la exigencia del racionalismo. Así Platón encontró la lógica, tratando de refutar al sofista y encontró la fórmula principal de la lógica: la teoría de la contradicción. (En "EL SOFISTA" 262b-264c.)

Dicha rápidamente, se puede reducir a lo siguiente: "Dos proposiciones contradictorias sobre el mismo objeto, al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista y en las mismas relaciones (son cuatro condiciones) no pueden ser verdaderas ambas".

Es la primera base sobre la cual se levanta la lógica y Aristóteles la va a desarrollar después: La teoría de la contradicción.

Es importante tener en cuenta que esa es una teoría cierta con las cuatro condiciones que Platón enuncia, es decir, desde luego se pueden hacer dos proposiciones contradictorias que sean ambas verdaderas si se trata de objetos diferentes, pero no sobre un mismo objeto. Ahora, eso de sobre un mismo objeto puede ser muy claro si se trata de un objeto empírico cualquiera, como cuando se habla sobre una persona, sobre un país, etc. Pero cuando se trata de un concepto no es tan fácil. Ustedes ven, por ejemplo, que los marxistas y los liberales son partidarios de la libertad y se detestan entre sí; cada cual denuncia al otro como enemigo de la libertad. Lo que ocurre es que no están hablando de la misma cosa; tienen la misma palabra pero no están hablando de lo mismo. El marxista está pensando en las posibilidades efectivas de realizar en la vida práctica ciertas estructuras posibles que hay en los individuos; el otro está hablando de condiciones legales para oponerse, para expresarse, para expresar su contraposición a quien ejerce el poder, para organizarse; está hablando uno en términos de legalidad y el otro está hablando en términos de posibilidad (económica, educativa, etc.), por consiguiente no están hablando exactamente de la misma cosa, aunque los dos la llamen "libertad". Primero tendría que ponerse de acuerdo sobre lo que tratan, si no hacen un diálogo de sordos donde cada cual sigue con su argumento sin transformación posible. No es tan fácil estar seguros de que se trata de un mismo objeto, cuando no se trata de un objeto empírico.

La otra condición impone que sea al mismo tiempo. Dos proposiciones contradictorias pueden ser verdaderas en tiempos diferentes, por ejemplo, por la transformación del objeto, incluso tratándose de un objeto empírico: se puede decir que es pequeño y que es grande porque creció, que es joven y viejo, pero no se puede afirmar si se condiciona al mismo tiempo. Platón lo que formula es que sea sobre el mismo objeto al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista, porque también el punto de vista puede cambiar completamente las cosas. Desde qué punto de vista lo está diciendo, se puede ejemplificar con una fábula sobre la relatividad de las proposiciones al punto de vista, que dice así: animales inofensivos: el tigre, el león y la pantera. Animales altamente peligrosos: la gallina, el ganzo y el pato... decía una lombriz a sus hijitos.

Desde el mismo punto de vista y en las mismas relaciones, desde luego, uno puede predicar del hombre que es muy grande con relación a la hormiga o muy pequeño con relación a la ballena. En las mismas relaciones no puede predicar nada contradictorio. Es decir, éstas son las cuatro condiciones de la teoría de la contradicción.

No confundir, cosa que pasa muy frecuentemente entre lo marxistas, que traen de Hegel y de Engels una confusión inmensa sobre la contradicción. Especialmente por el vicio de Hegel de llamar contradicción a cualquier cosa, incluso a una diferencia. En realidad no hay que confundir la contradicción con las oposiciones reales, por ejemplo: hay una oposición de intereses entre la burguesía y el proletariado, pero allí no hay ninguna contradicción lógica; eso no tiene nada que ver con la lógica. Por lo demás, si tiene algo que ver es que hay una implicación lógica, es decir, que no hay el uno sin el otro; no puede haber explotación sin explotados y sin explotadores y no puede haber explotadores sin explotados. Se implican, no se excluyen. La contradicción lógica es aquella en que se excluyen. Engels se perdió siguiendo el camino de la filosofía de la naturaleza; se perdió en el análisis de no se qué contradicciones en la naturaleza (donde no hay ninguna, desde luego) y

confundiendo todo con todo. Nosotros llamamos a dos fuerzas de manera arbitraria, positiva y negativa; pero positivas son ambas, la designamos así por convención, pero allí no hay nada negativo. Hay una contraposición: dos fuerzas que se contraponen porque van en dos direcciones distintas o porque tienen una carga atómica distinta. No encontramos allí por ninguna parte la negatividad. La negatividad está en el juicio.

Debemos pues evitar confundir contradicciones lógicas y las oposiciones reales y sobre todo, no pensar que las contradicciones que llamamos dialécticas se confunden con las contradicciones lógicas. Ese es otro error muy frecuente y se imagina que lo que pasa es que la dialéctica es la lógica, pero en un nivel superior y la otra lógica formal; que ésta (la dialéctica) si es una lógica, digámoslo así, de contenido. Realmente ese no es el problema. Lo que se estudia como las oposiciones dialécticas son oposiciones de conceptos que siendo contrarios se requieren uno a otro, es decir, se implica a pesar de su contraposición, en lugar de excluirse. Platón hizo varios análisis y Hegel celebra uno de los más conocidos. "EL PARMENIDES", como la más bella muestra de la dialéctica en la antigüedad. Lo que Platón quiere mostrar es esto: que no hay cambios sin permanencia; que el cambio y la permanencia no son dos cosas que se excluyen; que no cabe predicar como hizo Heráclito el cambio en términos absolutos: todo se transforma sin cesar, no nos bañamos dos veces en mismo río (y no solamente porque el río es otro, por que ha pasado el agua, sino que el bañista también es otro, se han cambiado su ser y su psiquis y su cuerpo). Le damos nombres a las cosas para consolarnos y para imaginarnos que siguen siendo iguales, porque su nombre sigue siendo igual, pero están cambiando continuamente, decía Heráclito. Contesta Platón: todo cambia pero en la medida en que permanece, porque si no permanece no hay qué cambie. Es decir, si un individuo cambia deja de ser como era, deja de ser lo que era, envejece o crece o madura; pero cambia es porque sigue siendo el mismo, porque si cambiara tantísimo como para aparecer otro continuamente, no habría de quién hablar allí; ni siquiera habría un sujeto que pudiera cambiar, ni habría un mundo que pudiera cambiar y para llevar más lejos las cosas no habría nada de qué hablar: tan pronto mencionáramos el nombre de algo, ya habría dejado de ser aquello en que estábamos pensando, no podríamos ni siquiera hablar (no digamos entendernos, sino ni siquiera hablar).

Es decir, la permanencia y el cambio son dos conceptos opuestos, pero sólo existen cuando se relacionan. También tenemos el ejemplo de Hegel: el ser y la nada. son dos abstracciones, dos oposiciones radicales, pero sólo existen en la síntesis, en el devenir; mientras se mantengan por fuera del devenir, que es llegar a ser y dejar de ser estar siendo, es decir ser y no ser a la vez, entonces no son más que dos abstracciones vacías: el ser y la nada, de los cuales poco podemos saber, como podemos decir, parece que están unidos desde la antigüedad pero nunca se les han visto por ninguna parte. Eso es lo que llamamos contraposiciones dialécticas. Aquellas que se requieren, que sólo existen positivamente cuando están juntas a pesar de ser opuestas. Pero no cualquier contradicción es dialéctica. Si yo digo un disparate con lo cual contradigo lo que está diciendo otro, no puedo salir con que lo que pasa es que yo soy dialéctico. Si alguno me dice "hombre, usted está contradiciendo lo que dijo al principio. Y digo: no importa contradicciones hay en todo". No, ése lo que es, es un sofista. No confundamos las dos cosas. A veces se confunden de la manera más extravagante la dialéctica y la sofística, es bueno pues, aclarar un poco ese punto.



Ahora bien, Platón introdujo la lógica ante ese fenómeno de la angustia, del escepticismo de la angustia, del “ataque de franqueza de los sofistas”, de la verosimilitud que se roba para sí todo y no le deja territorio alguno a una verdad. Es necesario fundamentar la verdad como demostración, es necesario por lo tanto fundamentar un principio, un esquema, una matriz inicial. Esa es la lógica, que nos da una serie de fórmulas incontrovertibles que no necesitamos demostrar. Por ejemplo: dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí. Ese principio lo utilizamos siempre que queremos demostrar una cosa. Siempre que abrimos la boca, dice Hegel, estamos haciendo lógica aunque no lo sepamos; es una regla, pero no es una regla impuesta, es una regla inmanente. Es una ley de inmanencia: para que una cosa resulte verdadera tenemos que estar seguros de que no es contradictoria consigo misma. Toda la primera doctrina de la enseñanza tal como Platón la formula en El Sofista, implica una teoría de la refutación. Platón opera de la siguiente manera en El Sofista (lo pueden leer en el 229B – 230B, en cualquier edición), Platón allí nos da su teoría de la ignorancia: hay varias especies de ignorancia, dice Platón, pero rápidamente lo que le interesa llegar a demostrar es que hay una especie de ignorancia más perversa que todas, más dañina que todas, que consiste en creer que se sabe lo que no se sabe. El fondo de la ignorancia para Platón, está precisamente en el creer que se sabe lo que no se sabe.

La ignorancia no es pues un estado de carencia, sino por el contrario un estado de llenura; un exceso de opiniones en las que tenemos una confianza loca y, desde luego, mientras mayor sea la ignorancia, mayor es la creencia en que se sabe lo que no se sabe. Si ustedes consultan con un científico por ejemplo, para una enfermedad, es posible que les diga: hombre no sé; habría que hacer exámenes de tales y tales vamos a averiguar de qué se trata, no está claro. Pero vamos a la plaza donde una señora que vende hierbas y díganle los síntomas y verán que sí sabe: tiene el cuajo volteado o tiene un viento encajado o mal de ojo, y para eso es maravilloso el agua de boldo en ayunas. Y si siguen más allá y van a una sociedad mágica, allí sí saben todo, allí no falla nada, no hay un solo huequito de no saber. Si pasó un eclipse, queda muy claro que el señor sol y su hija la luna entraron en un incesto, cosa peligrosísima para el orden de la vida y del mundo; entonces van a esconder los instrumentos, por temor a que se levanten contra el que los maneja porque todo el orden está en peligro.

Es precisamente con la ciencia con la que empieza el saber de que no se sabe. Toda ciencia tiene circunscritos un conjunto de problemas que está investigando, porque sabe que no los sabe. No sabe cuál es el origen del cáncer, entonces está en un proceso de investigación. Y hay un conjunto inmenso de preguntas sin respuestas. Hay más: la ciencia acostumbra al individuo a vivir en un mundo de preguntas abiertas que no se cierran nunca. Cuando se descubre algo, ese descubrimiento abre nuevas incógnitas. Si se hace un descubrimiento / tecnológico / vinculado a la ciencia,, digamos un microscopio nuevo por ejemplo, ese microscopio, por una parte resuelve problemas que antes no estaban resueltos, pero por otra parte abre problemas que quedan por resolver; abre un mundo nuevo de misterios. La ciencia no puede operar sino manteniéndose en un mundo de preguntas abiertas que no están resueltas todas y sus respuestas cuando se resuelven abren otras preguntas. Esa fórmula de Sócrates de que sólo sé que nada sé, con la que andaban por todas las plazas de Atenas, no era ningún principio de autocrítica ni menos aún, ninguna falsa modestia. Era que trataba de fundamentar que el primer saber efectivo es un saber crítico: el reconocimiento de un “no saber”.

Ahora bien, si nosotros aceptamos esa doctrina platónica como se encuentra por ejemplo en El Sofista, la doctrina de la ignorancia, entonces la ignorancia en el fondo es la incapacidad de saber que no se sabe. Es una idea muy refinada. En realidad uno se imagina que eso no es tan claro, pero realmente lo que pasa es que uno muchas veces no se hace preguntas, porque oscuramente tiene respuestas aunque no las haya hecho explícitas. Las tiene preconscientes, tiene muchas respuestas para las cosas y por eso ni siquiera se las pregunta. Tomemos un ejemplo: cuando uno dice por qué Latinoamérica es un conjunto de países atrasados y Norteamérica es un país desarrollado, cuando en realidad Latinoamérica fue conquistada y poblada antes. (Bogotá es muchísimo más vieja que New York y Cartagena ni se diga, cuando Cartagena ya funcionaba como una gran ciudad del nuevo continente, New York era una colonia holandesa). ¿Por qué eso se desarrolló y esto no? Uno no se hace casi nunca la pregunta porque está habitado por respuestas ideológicas aunque no las explicita; está habitado por respuestas del clima, la religión y el carácter de los conquistadores: los españoles son perezosos, los ingleses no. Después se acuerdan ¡ah, pero en la India y en Africa lo que dejaron fue peor que los españoles! También empiezan a pensar ¡tal vez es la raza o el clima, el trópico!, en fin. Es por eso que no se hacen la pregunta: porque está invadido por respuestas implícitas. Entonces no puede hacerse historia explicativa, sino simplemente narración histórica. Este es un ejemplo, pero hay miles. Estamos habitados por respuestas ideológicas implícitas. No siempre ocurre que no me pregunte, sino que implícitamente tenemos la llenura platónica sin formularla. Esas opiniones, a las cuales se refiere Platón quedan muchas veces en la forma de la opinión implícita preconsciente; ideas que circulan y que funcionan como un saber, como una respuesta, hasta el punto de que nos impiden hacernos las preguntas.

Veamos ahora la réplica de Platón inmediatamente después de formular esa teoría: Platón saca la primera consecuencia. ¿Entonces cómo se hace para luchar contra la ignorancia? ¿Entonces en qué consiste la enseñanza, en qué consiste la educación? Platón dice que en la refutación en primer lugar: no se puede alimentar bien al que tiene una indigestión; primero necesita vomitar, purgarse y que le empiece a dar hambre; al que tiene una indigestión no se le puede dar un banquete. Si la ignorancia fuera tan sólo una carencia de saber, no habría nada más fácil que la educación, sería como darle de comer a un hambriento; pero desgraciadamente el asunto no es tan fácil porque se trata precisamente de darle de comer a un indigestado. Esa es la consecuencia que saca Platón. Veamos un texto:

EXTRANJERO.- Por eso, con el propósito de eliminar una ilusión de esta clase, se arman contra ella de un método nuevo. (Una ilusión de esta clase; de que se sabe lo que no se sabe).

TEETETO.- ¿Cuál?

EXTRANJERO.- Plantean a su hombre una serie de cuestiones a las que, creyendo él que responde algo que valga la pena, no responde, sin embargo, nada que tenga valor; luego, comprobando fácilmente lo vacío de opiniones tan equivocadas, las reúnen en su crítica, las confrontan unas con otras y, por medio de esta confrontación, las demuestran, acerca de los mismos objetos, bajo los mismos puntos de vista, bajo las mismas relaciones, mutuamente contradictorias.

Allí está planteado el método Socrático de refutaciones. El primer paso de la educación es la crítica lógica: tomar las opiniones, hacer que las opiniones se vuelvan explícitas sin temor alguno y someterlas luego a una confrontación lógica. La primera crítica es inmanente, esa es la crítica no dogmática, eso es muy importante. Inmanente quiere decir que no le opongo a lo que él dice otra cosa que yo digo, sino que primero examino si lo que él dice no es contradictorio consigo mismo. Es decir, la primera parte es la crítica lógica, o sea examinar si no hay contradicciones en el mismo sentido, sobre el mismo objeto, en las mismas relaciones, al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista. Esa crítica inmanente es esencial. No vayan a creer ustedes que es crítica la operación del dogmático, que tiene la verdad en el bolsillo bajo la forma de un catecismo, de un librito rojo, o cualquier otra autoridad absoluta y entonces, nos viene a demostrar continuamente nuestro error haciéndonos ver su verdad.

Así alguien se puede dar el lujo de refutar el psicoanálisis por ejemplo, porque Freud es ateo y por lo tanto, toda su teoría está equivocada. Claro que eso ahorra tiempo. Otra cosa sería mostrarle a Freud que lo que él dice sobre los sueños se contradice en sí mismo; y también otra cosa sería demostrarle que lo que él dice sobre los sueños no corresponde con lo que los sueños son; que así no se explican sino de otra manera y decir de cuál. Eso sería menos cómodo y mucho más largo. Una cosa sería refutar a Marx diciendo: “pues comenzando porque es un materialista, además cree que la lucha de clases, que es una malignidad, es el motor de la historia”. Otra cosa muy distinta y más complicada sería meterse en *El Capital* y demostrar que lo que afirma Marx que son las leyes de la acumulación del capital, no es cierto; que se contradice consigo mismo y que se contradice con la forma real de la acumulación del capital, o que ésta no se da. El dogmático opera por la comparación, no por la crítica inmanente que es la que propone Platón. La comparación cómoda: usted muestra un mapa y yo le digo: ese mapa está equivocado. Mire, el río suyo desemboca allí y en mi mapa desemboca en otro lado. No, eso no demuestra nada. Lo que Platón propone es supremamente diferente: la crítica inmanente. No la crítica trascendente remitida a una autoridad, a un texto, a un mapa, etc., sino la crítica interna primero. Esa es la que llamamos también crítica lógica: lo primero que hay que examinar en un texto es que no se contradiga a sí mismo porque si es así, entonces queda refutado.

La teoría de la contradicción es una teoría esencial a la cual Kant llega a darle incluso una categoría ontológica, es decir que se refiere a la posibilidad de la existencia de algo. ¿Qué quiere decir que algo es imposible? Dice Kant: quiere decir que tiene determinaciones contradictorias. Eso es imposible. Es decir, eleva la contradicción platónica es una formulación ontológica: lo que tiene determinaciones contradictorias, no existe, por ejemplo, un animal verde e invisible. No me vengan después a decir que no lo he buscado suficientemente; no necesito buscarlo, no necesito perderme en todos los bosques en busca de ese animal. Desde luego que sé de antemano que no existe, si le dan determinaciones contradictorias. Esa es la crítica inmanente, en una forma muy burda la ejemplifico, pero sería muy mal cazador si me fuera primero empíricamente a examinar todas las selvas para comprobar empíricamente si existe o no existe. Ahora bien, la crítica inmanente desde luego no es suficiente. Algo puede no ser contradictorio o también ser falso; o por lo menos, equivocado e inexistente sin que tenga contradicciones internas. Es decir, no hay ninguna contradicción interna, por ejemplo, en el unicornio, eso no quiere decir que por lo tanto existe. Sólo tiene valor en la negativa, pero en todo caso es la primera exploración que hay que hacer. Lo segundo es, que el que afirma algo debe demostrarlo; es decir que uno nunca puede salirle al otro con que: mi tesis es ésta ¡pruébeme que no! Porque algo así no es una tesis, ni siquiera una hipótesis. Una hipótesis sólo surge

de una verdad establecida, es decir, demostrada, conocida, que se extiende a algo desconocido con algunas variaciones. No es una hipótesis cualquier afirmación. Si digo que en el centro de la tierra hay una bola de mermelada de mora, no les puedo decir a ustedes: - pruébenme que no -. No vamos a probar nada, si no está basado en ningún conocimiento anterior es un absurdo, no es ninguna hipótesis. La hipótesis requiere que algo conocido se haya extendido.

Así pues, la primera fórmula es, que si concebimos la ignorancia como una llenura, como un estado de confianza loca en un exceso de opiniones, entonces la primera forma de la enseñanza es la refutación. De hecho es así. Cuando alguien comienza a estudiar alguna teoría que tenga algunos visos de cientificidad, lo primero que descubre es una ignorancia propia. Por ejemplo: todo el mundo sabe qué es la mercancía y qué es el dinero. Por lo menos sabe que es mejor tenerlo que no tenerlo; además puede dar ejemplos de mercancías: todas las vitrinas de los almacenes están llenas de ejemplo. Lo sabe en el sentido de que tampoco tiene que ir a buscar en el diccionario la palabra mercancía a ver qué quiere decir. Cuando lee El Capital se da cuenta de que no sabía qué era la mercancía; que la confundía con valores de uso que están en venta u objetos que están vendiendo. Descubre que no sabía cuál es el problema esencial de la mercancía: que es un producto del trabajo humano destinado al cambio, cambio de propiedad. Y que a partir del cambio se da la permanencia del valor como un poder sobre el trabajo humano, pasado o actual. Actual porque se puede vender las millones de camisas de la fábrica y cambiarlos por dinero con el cual se pueden pagar salarios, es decir conseguir trabajo y que si no se pueden vender, se desaparece el valor y se quiebra la empresa; que también el valor está en circulación o desaparece. Es decir, todo lo que es la mercancía, no lo sabíamos. Lo mismo ocurre cuando alguien empieza a estudiar psicoanálisis. Se da cuenta que creía tener muy claro qué eran los celos, pero al estudiar el texto de Freud sobre el tema, descubre que no tenía nada en claro y que más bien se trata de una tipología del amor. Del mismo modo puede ocurrir cuando entrando en la lógica de una ciencia, se ponga en cuestión la lógica de nuestros saberes implícitos; de los saberes de los cuales podemos dar ejemplos; de los que creemos que sabemos porque conocemos las palabras y conocemos ejemplos. Aun no siendo en las mismas condiciones que dispone Platón del diálogo, sino por ejemplo en el caso de un estudio solitario:

“De forma que, al ser ésta (la práctica de la crítica inmanente - la crítica lógica -) los interlocutores llegan a concebir un descontento de sí mismos y legan a alimentar posiciones más conciliadoras respecto de los demás. Gracias a un tratamiento de esta clase, todas las opiniones orgullosas y quebradizas que ellos tenían sobre sí mismos les son quitadas, privación está en que el oyente encuentra el mayor de los encantos y en que el paciente encuentra el más duradero provecho. Hay, en efecto, mi joven amigo, un principio que inspira a los que practican este método purgativo, el mismo que hace decir a los médicos del cuerpo que el cuerpo no podría sacar provecho del alimento que se le da hasta tanto que se hayan evacuado los obstáculos internos. Así, pues, a propósito del alma se han forjado ellos esa misma idea: de todas las ciencias que se le puedan ingerir, ella no va a sacar ningún provecho hasta tanto que se la haya sometido a la refutación y hasta tanto que, gracias a esa refutación, haciendo que llegue a sentir vergüenza de sí misma, se la haya desembarazado de las opiniones que cierran el camino a la enseñanza, que haya sido llevada a un estado de pureza evidente y haya llegado a la creencia de que cabe exactamente lo que sabe, pero no más de lo que sabe”.

La formulación de Platón sobre la enseñanza deriva entonces de su concepción de la ignorancia. Ahora bien, éste es un primer elemento: el racionalismo platónico, el primer racionalismo Sócrates – Platón. Ese racionalismo se encuentra con inmensas dificultades y ésto ocurre con todos los racionalismos; con el kantiano, con el cartesiano, que tienen mucho en común: su posición ante la autoridad, su posición ante la demostración, su posición ante la tradición, su posición ante la ignorancia. Aunque desde luego mucho más desarrollado Kant que Platón, y mucho mejor planteado. Platón se precipita en un idealismo objetivo, en la creencia en unas ideas eternas y en un cielo inteligible, que oscila continuamente entre posiciones fuertes en la medida en que las deriva de la geometría y posiciones extremadamente débiles en la medida en que por ejemplo, cree que hay un modelo ideal de todo ser real. Una esencia que antecede a la existencia, es decir, en la medida en que se precipita en el idealismo, lo cual no es necesariamente condición para un racionalismo. Lo que quiero decir es, que un racionalismo fuerte como el de Platón, de todas maneras ya encuentra una serie de problemas que son supremamente curiosos. Por ejemplo: cuando Platón trata del amor y del arte, encuentra una dificultad muy grande y al leer sobre ese tema en Platón se verán oscilaciones extraordinarias. El arte, podríamos decirlo así, es la cruz de su pensamiento; no hay cosa que más ame, no hay cosa en la que más confíe, y sin embargo continuamente también es algo con lo que está hablando: de la ciudad hay que echar a los poetas, porque la poesía no se puede introducir en una organización perfecta del Estado. Kafka comentaba esto diciendo: tiene razón; los poetas ofrecen a los hombres nuevos ojos para ver el mundo y cuando se ve el mundo con ojos nuevos, se puede entonces cambiarlo, se concibe la posibilidad de que cambie. La función del estado es la conservación de lo existente; tiene razón.

A veces lanza una andanada contra la poesía que cubre todo un diálogo, en Ion por ejemplo. Resumen: se encuentra Sócrates con Ion que acaba de ganar en las olimpiadas un premio de recitación de poemas y le empieza a preguntar ¿los poetas son aquellos que hablan muy frecuentemente de guerras? (pensando en Homero, la guerra de Troya y La Idiada). Claro, hablan muy frecuentemente de guerra. ¿Ah, y saben mucho de guerra? ¿A ti te gustaría que los ejércitos de tu patria estuvieran dirigidos por un poeta? – No, tal vez no -. ¿Los poetas también son aquellos que hablan mucho de enfermedades no? – Sí, mucho -. ¿Te gustaría que si estuvieras enfermo en lugar de un médico te tratara un poeta? – No, claro que no -. ¿Hablan mucho de viajes los poetas no? ¿Y de la marinería? – Sí, mucho -. ¿Te gustaría ir en un barco cuyo capitán fuera un poeta? – No, claro que no -. Ah, entonces hablan mucho de lo que no saben, de lo que no pueden hacer, de lo que no tienen experiencia directa, eso son los poetas. – Parece – dice Ion.

Encontramos en Platón esa posición, pero también encontramos lo contrario: cuando su posición racionalista lo conduce a un impasse, apela a los poetas; se puede ver en todas partes de su obra, digamos en Menón. Va a demostrar esta tesis: que si uno no sabe que no sabe; que si uno no conoce, que no conoce la verdad, no puede investigar nada porque cree que ya lo sabe. Que para poder investigar algo es necesario saber que no lo sabe. A lo cual replica Menón: bueno, pero si no sabemos algo, ¿cómo podríamos buscarlo? Y si por casualidad nos lo encontráramos, ¿cómo podríamos reconocer qué es lo que buscábamos, si no lo sabíamos? Ah, dice Sócrates, esto es grave, entonces habrá que apelar a los poetas porque los poetas son aquellos que saben la verdad, aunque no saben por qué la saben.

Existe pues en Platón una oscilación sobre el problema del arte, lo mismo que sobre el problema del amor: En Fedro es donde mejor se ve (recomiendo la lectura 243E - 245C del Fedro). Aquí se trata de lo siguiente (voy a resumir de manera rápida y un poco burda):

El Fedro comienza por un discurso de Licias, en el que trata de demostrar que nada puede ser peor que un enamorado y que no hay un error más grave para cualquiera que hacerle caso a una persona que esté enamorada de uno, cualquiera que sea. ¿Por qué? Porque no hay nadie que tenga menos capacidad crítica que un enamorado: a un enamorado le parece divino todo lo de la amada, incluso sus defectos; todavía le gustan más que sus virtudes. ¿Cómo le va a hacer uno caso a una persona así, que está trastornada verdaderamente hablando? Un enamorado delira que su objeto de amor es esencial y completamente diferente a todas las demás personas; proclama que sin él no puede vivir (lo cual es supremamente peligroso); le está exigiendo que proclame lo mismo Bueno, no hay nada más aparatoso, más estorboso, más inconveniente que un enamorado. Hazle caso a una persona, pero que no vaya a estar enamorada de ti; no le vayas a dar favores a un enamorado. El enamorado promete, para siempre, eternamente, jura. Si se le pasa su delirio y tú le dices, bueno, pero me prometiste que... ah, pero yo era otro; yo, estaba todo alterado; yo ahora volví a ser el que soy; lo que yo dije entonces no vale pues yo estaba completamente delirando (y el amor es un delirio). Entonces Sócrates responde en una forma doble (me interesa destacar un aspecto); responde con dos discursos: el primer discurso es compitiendo con Licias, diciendo las mismas cosas y llevándolas más lejos, que no hay nada más peligroso, y más inconveniente que un enamorado, etc. El segundo es una defensa del amor (el punto donde les recomendé la lectura corresponde a la defensa del amor). En esa dirección que avanza el discurso resulta curioso encontrar, en el primer racionalista de la historia (Sócrates - Platón), un elogio de la locura. Porque Sócrates dice: bueno, hasta ahora hemos demostrado Licias y yo que el amor es un delirio, con lo cual creemos haber dicho por qué es una mala cosa. Pero todavía no hemos demostrado que todo delirio sea una mala cosa. Y entonces continúa con esta formulación: No, no es una mala cosa el delirio. Por el contrario, sin el delirio no hay nunca arte; sin locura no hay arte (lo llama manía para buscar otros términos griegos que componen con manía); sin locura no hay amor. Dice que un poeta en cierto modo está inspirado por las musas, quién sabe por qué; pero que el hecho es que un poeta no es nunca el que carece de locura. En efecto, aunque sepa de memoria todas las reglas de la métrica, de los acentos, póngalo a que las practique. Aunque conozca muy bien la geografía de los países sobre los cuales va a escribir, aunque conozca divinamente las reglas de la navegación, no sale la Odisea de allí. La poesía no sale en absoluto de reglas de conocimientos positivos, de conocimientos gramaticales, de experiencias. El poeta no es un individuo que ha ahorrado conocimientos; que ha hecho su capital de experiencia y en la caja fuerte de su memoria ha ido metiendo reglas de métrica, reglas de acento y luego invierte su capital en un poema... no le sale nada. Mejor sabe describir el mundo un ciego (Homero quiere decir ciego) con sólo que esté inspirado, que ningún geógrafo por muy bien que conozca la situación. Porque lo que se le olvidaba a Sócrates preguntarle a Ion, lo que no supo Ion introducir, en el Fedro sí está planteado, es, que desde luego los poetas saben más de las enfermedades que los médicos y de los viajes y de las guerras que los marinos; de las enfermedades en relación con el amor, en su relación con el sufrimiento, en su relación con el drama, con la angustia. No para ser militares saben más de la guerra pero de los efectos de la guerra sobre la vida sí saben más y ese mayor saber no procede de un saber positivo, es decir de un aprendizaje directo.

Así es como Platón trata de agarrar en alguna forma el arte y el amor e introducirlos en su racionalismo absoluto, pero no le caben. A veces los concilia, por ejemplo en La República, dice: “Es necesario buscar a aquellos que son capaces de rastrear la naturaleza de lo Bello y de la conveniencia, con el fin de que los jóvenes estén rodeados por todas partes de hermosas obras, sólo estén sometidos a influencias bienhechoras en todo aquello que llega a su vista y a su oído, como si habitaran una región sana, donde sopla una brisa proveniente de comarcas felices que trae la salud, y que se vean así conducidos desde la infancia, sin notarlo, hacia la semejanza, el amor y el acuerdo de la bella razón”. Platón, La República (401a, 402d)

En otras oportunidades se opone el arte –simulacro, mito – a la verdad – ser, logos -.

Es evidente que desde Platón se anuncia la dificultad de introducir en una teoría racionalista, el problema del amor y del arte. Pero Platón tiene sin embargo, la soltura (que tanto admiraba en él Nietzsche) se hacer un elogio de la locura. Su racionalismo no es tan dogmático como para no introducir un elogio de la locura cuando le toca, cuando se ve ante la coacción de explicar entonces qué es el amor: ¿solamente un delirio? Pero ¿y cómo sería la vida sin ese delirio? En ese punto, Freud en "INTRODUCCIÓN AL NARCISISMO" también dice que el amor es un delirio, sólo que él sigue por otro lado, ya veremos, pero él también piensa lo mismo.

Si nosotros ponemos una posición como la de Platón y nos vamos a dirigir desde esa posición al problema del arte, el camino que vamos a seguir es el desarrollo del tema del racionalismo y el arte. Las dificultades del racionalismo para dar cuenta del fenómeno artístico. Esas dificultades introdujeron la crisis del racionalismo no solamente para dar cuenta del fenómeno artístico sino del fenómeno humano en general. La gran reacción contra el racionalismo ocurre cuando el racionalismo está en la cima (es decir Kant), entonces viene la reacción en Alemania contra el racionalismo kantiano, el romanticismo alemán. Romanticismo es sobre todo eso: una reacción contra el racionalismo que quiera dar cuenta de todo. En Inglaterra contra el materialismo y el sensualismo inglés. En Francia contra el racionalismo francés (el enciclopedismo). En Alemania, contra el racionalismo alemán (y todos los románticos conocen a Kant y viven en un debate con Kant, de amor y de protesta). El romántico protesta porque se trata de reducir al hombre a la razón y queda por fuera el amor, los suelos, la infancia. El racionalista clásico reducía todo eso a la noción de cuestiones marginales. Las creencias las consideraba como superstición, la religión como superstición, el arte no lograba hacerlo entrar en las fórmulas demostrativas.

Con Spinoza ocurre que él cree que las pasiones son solubles a la razón, que se pueden disolver las pasiones tristes por medio de la razón y eso es muy dudoso. Entre las razones tristes él introduce la esperanza por ejemplo, la ira, el remordimiento y cree que son solubles a la razón, tiene una confianza extraordinaria en la razón. Es en los lugares donde hubo un gran movimiento racionalista donde surge un gran movimiento romántico. Es muy pobre el romanticismo español, porque en España no hubo nunca un gran racionalismo; lo que hubo fue la inquisición, es decir, curas y militares. Allá Galileo entró tardíamente y Darwin tuvo que hacer cola hasta la muerte de Franco. Cuando no hay racionalismo, cuando no hay filosofía de las luces, cuando no hay un desarrollo científico, no hay una reacción romántica. Llamamos por ejemplo romántico a cualquiera que es un sentimental, que hable de su amada, que cuando coja la pluma se le suelte un lagrimón (como dice un tango) entonces decimos que es romántico; pero eso no es un romántico. Romántico es quien

reclama los derechos del sueño, de la infancia, de lo no reductible a la razón como constitutivo del ser humano, contra un racionalismo que no lo tiene en cuenta, o de la intuición y la inspiración contra el entendimiento analítico. Vamos a ver entonces, con una formulación más fuerte en el racionalismo, cómo podemos plantear el problema del arte; ya que nos vamos a ocupar del arte principalmente de la estética y en particular de la arquitectura.