ISSN: 1315-3463

FILOSOFÍA

N° 30 Especial: 2022 - 2023

Revista de la Maestría en Filosofía

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
VENEZUELA
MÉRIDA - VENEZUELA. NOVIEMBRE 2023. AÑO XXX Nº 30

30

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Mario Bonucci
RECTOR

Patricia Rosenzweig
VICERRECTOR ACADÉMICO

Manuel Aranguren
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

José María Andérez Álvarez
SECRETARIO

Mery López de Cordero
DECANA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

Carlos Arturo Mattera
COORDINADOR DE LA MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Milagros Sánchez Carrillo
DIRECTORA DE LA REVISTA FILOSOFÍA

Tabla de contenidos

Nota editorial — PDF
María Beatriz Sosa — 5-6

Artículos

El Proyecto filosófico de Gianni Vattimo: Lectura Hermenéutica Heidegger – Nietzsche — PDF
Milagros Sánchez Carrillo — 7-46

"Filosofía" y "saber" en el contexto de la modernidad y postmodernidad: una reflexión filosófica desde el "topos" científico. — PDF
Neida Urbina — 47-66

Leonardo y la filosofía de los milesios — PDF
Carlos Arturo Mattera — 67-100

Heráclito y Hölderlin: *Keraunós*, la conquista del rayo. *Pólemos* fulminante. — PDF
Daniel Arella — 101-121

La Terredad como modo fundador del Ser en la poesía cósmica de Eugenio Montejo — PDF
Carolina Lozada — 123-136

Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una licencia *Creative commons* Atribución noComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.
Por lo que envío, procesamiento y distribución de artículos en la revista es totalmente gratuito.

Nota editorial

El 16 de septiembre de 2023 muere Gianni Vattimo. Motivo razonable para dedicarle esta edición (Nº 30) con la introducción de un artículo de Milagros Sánchez Carrillo quien en dos ocasiones compartió personalmente con Vattimo y con investigadores de su obra. Su trabajo titulado "El proyecto filosófico de Vattimo: lectura hermenéutica Haidegger – Nietzsche" es un estudio riguroso que muestra y explica de manera cronológica sus argumentaciones y la escritura de su obra, lo cual es una contribución para el conocimiento de Vattimo como hacedor de filosofía, interprete y crítico de ideas propias de la filosofía moderna.

El segundo artículo de Neida Urbina, fue enviado y aceptado en el año 2020 durante la gestión del Profesor Miguel Montoya Salas como Director y Editor de la Revista. Se trata de estudio relevante sobre el devenir de la filosofía y el saber, en la modernidad y postmodernidad. Con coherencia argumentativa la autora alude a la fragmentación del saber en la modernidad y al "saber" como "especialismo".

En el tercer artículo de esta edición, Carlos Arturo Mattera, presenta de manera documentada y sólida cómo las observaciones de los milesios sobre la naturaleza se revelan en el pensamiento de Leonardo Da Vinci. Su lectura de los escritos filosóficos y literarios del artista, desde la mirada de Tales, Anaximandro, Heráclito, Anaxímenes es un aporte para comprender y conocer no sólo las inquietudes filosóficas de Leonardo Da Vinci y su génesis como polímata sino también para visualizar la permanecía en el tiempo de los filósofos del inicio.

Los siguientes dos artículos representan un cierre de ciclo de la Revista Filosofía, dado que también fueron recibidos durante el periodo del profesor Miguel Montoya Salas quien en esta ocasión no solo figura como Director y Editor de la Revista sino también como Jurado de estos dos Trabajos de Grado de la Maestría de Filosofía en el 2019. Ambos estudios, con mención publicación están inscritos en el ámbito de la filosofía antigua, el primero pertenece a Daniel Arella quien examina la poesía de Friedrich Hölderlin desde el *1ógos* heraclíteo, y el segundo, corresponde a Carolina Lozada quien nos devela en la obra del poeta venezolano Eugenio Montejo la trascendencia de la metafísica aristotélica. De esta manera se hace el cierre de la edición Nº 30 Especial correspondiente al período 2022-2023.

Complacidos con esta publicación muy significativa en tanto a que une temáticas que invitan a la reflexión sobre el quehacer filosófico. Extendemos nuestro agradecimiento al CDCHT especialmente a la Dra. Mariela Ramírez, Coordinadora de Publicaciones, así como también al Equipo de Saber ULA coordinado por la Ingeniero Eddy Paredes por brindar el apoyo humano y técnico que permite salir de nuevo a la Revista Filosofía de la Maestría de Filosofía de la Universidad de Los Andes.

Prof. Msc. María Beatriz Sosa
Editora adjunta

REVISTA FILOSOFÍA
Nº 30 Especial 2022-2023
ISSN: 1315-3463
Recibido: 25-09-2023
Aceptado: 12-10-2023

EL PROYECTO FILOSOFICO DE GIANNI VATTIMO: LECTURA HERMENEUTICA HEIDEGGER – NIETZSCHE

Milagros Sánchez Carrillo*

RESUMEN

En el artículo que sigue se muestra el hilo conductor de reflexión que sostiene el proyecto de G. Vattimo. El acusado estudio de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer funda la base para su pensamiento "posmetafísico". De Nietzsche toma el diagnostico de una cultura nihilista. Y de Heidegger hereda la concepción "epocal" del ser, es decir, la postura según la cual el ser no es, sino que acontece.

Palabras clave: Hermenéutica, Post-metafísica, Pensamiento débil, Nihilismo.

* Milagros Sánchez Carrillo. Doctora en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. España. Profesora del Departamento de filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida-Venezuela. Miembro del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Directora de la revista de Filosofía ULA.Milasac@gmail.com. **https://doi.org/10.53766/Filo/2023.30.01**

THE PHILOSOPHICAL PROJECT OF GIANNI VATTIMO: HERMENEUTICAL READING HEIDEGGER – NIETZSCHE

Milagros Sánchez Carrillo

ABSTRACT

The article that follows shows the common thread of reflection that supports G. Vattimo's project. The intense study of Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer lays the foundation for their "postmetaphysical" thought. From Nietzsche he takes the diagnosis of a nihilistic culture. And from Heidegger he inherits the "epochal" conception of being, that is, the position according to which being does not exist, but rather happens.

Keywords: Hermeneutics, Post-metaphysics, Weak thought, Nihilism.

> El retículo, la red en que nuestra existencia está presa, y nos es dada, es el conjunto de los mensajes que, en el lenguaje y en las diversas «formas simbólicas», la humanidad nos trasmite.[1]

Reseñar el proyecto filosófico de Gianni Vattimo significa mencionar a Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, sus dos grandes fuentes de inspiración y a quienes considera los pilares de su labor filosófica. Antecede e influye en esta línea la formación de su maestro Luigi Pareyson (1918-1991).

El análisis de Pareyson del existencialismo de los años treinta y cuarenta, donde relaciona las tesis de Kart Jaspers, Martin Heidegger y Gabriel Marcel condujo a Vattimo a la conclusión de que el existencialismo es la última fase del «proceso de disolución» que había iniciado el racionalismo metafísico representado en Hegel. Este enfoque metafísico-crítico prosigue en su exégesis durante los años cincuenta en dos áreas: la hermenéutica y la estética[2].

[1] G. Vattimo, *Más allá del sujeto*: *Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona-España, Paidós, 1992, p.13.

[2] En 1971, Vattimo publica Il *concetto de fare en Aristóteles***,** Turín, Giappichelli, 1961. De Luigi Payreson destaca Vattimo en su trabajo *Ètica dell'interpretazione***,** Rosenbeg & Selier, Turín, 1989, p. 52-57, el desarrollo que, a partir del estudio de Kierkegaard y Schelling, lo conducen a la comprensión de una *ontología de la libertad* que piensa el ser no ya como fundamento sino como *Ab-grund* y *Ungrund*. En este marco, Vattimo subraya en la teoría de la interpretación y en la multiplicidad de las experiencias históricas de Payreson, la inagotabilidad reveladora del ser mismo*: …es porque el ser no es fundamento sino Ab-grund, por lo que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones, en las cuales no se expresa según grados diversos de exactitud, sino que se da y acaece, instituyéndose cada vez como auténtica novedad.* Entre los principales trabajos de Payreson se encuentran: *La filosofia dell'esistenza e Carlos Jaspers* (1939), *Esistenza e persona* (1950), *Estetica. Teoria Della formativà* (1954) y *Verità e interpretazione* (1971).

Cuando Vattimo en 1961 termina su tesis doctoral *Il concetto de fare en Aristóteles*[3] bajo la tutela de Payreson, la influencia de su maestro es relevante. En este trabajo ha intentado una crítica de la modernidad desde la base de la filosofía griega. Allí, Vattimo ensayó localizar en la directriz del hacer aristotélico (*poíesis*) y la conexión entre técnica y bellas artes, los parámetros para una crítica capaz de transformar el carácter en extremo especialista que se da en la modernidad.

Ligado a esta propuesta inicial, el rendimiento del pensamiento vattiniano transitará sobre la idea de liberar al hombre del objetivismo de la modernidad. En efecto, la identidad entre sujeto-objeto, característica de la modernidad clausuraba para Vattimo la posibilidad de pensar verdad, y *obra* desde la *acción*. En este orden, propone la alternativa de una verdad técnico-activa que desarrollará próximo a la filosofía de Nietzsche.

En la filosofía de Nietzsche encuentra Vattimo los horizontes para desplegar la posibilidad de pensar, verdad-obra, saber-hacer, desde la «creación libre». Una vez disuelta por Nietzsche la contraposición platónica entre mundo verdadero-realidad y mundo sensible-aparente, las esencias transcendentes retornan a su origen humano. Por ende, toda teoría-praxis y todo saber-hacer, distantes de la fuerte identidad sujeto-objeto, serán solo interpretaciones, símbolos estéticos demasiado humanos. Así, las expresiones de Nietzsche: «*el mundo verdadero ha devenido*

[3] Se puede encontrar una bibliografía completa y detallada –incluye *artículos y recensiones*- de todos los textos publicados por G. Vattimo hasta 1990, en la edición castellana de *La sociedad transparente* (Paidos, Barcelona, 1996, 2da reimpresión, 56-64) preparada por Teresa Oñate. Al término de su trabajo *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad* (Alderabán, Madrid, 2000, 367-379), la misma autora brinda la referencia de los diferentes libros, artículos y traducciones publicados por el filósofo desde 1988 hasta 1999.

fábula», «*no hay hechos sino interpretaciones»*, «*seguir soñando, sabiendo que se sueña»*[4], etc. impulsan las reflexiones de Vattimo, hasta el punto de erigirse como rúbricas de su legado filosófico en la actualidad.

Trazado, en cierto modo, el camino de Vattimo hacia Nietzsche bajo el signo de su vocación antimoderna, se traslada en este mismo año (1961) a Heidelberg, donde merced a la conducción de H.G. Gadamer estudia la filosofía de Heidegger. Desde este año, su inclinación por Nietzsche queda ligada a Heidegger.[5] En 1989 escribe *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* que constituye la Opera Prima del filósofo italiano. A la edición original italiana [Génova, Casa Editrice Marietti S.P.A.] le sigue la primera edición fechada por el propio filósofo piamontés: primero en Turín en diciembre de 1961 y después en Heidelberg en diciembre de 1963.

Essere, storia e linguaggio in Heidegger es todo un anticipo de su obra posterior. La lectura paciente de este ensayo permite inferir que, sin lugar a duda, es la introducción hacia el Heidegger de Vattimo cuyo despliegue constituye el hilo inaugural para su reflexión posterior en la senda del Nietzsche de Heidegger. Un trabajo Filosófico - hermenéutico que potencia desde ese momento la apertura histórica de la Postmodernidad Ontológica como Hermenéutica Crítica.

En este escrito Vattimo interpreta en Heidegger el camino de una ontología del arte, de una ontológica hermenéutica, como superación de la metafísica. Los

[4] Las afirmaciones de F. Nietzsche corresponden a los ejes conductores del trabajo filosófico de Vattimo. Ver, F. Nietzsche El *Crepúsculo de los ídolos, La Gaya Ciencia* aforismo 54, *Más allá del bien y del mal, Fragmentos Póstumos* 1886, *7/60*.

[5] Cuando Vattimo llegaba a Alemania se publicaba de Martin Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. I-II, 1961. Por su parte, Gadamer había publicado en 1960 su obra *Warheit und Methode*.

temas referentes a la verdad como obra de arte y la negación de la identidad objeto-sujeto son abordados junto a la problemática del historicismo. El filósofo de Turín mantiene en esta obra la polémica contra la idea del curso unitario de la historia, planteando una visión de la historia como proyección puntual de estructuras, de aperturas dentro de las cuales se desarrolla luego la temporalidad, sin que estén coordinadas entre sí por un curso lineal.

Los cinco primeros capítulos constituyen un anticipo de su obra posterior. Así en el primer capítulo, que trata sobre *Chi è il Nietzsche di Heidegger* destaca la posición que le atribuye Heidegger a Nietzsche en la historia de la metafísica. A saber, una historia unilineal que desde Protágoras hasta la modernidad ha constatado el dominio del ente y, por ende, el olvido del ser. Con Nietzsche, señala Vattimo, la metafísica llega a su acabamiento si se entiende junto a la palabra de Heidegger, que la esencia del nihilismo es la historia en la cual, del ser ya no queda más nada.[6]

En este escrito, el filósofo de Turín se ha limitado a verificar siguiendo a Heidegger cómo la filosofía de Nietzsche ha constatado finalmente el dominio del ente sobre el ser, es decir, la disolución del ser al confirmar la relación entre *voluntad* de poder y técnica. Una posición en la que profundizará más adelante hasta modificar considerablemente sus posturas sobre las huellas del mismo Heidegger, pero independiente a la exégesis que el filósofo friburgués exhibe de Nietzsche en su obra *Nietzsche*.

[6] Gianni Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, Edizioni de «Filosofia», 1963, p.15, 25, 32.

El trabajo concluye con una deliberación sobre ser y hermenéutica. Vattimo ha aceptado, próximo a Heidegger la imposibilidad de un lenguaje positivo del ser: La dificultad de definir el ser es un obstáculo lingüístico. No se puede encontrar una proposición que pretendiendo ser la definición de *Ser*, por su misma estructura no caiga en el nivel del ente.[7]

En esta línea, Vattimo atiende al llamado de Nietzsche, Heidegger y Gadamer hacia la estética, el arte y la poesía en aras de soslayar las estructuras fuertes de la metafísica. Los móviles iníciales de esta idea se sostienen en la exhortación de Nietzsche por la *metafísica de artista*, la renuncia de Heidegger a buscar el ser en la metafísica para ir a su encuentro en la poesía y, finalmente, el hecho de que Gadamer haya iniciado *Verdad y método* con una ontología de la obra de arte.

En este sentido, *Poesía e Ontología* (1967) es un libro que trata en profundidad los lineamientos heideggerianos acerca del arte a través de las directrices y reflexiones de Gadamer sobre la problemática de la verdad del arte. El rendimiento de ambas perspectivas lo llevan a proponer una *estética ontológica*, cuyo argumento central parte de la *diferencia ontológica* desarrollada por Heidegger. Sin embargo, no puede decirse que Vattimo haya mantenido posteriormente el proyecto de la *estética ontológica* esbozada en los capítulos de *Poesía e ontología*.[8]

[7] Gianni Vattimo, *op.cit*. p. 142,172.

[8] La razón de este abandono se debe a la fuente interna desde la que se proponía defenderla: la reflexión sobre el arte llevada a cabo por Heidegger. Condicionalmente, la obra de arte como objeto de reflexión en el pensamiento de Heidegger no busca configurar un espacio autónomo desde el que sea posible establecer los límites para desarrollar una disciplina estética; incluso el filósofo alemán es exiguo a los resultados obtenidos por la estética moderna desde el momento en que reduce la obra de arte a la estructura de la subjetividad. Y, es que cuando Heidegger se ocupa de la reflexión sobre el arte no se

A pesar de ello, hay en *Poesía y ontología* elementos aprovechables para la tarea que en los años siguientes proyectará el filósofo. Pieza importante en este ejercicio es el añadido capítulo nueve de la obra en cuestión, *Estética y Hermenéutica*[9]. Esta sección supone una crítica contra la inmutabilidad, estabilidad y fuerza fundante tanto del ser como de la verdad manifiesta en la obra de arte. Desde la perspectiva *debilista* de Vattimo la verdad y el ser son comprendidos en términos de diferencia, discontinuidad y desfondamiento.

Esta nueva orientación parte de su crítica a Gadamer para quién el diálogo con la obra de arte exige una especie de reconciliación entre la *novedad* que propone la obra y los intérpretes con objeto de no quebrar la continuidad de lo que hay. Para Vattimo, aun cuando la noción de *juego* propuesta por Gadamer deja una brecha abierta a la discontinuidad, ella no es suficiente. De ahí que, fije su mirada en el paradigma representado en la vanguardia del siglo XX.

dirige a una disertación del fenómeno artístico; más que una teoría del arte y sus objetos, las obras de arte, es un lugar privilegiado para la apertura e interrogación por el ser.

Vattimo en esta obra ha comprendido la ontología heideggeriana, pero su aplicación a la estética tal como lo señala Antonio Cabrera Serrano genera contradicciones insolubles que se abren en tres cuestiones fundamentales:

1. Si bien Vattimo exhorta al reconocimiento de la multi-habitabilidad de las obras de arte el enfoque ontológico potencia la rarefacción del arte. Sin embargo, Vattimo acude a considerar que quizás todas las obras sean dinámicamente epocales, y el que unas lleguen hacerlo y otras no, dependerá de factores vinculados al gusto de las épocas.
2. Aun admitiendo la comprensión del ser como acontecimiento Vattimo no consigue sostener el carácter de retraimiento e inestabilidad de la verdad en la obra de arte. En su discurso parece imperar una concepción romántica desde la que declara un valor perenne para la obra de arte.
3. Dado el sentido histórico que posee el arte es imposible comprenderlo como experiencia aislada: la historia seria la exégesis de la obra y la vida, el mundo abierto por ellas, de modo que la experiencia estética estaría vinculada más a la historia que al genuino goce estético. (Ver, G. Vattimo, *Poesía y Ontología*, (Trad. por Antonio Cabrera Serrano) Publicado por Universitat de València ,1993, p.13-15

[9] En el año de 1985 se publica una segunda edición aumentada de *Poesía y ontología*. Allí Vattimo ha introducido el apartado *Estética y hermenéutica* de 1979 con el objeto de vincular sus posiciones «*pre-debilistas*» con las «*debilistas*» que ya a la altura de 1985 define abiertamente.

Este modelo le conducirá a fortalecer su orientación hermenéutica más allá de la lógica de la continuidad e identidad. Consideración que ilustra en la crisis de la representatividad emblemática del arte del siglo XX (desde la pintura no figurativa a la ruptura de la narrativa en literatura), la nueva explosión de la imaginería profundamente ligada a la reproductibilidad técnica y la tesis que anuncia la teoría de la muerte del arte no sólo bajo el esquema de un ideal de comunidad o de identidad, sino desde la aseveración de su ocaso, en tanto acontecer de la discontinuidad, es decir, de la verdad[10].

Hacia el año de 1972 Vattimo concentra su reflexión en Nietzsche, producto de esta ocupación es la obra, *IL soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974)[11]. En este libro elige como línea interpretativa el problema de la «máscara», es decir, la relación entre ser y apariencia. Contra la conciliación del ser-apariencia como la nota esencial del mundo clásico griego (Winkelmann y los románticos) Nietzsche opone lo trágico (superior a la razón socrática), el espíritu dionisiaco de la afirmación de «la apariencia» plural sin pretensión de unidad. Justamente, desde esta irreductibilidad entre ser-apariencia y el problema de la decadencia Vattimo comprenderá la raíz central de todo el pensamiento nietzscheano y, por ende, el alcance de su pensamiento en el ámbito de la hermenéutica.

Con *Le Avventura della Differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (1980), Vattimo desarrolla un pensamiento triangular: en un

[10] Gianni Vattimo**,** *Poesia e antologia*, Milán, Murcia, 1967. p. 200.

[11] Si bien es cierto que en el año de 1967 aparece Ipotesi *su Nietzsche* (Giappichelli, Torino), también desde 1972 se tienen ya los primeros artículos de *Le avventure della Differenza* (1980). Esto evidencia el agudo interés de Vattimo por la filosofía de Nietzsche; teniendo en cuenta, sin embargo, que lo viene trabajando desde Heidelberg.

ángulo está Heidegger, en el otro Nietzsche, y en el tercero la sociedad del capitalismo y la modernidad tardía. El hilo conductor de reflexión es el concepto de «diferencia» *(Unterschied)* en el último Heidegger, la pluralidad como "positividad" (lo dionisiaco del primer Nietzsche) y el dialogo con Derrida. Contra la metafísica son interpretadas como «positividad»: la diferencia, la multiplicidad, la apariencia, el abandono de fundamentación, la disgregación de la forma y la destitución de la presencia. Una diferencia como des fundamento, una filosofía u ontología del crepúsculo *(declino)*. Contra las «categorías fuertes» de la metafísica, en el momento de la decadencia de la modernidad, la razón de un sujeto de-potenciado y superado se abre disponible a la complejidad todavía no sintetizable. Contra la «enfermedad histórica» de la dialéctica, sin aceptar ser irracionalista, se define como definitivo el estilo del joven Nietzsche dionisíaco. El ser como evento que se manifiesta en el lenguaje como poesía, arte, permite permanecer firme en la Diferencia. El Heidegger del *An-denken*, del *Ge-stell*, de la *Verwindung* es una referencia constante.

En orden a estos lineamientos generales del pensamiento vattiniano las obras siguientes: *Al di là del suggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneútica* (1981), *introduzione a Nietzsche* (1985), *La finne della modernidà (1985).* Con artículos de 1980 a 1984. *La società trasparente (1989), La ética dell' interpretazione (1989),* disertarán en torno a la propuesta de una lectura ontológica de la existencia humana en la condición moderna tardía (post-modernidad), precisamente, en el ángulo de lo que Heidegger ha llamado *Ge-Stell*.

Hasta la década de los 80 y 90 se pude hablar de un primer Vattimo que está en dialogo constante con Heidegger y Nietzsche. Pero, además con el Nietzsche lector de Heráclito ha descubierto que el tiempo se dice de cuatro maneras: 1. El

tiempo cronológico, cinético, titánico, del límite. 2. El tiempo de la vida, de la plenitud, de la pregunta del tiempo en el Zaratustra de Nietzsche ¿Quién ha detenido el tiempo en esta canción del mediodía? El dolor pasa. El placer es eterno. 3. El tiempo humano que pertenece al cruce de los dos anteriores y es nuestro propio tiempo el del instante eterno, que es en la plenitud de la contemplación estética, del arte y su dimensión efímera, del éxtasis en la amistad. 4. Este tiempo del instante es además en el espacio y el tiempo, el de la risa, el del goce, el del momento oportuno, un tiempo que no se excede. Dicha tetralogía de la temporalidad redescubierta en el Nietzsche del eterno retorno es en realidad la que agrieta los grandes meta-relatos aquellos de la historia de la salvación, de la tradición violenta del tiempo que en definitiva agota lo otro de todo pasado, inclusive de lo humano.

Hacia el año de 1996 Vattimo escribe *Creedere di creedere* texto central de su producción filosófica porque se asiste a aquello que él mismo ha llamado *"mi retorno al cristianismo"* cuando pregunta *¿Cómo retorna – si retorna, como creo-lo religioso en mi-nuestra experiencia actual?* Y esta pregunta queda de inmediato enlazada a otra pregunta de Vattimo *¿Por qué he leído a Heidegger y Nietzsche desde la no-violencia?* Sin duda, porque en ambos autores ha encontrado *la respuesta crítica* a toda racionalidad y modernidad de los grandes metarelatos[12].

El ámbito de esta crítica al final de la metafísica queda abierto en la comunidad del espacio hermenéutico. Una suerte entonces de cristianismo hermenéutico, de cristianismo sin cristiandad. Seguidamente entrará en escena el texto *El futuro de la religión: Solidaridad, caridad, ironía* (2006). Un dialogo con

[12] Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, p.9.

Richard Rorty donde ambos filósofos enfatizan que el pensamiento débil está en la raíz común de la racionalidad hermenéutica europea y el Neopragmatismo americano. Se trata de una nueva forma de entender y vivir la religión en la cultura, la ética y la filosofía política de la posmodernidad. Porque después de la disolución de los fundamentos y absolutos metafísicos, lo divino se ha liberado de toda violencia, abriendo un futuro para la religión como dialogicidad histórica diferente.

La exposición de este texto lo conducirá a mantener un dialogo constante con su propio tiempo signado por la hermenéutica contemporánea. Ejemplo notable es la reflexión que exterioriza con René Girad en *¿Verdad o fe débil?: Diálogos sobre cristianismo y relativismo*. (2011). De otro lado, con John D. Caputo en el libro Después *de la muerte de Dios.* En este lugar Vattimo ofrecerá su interpretación de la muerte de Dios y los procesos de secularización como caminos de rescate del cristianismo kenótico y el retorno hacia la auténtica esencia de la fe cristiana.

El trabajo anterior desemboca en su último trabajo de 2018 *Essere e dintorni*. Esta obra reúne más de treinta ensayos breves que reflejan el recorrido del autor en la última década. Son ensayos que fueron pensados y escritos de modo independiente para libros colectivos o congresos. Así, en "De la política y el amor" analiza, partiendo del comentario a un texto de Martha Nussbaum, el lugar que las pasiones tienen en la política actual; en "Religión y emancipación" se detiene en la consideración del Papa Francisco como un posible referente de transformación sociopolítica a nivel global; y, en "La cuestión de la técnica hoy", plantea la necesidad de repensar el lugar de la técnica a partir de su conversión en una especie de mundo autónomo. Otros de los temas abordados –siempre apoyándose en

Heidegger, Gadamer o Nietzsche– son el totalitarismo, el arte, la democracia o la globalización.

Es un hecho claro que durante las últimas décadas Vattimo ha centrado su meditación en la problemática de la post-modernidad. Ahora, contra un conocimiento duro o fuerte que corresponden a las ciencias explicativas naturales, la hermenéutica se autodefine positivamente como conocimiento «débil». La conexión entre el pensamiento débil y la hermenéutica no puede proceder con una lógica de rigor demostrativo, sino mediante el viejo instrumento estético de la intuición. Cada juego lingüístico-artístico tiene su *pietas* diferente que puede ser hermenéuticamente interpretado dentro del horizonte retórico de la verdad.

En su libro más conocido: *El fin de la modernidad,* Vattimo se ocupa de la disolución de la estabilidad del ser, de la crisis del concepto de progreso, de la legitimidad del mundo científico-técnico en especial de la información, los *mass media* que crean un mundo plural merced a la multiplicidad o, la simultaneidad de los acontecimientos mundiales. En este horizonte, Vattimo perfila la transformación del ser como valor de cambio y, por ende, como el mejor *chance para* una época en la que ya no es posible hablar de modernidad en su alcance de «superación».

Ahora bien, para Vattimo los *mass media* lejos de producir una sociedad unitaria han provocado una sociedad dispersa, múltiple, de diferentes culturas yuxtapuestas. Consecuentemente, una sociedad transparente como proyecto solo puede tener sentido en el ideal de dominio y no de emancipación. No obstante, en el interior mismo de los sistemas de comunicación (la génesis de nuevos centros de historias que estos mecanismos provocan), terminan por volverse imposible la

realización de autotransparencia. En este lugar ahora ilusorio, emerge de nuevo la disolución del sujeto, del ser. Así, nace en el pensamiento vattiniano un relativismo cultural como racionalismo moderado o racionalidad limitada que revaloriza las tradiciones, las utopías, las fábulas, a los que observa y reconoce en un proceso de conservación-distorsión-vaciamiento y en cuya raíz no deja de sentirse la voz nietzscheana de la voluntad de poder en su carácter destructurante.

1. Heidegger y Nietzsche en el pensamiento de Vattimo

En vista a la breve referencia de la obra vattiniana no es difícil fijar que el proyecto fundamental de su reflexión se dirige a re-lecturas de Nietzsche, de Heidegger, y la hermenéutica contemporánea en el interés por aquellos elementos que estima primordiales para re-pensar la filosofía a la luz de una concepción del ser distante de los caracteres admitidos por la metafísica, a saber, bajo los atributos de presencia, eternidad y evidencia, es decir, de todos aquellos caracteres que independientemente del tiempo le otorgan al ser los principios de estabilidad, unidad y totalidad.

Frontal a este ámbito que considera al ser con sus estructuras estables, con sus certezas y dominios, Vattimo anuncia un *pensamiento débil*[13] (post-metafísico) que declina las categorías «fuertes» y las legitimaciones omnicomprensivas de la razón-dominio, en tanto fundación única, ultima y normativa; una «ontología del declinar», como también suele llamarlo, que abre las dificultades en las que el

[13] Sobre el planteamiento *Pensamiento débil* de Vattimo, veáse: *Avventure della differenza*, Milán Garzanti, 1979, *Al di là del soggeto*, Milán, Feltrinelli, 1981, y su especial contribución al volumen de Vattimo y P.A. Rovarti, *Il pensiero debole*, Milàn, Feltrinelli, 1983.

pensamiento ha desembocado al final de la *aventura metafísica*. En este sentido señala:

> Lo que importa ahora es volver a explorar el sentido de esa aventura y explorar los caminos que permitan ir más allá; es decir, negando precisamente –y no fundamentalmente en el ámbito de las relaciones sociales, sino en la esfera de los contenidos y de los modos del pensamiento- los rasgos metafísicos del pensamiento; y, en primer lugar, la "fuerza" que éste siempre ha reivindicado para sí en virtud de su privilegiada capacidad para acceder al ser como fundamento.[14]

Con todo, para Vattimo, el *pensamiento débil [la cursiva es nuestra]*, no queda definido como forma positiva, y es que la misma expresión dice, solo tiene sentido cuando se le entiende débilmente, como un *slogan polivalente*, que, con plena conciencia, no pretende definir sus confines, sino ofrecer indicaciones útiles; entre otras la que afirma que la racionalidad debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder a la supuesta zona de la sombra, sin perder el suelo firme que una vez le confiriera Descartes.

Vattimo, no le quita en absoluto al *pensamiento débil* el calificativo de que pudiese ser nombrado como una metáfora y una cierta paradoja, no obstante, tampoco podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata, dice, de una manera de hablar, provisional, que imprime un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón-dominio, sabiendo que una exclusión definitiva a esa razón es imposible. Una senda que intentará una y otra vez alejarse de los caminos de la razón. La actitud de quien, ya en la pérdida de algo, renuncia, pretende alcanzar un difícil equilibrio entre la contemplación

[14] Gianni Vattimo y P.A. Rovarti, *Il pensiero debole*, Milan, Feltrinelli, 1983, p. 15.

zozobrante propia de lo negativo y la cancelación de cualquier origen, la reconversión de todo en puras prácticas, en juegos, en técnicas validas solo dentro de ciertos límites. En definitiva, un intento de experimentar, un intento de realizar análisis, de no quedarnos parados en un mismo lugar.

Así, el *pensamiento débil*, puede acercarse de nuevo al pasado a través de aquel filtro teórico que Vattimo ha llamado *pietas*. En relación con esta posible actitud, pregunta "¿Por qué no conquistar el «pensamiento fuerte» sobre una hipótesis nueva y más fecunda, en un terreno distinto a aquel de las normas y las disciplinas, en el que normalmente se establecen todos los acuerdos?"

En esta dirección, la reflexión de Vattimo se dirige a seguir una de las posibles sendas para el pensamiento filosófico actual: un diálogo con la post-modernidad a través de Heidegger y Nietzsche, cuyas ópticas de reflexión exponen las directrices para situar el pensamiento, la esencia misma del hombre, en la condición *existencial post-metafísica que es la post-modernidad*[15]. Así, desde una lectura heideggeriana de Nietzsche y una lectura nietzscheana de Heidegger, Vattimo se propone desarrollar una hermenéutica ontológica nihilista capaz de responder a los retos de la racionalidad en la época de las tecnologías de la información y la civilización de masas.

El programa reflexivo de Nietzsche y Heidegger, dice Vattimo, es insoslayable en la filosofía actual porque con ellos se acude a un giro en el significado mismo del «pensar».[16] Este vuelco se concreta para Vattimo en la

[15] Gianni Vattimo, *La fine Della modernitá,* 3ra.ed, Italia, Garzanti, 1999. p. 19.
[16] Gianni Vattimo, *Le avventure della Differenza* 3ra.ed, Italia, Garzanti, 2001, p. 5.

ontología hermenéutica post-metafísica, cuyo significado luego de la resistencia del *ser* equiparado a lo presente por el objetivismo de la identidad, y su final como palpable «olvido» en la organización tecnocrática de la metafísica se instala, tal y como lo ha ratificado Teresa Oñate, en el reconocimiento ontológico de que también la *ausencia es*, como ámbito de lo posible y de lo otro.[17]

Ahora bien, la hipótesis de una posible continuidad teórica entre ambos autores se hace efectiva para Vattimo en la circunstancia de que la filosofía a partir de ellos no sólo deja oír la disolución de la objetividad "moderna" del hombre, también se escucha la alteración del mismo ser que ya no es estructura y que menos aún puede darse como principio y fundamento, sino como quiere la hermenéutica de orientación heideggeriana como anuncio, evento, transmisión de mensajes lingüísticos radicalmente histórico-finitos, según una perspectiva que Vattimo localiza en el pensamiento genealógico de Nietzsche.[18]

En ambos filósofos, observa Vattimo, se ha obtenido como resultado el recusar del ser como fundamento, además la negativa a considerar la subjetividad como base de la filosofía occidental, sobre todo en la filosofía moderna. Situación ésta que coloca tanto a Nietzsche como a Heidegger en una peculiar relación de distancia respecto a la modernidad, donde es anacrónico nombrar otro tipo de fundamento-origen que valide el desarrollo progresista del pensamiento occidental.

En este ámbito, para Vattimo el prefijo post de la post-modernidad no se refiere, en sentido historiográfico, a nuestra época actual presidida de una anterior,

[17] Oñate T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad.* Madrid, Alderaban, 2000, p.14.
[18] Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992, p.8.

la modernidad. Antes bien, indica una despedida de la modernidad, pero a solicitud de distinguir que un adiós definitivo es imposible.[19] No se puede salir de la modernidad –o de la metafísica- en aras de su *Überwindung* puesto que la superación crítica le es constitutiva y ello significaría además permanecer en el horizonte del pensamiento fundante-refundante, característico de la modernidad y del historicismo. Precisamente a esta circunstancia es a lo que Vattimo llama post-modernidad en filosofía, un hecho del que apenas se han logrado medir las significaciones y consecuencias.[20]

La modernidad es la época de la legitimación metafísica-historicista, la post-modernidad es un entrar en crisis de estas legitimaciones que se basan en una pacífica linealidad del tiempo histórico. Esta situación no supone para Vattimo dar la espalda al historicismo de la metafísica, y con ello a la modernidad. Antes bien, se trata de mantener un vínculo análogo a lo que Heidegger designa con el término *Verwindug*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión. Por ello, Vattimo acentúa, que las dificultades abiertas por el pensamiento post-moderno sólo pueden encontrar solución si se evalúan explícitamente los problemas que despliega la disolución de la metafísica en su forma moderna-funcional: la del historicismo iluminista, idealista, positivista o marxista. [21]

Se trata de re-conocer, dice Vattimo, en primer término, que los contenidos de la filosofía durante el siglo XIX dilatan la negación de las estructuras estables del ser, hasta ser anunciadas por Nietzsche y hacerse efectivas en el pensamiento de

[19] Gianni Vattimo, *La fine Della modernitá* (cit. *FM*) *Op.Cit*. p. 19.
[20] *Ibídem*., p. 148.
[21] Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona (Esp.), Paidós, 1991, p. 20-23

Heidegger; en segundo lugar, que si en dicho transito se ha constatado la nulidad del ser, la dimensión ontológica de la modernidad como unidad y objetividad se disuelve no bajo el sentido apocalíptico de «fin de la historia» y sus «*meta-relatos»*, sino en la experiencia existencial de la ruptura de la historicidad como proceso unitario.[22] Por tanto, para Vattimo, la elaboración teórica nietzschena-heideggeriana de esta imagen es la que confiere peso y significado a la post-modernidad.

Ahora bien, este discurso admite el riesgo de continuidad entre la no-historicidad y la no-conciencia, sin embargo, para Vattimo la elaboración teórica de esta imagen es la que puede conferir peso y significado a la post-modernidad en la aseveración ya señalada de que no se trata de una superación más que se pueda

[22] La observación tanto de Lyotard como de Habermas de que la post-modernidad significa el «fin de la historia» y con ello la caducidad de los «meta-relatos» ha desplegado, para Vattimo, una situación de «ausencia», cuando en dicha situación existencial se postula polémicamente el venir a menos de los meta-relatos (Habermas) o cuando se toma como el único *chance* positivo una vez disuelto todos los «modelos» (Lyotard). Para Vattimo, el «fin de la historia», y con ello, de los «meta-relatos» notificada por Habermas conduce al dominio de una mentalidad conservadora que re-abre el proyecto *iluminista*, identificado en la modernidad de lo comunitario. Mientras que para Lytorad más afín al pensamiento de Nietzsche y Heidegger representa un paso adelante en la liberación del subjetivismo y humanismo moderno. Ahora bien, para ambos filósofos, dice Vattimo, el final de la historia significa el final del historicismo, o sea, de la comprensión existencial como inserta en un curso unitario dotado de un sentido determinado. La refutación de los «grandes relatos» como legitimaciones absolutas amparadas, por lo demás, en el espíritu cientista de la modernidad han perdido toda credibilidad. Esta pérdida para Lyotard es irremediable e indica el fracaso del proyecto moderno, si se tiene en cuenta que tales relatos no han sido otra cosa que expresiones de la violencia ideológica. Frente a la posición de ambos filósofos respecto a las consecuencias y ajustes de la post-modernidad, Vattimo señala, que *el problema real consiste en saber si la historia del final de la historia puede o no valer como relato- o un metarrelato legitimante, capaz de señalar sentidos, criterios de elección, y valoración y, por lo tanto, algún curso de acción aun dotado de sentido.* Entonces, para Vattimo, pensar la post-modernidad significa más bien, situar en primer plano la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. En este punto señala: *no se trata de lo que viene después y se distingue, en positivo, de la modernidad, mediante otro principio; pues, de todos modos, si hay otro principio, éste no es heterogéneo a la limitación historicista, como no es tampoco una mera variación suya, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica y de confrontación respecto del principio precedente.* (ver., Vattimo G. *Op. cit.*)

validar en la base de la historia como progreso, es decir, en conformidad con los mecanismos de legitimación que caracterizan a la modernidad.

Es un hecho ineludible, señala Vattimo, que en nuestra experiencia actual (post-moderna) toda proyectualidad en su darse como novedad, ya nada tiene de amenazador. *Già ora, nella società dei consumi, il rinnovamento continuo…è fisiológicamente richiesto per la pura e semplice sopravvivenza del sistema.*[23] En este paradigma se presenta, para el filósofo italiano, una especie de esclerosis histórica en la que la instrumentalidad – técnica y "política" garantizan que las cosas marchen de la misma manera. Una inmovilidad habitual y colectiva que pone en claro el valor, único y final del ideal de progreso: realizar las condiciones en las que siempre sea posible un nuevo progreso.

No obstante, es precisamente este paradigma el que provoca la disolución del ideal de progreso como proceso *iluminista-unitario*, en favor de las diversas aperturas históricas y sociales que provocan los refinados avances tecnológicos, los cuales no hacen más que subrayar para el individuo que vive la post-modernidad una condición existencial no como realización absoluta, sino como horizonte de posibilidades en los que resuena, señala Vattimo, el mundo fabulado de Nietzsche. Desde esta óptica nietzscheana, Vattimo sostiene que dentro de la seguridad e inmovilidad aportada por el *sistema* y las estructuras de «dominio» de la modernidad persiste la *posibilidad* positiva, el mundo plural que es a lo que llama post-modernidad.

[23] Gianni Vattimo, *FM*, p. 15.

Es en este escenario que el pensamiento que corresponde a la post-modernidad se enlaza para Vattimo con la «destrucción ontológica» llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger. En la filosofía de ambos pensadores Vattimo encuentra el horizonte para desplegar los problemas que comporta la post-modernidad, los cuales se resumen en el hecho de que el «fin de la modernidad» es el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante.

Es así como el discurso vattiniano se dirige a explicitar las dificultades que proceden de la invalidación de los metarelatos al final de la modernidad, o sea, de considerar y avaluar el alcance de la disolución del pensamiento fundacional en su forma metafísica. En este sentido, afirma explícitamente que no se trata del fin de los metarelatos en la óptica de Lyotard, ni de la comunidad ilimitada de la comunicación, ni tampoco de la noción de los acuerdos en el sentido pragmatista del término. De lo que se trata es de tomar como destino, las nociones heideggerianas – ya radicadas en Nietzsche - de *An-deken* y de *Verwindung*, en cuya significación distingue la aptitud existencial más adecuada para vivir el fin de la metafísica que rubrica a la post-modernidad. De este modo, atendiendo al sentido de los términos *Andeken* y *Verwindung* señala: "Post-moderno, podemos decir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo *verwinden*d: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continua, pero distorsionándola".[24] Y, justamente esta aptitud o posición en el marco modernidad-postmodernidad es la que se explicita para Vattimo en la filosofía de Heidegger cuando elabora el carácter rememorativo de la metafísica como historia del ser.

[24] Gianni Vattimo, Ética *de la interpretación*, p.24, (Cit. *EI)*

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

En este lugar, Vattimo señala en el horizonte de lo que ha llamado la «secularización de la metafísica», donde destaca, por lo demás, la contribución de Richard Rorty,[25] que la importancia de Heidegger no consiste sólo en haber enfatizado el nexo entre ser y lenguaje, sino en haber pensado el ser como evento y no como estructura. "En la ontología heideggeriana no es que el ser acaezca únicamente en el lenguaje, es que, cabalmente, acaece".[26] Y esto porque si experimentamos el mundo, tal y como propone Heidegger desde una radical finitud de la existencia, lo que sale a la luz es que precisamente los *apriori* lingüísticos se determinan históricamente como acontecimientos que no son estructuras, sino mensajes. En este sentido, el nexo entre los varios mundos lingüísticos se da en el carácter de trasmisión, es decir, en la forma de la continuidad, y no en la condición de una unidad que corresponda al permanecer de algo idéntico.

Es en esta óptica que para Heidegger el ser es *Ge-Schick* (envío, trasmisión, mensaje) y no *Grung*, principio o *arché*, fundamento. En este sentido, Vattimo colige en relación a la ontología heideggeriana: *"…las lenguas naturales que hacen posible*

[25] Para Vattimo, «*La secularización de la filosofía*» en su conexión con el difundirse de la hermenéutica como Koiné de la filosofía actual se puede aclarar a partir del trabajo de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. En este libro, Rorty, somete a crítica la concepción fundamentadora de toda la filosofía de occidente. Inicialmente, desde los primeros principios del *ontos on*, del ser como estructura fundante del mundo sensible. Luego, a través de la forma fundacional que caracteriza a gran parte de la filosofía de los siglos diecinueve y veinte, esto es, las que corresponden a la crítica y la epistemología del saber de las ciencias. En este último espacio el fundamentar de la filosofía no se centra en la búsqueda de las causas primeras aristotélicas, sino en el aprehender reflexivo de las estructuras de todo conocimiento valido. Aún en esta perspectiva para Rorty tanto el neopositivismo como la fenomenología le parecen aun ligados a la concepción de la fundamentación de la metafísica en la medida en que toma el lenguaje de las ciencias exactas como lenguaje «verdadero» y muestran a la filosofía, principalmente, como epistemología.

[26] Gianni Vattimo, *EI*, p. 41

la experiencia del mundo son lenguas histórico-naturales, acaecen de en vez en vez como respuestas a otras instancias, que ya son, respuestas e interpretaciones".[27]

Si bien, para Heidegger, la metafísica ha sido la evidencia de los diversos instantes del ser en la historia, es decir, de las épocas dominadas por un *archè*, por un *Grund*, precisamente estos principios y fundamentos, acotados al ser, son repensados y descubiertos por el pensamiento post-metafísico como «acaecimientos» de la historia del ser, y no como estructuras eternas del ser ó de la razón. En este horizonte de la ontología heideggeriana, que puede considerarse legítimamente como nihilista, la hermenéutica, en tanto *koiné* de la filosofía actual, asume radicalmente para Vattimo, las implicaciones de la finitud histórica del ser-lenguaje, o sea, muestra el carácter «secularizante» para la filosofía, a cuyo significado se asiste desde la pregunta: ¿Qué es, ahora, el pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación?

Aun así, dice Vattimo, cabe la posibilidad de pensar próximo al Heidegger de *Ser y tiempo* una situación en la que el ser nos hable de nuevo «en persona».[28] No obstante, el filósofo de Turín matiza, sí ha de buscarse un pensar que no asigne como tarea la fundamentación, éste debe obtener su apertura en el horizonte de lo que Heidegger ha llamado *Sage*. Un término, que refiere a la esencia no- metafísica del lenguaje, y que a su modo de ver, debe entenderse no sólo como la alusión de Heidegger al lenguaje originario, sino más bien, "como fábula en el sentido de la fabulación nietzscheana".[29] Pero, también e indiscutiblemente señala Vattimo en lo

[27] Gianni Vattimo, *EI*, p.42
[28] Gianni Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, p.278. (cit. *DcN*)
[29] Gianni Vattimo, ***EI,*** p. 45.

que Heidegger ha llamado *An-denken* (pensamiento de la rememoración) en cuyo ámbito no se alude a una recuperación del ser como algo que se pueda encontrar cara a cara porque "la rememoración recuerda al ser justamente como lo que se puede recordar y nunca re-presentar".[30] Esto significa que en la búsqueda de una esencia post- metafísica del pensamiento, el ser no es nunca pensable como una estructura estable que la metafísica habría solo olvidado y que se trataría de volver a encontrar. Por lo contrario, *Sage*, interpretación (fabula) y rememoración son, para Heidegger, los modos de responder al ser como evento (*Ereignis*) y envío (*Ge-Schick*).

Ahora bien, esta definición para la metafísica puede suponer una similitud con la «critica de la ideología» hegeliano marxista. No obstante, Vattimo es lucido al señalar que esto ocurriría si los *archai* como eventos se contrapusieran a una estructura verdadera del ser, argumento éste que es improcedente porque cabalmente es el ser lo que, ahora, no puede pensarse bajo la categoría de la presencia desplegada, sino que, el ser es evento, es decir, no otra cosa que el suceder de los eventos arqueológicos e históricos, y hablar de ello significa sólo «rememorar» estos eventos como su Überlieferung, y su *Geschick.* En este lugar, Vattimo matiza:

> …un retornar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los archai metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte, en palabras de Nietzsche, de «fiestas de la memoria» …Se trata de una aptitud que podemos llamar de pietas…como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, es, con todo, el único que conocemos…. .[31]

[30] Gianni Vattimo, *DcN***,** p. 279.
[31] Gianni Vattimo, *EI*, p.25.

Fundado en esta orientación, Vattimo observa que la concepción de Heidegger en torno al pensamiento post-metafísico como *An-denken* no está muy lejos de las «fiestas de la memoria» de Nietzsche. Ambos pensamientos se encuentran entrelazados por el hecho de pensar el ser no como estructura y fundamentos, sino como acontecimiento. En esta óptica, dice Vattimo, para ambos filósofos el pensamiento es "*An-denken, porque no hay otro ser sino las aperturas de la historia como destino en las que las diversas humanidades históricas experimentan el mundo*".[32]

Frente a esta interpretación de Vattimo, es evidente su distancia respecto a la comprensión que hace Heidegger de la filosofía de Nietzsche. Si bien con Heidegger, de acuerdo con lo expresado, voluntad de poder y eterno retorno adquieren sentido como modos de darse el ser en el final de la metafísica, para Vattimo esta perspectiva es insuficiente al intentar abordarlos como descripciones metafísicas de un ser situado en el mundo. De este modo, cuestiona la interpretación que hace Heidegger sobre *«la inversión del platonismo»*, argumentando que aquí no se trata de la mera alteración de la jerarquía platónica por medio de la cual el mundo de la apariencia ocupa el lugar del mundo «verdadero» quedando, por consiguiente, el mundo aparente como única realidad y el mundo verdadero como su condición a realizar. Antes bien, lo que queda tras el anuncio de Nietzsche: *«el mundo verdadero ha devenido en fábula»*, es precisamente la historia de las fabulaciones.[33]

De otro lado, si el ser es *Ge-Schick* todo lo que en la historia del pensamiento se ha presentado como *arché* o *Grund* no ha sido otra cosa que «posiciones»,

[32] Gianni Vattimo, *DcN*, p. 279.
[33] Gianni Vattimo, *EI*, p. 44.

acontecimientos. Esto muestra, por una parte, la vía para comprender aquello que Heidegger ha llamada los diversos sentidos del ser, pero también en esta misma línea Heidegger se acerca al Nietzsche «desenmascarador», justamente en la senda que versaría sobre el reconocimiento de que todo *arché* es solo resultado de un juego de fuerzas, es decir, voluntad de poder. Se trataría entonces de admitir conforme a la propia interpretación de Heidegger sobre Nietzsche que *del ser como tal ya no hay nada.*[34]

En esta perspectiva, Vattimo ha señalado en reiteradas ocasiones que merced a Heidegger la noción nietzscheana de voluntad *de poder* adquiere un sentido como modo de darse el ser o destino del ser al final de la metafísica. Mientras que permanecen todavía en el plano de la metafísica la interpretación de Nietzsche que se limita a ver su filosofía, bajo el influjo de la exegesis de Heidegger, como desvelamiento del hecho de que el ser es *voluntad de poder*. Pero, también y este es el punto neurálgico de la interpretación vattiniana que, Nietzsche proporciona significado a la filosofía de Heidegger al aclarar que el destino del ser, pensado fuera de la metafísica, es el nihilismo.

Si Heidegger otorga relevancia a la concepción nietzscheana de la voluntad de poder, en cuanto significado y «destino» del ser, Nietzsche confiere sentido a Heidegger, señala Vattimo, al implicar en la óptica de la voluntad de poder que no solo el ser se despide de su configuración metafísica cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando *se da* en la forma de lo que no es, es

[34] Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, trad. Adolfo P. Carpio, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 60-62.

decir, en la figura de lo que *ha* (ya siempre) *sido,* y que, por ende, permanece sólo como recuerdo, en una forma diluida y débil.

A este destino del debilitamiento del ser, pertenece el nexo, tan central en Heidegger, entre evento del ser y mortalidad del hombre; y le pertenece también al proceso de disolución que Nietzsche describe en *Götzendámmerung*, en el capítulo titulado *Cómo el mundo verdadero terminó por convertirse en fábula*, es decir cómo se disuelven los *archai*. Este ser no es sólo una imagen falsa del ser que debería ser sustituida por una imagen más sólida y verdadera; es precisamente aquel ser, señala Vattimo, que después de Nietzsche, puede desvelarse en el pensamiento post-metafisico como no identificable con el objeto, el *arché*, sino como envío al que el pensamiento corresponde con el *An-denken* o celebrando las "fiestas de la memoria".[35]

En este horizonte, una de las tareas fundamentales del pensamiento vattiniano es aclarar el sentido del nihilismo, tal como es comunicado por Heidegger y Nietzsche para descubrirlo «epocalmente» e insertarlo, de este modo, como rasgo característico de la posmodernidad filosófica. En efecto, para Vattimo, si hay un denominador común entre Nietzsche y Heidegger es la disolución del ser que, ya, no es, según lo expuesto, fundamento ni principio sino mensaje y relato.

Así, Vattimo absorbe de Nietzsche el anuncio de *la muerte de dios* y la noción de *Übermensch*. En ambos elementos, observa una forma de ser más allá del sujeto, lo que quiere decir, más allá de la metafísica y sus caracteres de dominio. De

[35] Gianni Vattimo, *DcN*, p.280.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Heidegger obtiene la tesis según la cual *el ser no es, más acontece*, y la certeza firme, según la cual, el acontecer del ser no es más que el abrirse lingüístico de las varias aperturas histórico-destinales, o sea de los varios horizontes concretos dentro de los cuales los entes se vuelven accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. Esta ontología *epocal* comporta para Vattimo, sin lugar a duda, una temporalización radical y un *debilitamiento* estructural del ser.[36] Una directriz que se convierte en motivo dinámico de la reflexión vattiniana y, en la que ajusta las divergencias entre la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche y el giro que él mismo propone, liberar a Nietzsche de las tesis propuestas por Heidegger.

2. Nietzsche, intérprete de Heidegger

Para Vattimo el diagnostico de este vuelco interpretativo tiene su génesis en las recepciones que se hacen de Nietzsche luego de la segunda guerra mundial en Italia y Francia y Estados Unidos.[37] Si bien, dichas lecturas parten de los argumentos

[36] Para Vattimo, *La epoché heideggeriana es el aquel carácter del ser por el cual el ser se da y se oculta al mismo tiempo en el aparecer los entes (es decir, de las cosas y de las personas que pueblan el mundo). El ser, en efecto, se da cuanto que es la luz dentro de lo cual los entes aparecen, y, por otra parte, precisamente para que los entes puedan aparecer, subsistir de algún modo en el horizonte que él instituye, el ser mismo como tal se sustrae. Hace aparecer los entes y los deja aparecer…El ser hace sitio a los entes porque abre el horizonte en el cual llegan al ser, es decir, son; y les hace sitio en el sentido de que los deja libres, se retrae, no llamando la atención sobre sí…lo esencial en la teoría heideggeriana de la epoché es la acentuación de la diferencia: el reconocimiento de que el ser, aquello por lo que los entes son, no se confunda nunca con los entes, no puede ser pensado como un ente, ni siquiera como el ente supremo entre ellos…no identificación del ser con el ente, sino lo característico y peculiar, su irreductibilidad al ente: Dionisos irreductible a Apolo. Cf.* Vattimo, G., Introducción *a Heidegger*, *op. cit.*, p. 100.

[37] No es objetivo de este artículo, realizar un examen detallado sobre las perspectivas y recepciones que aportan valores "positivos" o "negativos" a la comprensión del *corpus* nietzscheano. Sin embargo, es posible dividir la recepción de Nietzsche, en líneas generales, en tres fases. La primera entre los años 1890-1930, caracterizada por una visión intimista de la obra de Nietzsche que dista de aportes significativos para el ámbito académico de la filosofía (Nietzsche como seguidor de Schleiermacer, Schpenhauer y Beneke: F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1888. Como opositor del idealismo conservador y discípulo de Schopenhauer y Wagner: R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1886. Georg Brandes, primer catedrático que dicta cursos abiertos sobre

expuestos por Heidegger en su obra *Nietzsche*, la aceptación de ésta no solamente es limitada, sino que desembocan en la ruptura de la distancia entre Nietzsche y

Nietzsche en la Universidad de Copenhague (1888): *Aristokratischer Radicalismos*, 1889. Contribuye junto con M. Brasch, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1988 a la difusión de un Nietzsche artista-literato y mitologo que ha ingresado en el ámbito de la filosofía y que posteriormente es fuente de estímulo para escritores como: Kafka, Musil, Rilke, Thoman Mann, entre otros. Hasta 1900, el interés por Nietzsche se encuentra vinculado a motivos biográficos. Ya, en las primeras décadas del siglo XX aparecen los primeros intentos por presentar una imagen global y crítica del pensamiento nietzscheano. A. Drews, *Nietzsche Philosophie*, Hiedegerg, 1904: Nietzsche ha intentado una superación de la moral heterónoma que impone sus órdenes al individuo desde el exterior; intenta recuperar y mostrar la autonomía del hombre independiente de la voluntad de vida schopenhaueriana. H. Vaihenger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin, 1902, aborda el pensamiento de Nietzsche en estrecha conexión con Kant. La segunda fase, hacia 1930, se especifica en la atención a los fundamentos metafísicos de Nietzsche y, por ende, a los desarrollos sistemáticos de su pensamiento. Representantes significativos son: Baümler, Löwith, Jasper y desde luego Heidegger. A partir de los estudios de Baümler y Lukács en torno a la obra de Nietzsche, gran parte de las exegesis nietzscheanas se orientan hacia el proyecto de liberar a Nietzsche de la máscara del nazismo sobre la base de un renovado acercamiento a los textos originales de sus obras póstumas. Para Vattimo, la discusión actual sobre la filosofía de Nietzsche se refiere a este redescubrimiento, ampliamente influenciado por la lectura anti-nazi de Nietzsche durante los años treinta y cuarenta. El fin de la segunda guerra mundial da inicio a la tercera fase, estas recepciones derivan de los efectos sistemáticos de la anterior fase, alcanzando su punto culminante en las recepciones de Nietzsche en Francia, prolongándose hasta bien entrado los años 60. Aquí, Vattimo se refiere a aquellos autores que luego de la *Nietzsche-Renaissance* siguen las lecturas de Heidegger sobre Nietzsche acentuando de modo literal los sentidos varios en los que ambos pensadores han enseñado el camino de un pensamiento que supera la metafísica. En esta perspectiva, Vattimo subraya la cercanía que entre Heidegger y Nietzsche muestra toda la filosofía que se presenta como continuación de Heidegger. Casos precisos son las interpretaciones de Foucault, Derrida, o Richard Rortry. Sin dejar de lado la interpretación Gadamer que, a pesar de reservar un espacio limitado al problema de la superación de la metafísica, señala que el problema del ser tal y como se presenta en Heidegger tiene como su precursor inmediato a Nietzsche. Por su parte, el pensamiento de Foucault de honda raíz nietzscheana tiende a soslayar las intenciones ontológicas de Heidegger. Asimismo, en Derrida, y antes Deleuze, Nietzsche y Heidegger son considerados como los filósofos que señalan el camino para la aventura post-metafísica. En este marco, también se insertan las exegesis actuales en Italia de M. Cacciari y E. Severino. En el primero, Nietzsche y Heidegger como pensadores de la técnica. Y, en el segundo, en tanto participes de una misma senda, el nihilismo. (Ver, G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, (cit. *IN*), 1.ª ed., Roma-Bari, Laterza & Figli, 1985 (4.ª ed., 2003), p. 145-154)

Todas estas referencias hacen posible que entre los años 80 y 90 se origine, "la filosofía de las diferencias" (o "el pensamiento de la diferencia y la alteridad) conectada con el movimiento epocal, cultura, y filosófico que delinea la post-modernidad. En este escenario François Lyotard escribe *La condición Postmodernidad*; *La Postmodernidad explicada a los niños*; o *La diferencia*. Igualmente, significativos resultan los trabajos de Gianni Vattimo: *Al final de la modernidad*; *Las aventuras de la diferencia*; *Más allá del sujeto*, (Pensar después de Nietzsche y de Heidegger), o la tesis dedicada a Nietzsche, *El sujeto y la máscara*.

Heidegger. Distancia que según dichas exégesis había sido propuesta por el mismo Heidegger al considerar que la filosofía de Nietzsche pertenece aun a la historia de la metafísica en la media en que teoriza el ser como voluntad de poder. Y que ahora es suprimida en una aserción significativa para la filosofía de Nietzsche: la filosofía de Nietzsche es ya la elaboración de un pensamiento del ser que ha dejado atrás la metafísica.

A partir de la publicación en 1961 de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, en los que se recogen sus cursos dictados en la universidad de Friburgo (1936-1940) y otros escritos no publicados hasta 1946, se acude a una especie de «*renacimiento*» del pensamiento nietzscheano. Durante los años sesenta las recepciones de la obra de Nietzsche son insoslayables de las tesis propuestas por Heidegger. Pero, también a los exégetas de Heidegger les es inevitable re-pensar los textos de Nietzsche debido a la importancia que Heidegger les asigna en la historia de la metafísica.

De la interpretación que realiza Heidegger de Nietzsche, Vattimo subraya el significado ontológico que Heidegger le confiere a la filosofía Nietzsche. Pero, de otro lado, en su perspectiva de estudio plantea la exigencia de volver hacia Nietzsche sobre Heidegger desde un giro interpretativo no-lineal que distante del texto nietzscheano interpretado por Heidegger presenta a Nietzsche como intérprete de Heidegger.[38]

[38] Veasé, Teresa Oñate, "*Entrevista a Gianni Vattimo", Anthropos*, Nº 10, diciembre 1988, p. 150-152.

En este escenario Vattimo propone dislocar el vínculo Heidegger-Nietzsche en una doble orientación que no se limita a entender la filosofía de Nietzsche a través de las tesis propuestas por Heidegger, sino que se dirige a mostrar el alcance y significado de la filosofía heideggeriana precisamente a través de Nietzsche. Desde esta perspectiva, la ocupación de Vattimo por el vínculo Heidegger-Nietzsche, no es una mera postura frente a la continuidad de ambos autores como precursores del pensamiento post-metafísico. En lugar de ello, Vattimo centra su atención en los problemas teóricos que comporta la distancia prevista por el mismo Heidegger respecto a la filosofía de Nietzsche, argumentando que no sólo se trata de entrever los contrastes tocantes a la interpretación de Nietzsche que Heidegger ofrece, sino de intentar ir más allá de dicha interpretación desde las perspectivas del propio Nietzsche. Una orientación que se demarca de enfocar la filosofía de Nietzsche a través de los aciertos o desaciertos de Heidegger. Antes bien, se trata para Vattimo de explicitar en la raíz del elemento conclusivo de la filosofía de orientación heideggeriana (Nietzsche como precursor de la filosofía de Heidegger),[39] *¿ Por qué* es posible ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche?, más aún, que los propósitos esenciales del pensamiento de Heidegger

[39] En esta perspectiva, Vattimo subraya la cercanía que entre Heidegger y Nietzsche muestra toda la filosofía que se presenta como continuación de Heidegger. Casos precisos son las interpretaciones de Foucault, Derrida, o Richard Rortry. Sin dejar de lado la interpretación Gadamer que, a pesar de reservar un espacio limitado al problema de la superación de la metafísica, señala que el problema del ser tal y como se presenta en Heidegger tiene como su precursor inmediato a Nietzsche. Por su parte, el pensamiento de Foucault de honda raíz nietzscheana tiende a soslayar las intenciones ontológicas de Heidegger. Asimismo, en Derrida, y antes Deleuze, Nietzsche y Heidegger son considerados como los filósofos que señalan el camino para la aventura post-metafísica. En este marco, también se insertan las exegesis actuales en Italia de M. Cacciari y E. Severino. En el primero, Nietzsche y Heidegger como pensadores de la técnica. Y, en el segundo, en tanto participes de una misma senda, el nihilismo.

sólo se pueden seguir revisando en su relación con Nietzsche, pero en términos diferentes a los que él mismo atendió.[40]

En la imagen que propone Vattimo de Nietzsche como intérprete de Heidegger, obviamente no concuerdan las tesis de Heidegger sobre el pensamiento de Nietzsche. Fundamental y acertada es para Vattimo como se ha dicho la interpretación ontológica de Heidegger sobre Nietzsche. Una lectura que sustentada en la aseveración de leer a Nietzsche en relación con Aristóteles permite entender que Nietzsche no es sólo un *Kultur-kritiker*. A favor de la postura de Heidegger -Vattimo señala- *ha venido a estar claro que Nietzsche, en realidad, es un ontólogo*[41]. Perspectiva ésta que le ha permitido separar de Nietzsche los resultados únicamente «moralistas», de psicólogo o crítico de la cultura.

Sin embargo, Vattimo afirma que la atención exclusiva por parte de Heidegger a los escritos últimos de Nietzsche pone en riesgo el auténtico significado de la filosofía Nietzsche[42]. No existe ninguna duda, afirma Vattimo, que la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger es revolucionaria, pero Heidegger tiende a dejar de lado la aproximación entre el Nietzsche «metafísico» y el Nietzsche «critico de la cultura», ocasionando una fractura entre los temas auténticamente metafísicos de Nietzsche –nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno, *Übermenesch* y justicia- y su crítica de la moral, de la religión, del sujeto,

[40] Vattimo, G. *"Nietzsche interprete de Heidegger",* en *Diálogo con Nietzsche*, Trad. Carmen Revilla, Barcelona (España), 2002, p. 269-280.
[41] Teresa Oñate, "*Entrevista a Gianni Vattimo", Anthropos*, Nº 10, diciembre 1988, p. 150-152.
[42] Gianni Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, 1.ª ed., Roma-Bari, Laterza & Figli, 1985, p. 36.

etc. Un sentido exegético que para Vattimo ni siquiera estaba justificado ya que los elementos metafísicos de Nietzsche se encuentran también en su obra temprana.[43]

Sobre esta base, la interpretación que realiza Vattimo parte de dos vertientes que a su juicio han marcado la crítica del pensamiento nietzscheano, en una de ellas se distingue a Nietzsche como «crítico de la cultura» y, en la otra, es considerado como extremadamente ontológico o metafísico.

La lectura literaria o crítico cultural de Nietzsche es característica de los primeros años después de su muerte. Representativo de esta recepción es, según Vattimo, Wilhelm Dilthey, quien lo incluye al lado de «escritores- filósofos» -Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoy y Maeterlinck- como figura emblemática de una situación en la que la filosofía, consumada la época de la metafísica, tendía hacia la corriente de *la filosofía de la vida* como vía de reflexión sobre la existencia, desdeñando las exigencias metódicas de validez universal del conocimiento y de la fundamentación metafísica para asumir los caracteres de la expresión subjetiva, de la poesía y de la literatura[44]. En este orden, Dilthey comprende, más allá del mismo

[43] La distinción habitual de la obra de Nietzsche en tres períodos: obras juveniles, pensamiento genealógico de *Humano, demasiado humano* a la *Gaya ciencia* y la filosofía del eterno retorno, que se inicia con Así *habló Zaratustra* a juicio de Vattimo no debe ser sobrevalorada porque cabe la posibilidad de considerar como sustancialmente unitario todo el pensamiento de madurez, desde *Humano, demasiado humano* hasta los últimos escritos de Nietzsche. (Ver, Vattimo, G. *IN*, p. 69)

[44] Hacia finales de siglo XIX, el filósofo e historiador Wilhelm Dilthey (1833-1911) observa en la hermenéutica la base para las *Geisteswissenschaften*. Su objetivo se dirige a desarrollar métodos para obtener interpretaciones "objetivamente válidas" de las expresiones de la vida humana, ya sean estas, acciones históricas, derecho codificado, de arte, o literatura. En este sentido, reacciona con severidad a la idea de aplicar las normas y modos de pensar de las ciencias naturales al estudio del hombre. *Nuestro pensamiento ha de desarrollarse partiendo de la vida misma y hacia ella debe estar dirigido nuestro interrogatorio. No intentemos ir detrás de ella hacia un reino de ideas: Nuestro pensamiento no puede estar detrás de la vida misma* (W. Dilthey, *Gesammelte Schrifent*, V, 5; VIII, 184). Dilthey rechaza cualquier tipo de base metafísica cuando se trata de comprender un fenómeno creado por el hombre. Su pregunta era la siguiente: ¿Cuál es la naturaleza del acto de comprender que constituye la base para

Heidegger, que la metafísica de Nietzsche se encuentra en aquellas obras que habían formado la imagen predominante de Nietzsche en las primeras décadas del siglo XX: *Humano, demasiado humano, Aurora, La gaya ciencia*, junto a determinados libros aforísticos como *Más allá del bien y del mal*, y Así *habló Zaratustra.* [45]

La segunda senda determinada por una lectura ontológica, se encuentra en la prescripción anunciada por Heidegger, según la cual es preciso leer a Nietzsche poniéndolo en relación con Aristóteles, o sea, considerándolo como un pensador esencialmente metafísico que centra su atención en el problema más antiguo y fundamental de la filosofía, el del ser[46]. Dicho lineamiento como se ha señalado en el capítulo anterior procede de la intención de Heidegger por distanciar a Nietzsche de las interpretaciones anti-intelectualistas de la *Lebensphilosophie;* con objeto de

cualquier estudio sobre el hombre? El sentido de esta pregunta nos puede llevar a pensar en un cierto idealismo crítico de Kant, sin ser Dilthey un neokantiano, sino un "filósofo de la vida". Frente a la *Crítica de la razón pura* kantiana, tenemos en Dilthey una "crítica de la razón histórica" que establece en detrimento de los términos metafísicos, las bases epistemológicas para los "estudios humanos". Dilthey afirmaba la siguiente: *…es cuestión de desarrollar más la crítica kantiana, pero en la categoría de la auto-interpretación [Selbstbesinnung] en vez de la teoría del conocimiento, una crítica de la razón histórica que no 'pura'.* (*Ibíd*., VII, 279.). El objeto de las ciencias humanas no es la comprensión de la vida en términos de categorías extrínsecas a ella sino de categorías intrínsecas, derivadas de la vida. La vida ha de entenderse a partir de de la experiencia de la propia vida. De allí que señale con cierto desden que existe una marcada tendencia en Locke, Hume y Kant a limitar el "conocimiento" a la facultad cognitiva separándolo del sentimiento y de la voluntad. Sin embargo, señala, nosotros pensamos en términos de pasado, presente y futuro, y en términos de sentimientos y exigencias e imperativos morales. Existe una clara necesidad de volver a las unidades significativas presentes en la experiencia vivida. Ahora bien, la "vida" no significa para Dilthey volver a un terreno místico tanto para la vida humana como para la no humana, sino que la vida es considerada más bien en términos de "significado". Notamos el sentimiento anti-metafísico de Dilthey: las categorías de la vida no tienen sus raíces en la realidad trascendental sino en la realidad de la experiencia vivida. Hegel había expresado su intención de entender la vida partiendo de ella misma. Dilthey sigue a Hegel en su afirmación de que la vida es una realidad "histórica", pero para él la historia no era un objetivo absoluto o una manifestación del espíritu absoluto, sino una expresión de la vida. La vida es relativa y se expresa de muchas formas, por lo tanto, la experiencia humana no es nunca un absoluto.

[45] Ver, W. Dilthey, *La esencia de la filosofía*. BsAs, Losada, 1968, p.129.

[46] Gianni Vattimo, *Introduzione di Nietzcshe,* Laterza & Figli, 4 ed, Roma: Bari, p. 3.

resaltar que la labor filosófica de Nietzsche corresponde a la tarea rigurosa de la filosofía.

Precisamente, para Vattimo estos dos caminos de interpretación se reagrupan de una manera específica, sin por ello sugerir una síntesis. No existe ninguna duda –afirma Vattimo- que la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger es revolucionaria, pero constituye un error aislar en la exégesis de Nietzsche obras como *Humano demasiado humano, Aurora o La gaya ciencia*, por cuanto, en ellas llega a ser dominante la aproximación de una «critica de la cultura» a los problemas filosóficos. Y esto, porque según su interpretación dichos escritos en continuidad con el último periodo de la obra de Nietzsche muestran cómo el filósofo ha llegado al desarrollo de tesis ontológicas, justo en relación con la «crítica de la cultura». De esta manera, así como Nietzsche sin la interpretación de Heidegger no tendría el significado que tiene para la filosofía contemporánea, del mismo modo, Nietzsche, para Vattimo, sin la interpretación de Heidegger corre el riesgo de ser interpretado como un simple «critico de la cultura». Pero, también y esto es lo más significativo para Vattimo, Heidegger sin el nihilismo de Nietzsche corre el peligro de ser comprendido como un «nostálgico del ser».

Es un hecho, dice Vattimo, que tanto Dilthey como Heidegger observan en la filosofía de Nietzsche la situación «final» de la metafísica, pero las orientaciones de ambos autores al considerar las tesis filosóficas de Nietzsche son divergentes. Para Dilthey la metafísica de Nietzsche ha de buscarse en el acercamiento que traza entre la crítica de la cultura y los problemas estrictamente filosóficos; mientras que en Heidegger la relación de Nietzsche con la historia de la metafísica, queda limitada

a buscar en él, las disertaciones en torno a los notables contenidos de la metafísica tradicional: el ser, Dios, la libertad, el sujeto, etc.

Vattimo, por su parte, en el estudio de los problemas teóricos que supone una lectura signada por el final de la metafísica en la filosofía de Nietzsche, señala que en la óptica diltheana perece concurrir la posibilidad de comprender que la reflexión de Nietzsche en torno al problema del ser y los «objetos» metafísicos se orienta también hacia otra perspectiva que difiere de las consideraciones conclusivas en la filosofía de Platón o Descartes. Más precisamente, y de acuerdo con Dilthey, que la metafísica de Nietzsche ha de buscarse en las primeras recepciones de su producción filosófica, aquellas en las que era predominante la discusión de los asuntos psicológicos y «crítica de la cultura». Esta orientación, por lo demás, anota Vattimo no va necesariamente contra las interpretaciones de Heidegger. Sin embargo, en Heidegger queda siempre una fractura entre los temas auténticamente filosóficos de Nietzsche y su crítica de la moral, de la religión, el sujeto etc., motivada probablemente por la sospecha del ejercicio reflexivo de la «filosofía de la cultura». Pero, más allá, de esta conjetura matiza Vattimo que dicha posición de Heidegger se quebranta cuando al acudir a las directrices interpretativas de Dilthey sobre Nietzsche se descubre que estas son aplicables al estilo teórico del mismo Heidegger:

> Paradossalmente, quel che Heidegger non riconosce in Nitezche, e cioè il peculiare legame del pensiero della fine della metafisica con la poesia e la letteratura, è poi ciò che invece pratica egli stesso nel proprio filosofare, che si sviluppa proprio, in larga misura, come un dialogo tra pensare e poetare, secondo modi che forse Dilthey non

> avrebbe asitato a collocare nella stessa "categoría" in cui colloca Nietzsche.[47]

En este orden, y desde la óptica diltheana para Vattimo los rasgos que potencian la cercanía entre el quehacer filosófico de Heidegger y Nietzsche se alcanzan en la proximidad que se da, en ambos autores, entre filosofía y literatura, donde *el "discurso filosófico se hace más cercano y vivificante que demostrativo y científico*[48], y, por otro lado, en la identificación de la filosofía con la historia y el destino del ser. Cuestión que ratifica desde la atención conclusiva del pensamiento de la *lebensphilosophie* en Dilthey; a saber, el sueño de una filosofía teórica, en el marco de su crítica kantiana, repensada como psicología trascendental que adquiere, obviamente, el significado de un pensamiento subjetivista e impresionista. En este punto Vattimo colige, si esta orientación aun metafísica es de la que Heidegger se quiere desprender, la *Lebensphilosophie* de Nietzsche *no está tan lejos del «pensamiento del ser» que Heidegger se esfuerza en pensar*.[49]

En este sentido, Vattimo señala que, si bien Heidegger intenta soslayar el vínculo entre Nietzsche metafísico y el Nietzsche crítico de la cultura, es precisamente la proximidad que se da, en ambos autores, entre filosofía y crítica de la cultura lo que parece reconocer muchos de los intérpretes del «heideggerianismo» actual.

En su libro, *Introducción a Nietzsche*, Vattimo propone una lectura que siguiendo los parámetros heideggerianos vaya más allá del mismo Heidegger. Así, plantea la necesidad de probar cómo la filosofía de Nietzsche llega a resultados

[47] Gianni Vattimo, *IN*, 2003, p. 6.
[48] Gianni Vattimo, *DcN*, p. 275.
[49] *Ibídem.*

específicamente ontológicos (o sea, a enunciados relevantes sobre el sentido del ser) según la más propia vocación de la metafísica, justamente a través de un programa que pasa por la crítica de la cultura, la reflexión de tipo moralista, el análisis de los prejuicios, la observación y auto observación psicológica, es decir, por todas aquellas vías que hacen de Nietzsche un filósofo de la vida. [50]

Dicho de otra manera, todo esto significa que el horizonte planteado por Vattimo para una lectura de Nietzsche, es el horizonte de la ontología hermenéutica. Desde este enfoque, el filósofo entiende por hermenéutica u ontología hermenéutica, en el caso de Nietzsche, el vínculo peculiar que se delinea en su pensamiento entre "critica de la cultura", o filosofía de la vida, o meditación sobre la decadencia (en suma el pensamiento que estudia la existencia en su historicidad y carácter concreto) y el replanteamiento del problema de la verdad y del ser.[51] Un cuestionamiento que, señala Vattimo, constituye la especifica actualidad teórica del pensamiento nietzscheano, y justo también la actual problemática de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

VATTIMO, Gianni y L. Pareyson, (1966) *Il problema estético*, Roma, AVE.

VATTIMO, Gianni. (1961) *Il concetto di fare in Aristotele*, Turin, Giappichelli.

---------- (1967) *Poesía y ontología*, Milán, Mursia Editore.

---------- (1967) *Ipotesi su Nietzsche*, Turin, Giappichelli.

---------- (1967) *Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher*, Turín, Giappichelli.

----------(1968) *Scheimacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia Editore.

[50] Gianni Vattimo, *IN*, 2003, p. 6.
[51] *Ibidem.*, p. 8.

---------- (1989) .*Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.

---------- (1963) *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turin, Edizioni de "Filosofía".

---------- (1985) *Introduzione a Nietzsche,* (4.ª ed., 2003), Roma, Laterza & Figli.

---------- (1966) *Arte e verità nel pensiero di Martín Heidegger*; Turín, Giappichelli.

----------(1974) *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il della liberazione,* Milán, Bompiani.

----------(1985) *La fine della modernitá*, Milán, Garzanti.

---------- (1970) *Introduzione all'estetica di Hegel,* Turín, Giappichelli.

---------- (1971) *Corso di estética,* Turín, Litografia Artigiana M. & S.

---------- (1972) *Arte e utopia*, Turín, Litografia Artigiana M. & S.

----------(1985) *La fine della modernitá,* Milán, Garzanti.

---------- (1980) *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milán, Garzanti.

---------- (1989) *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.

---------- (1994) *Oltre L'interpretazione: Il significado dell'ermeneutica per la filosofia,* Roma, Laterza & Figli.

---------- (1987) *Metafisica, violencia, secularizzazione*, Roma, Laterza.

---------- (1989 *) Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.

---------- (2001) *Dialogos con Nietzsche*, Milán, Garzanti.

---------- (1989) *La societá trasparente,* Milán, Garzanti

----------y P.A: Rovatti (eds), (1983) *Il pensiero debole, Fetrinelli,* Milán, Feltrinelli.

---------- (1996) *Creer que se cree*, Trad. Carmen Revilla Guzmán, Barcelona (Esp.) Paidós

----------(2003) *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Trad. Carmen Revilla G, Barcelona (Esp.), Paidós.

----------(2004) *Nihilismo y emancipación: Ética, política,* derecho, Trad. Carmen Revilla G. Barcelona (Esp.), Paidós.

----------(2010*) Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura.* Trad. Antonio J. Antón, Barcelona (Esp.), Paidós.

----------(2009) Ecce *Comu: Cómo se llega a ser lo que se era*. Trad. Rosa Rius G. y Carme Castells A., Barcelona (Esp.), Paidós.

----------(2010) Adiós *a la verdad*, Trad. María Teresa d'Meza, Barcelona (Esp.), Gedisa.

---------- (2011) *¿Verdad o fe débil?*, Trad. R. Rius Gatell, Barcelona (Esp.), Paidós.

---------- (2012) *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Trad. Antoni Martínez R. Herder, Barcelona (Esp.).

----------(2020) *Alrededores del ser.* Trad. María Teresa Oñate. Barcelona (Esp.), Galaxia Gutenberg.

----------(2022) *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*. Trad. Paloma O. Zubía y Teresa Oñate. Madrid, Fénix Editora.

OÑATE, Teresa y OLMO, Santiago. (1988) Entrevista a Gianni Vattimo, *Suplementos Anthropos*, nº10, 147-155.

---------- (2000) *El retorno de lo divino en la postmodernidad*, Madrid, Alderabán.

---------- (2002) *Prólogo a Diálogo con Nietzsche: Los hijos de Nietzsche y la Ontología de G. Vattimo*, Barcelona (Esp.), Paidós.

---------- et al, (2006) *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED.

----------et al, (2010) *El compromiso del espíritu actual: con Gianni Vattimo en Turín*, Madrid, Alderabán.

GADAMER, Hans-Georg. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tubinga. [Versión en castellano: *Verdad y método*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca,1999.]

REVISTA FILOSOFÍA
Nº 30 Especial 2022-2023
ISSN: 1315-3463
Recibido: 17 -01- 2020
Aceptado: 20 -04- 2020

"FILOSOFÍA" Y "SABER" EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD: UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA DESDE EL "TOPOS" CIENTÍFICO[1]

Neida Urbina[*]

RESUMEN

El conjunto del saber en la modernidad, ha tenido como característica principal la fragmentación disciplinar. Tanto los saberes humanísticos como los saberes científicos, revelaron un estado de crisis que les conduciría a rigurosas reformulaciones al plantear problemas sobre su unidad o diferenciación en la ya conocida comúnmente postmodernidad. Hoy día, en uno de los momentos de máxima globalización cultural, a través del desarrollo de las nuevas tecnologías, enfrentamos todavía una serie de paradojas y perplejidades originadas a partir de tal hecho histórico. Desde nuestra consideración, el papel que ha jugado la relación entre la filosofía y la ciencia, es un ejemplo fundamental de la separatividad o escisión de los saberes en Occidente. Temática necesaria, a ser tratada en los círculos universitarios sudamericanos que muestran un régimen de especialización y profesionalización de las diferentes ciencias. La siguiente exposición pretende mostrar lo antes aludido.

Palabras Clave: Filosofía, Ciencia, Modernidad, Postmodernidad, Saber, Saberes.

[1] Nuestro texto fue escrito por primera vez durante el año de 1993. La lectura del libro del Dr. Alberto Rosales, "*Unidad en la dispersión: aproximación a la idea de la filosofía*", Mérida, Publicaciones del Vicerrectorado de la Universidad de los Andes, 2006, motivaron la idea de exponer lo escrito para ese entonces, actualizando ciertas ideas y la bibliografía con traducción al español.

[*]Neida Rosa Urbina, Prof. Asociado de la ULA, pertenece al personal docente del Departamento de Historia del Arte, Escuela de Letras, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Venezuela. Dicta las materias de Arte Clásico, y las Estéticas I y II. Maestría en Filosofía del Arte con la Tesis *"Preliminares a la Estética Conceptual"*. Candidatura Doctoral con la propuesta de Tesis, "*La Teoría de la τέχνη en la Poética de Aristóteles: Vínculo Interpretativo de M. Heidegger"*. Línea Investigativa: Arte, Ciencia, Técnica, Teoría y Estética. Correo electrónico neida.urbina@gmail.com, **https://doi.org/10.53766/Filo/2023.30.02**

"PHILOSOPHY" AND "KNOWLEDGEMENT" IN THE CONTEXT OF THE MODERNITY AND POSTMODERNITY: A PHILOSOPHICAL REFLECTION FROM THE SCIENTIFIC "TOPOS"

Neida Urbina

ABSTRACT

The complex of knowledgement in Modernity has shown, as main characteristic, the disciplinary fragmentation. Both, the humanistic knowledgements, as well as the scientific knowledgements, revealed a state of crisis which lead to rigorous changes in formulations in the already know Postmodernity. Nowadays, during one of the moment of maximum cultural globalization due to the development of new technologies, we still confront a whole series of paradoxes and perplexities originated because of such historic fact. From our point of view, the role played by the relationship between philosophy and science, is a fundamental sample of separation or splitting of the west knowledgements. This is a necessary thematic to be considered in the university circles in South America, where they show a regime of specialization and professionalization in the different sciences. The following speech intends to expose the former idea.

Keywords: Philosophy, Science, Modernity, Postmodernity, Knowlegement, Knowledgements, Professionalization.

Introducción

La filosofía moderna como representación general de quienes la han ejercido como disciplina académica, continuó ocupándose de problemas que tienen como peculiaridad esencial el ser aparentemente perennes. Varios de tales problemas se refieren a la desemejanza existente entre la naturaleza de los seres humanos y la de los demás seres. Esta desemejanza se concreta a partir del siglo XVI en la pregunta sobre la relación entre la mente y el cuerpo. Otros problemas remitirían a la legitimación de los deseos de conocer, o a la verdad o validez de nuestras creencias y su justificación racional, como lo estableció Aristóteles. Así se decantan las preguntas epistemológicas, o sobre los fundamentos válidos del conocimiento. Pero hallar respuestas para tales preguntas es hallar solución para el problema del ser de los productos mentales –los conceptos- y viceversa.

A partir de la ilustración, con Kant fundamentalmente, la filosofía se ha dirigido al análisis del carácter cognoscitivo del resultado de las acciones humanas, frente al resto de los productos naturales, no humanos. Desde entonces toda aspiración de conocimiento ha de ser juzgada filosóficamente. El filósofo, actuando como epistemólogo, poseería el poder para hacerlo porque buscaría comprender los fundamentos del saber mismo y del ser humano como ser cognoscente, es decir, como sujeto de los procesos de pensamiento o de la actividad de representación mental que posibilita el saber cierto.

Conocer", en el sentido dado hasta ahora, significa, ante todo, como quería el estagirita representar mentalmente lo que está fuera del sujeto. Pero también entendemos por conocer la posibilidad y forma cómo la mente y el espíritu es capaz

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

de construir y reconstruir sus representaciones cognoscitivas como lo explicaría Kant; vale decir, reflexionar sobre ellas.

Tenemos así que la preocupación fundamental de la filosofía moderna, como indagación racional sobre el conocimiento, es la de constituirse en una teoría general de segundo grado de las diversas representaciones humanas y de los limitados campos de realidad a los cuales el término "cultura" refiere. El ser humano, como ser cultural, puede conocerlos con mayor o menos fidelidad; pero podría estar también imposibilitado de representárselos en absoluto.

La filosofía como teoría general del conocimiento debe ser entendida como la búsqueda de la comprensión última de los procesos espirituales o mentales. Esta concepción de la filosofía se consolida definitivamente en el siglo XVII y tiene sus máximos exponentes en los filósofos de los siglos XVII y XVIII. La doctrina de la mente como entidad substancial, donde ocurren procesos que llamamos "espirituales" aparecen en ese mismo período, especialmente examinada en las obras de los racionalistas, muy particularmente en los escritos de Descartes. En la Ilustración, Kant hace surgir la idea de la filosofía como tribuna donde se afirma o niega las aspiraciones de verdad y validez del saber de la ciencia y del resto de la cultura –especialmente la filosófica- que se proclame como cierto y los juicios que sobre éste han elaborado los pensadores mismos. En la doctrina kantiana del conocimiento se integran tanto la concepción de los empiristas sobre los procesos racionales (mentales), como la de los racionalistas sobre la substancia de lo mental-racional.

Durante el siglo XIX la idea de la filosofía como disciplina fundamental (no metafísica) que establece los criterios que validan o no las aspiraciones por conocer

la verdad, se consolidó como producto del esfuerzo de los pensadores neo-kantianos. Prácticamente, muchas de las protestas contra esta concepción filosófica y principalmente contra su aparente dogmatismo, tendrá como sostén la no aceptación de la idea de que la cultura esté requerida de una "base" (substancia) y de que la aspiración a encontrarla representacionalmente ha de ser ejecutada por el quehacer del filósofo actuando como un teórico del conocimiento científico, sea histórica o físico-natural.

En la época contemporánea y siguiendo el derrotero de la modernidad, la epistemología toma definitivamente el lugar de la metafísica, otrora reina y señora del hogar metafísico. Sumidos entonces en la densidad temporal de lo moderno y reconociendo la ambigüedad epistemológica de los límites del saber finisecular especialmente el lógico-científico, (lo claro habita en medio de tinieblas exteriores), se continuará buscando comprender el núcleo de las realidades que generan y han generado aporías filosóficas. Respecto a su saber y a su institucionalidad como saber en el proceso educativo y como producto objetal-representativo en el momento histórico denominado postmoderno. Esto es así, debido a las rupturas epistemológicas de las diferentes narrativas del saber occidental y de las modificaciones socio-culturales que causaron el fenómeno de crisis que en su propio seno vive la cultura como un todo desde fines de la modernidad.

1. La fragmentación moderna del saber

En el siglo XX se presentó la más grande sistematización del conocimiento. A diferencia de cualquier otra época, en la nuestra hemos presenciado y

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

protagonizado la fragmentación de intereses y aportes de los diversos dominios disciplinares[2]. Como resultado de la sociedad informatizada; se ha intensificado el "saber" como "especialismo"; el hombre contemporáneo se instala así dentro de una gran heterogeneidad cultural; pasando al estallido de la acumulación informativa y su condición de legitimación social, experimenta un proceso de desplazamiento institucional que cada día se agudiza más. La empresa toma el lugar de la institución educativa; lo público coloniza lo privado. Aunque el conocimiento se desterritorializa, como paradoja inevitable, se hace más y más privado. Dueños globales sustituyen propietarios locales.

Dentro de este panorama se ha de mencionar las transformaciones internas del conjunto del saber mismo. Para comprender esta situación debemos situar dentro de un mapa o topológicamente, la organización de los saberes de Occidente y las principales instituciones históricas que lo producen: debemos dibujar ante nosotros la tarea teórica, aunque sea tan vasta y compleja que puede parecernos inabarcable; el intento es examinar el olvido de la totalidad del saber: su fragmentación.

Guiados por los clásicos, la tarea propuesta no habría de agobiarnos de tener en cuenta que hoy en día, la "prueba de fuego" de tal aspiración epistémica, sería la de aprehender las relaciones cognoscitivas apuntando a determinados aspectos de la

[2] En el siglo IV a.C. ya había en Grecia, un cuadro completo del saber, racionalizado. En vías de ello, abarcaría todos los grandes temas que pueden en principio interesar al hombre desde su entorno. Es entonces cuando aparecen los dos clásicos, Platón y Aristóteles. Sus capacidades personales, el ambiente próspero en riquezas materiales y espirituales en Atenas, el estado aún incipiente en que se hallaban los distintos campos de estudio, les permitieron abarcar y dominar el conjunto de saberes y "crear" alguno nuevo. De esta manera compusieron una filosofía que incluía la totalidad de la cultura científica y humanística y abría, a partir de ésta, nuevas perspectivas y nuevas interrogantes. Así comenzará más tarde, el incremento de los saberes sin diferencias esenciales ni grandes dificultades de demarcación. (Cfr. CENCILLO, Luis. *Tratado de las Realidades*. Tomo I. Madrid, Publicaciones del Seminario de Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Madrid, 1971, pp.409-510)

realidad en lugar de la totalidad. Pero como en tiempos de los griegos, el análisis de las relaciones entitativas de tal realidad nos ofrecería la experiencia primaria de la heterogeneidad y multiplicidad de los diferentes modos de ser del ente.

La realidad, entendida en sentido moderno, debido a su misma expresividad, y como producto de los avances cibernéticos, ya no responde a interrogantes sistemáticas, en sentido clásico. Una constatación nos sirve de prueba de lo dicho: los hombres ya no viven el mundo percibiéndolo de modo homogéneo. Como resultado de la no aprehensión de leyes eternas, tampoco exhiben las mismas preocupaciones y posibilidades frente a su entorno y a sí mismos. Unos viven con el afán de dominar las cosas para obtener de ellas bienestar y riqueza; otros se acercan a ellas, bien con el fin de usarlas en su provecho o a favor de otros. Pero, aunque pocos, todavía existen quienes, posponiendo su propósito de usar los entes, buscan penetrar ociosamente en sus fundamentos; hay todavía filósofos quienes por ser tales, se saben aspirantes al saber de totalidades.

Las posibilidades intelectuales y prácticas del hombre bien informado destacan frente a las de quienes viven en la ignorancia.[3] Pero ello no le da sabiduría; su situación en el mundo tecno-científico es tal que, sea objetiva o subjetivamente, la extensión de las posibilidades, inquietudes y problemas hace legítimo el que cada quien tenga su propio mundo; éste queda constituido por tan imponderable cantidad de factores biológicos, materiales, culturales, espirituales, sociales, políticos, etc., que se hace entonces poco menos que imposible el que un solo individuo coincida

[3] La relación entre ignorancia y saber fue objeto de reflexión rigurosa durante cuatro días de debate por la UNESCO (1995). Cfr. "Los Diálogos Filosóficos: cinco días de Debates" http://www.unesco.org/Phiweb/txt/uk/irpv/resume/presrene.html.

con otro en una idéntica cosmovisión o totalización intelectiva de las cosas como entes particulares de un todo que se le muestre o revele a cada ser humano. Pero es precisamente ese ser humano quien cambia las cosas en objetos al establecer con ellas una relación de acercamiento y/o de alejamiento sociales[4].

Vemos entonces que la humanización de las cosas en lugar de simplificarlas ha hecho que ellas se compliquen y problematicen cada vez más. Ello es inevitable si vemos que es el sujeto, entendido en términos modernos, quien le da sentido a la realidad, al suponer entenderla como reunión de realidades susceptibles de integrarse en una pluralidad de sentidos. Puesto frente a ellas se encuentra ante la necesidad de preguntarse y distinguir órdenes y niveles, no sólo semánticos sino ontológicos. Entre los múltiples sentidos, unos serán más intelectuales que morales y otros más estéticos que utilitarios. Frente al reconocimiento de que las cosas presentan diversas dimensiones que las hacen variar en profundidad y objetividad, la reducción a la fisicalidad de los objetos del mundo resulta ser, por decir lo menos, una aberración epistemológica por negar la realidad esencial de los entes.

2. La inevitable subjetivación del saber

Podríamos pensar entonces que la objetividad -sí a eso apuntamos- sería la conjunción de todos los sentidos dados por quienes enfrentamos los entes como parte del entorno mundano[5]. Los múltiples dominios de la experiencia que los conforman

[4] Cfr. http://perso.club- Visitando este sitio en internet, podemos constatar la importancia creciente de la transdisiplinidad en la era global.

[5] La filosofía se irá configurando, así como pregunta más que como respuesta. Su carácter inicial es negativo, debido a que toda pregunta nace de un no-saber que remite a "aquella parte 'no objetivada' de lo cognoscible" que Hartmann llama "transobjetiva". Al límite entre ésta y la parte conocida correspondería el "límite de la objetivación". (Cfr. Wolfgang Slegmüller. *Corrientes Fundamentales de la Filosofía Actual*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1967, p.302).

–vistos desde la óptica del sujeto-[6] y cuya diversidad e igual derecho al sentido que les corresponde por naturaleza de su propio ser, serían articulados según las dimensiones históricas del saber ya asimilado y del querer y sentir proyectados y puestos en función de los niveles de inteligibilidad posible: percepción ingenua, ciencia, arte o religión.

Toda construcción moderna del saber, por rigurosa que se pretenda, tiene en consecuencia un punto de partida histórico desde el cual no se puede pretender estar en posesión de una originalidad absoluta. La realidad del sujeto domina y controla toda pretensión de totalidad[7]. Su núcleo queda constituido por la aceptación de presupuestos no objetivos ni objetivantes lo cual es propio no sólo de todo saber, sino incluso del saber más riguroso: el científico. Para este tipo de saber también el mundo de la vida, (*Lebenswelt*) es asiento de sus presupuestos como fuente no sólo de su verdad sino por igual de su error[8].

La reflexión filosófica nace en el momento cuando quien la realiza, el pensador, se vuelve a sí mismo para juzgar críticamente su experiencia. Creando tensión entre el momento de su cercanía al objeto y a la vez de su distanciación, el amante del saber, como sujeto cognoscente se constituye en la unidad de la experiencia que sirve de mediación entre la presencia del objeto y su reflexión. El

[6] También el término "experiencia" no es fácilmente homogeneizable. Pero aquí se maneja el concepto amplio, que no se limita a la experiencia obtenida por el vehículo del conocimiento sensitivo. Esto nos exige pensar la "amplitud" del término experiencia.

[7] Sin embargo, vista en sentido clásico es esta y no otra la que le da unidad a la experiencia humana y, entre ellas, a la más radical de todas: la experiencia del Saber mismo.

[8] El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir a otro saber, el relato, que para él es el no saber. En efecto está obligado a presuponer por sí mismo y caer así en lo que lo condena a la petición de principio, al prejuicio. (Cfr., LYOTARD, Jean-François. *La Condición Postmoderna*: Informe sobre el Saber. 2da.edición. Madrid, Editorial Cátedra, 1986, p.59).

polo del "sí mismo" (de la consciencia) queda instaurado en el corazón de la experiencia. El sujeto como ser que sabe, se descubre insertado en la encrucijada de las experiencias como el "topos" del yo consciente, lugar donde se intercambian reflexión e intencionalidad. El polo del "sí mismo" avanza pendularmente moviéndose alternativamente entre el polo del mundo, donde la experiencia es "experiencia de", y el polo del "sí mismo". La constitución del saber filosófico se dio hace veintisiete siglos como producto de esta tensión que debemos entender como el enfrentamiento humano del problema de la Verdad, el Bien y la Belleza, como lo postuló Platón. El esfuerzo por conocer estos Trascendentales se hizo metódico, continuado y reflexivo, implicando así, el pensador en el pensamiento y produciendo, en consecuencia, eso que llamamos "quehacer filosófico".

3. La inevitable institucionalización del saber contemporáneo

Lo virtuoso del pensar aún no trastocado en "conocimiento objetivo" (científico), consistía en la revelación de la violencia que aparece como el mayor de los peligros en la modernidad: la absolutización de un tipo único de conocimiento, el científico, el cual invoca a la razón de manera unidimensional[9]. Frente a tal situación, destaca la filosofía clásica como reflexión sobre la experiencia no reducida a ese único tipo de saber; era, por el contrario, saber que ampliaba el campo de lo real a todas las esferas accesibles a la condición humana.

Hoy la clasificación de la filosofía en disciplinas universitarias pone de manifiesto una serie de aparentes paradojas. En efecto cuando la filosofía aparece

[9] La riqueza de la experiencia y, más aún, del lenguaje en el que la experiencia viene a decirse, acude en ayuda del gran abanico de dimensiones y niveles de inteligibilidad de la realidad. Es ella la que impide a la experiencia cerrarse de nuevo e invocar un carácter absoluto.

dispersa entre varias especialidades, (filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, filosofía del arte, filosofía política, filosofía de la religión, filosofía de moral, etc.), ésta hace sino reproducir la fragmentación de los saberes científicos contemporáneos. La pragmática de la enseñanza universitaria ejemplifica e impone a la vez este "gobierno" de la especialización y la profesionalización de la filosofía[10]. Tenemos además otra fuente de supuesta perplejidad: el asunto mismo de las distintas "filosofías" o corrientes filosóficas: filosofía analítica, filosofía fenomenológica y hermenéutica, filosofía marxista, filosofía existencial, estructural, post-estructural, postmoderna..., etc.

¿Por qué en este momento crucial, al terminar el segundo milenio cristiano y en el momento de máxima globalización comunicativa e informática enfrentamos tales paradojas y perplejidades? Hemos de indagar en la historia del saber filosófico para intentar dar respuesta a esta interrogante. La indagación comprensiva de las paradojas señaladas abriría de nuevo paso al logos clásico por entre la jungla del escepticismo y el dogmatismo que prevalecen desde la modernidad.

En la *Apología* el Sócrates Platónico explicita la concepción clásica del filosofar y de la Filosofía como actividad dialógica que tiende al Saber puro. Para el Platón Socrático la filosofía no era un campo específico rodeado o limitado por "otros" saberes actuales o posibles. La meta que dirigía la aspiración del filósofo se sitúa al final de una peregrinación por el reino de las ciencias (*mathémata*), todas ellas entendidas como partes integrales de la Filosofía con mayúscula[11]. El

[10] MOLINA, L. "Filosofar Académico y Medios Cibernéticos en los Umbrales del Nuevo Milenio: Un ensayo futurista". Ponencia presentada en las I Jornadas de Investigación Humanística. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de los Andes, Mérida, 25-29 de septiembre de 1995.
[11] Platón. *Banquete*, 211c. Madrid, Gredos, 2003. Vol. III

gobernante filósofo, el rey del saber, haría posible, mediante adecuada educación, la formación de hombres perfectos dentro de una ciudad perfecta; el filósofo-rey estaba en posesión de la mejor educación, mejor pues en ella se debería incluir el aprendizaje de todos los saberes disponibles[12].

Las anotaciones históricas plasmadas en lo que hoy conocemos como *Metafísica* y los trabajos más sistemáticos sobre la historia de la filosofía desarrollados por Aristóteles y su generación, consagran por igual, la idea que desde Tales presentaba la filosofía como la continuidad en la lucha del hombre por hacer avanzar la racionalidad, el Logos o la Ratio. Así se consolida y completa de una vez por todas, la concepción platónica de la filosofía que para ese entonces designaba sin equívoco una actividad de conocimiento y comprensión racional total del mundo y de la vida humana, del Cosmos.

Tanto Platón como Aristóteles recogen y cuestionan los conocimientos y las opiniones de sus predecesores y contemporáneos realizando su propia aportación crítica; incrementan así los saberes establecidos para, a su vez, criticar opiniones, formular nuevos problemas e indagar nuevos niveles de realidad. Sus obras se nos presentan como algo más que la recopilación enciclopédica de campos y niveles limitados sólo por la curiosidad. En el afán sin término por alcanzar el sentido unitario del saber, hacen que su búsqueda misma tenga como base la reflexión sobre lo que puede y debe ser el verdadero conocimiento y, a la vez, la ordenación y valoración de los distintos saberes según criterios ya establecidos.

[12] Platón *República* 498a. Madrid, Gredos, 2003. Vol. IV.

La frase de Aristóteles, célebre en círculos filosóficos, "todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber" con la que se abre su *Metafísica*[13] sirve como primer enunciado lógico y metodológico para iniciar la búsqueda argumentativa de la comprensión del conocimiento. Este es, dentro de la co ncepción aristotélica, un indagar marcadamente progresivo, en el sentido de que el saber se presenta con un desarrollo piramidal al avanzar a través de grados crecientes de complejidad. Tenemos así una pirámide que asciende escalonada desde el conocimiento sensible (percepción-*aísthesis*) al recuerdo (*mneme*); luego desde la experiencia (*empeiría*) al arte *téchne*[14], hasta llegar al último escalón la ciencia (episteme). El fundamento de la jerarquización consiste en el apoyo que cada grado ofrece al inmediato superior y viceversa. La ciencia para Aristóteles supone el conocimiento de las causas en la ocurrencia de cualquier fenómeno. Esto apenas está explicitado en la *Metafísica*, apareciendo mejor expuesto en sus obras de lógica[15]. La concepción aristotélica determinó el modo de entender la ciencia y la filosofía durante veinte siglos, aunque ya en el siglo XIV fue desafiada por una curiosa confluencia de razones teológicas en decadencia y crítico-epistemológicas en ascenso.

4. La perennidad del saber filosófico: el triunfo del logos clásico

Después de lo dicho hasta ahora podemos afirmar que estamos ya en posesión de una primera aproximación a la filosofía como Saber de totalidades:

[13] Aristóteles *Metafísica* (A, Id)., Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos 1997.

[14] En la edad de la Tecnología, *techne* connota ciencia aplicada más que un trabajo con la dimensión de la realidad práctica que propicia la teoría científica posterior, tal como Aristóteles lo vio.

[15] En términos de la filosofía contemporánea de la ciencia, la explicación permitiría la transición previsiva desde el conocimiento de un hecho (el qué, en Aristóteles) hasta el conocimiento de sus razones (el por qué y sus causas). Del saber del hombre de experiencia se ha de pasar al saber del Technita y de este al saber del hombre con episteme. (Cfr. MAYZ VALLENILLA, Ernesto. El Sueño del Futuro. Caracas, Editorial Ateneo de Caracas, 1984, pp. 81-130).

ningún saber le sobra al filósofo, ninguno le es ajeno; lo único que no le es cercano es justamente la especialización entendida como inclusión en un recinto donde los otros saberes quedan sistemáticamente excluidos o colocados entre paréntesis. Al filósofo no le es ajeno el saber sobre las cosas (los saberes) ni el saber acerca del saber mismo (el saber). Ambos tipos de saberes, (la reflexión sobre la condición teórica y la función práctica del saber mismo) es episteme, ciencia o conocimiento verdadero; en sentido filosófico el Saber conforma la totalidad del conocimiento humano. Podríamos decir que esta noción de totalidad, tan importante en el pensamiento clásico, provocará la reacción de los modernos pues para ellos connotará lo absoluto y, como tal, tendrá un carácter esencial que se convertirá en canónico o tradicional. En la "Edad de la Filosofía" como metafísica, la Edad Clásica, ello pudo ser válido, dirán los filósofos modernos como Descartes o Hume, pero no en la "Edad de la Ciencia". En la "Edad de la Razón", dirán, la metafísica ha de ser bajada de su pedestal.

La historia de la filosofía moderna y de la ciencia presentan una cierta relación de analogía; ambas se parecen en sus cambios, rupturas, crisis, nuevas orientaciones y diversificaciones en corrientes y estilos. Sin caer en una simplificación excesiva podemos hablar de una metáfora territorial: la filosofía y la ciencia no constituyen campos distintos sino uno solo. Dentro del gran campo filosófico fueron apareciendo cultivos especiales distribuidos en parcelas, emparentados por un mismo ámbito o "topos", de las cuales poco a poco fueron haciéndose cargo un determinado cultivador; algunos de ellos llegaron a desentenderse de la situación total o del resto del campo. Aquellos que parecían mantenerse interesados por el conjunto también fueron desentendiéndose y acabaron por olvidar el trabajo de los operarios de menor rango que se concentraban en sus

primeras parcelas. Así, el conjunto y su producción como campo común, como el modo general de producción, ya no será tenido en cuenta, ni por los que particularmente se interesaban en algunas parcelas, ni por quienes básicamente estaban antes preocupados por el conjunto.

Lo que con esta "metáfora territorial" se quiere decir es que ahora el filósofo "serio" no ignora la ciencia, ni tampoco científico alguno ignora, o no está al corriente, de los cuestionamientos filosóficos de la ciencia. Pero esto que sucedió al menos hasta Newton, cambió cuando se aceleró el ritmo de instalación de nuevas parcelas científicas; al producirse mayores fragmentaciones (especializaciones), al interior de las mismas la relación ciencia-filosofía se hizo más competitiva[16].

Durante todo el siglo XIX y aún con mayor radicalidad en el primer tercio del XX, aquella situación de identificación o al menos de entendimiento o concordia clásica, (visión de conjunto), paulatinamente fue cediendo lugar a otra de secesionismo, o aún peor, de xenofobia entre territorios ya independizados. Esto creó una creciente insularidad entre los diversos saberes. A esto hemos de agregar la fidelidad de los vigilantes del poder central al estricto y absoluto centralismo, con el fin de deslegitimar las aspiraciones autonómicas de las regiones. Se puede hacer aquí mención de los propios fallos de la filosofía moderna que provocó la separatividad o escisión de los saberes; tal fue el caso de la *Nuova Scienza* galileana frente a los saberes de salvación hermenéuticos o históricos.

[16] "La unidad de Filosofía y Ciencias fue primitivamente no diferenciación. La Academia y el Liceo la mantuvieron a pesar de la existencia de especialidades, alguna ya tan bien delimitada como la geometría o la medicina. En la época helenística se rompió por primera vez, más desde el lado de las ciencias que desde el de la filosofía, en una evolución en la que no todo debe contemplarse, como liberación y progreso". (GARCÍA BORRÓN, J.C. *La Filosofía y las Ciencias*. Barcelona, Crítica, 1987, p.30).

Estamos así, frente a los peores rasgos de la ciencia como reina racional del saber entendido como hegemonía científica cada vez más aceptada y conocida. Esta será la pretensión heredada por el positivismo dogmático. Pero tal pretensión, debido a la rebeldía respecto al poder central encontrará paradójicamente en la postmodernidad su plena justificación. Pero frente a la absolutización del poder científico, poco a poco se recrudecerá el sentimiento de agravio (nuevo desplegamiento de las Humanidades) a causa de las injusticias y del centralismo causados por la modernidad tecno-científica. Vemos, así como se llegó al completo antagonismo entre filosofía y ciencia desarrollado por los filósofos mismos. De este modo se generó ese sentimiento de enemistad hacia los planteamientos científicos mostrado por los humanistas y viceversa[17].

Vista la filosofía desde este ángulo cientificista, ésta se interpretará como un capítulo externo a la ciencia; ahora la filosofía y sus objetos será refutada por la propia ciencia. La arrogancia de la ciencia será tal que la competencia filosófica se considerará como natural en el propio científico. No obstante, el rango de ciencia y la doble relación de dependencia y trascendencia respecto de otros grados más corrientes y menos altos de saber, ha sido el tema preferido de aquellos científicos que desde la perspectiva neo-positivista han reflexionado filosóficamente sobre los límites de su propia actividad.

5. Límites y posibilidades del saber científico: el horizonte del sentido común

[17] Rudolf Carnap (1891-1970), formuló con todo rigor las tesis fisicalistas. Todo término descriptivo en el lenguaje de las Ciencias, incluso de las llamadas sociales, ha de relacionarse con términos que designen propiedades observables de cosas". GARCÍA BORRÓN, J.C. *La Filosofía*..., cit. p.66.

La filosofía de la ciencia hoy día resume y replantea el tema clásico de la relación ciencia-filosofía. Pero son dos los modos filosóficos de plantear la comprensión de la ciencia: uno es el estudio de la ciencia misma, objetivo declarado de nuestra educación liberal; se considera obvio el facilitar su estudio a lo largo del *curriculum* desde la escuela primaria a la Educación Superior[18]. La creencia acumulada ya como una tradición canónica es que mediante dicho *curriculum* el estudiante tendrá acceso a un esquema de conceptos donde los hechos, operaciones e ideas que aprende, se encuentran ya ordenados para ser asimilados comprensivamente. En estudios más avanzados de la ciencia se modificará y desarrollará este esquema, pero nunca su estatuto lógico-epistémico quedará deslegitimado, excepto si emprende un estudio que va más allá de las propias ciencias abarcando sus discursos o marcos conceptuales y cuando no el mismo entendimiento científico.

El análisis de dichos discursos revelará una concepción del mundo que con frecuencia diferirá de nuestras concepciones ordinarias, pero que, paradójicamente, tendrá que partir y volver a ella. En efecto, la experiencia es estudiada por el científico en función de estructuras, leyes, relaciones, origen y desarrollo de cambio y de secuencias ordenadas, de elementos y de combinaciones de elementos que son formulados en forma de conceptos. Con ellos se expresará una sola forma del mundo que se hará cada vez más extensivo u omniabarcante. Pero esta comprensión conceptual de las cosas será muy diferente a como ellos nos son presentados por el sentido común. Los conceptos de la ciencia permitirán ordenar y comunicar a un

[18] En las sociedades modernas el saber se convierte en una profesión y da lugar a instituciones. La relación entre el saber y la sociedad se hace un asunto público. (Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Madrid, Cátedra, 1973, pp. 33-90)

nivel abstracto, los rasgos más complejos de la realidad, pero no así lo que de ella es decantado por el lenguaje común[19].

Las concepciones ordinarias o del sentido común, sin embargo, son el único medio como aprendemos a representar para nosotros mismos y para los demás cómo son las cosas. Comprender la ciencia en su relación con el sentido común y encontrar así las raíces de la ciencia y las humanidades, constituye la segunda manera de acercarse enteramente a la ciencia lo cual permitiría alcanzar una comprensión de lo que somos. Esto arroja una visión de la ciencia distinta a la que se obtiene estudiando las ciencias en y por sí mismas. Ahora podemos considerar como objeto propio de la filosofía el estudio sistemático de los conceptos y esquemas conceptuales (métodos) que buscan comprender el entendimiento humano que los producen y produce ciencia, arte, poesía, religión, etc.; para acercarnos a ello le toca al filósofo, entendido en sentido clásico, indagar sobre los fundamentos últimos de tal entendimiento, los cuales constituyen un horizonte: el del mundo de la vida, del sentido común aristotélico.

Existe un acuerdo generalizado entre los hombres de ciencia y el hombre común en torno al culto del saber científico como cuerpo sistemático de saberes objetivos sobre el mundo. Es decir, se considera que el saber científico posee una validez universal, verificable por todos los científicos que comparten un lenguaje común y criterios similares; estos legitiman sus afirmaciones. Las verdades científicas serían así universales o válidas para todo tiempo y circunstancia; serían

[19] A pesar de lo dicho no se puede negar que uno de los mejores inventos de la ciencia como episteme son los conceptos y lo que con ello se produce: teoría. (Cfr. BUNGE, Mario. *Epistemología*. *Curso de actualización*. 3ºed. Barcelona, Ariel, 2002).

por ello independientes de la historia aunque fuesen acumulativas y progresaran ininterrumpidamente[20]. Lo distintivo de la ciencia respecto a la vida ordinaria no es que aquella trascienda a ésta, sino que, como actividad distinta y única, hace que la ciencia presente diferencias cruciales frente a otras actividades humanas. La ciencia no es sólo estructura, sino función; en su desarrollo se parece más a un organismo que a un diccionario o enciclopedia técnica para entender la vida ordinaria.

De no asumirse así la ciencia no se podría distinguir entre conocimiento teórico y saber práctico; se prescindiría entonces de la posible utilidad futura de la teoría, aunque como conocimiento se sustentará en sí misma. Sólo por saber ciencia no se tendría, sin embargo, un conocimiento ligado de cerca a las necesidades de la práctica vital, del horizonte del mundo de la vida[21].

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Obras Completas*. Madrid, Editorial Gredos, 1988-2005.

---------- *Metafísica*. Madrid, Edición trilingüe de Valentín García Yebra, 1997.

BUNGE, Mario. Epistemología. Curso de actualización. 3ºed. Barcelona, Editorial Ariel, 2002.

[20] Aquí detectamos el ideal de Aristóteles, heredado de su maestro Platón, pero con una adaptación diferente; dicho ideal muestra el peligro de una ciencia vista como una esencia sobrehumana. Esta visión platónica queda equilibrada aristotélicamente por la concepción de la ciencia como actividad que recorre intelectualmente los diferentes grados del saber.

[21] Comentando a Husserl, Merleau-Ponti afirma: "'(…cuando nos obligamos a pensar la experiencia vivida, las esencias que descubrimos no son, en términos de Husserl, 'esencias exactas' capaces de ser determinadas unívocamente. Ellas son más bien esencias morfológicas, las cuales son, por naturaleza, inexactas" (Merleau-Ponty, Maurice, "*The Interconections of Psychology and Phenomenology*", en KOCKELMANS, Joseph (ed.). *The philosophy of Edmund Husserl ant its interpretation*. Ánchor Books, N.Y., U.S.A.,1967, p.490).

CENCILLO, Luis. *Tratado de las Realidades*. Madrid, Publicaciones del Seminario de Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Madrid, 1970. Tomo I.

GARCÍA, J.C. *La Filosofía y las Ciencias*. Barcelona, Editorial Crítica, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Madrid, Cátedra, 1973.

KOCKELMANS, Joseph (ed.). *The philosophy of Edmund Husserl ant its interpretation*. N.Y., U.S.A., Anchor Books, 1967.

LYOTARD, Jean-François. *La Condición Postmoderna*: Informe sobre el Saber. Madrid, Cátedra, 1986.

MAYZ V. Ernesto. *El Sueño del Futuro*. Caracas, Ateneo de Caracas, 1984.

MARCUSE, Herbert. *El Hombre Unidimensional*. España, Orbis, 1989.

MOLINA, L. "*Filosofar Académico y Medios Cibernéticos en los Umbrales del Nuevo Milenio: Un ensayo futurista*". Ponencia presentada en las I Jornadas de Investigación Humanística. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de los Andes, Mérida, 25-29 de septiembre de 1995.

PLATÓN, *Fedón. Banquete. Fedro*. Vol. III. Madrid, Gredos, 2003.

- --------- *República*. Vol. IV. Madrid, Gredos, 2003.

SLEGMÜLLER, Wolfgan. *Corrientes Fundamentales de la Filosofía Actual*. Buenos Aires, Nova, 1967.

SCHILPP, Paul Arthur, ed. *The Philosophy of Rudolph Carnap*. La Salle IL: Open Court, 1963.

UNESCO, Los Diálogos Filosóficos: cuatro días de Debates. [Página Web en Línea]. Disponible:htpp//www.Unesco.org/Phiweb/txt/uk/1rpv/resume/presrnec.html.

REVISTA FILOSOFÍA
Nº 30 Especial 2022-2023
ISSN: 1315-3463
Recibido: 17-06-2023
Aceptado: 20 -08- 2023

LEONARDO Y LA FILOSOFÍA DE LOS MILESIOS

Carlos Arturo Mattera*

RESUMEN

La amplitud del pensamiento de Leonardo permite hacer lecturas cruzadas con los primeros filósofos de modo muy preciso. Y es lo que intentaremos hacer acá. Será entonces el modo de conocer y la valoración de la naturaleza (*φύσις*) nuestro punto de partida, pues es lo que encontramos en el corazón del inicio de la filosofía y en la de Leonardo.

Palabras clave: Leonardo, Jaspers, Aristóteles, Filosofía, Tales, Anaximandro, Anaxímenes.

* Carlos Arturo Mattera es Doctor y Magister en Filosofía por la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. Profesor y Coordinador de la Maestría de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. Ha publicado Artículos y Ensayos sobre Filosofía y Música entre los que destaca: *Antonio Lauro y la Estética* (2001). *La estética musical y Leo Brouwer* (2002). *La música de John Cage (*2007). *Algunas ideas estéticas sobre Nietzsche y la música* (2008). *Beethoven y Wagner (2009*). *Algunos conceptos filosóficos sobre la guerra en relación a Maquiavelo* (2014). *Heráclito y la Música* (2014). *La Música en la Antigüedad. Un acercamiento desde el pensamiento del joven Nietzsche* (2014). *Nietzsche y Píndaro* (2014). *Heráclito y Hegel. Su actualidad filosófica* (2015), *Observaciones sobre el origen de la Teología* (2003). Correo electrónico: carlosarturomattera@gmail.com,
https://doi.org/10.53766/Filo/2023.30.03

LEONARDO AND THE MILESIANS' PHILOSOPHY

Carlos Arturo Mattera

ABSTRACT

The breadth of Leonardo's thought allows for cross-readings with the first philosophers in a very precise way. And that is what we will try to do here. The way of knowing and valuing nature (φύσις) will then be our starting point, since it is what we find at the heart of the beginning of philosophy and from Leonardo.

Keywords: Leonardo, Jaspers, Aristotle, Philosophy, Thales, Anaximander, Anaximenes.

I

Para estudiar la relación entre Leonardo y el pensamiento antiguo queremos que el lector intente suprimir, al menos de momento, las razones por las que se le ha celebrado, bien sea como el hombre universal, como el consagrado artista y en general, por las múltiples disciplinas que él mismo hizo avanzar y que le han valido su merecida fama, para dar paso a la imagen del hombre que se enfrentó a la naturaleza en el mismo sentido que lo hicieron los primeros pensadores, de quienes no se diferencia ya que al igual que ellos y como había afirmado Aristóteles en su *Metafísica* (982 b): *"Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración."* [1]

Y ciertamente con admiración, respeto y veneración, se dirigió siempre Leonardo hacia la naturaleza. Por otro lado, se reconocerá la relación con los antiguos en dos sentidos, uno directo y otro mediante lecturas paralelas. El primero lo encontramos de modo claro en su obra y a pesar de que trae en muchos casos objeciones y críticas, el propio Leonardo afirmó: *"La imitación de lo antiguo es más laudable que la de lo moderno."* [2] El segundo, se hará presente una vez que en nuestro estudio coincida el pensamiento de Leonardo con el de los antiguos. La primera similitud que encontramos y que nos dará en principio orden y dirección, está en la forma fragmentaria, aforística y sentenciosa que los caracteriza a ambos. Aunque pueda afirmarse que éste estilo responde en gran parte a una elección propia de los autores, es indudable que también responde al modo como nos han llegado sus obras, al modo como se han conservado.

No hará falta elaborar demasiado sobre el eminente carácter divino de la naturaleza en el pensamiento de los primeros filósofos que habría sido heredado de los poetas. Los testimonios que parten desde Aristóteles dan fe de ello, si bien la comprensión de la divinidad en el caso de los antiguos ha de ser purgada de toda significación cristiana. Esto es lo que sugiere Jaeger en el prólogo a su *Teología de los Primeros Filósofos Griegos* cuando nos dice:

[1] διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Aristóteles. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998. p. 14

[2] L' imitatione delle cose antiche e piu laudabile che quella delle moderne.
Scritti Letterari di Leonardo Da Vinci, Cavati dagli Autografi e Pubblicati da J. P. Richter, In due parti. Parte I. Londra: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington. 1883. p. 244

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

> Las nuevas y revolucionarias ideas que desarrollaron estos primeros pensadores griegos acerca de la naturaleza del universo tuvieron un efecto directo sobre su manera de concebir lo que llamaron -en un sentido nuevo- "Dios" o "lo Divino". No hay que decir que los términos "Dios", "lo Divino" y "teología" no deben entenderse aquí en su ulterior sentido cristiano, sino en el griego.[3]

En el caso de Leonardo, su pensamiento trae consigo una particularidad por lo que se refiere al carácter divino de la naturaleza. Se trata de que aun cuando reconoce la autoridad de Dios y de su creación, intenta excluir él mismo de algún modo los textos sagrados, para abordar la naturaleza si se quiere en el sentido que lo hicieron los antiguos. Esto puede apreciarse cuando afirma: *"Dejar tranquila la sagrada escritura, pues esta contiene la suprema verdad."* [4] Evidentemente no es esta una generalidad pues son reconocibles en su obra numerosos motivos inspirados en pasajes bíblicos. Conocida es su admiración por el Diluvio y por los temas apocalípticos. Lo que en realidad se deja de lado a nuestro parecer, es la creencia común para poder liberar el espíritu científico. Así pues, cuando encontramos que a muchas de sus sentencias le preceden alabanzas a Dios casi a modo de invocación como era la usanza entre los antiguos, realmente estaba Leonardo evitando polemizar con la Iglesia. También Maquiavelo eventualmente evitó las disputas, aunque en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, hizo a la Iglesia responsable de la ruina de Italia. Sin embargo, puede decirse que Dios bajo la estricta mirada del científico, es uno de los grandes protagonistas en la obra de Leonardo. *"Yo te obedezco, Señor, primero por el amor que según mi razón te debo, y segundo porque tú sabes abreviar o prolongar la vida de todos los hombres"*[5] puede leerse como la primera de las máximas filosóficas en los *Manuscritos* recopilados en la edición de Richter.

Diremos entonces que lo divino es para Leonardo aquello que contiene el poder de crear y por ello la naturaleza ocupa un lugar preponderante en este sentido. Pero debe reconocer que a ella le precede todavía una fuerza creadora mayor, que es causa de su origen y de donde le provienen todos sus atributos, Dios. No obstante, llegan a equipararse. Por ello nos dice: *"La proporción entre la obra humana y la obra de la naturaleza, es la misma que hay entre el hombre y Dios."* [6] Cabe preguntarnos

[3] Werner Jaeger. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952. p. 5

[4] Lascio star le lettere incoronate, perchè son soma verità.
Scritti Letterari di Leonardo Da Vinci, Cavati dagli Autografi e Pubblicati da J. P. Richter, In due parti. Parte II. Londra: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington. 1883. p. 127.

[5] Io t'ubidisco, Signore, prima per l'amore che ragionevolmente portare ti debo, secondariamente ché tu sai abbreviare o prolungare le vite a li omini. *Ibid*. p. 285.

[6] perche tal proportione è da l′opere delli homini a' quelle della natura, gua è quella, ch'è dal homo a Dio.
Lionardo Da Vinci. *Das Buch von der Malerei. Nach dem Codex* Vaticanus (Urbinas) 1270 Herausgegeben, Übersetzt und Erläutert von Heinrich Ludwig. Band I. Wilhelm Braumüller, Wien, 1882. pp.19-20.

ahora cómo llega Leonardo a afirmar estas cuestiones, y cuál es en el fondo su verdadera posición sobre el modo de conocer. Sabiamente la respuesta nos la proporciona Jaspers en su obra *Leonardo como filósofo,* la cual representa un antecedente e impulso fundamental para nuestro estudio y a la que nos referiremos de modo recurrente. En su comienzo se advierte que: *"Lo característico de la actividad cognoscitiva de Leonardo está en que todo conocer se refiere al ojo y a la mano; para él, lo que existe debe ser visible y lo que se conoce tiene que ser reproducido con las manos.*" [7]

Esta afirmación ya nos indica el papel de los sentidos y principalmente el de la vista en la filosofía de Leonardo, lo que nos pone en sintonía con varias formas del pensamiento antiguo, especialmente con el de Aristóteles al que indudablemente Leonardo se encuentra más cercano. Las similitudes entre ambos llegan a ser en algunos casos asombrosas. Pero previamente a ellos y sobre la preeminencia de la vista sobre los demás sentidos ya se había pronunciado Heráclito. En el fragmento 6 de la edición de Marcovich puede leerse: *"Los ojos son testigos más exactos que los oídos."*[8] Antes de adentrarnos en el problema de la superioridad de la visión, diremos que son los sentidos en su conjunto los que pueden proporcionar verdadera certeza. En esto Leonardo llega a ser tan riguroso que es posible dudar de la existencia de todo aquello que no es comprobable sensorialmente.

> Pero me parece que las ciencias son vanas y llenas de error cuando no nacen de la experiencia, madre de toda certeza, y cuando no terminan en una experiencia conocida; es decir, aquellas que, en su origen, en su medio, o en su fin, no pasan por alguno de los cinco sentidos. Y si dudamos de la certeza de cada cosa que pasa por nuestros sentidos, con cuanta mayor razón deberíamos dudar de las cosas rebeldes a ellos, tal como la esencia de Dios y del alma, y cuestiones similares sobre las cuales siempre se discute y se contiende. [9]

Estas palabras no sólo esclarecen la verdadera posición de Leonardo ante el problema de lo divino, sino que definen el objeto de la filosofía y su método, esto es, la naturaleza reflejada en los sentidos. Quizá su condición de artista ha evitado que se le reconozca en este campo como un

[7] Karl Jaspers. *Leonardo como filósofo,* traducción del alemán por Jorge Oscar Pickenhayn, Editorial Sur, Buenos Aires, 1956. p. 15.

[8] ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. Marcovich, M. *Heraclitus, Editio Minor,* Talleres Gráficos Universitarios / Mérida-Venezuela. 1968. p. 25.

[9] Ma a me pare che quelle scientie sieno vane e piene di errori, le quali non sono nate dall'esperientia, madre di ogni certezza, e che non terminano in nota esperientia, cioè che la loro origine, o mezzo, o fine, non passa per nessuno de' cinque sensi. E se noi dubitiamo della certezza di ciascuna cosa che passa per li sensi, quanto maggiormente dobbiamo noi dubitare delle cose ribelli a essi sensi, come dell'essentia di Dio e dell'anima e simili, per le quali sempre si disputa e contende. H. Ludwig. Band I. *Op. cit.* p. 68.

precursor. Recordemos que tardaron siglos en reconocer su obra como una de las más grandiosas jamás creadas, por lo tanto, no debería extrañarnos que aún no se le reconozca como filósofo de modo legítimo. Pero cuando esto sucede, es porque no se considera que para Leonardo el arte, es conocimiento en sí mismo. El arte está destinado a producir certeza. Por ello, su obra plástica deberá valorarse en el mismo sentido que sus escritos, esto es, como documentos y testimonios de indudable carácter filosófico. Ahora bien, ¿cómo pueden en una obra plástica manifestarse los fundamentos de la filosofía? A esto Jaspers responde:

> Pero lo que los ojos ven sólo será claro cuando la mano lo reproduzca y ponga de manifiesto. Así como la mano piensa sin palabras al moverse, mientras realiza la disección de un organismo del mismo modo obra cuando dibuja y hace visibles los diseños de la fantasía, la cual crea lo que no podía encontrarse de antemano en la naturaleza. Tal modo de pensamiento, que no consiste en conceptos sino en las significaciones de líneas, formas y figuras es el conocer visual activo… () Varios poetas fueron calificados de filósofos. Leonardo es el único artista plástico que, por su extraordinario estilo, merece esta distinción. En él el arte se transformó en el órgano de la filosofía, porque la labor del artista fue considerada por él como actividad cognoscitiva, realizadora y reflexiva a un mismo tiempo.[10]

Todavía queda por responder a la pregunta de qué es lo que Leonardo ha reproducido con sus manos. Dada la amplitud de su obra artística y la multiplicidad de disciplinas y temáticas que han sido tratadas en ella, la lista podría ser en extremo larga. Sin embargo, de modo general ya hemos respondido a esta pregunta. Se trata de la φύσις en toda su magnificencia. No se equivocan quienes lo han llamado naturalista, pues indiscutiblemente Leonardo en este sentido representa una cumbre a la que muy pocos se han acercado. Para completar el cuadro de su labor intelectiva Jaspers señalará dos elementos más. Primeramente, la matemática pues:

> Ninguna humana investigación se puede llamar verdadera ciencia si ésta no pasa por la demostración matemática. Y si tú dices que las ciencias que empiezan y terminan en la mente son verdaderas, esto no se concede, pues se puede negar por muchas razones; y, primeramente, porque en tales razonamientos mentales no interviene la experiencia, sin la cual no puede existir ninguna certeza.[11]

[10] Jaspers. *Op. cit.* pp. 16 / 84-85.

[11] Nissuna humana investigatione si po dimandare vera scientia, s' essa non passa per le mattematiche dimostrationi. e se tu dirai, che le scientie, che principiano e finiscono nella mente habbiano verita, questo non si concede, ma si niega, per molte raggioni. et prima. che in tali discorsi mentali non accade esperientia, senza la quale nulla da di se certezza. Ludwig. Band I. *Op. cit*. p. 4.

En segundo lugar, nos dice Jaspers que a la matemática:

> …debe unirse la penetración en lo particular en los infinitos detalles de la visión de lo real. Por eso Leonardo se vuelve contra la impaciencia y las alabanzas de la brevedad. Se queja de que las gentes pretendan abarcar el espíritu de Dios, que contiene el universo, y que se comporten como si no tuvieran tiempo suficiente para estudiar a fondo los detalles de un solo fenómeno cual es el cuerpo humano. Él mismo se adentra en cada detalle "con escrupulosa minuciosidad", según dice Hegel.[12]

De acuerdo a estas primeras líneas, intentaremos presentar el pensamiento filosófico de Leonardo en relación a los inicios de la filosofía, siguiendo medianamente el conjunto de pensadores propuesto por Aristóteles en libro A de la *Metafísica.* Si bien, son alrededor de dos siglos y medio los que separan a Aristóteles de los primeros filósofos, y a pesar de que son conocidas las observaciones que refieren la falta de unidad y estructura de la mencionada obra, indudablemente ha sido el primero en exponer y comentar profusamente el pensamiento de los primeros que filosofaron, así como indudable es también el contenido doctrinal de la obra. En ella esta expresado que la Sabiduría no es otra cosa que el conocimiento de las causas primeras. Y precisamente partiendo de estas causas, Aristóteles comienza un recorrido en el que se propone interrogar por la relación de los primeros que filosofaron con ellas. Debemos decir que no es nuestra intención extrapolar el pensamiento de Leonardo a una relación estricta con la doctrina de las cuatro causas. Acá bastará sólo con la primera, la causa material, debido a la atención que puso en ella.[*] El modo en que ha sido observada la naturaleza de los elementos por parte de Leonardo, llega a ser en algunos casos tan detallado, que lo hemos tomado como una importante referencia, teniendo en cuenta que como se dijo, también Aristóteles inició su examen en la *Metafísica* por una valoración entre la naciente filosofía y la primera de las causas, la cual es reconocible en sus casos particulares precisamente en los elementos. Siendo esto así, comenzaremos pues con Tales de Mileto, quien ha sido nombrado como el primero de los filósofos.

II

La tradición griega no sólo reconoció a Tales como el primer filósofo y uno de los Siete Sabios, además fue considerado como físico, matemático, geómetra, astrónomo, encarnando por ello el tipo del científico ejemplar, a lo que debemos sumar también su labor como político. Así nos lo presenta Diógenes Laercio (I, XXII-XXIII). Sin embargo, será la afirmación de que el agua representa

[12] Jaspers. *Op. cit.* p. 17

[*] Aunque el proceso de la creación artística pareciera de algún modo contener todas las causas. El propio Aristóteles se refiere a la edificación y a la estatuaria para ilustrarlas.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

el origen de todas las cosas la que ha sido remarcada como el núcleo de su filosofía. Sobre esto Aristóteles nos dice que (*Met.* 983 b):

> Pero, en cuanto al número y a la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que es el Agua (por eso también manifestó que la Tierra estaba sobre el Agua); y sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad y de ella vive (y aquello de donde las cosas nacen es el principio de todas ellas). Por esto, sin duda, concibió esta opinión, y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el Agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza. Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos [los poetas] Estigia. [13]

Hemos hecho extensiva la cita hasta que son mencionados los poetas, pues también para ellos la idea del agua como origen de todas las cosas pareciera tener un sentido lógico. Pasados más de dos mil años, Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), todavía defendía la propuesta de Tales del siguiente modo:

> La filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia extravagante, con la tesis de que el agua es el origen *y* la matriz de todas las cosas. ¿Es realmente necesario mantener la calma y la seriedad ante semejante afirmación? Sí, y por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna; y, finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye, aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento «Todo es uno.» [14]

Quizá hoy ya no nos parece tan desacertada la propuesta de Tales acerca del agua sobre todo si pensamos en su composición atómica, pues Hidrógeno y Oxígeno son los dos elementos más abundantes en el universo, (dejando a un lado el Helio que ocupa el segundo lugar). Pero si

[13] Τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ᾽ ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ᾽ ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ᾽ ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) – διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν·
τὸ δ᾽ ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. Εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ᾽ αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· Aristóteles. *Metafísica*. *Op. cit.* pp. 20-22

[14] Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos,* Traducción, prólogo y notas por Luis Fernando Moruno Claros, *El Club Diógenes,* Valdemar, Madrid, 2003. p. 44

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

observamos el agua como fenómeno, cuanto más sentido adquiere la tesis de Tales. Y ciertamente así la ha visto Leonardo. Sus escritos sobre esto fueron tan numerosos que sólo son comparables a los compilados en el *Tratado de la pintura,* por lo que se refiere a una temática y a un ordenamiento sistemático. Muestra de ello es la recopilación que tuvo lugar en el siglo XVII llamada *Del moto e misura dell' acqua*, editada más adelante en Bologna por Francesco Cardinali en 1828. Gombrich lo advirtió y en sus *Estudios sobre el Arte del Renacimiento*, específicamente en *El Legado de Apeles*, dedicó un capítulo llamado *La forma del movimiento en el agua y el aire.* Por su parte, Marcel Brion reconociendo la abundancia sobre el tema en su *Leonardo*, también dedicó un capítulo el cual llamó *Loanza del Agua* en el que se atrevió a decir:

> El agua es su elemento preferido, tal vez porque es más manejable y tiene más numerosas aplicaciones, pero también, sin duda, por otras razones. Su sentimiento religioso natural, que, gracias a su amistad original, a su comunión con los elementos, sabía muchas cosas que no había aprendido, celebraba en el agua el propio principio de la vida.[15]

Esta idea del agua como flujo vital puede apreciarse en diversos lugares. Leonardo la ilustra pensando quizá en aquella convicción fundamentalmente pitagórica de la relación entre macrocosmos y microcosmos, idea que fue tomando fuerza desde la antigüedad hasta sus días. De acuerdo a esto nos dice que:

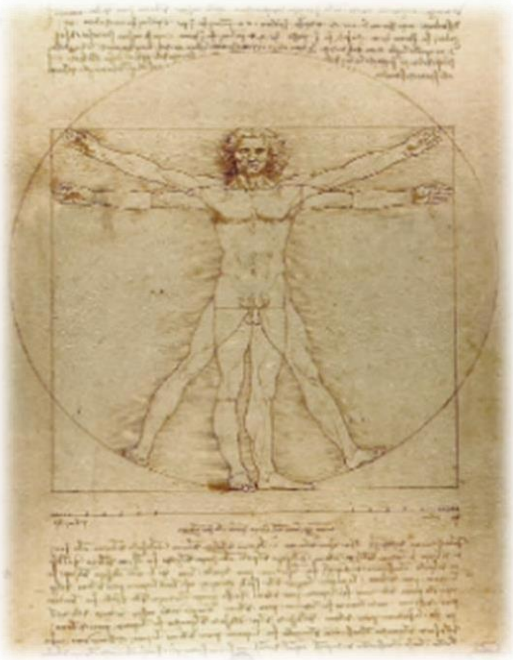
> El hombre por los antiguos fue llamado mundo menor, y ciertamente ese nombre es bien puesto ya que el hombre se compone de tierra, agua, aire y fuego, como el cuerpo de la tierra al cual es similar. Si el hombre en sus huesos tiene el soporte y la armazón para sostener su carne, el mundo tiene rocas que sostienen su tierra; si el hombre en sí tiene un lago de sangre que crece y decrece en el pulmón de la respiración, el cuerpo de la tierra tiene su marea oceánica que crece y decrece cada seis horas para su respiración; si de ese lago de sangre nacen las venas que se van ramificando por todo el cuerpo humano, de modo similar la mar oceánica llena el cuerpo de la tierra de infinitas venas de agua. [16]

Esta idea es fundamental pues la mencionada relación entre macrocosmos y microcosmos por otro lado, nos muestra un camino que terminó por poner al hombre en el centro del universo y por

[15] Marcel Brion. *Leonardo Da Vinci*, Traducción Manuel Serrat Crespo, RBA Coleccionables, Barcelona, 2004. p. 189

[16] L'omo è detto da li antiqui mondo minore, e certo la dizione è bene collocata imperò che, sí come l'omo è composto di terra, acqua, aria e foco, questo corpo della terra è il simigliante. Se l'omo à in sé ossa, sostenitore e armadura della carne, il mondo à i sassi sostenitori della terra; se l'omo à in sé il lago del sangue, dove cresce e discresce il polmone nello alitare, il corpo della terra à il suo oceano mare, il quale, ancora lui, cresce e discresce ogni sei ore per lo alitare del mondo; se dal detto lago di sangue dirivan vene, che si vanno ramificando per lo corpo umano, similmente il mare oceano empie il corpo de la terra d'infinite vene d'acqua. J. P. Richter. Vol II. *Op. cit.* p. 179

hacer efectiva aquella afirmación de Protágoras *"El hombre es medida de todas las cosas"*, [17] dejando de lado gradualmente el teocentrismo imperante y convirtiéndose en una de las directrices del pensamiento renacentista. Testimonio de esto lo encontramos perfectamente acabado en Pico della Mirandola especialmente en su *Oratio de hominis dignitate.* "*Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti*." [18]



Hombre de Vitrubio.
Venecia, Galleria dell' Academia

Retomando la idea del agua, más allá de un principio (ἀρχή) a partir del cual tendría su generación la multiplicidad del mundo, para Leonardo representa además el sustento de la vida en todas sus formas.

[17] ἀνθρωπόν φησι πάντων είναι μέτρον Aristóteles. *Metafísica*. *Op. cit.* pp. 488-489.

[18] Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes er fictor, in quam malueris tu te formam effingas. Ioannis Pici Mirandulae. *Opera Omnia. Concordiaeque comitis, theologorum et philosophorum, sine controversia, principis.* Per Heinricum Petri, Basileae.1557. p. 314 / Pico De La Mirandola. *De la Dignidad del Hombre.* Introducción, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid. 1984. p. 105.

> Es la propiedad del agua lo que constituye el humor vital de esta tierra árida y la causa que lo mueve por sus venas ramificadas, en contra del curso natural de las cosas pesadas; y es ella lo que mueve los humores en todas las especies de cuerpos animados.[19]

> El cuerpo de la tierra, en similitud con el de los animales, está entretejido de ramificaciones de venas, unidas unas a otras y constituyen la nutrición y vivificación de esa tierra y sus creaciones. [20]

De carácter múltiple fue la óptica con la que Leonardo miró el agua. Merecen ser mencionados aquí sin tener que adentrarnos mucho, los conocimientos sobre hidráulica ya que representan una parte significativa en su obra y que van desde la concepción de relojes, hasta el diseño de grandiosos canales, de dispositivos de inmersión y vehículos destinados a la exploración acuática, hasta posibilitar la navegación mediante la adecuación y regulación de los caudales fluviales, hecho éste último que nos recuerda que Tales, según nos cuenta Heródoto, (I, 75) también desvió el río Halis para que el rey lidio Creso pudiera cruzar con su ejército. La naturaleza de los elementos siempre proporcionó a Leonardo respuestas a los problemas de índole técnica. Pero cuando preguntó por la vida en su estado más primitivo fue el agua la que respondió:

> Siendo las cosas mucho más antiguas que las letras, no es de maravillarse que, en nuestros días, no existan registros sobre los mares que cubrieron tantos países, e incluso de las guerras, los incendios, los diluvios, la mutación de las lenguas y de las leyes que consumieron todas las cosas antiguas. Más para nosotros basta el testimonio de las cosas nacidas en el agua salada y que ahora encontramos en las altas montañas, muy lejos de los mares de ahora. [21]

Dejando de lado el evidente carácter arqueológico de este pasaje, cuestión que encontramos expuesta mayormente en el *Codex Leicester*, sobretodo en relación al Diluvio y a la fosilización, podríamos destacar el inminente sentido escatológico que contiene, partiendo de la simple y lógica idea de que, así como el agua representa el soporte de la vida, su ausencia significaría el fin de la misma. Nos encontramos entonces ante una temática que ocupó la mente de Leonardo a lo largo de su vida. Bien conocido es el tono profético de muchas de sus sentencias que apuntan a que el destino

[19] L' acqua è proprio quella che per vitale umore di questa arida terra è dedicata, e quella causa che la move per le sue ramificate vene contro al natural corso delle cose gravi, è proprio quella che move li umori in tutte le spetie de' corpi animati; J. P. Richter. Vol II. *Op. cit.* p. 197.

[20] Il corpo della terra, a similitudine de' corpi de li animali, è tessuto di ramificazioni di vene, le quali son tutte insieme congiunte, e son constituite a nutrimento e vivificazione d'essa terra, e de' sua creati. *Ibid*. p. 201.

[21] Perche molto son piu antiche le cose che le lettere, non e maraviglia, se alii nostri giorni non apparisce scrittura delli predetti mari essere occupatori di tanti paesi; e se pure alcuna scrittura apparia, le guerre, l'incendi, le mutationi delle lingue e delle leggi, li diluvi dell'acque anno consumato ogni antichita, ma a noi basta le testimonianze delle cose nate nelle acque salse ritrouarsi nelli alti monti, lontani dalli mari d'allora. *Ibid*. p. 207.

de lo existente es su propia aniquilación. Sin embargo, los tiempos de la naturaleza no corresponden a los tiempos de la raza humana, la cual acabará por sus propios medios ya que *"Las obras humanas son causa de su muerte"*.[22] Así pues, sobre la cuestión del final de la existencia, también el agua proporcionaba respuestas.

> Los ríos quedarán privados de agua, la fértil tierra ya no mostrará sus frondas, los campos no se adornarán con plantas, los animales no hallarán la fresca hierba para pastar, morirán y el alimento faltará a las bestias rapaces, leones, lobos y otros cazadores; y los hombres, luego de muchos esfuerzos, serán obligados a abandonar la vida y la generación humana acabará. De este modo la fértil y fructuosa tierra, abandonada permanecerá árida y estéril, y por el humor acuoso confinado en su vientre, y por la naturaleza viva se observarán todavía un poco su crecimiento, hasta que, bajo la acción del aire frío y ligero, sea forzada a terminar por el elemento del fuego y luego su superficie permanecerá en una masa de cenizas y éste será el fin de la naturaleza terrestre. [23]

Esta serie de afirmaciones podrían servir bien de complemento a las conjeturas de orden fisiológico que se atribuyeron a Tales. Nestle en su *Historia del Espíritu Griego*, pensando acaso en las afirmaciones de Aristóteles se refería a la humedad del semen animal y a la imposibilidad de las plantas de vivir sin agua, entendiendo que era la sustancia fundamental de la vida y en un sentido general de todas las cosas, incluidos los cuerpos celestes. Esto nos conecta con el carácter meteorológico y más puntualmente cosmológico, el cual, no debe dejarse de lado como opina Kirk, ya que tanto los predecesores como los sucesores de Tales mostraron un profundo interés por los fenómenos celestes (μετέωρα). Ellos son representantes en este ejercicio de una tradición anterior a la filosofía. Una buena parte de los intérpretes de Tales antes de cualquier comentario acerca del agua, comienzan sus cronologías por señalar los conocimientos de astronomía y han resaltado como uno de los hechos más relevantes de su vida, la predicción de un eclipse. Este singular hecho nos es narrado primeramente por Heródoto (I, 74) del siguiente modo:

> Pues a los seis años de guerra, que proseguían con igual fortuna, se produjo un encuentro, (lidios y medos) y en medio de la batalla misma, de repente,

[22] L'umane opere fieno cagione di lor morte *Ibid*. p. 368.

[23] I fiumi rimarranno senza le loro acque, la fertile terra non manderà più leggere fronde, non fieno più i campi adornati dalle ricascanti piante; tutti li animali, non trovando da pascere le fresche erbe, morranno; e mancherà il cibo ai rapaci lioni e lupi e altri animali, che vivono di ratto; e agli omini, dopo molti ripari, converrà abbandonare la loro vita, e mancherà la generazione umana. A questo modo la fertile e fruttuosa terra, abbandonata rimarrà arida e sterile; e, pel rinchiuso omore della acqua, rinchiusa nel suo ventre, e per la vivace natura osserverà alquanto dello suo accrescimento, tanta che passata la fredda e sottile aria, fia costretto a terminare collo elemento del fuoco; allora la sua superfice rimarrà in riarsa cenere, e questo fra il termine della terrestre natura. *Ibid*. p. 310.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

> el día se volvió noche. Tales de Mileto había predicho a los jonios que habría tal mutación del día, fijando su término en aquel mismo año en que el cambió sucedió. [24]

Ciertamente a Tales se le conoció principalmente como astrónomo. En esto también coincide directamente con Leonardo, cuyos estudios fueron lo suficientemente numerosos para dar lugar, en muchas de las recopilaciones de sus manuscritos, a capítulos bien organizados. Recordó en ellos que Cicerón había dicho en su *De Divinatione* que esas prácticas venían de más de quinientos años antes de la guerra de Troya. Sin embargo, la historia no siempre los trató bien. En ambos casos se les criticó por no tener el conocimiento instrumental necesario para llevar a cabo las tareas que se habían propuesto. En el caso de Tales, Guthrie señaló tanto la insuficiencia de conocimiento astronómico para poder predecir con exactitud eclipses y si estos habrían de ser parciales o totales, como el desconocimiento de la esfericidad de la tierra, que daba pie a otras limitaciones. Por otro lado, los intentos de acreditar sus conocimientos en fuentes egipcias y babilónicas, hicieron en muchos casos más agudas las críticas.

Sobre la legitimidad de sus escritos dudaban ya los antiguos. Si a todo esto sumamos el parentesco que muchos han advertido con la sabiduría homérica, resulta muy difícil dar respuesta de modo satisfactorio a la pregunta sobre un ejercicio estricto de Tales como astrónomo. Pero dada la situación de las fuentes con las que contamos, sería igualmente difícil justificarle en cualquiera de los ámbitos que fueron mencionados al comienzo del presente capítulo. Independientemente de que haya o no un abandono de la concepción mítica, Tales es nombrado como el primer filósofo. Y esto está caracterizado a nuestro parecer y lejos de las primeras definiciones de filosofía, como una polimatía (πολυμαθία)[*], sin que deba tener el carácter peyorativo que más adelante le atribuirá Heráclito. En el caso de Leonardo, Jaspers consideró que el uso de las matemáticas era limitado frente al de Galileo, juicio que pareciera no considerar los más de cien años que les separan. Por lo que se refiere a la astronomía, conocimiento que en Leonardo se suscribe a los estudios sobre óptica y geología, sus

[24] διαφέρουσι δέ σφι ἐπὶ ἴσης τὸν πόλεμον τῷ ἔκτῳ ἔτεϊ συμβολῆς γενομένης συνήνεικε ὥστε τῆς μάχης συνεστεώσης τὴν ἡμέρην ἐξαπίνης νύκτα γενέσθαι. τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῇ ἡμέρης Θαλῆς ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἴωσι προηγόρευσε ἔσεσθαι, οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον ἐν τῷ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή. *Herodotus*. Recensuit Josephus Williams Blakesley, Vol. I, Harper and Brothers, Franklin Square, New York. 1879. p. 34 / *Heródoto. Los nueve libros de la Historia,* Vol. I, Traducción de María Rosa Lida de Malkiel, Orbis, Barcelona. 1988. p. 45.

[*] Cappelletti en el Prólogo de su *Ciencia Jónica y Pitagórica* la describió del siguiente modo: "La primera filosofía griega se prolonga natural y necesariamente, según parece, en una serie de saberes particulares basados en la experiencia y en el razonamiento analógico-inductivo. Florece —se diría— en la astronomía y la meteorología, en la biología y en la química, e inclusive en la matemática y las ciencias sociales." p. 5.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

escritos revelan que la inmensidad de los cielos contenida en la φύσις representaba otro de los grandes misterios que buscaba develar. Esto puede apreciarse en su elogio del sol:

> Pero me sorprende mucho que Sócrates censurara semejante cuerpo y que dijese que era como una piedra encendida. Poco pecó, ciertamente, quien le castigó por tal error. Quisiera tener palabras que me sirvieran para criticar a los que pretenden alabar más la adoración a los hombres que a ese sol, sin ver en el universo cuerpo de mayor magnitud ni cualidades que él. Su luz ilumina a todos los cuerpos celestes repartidos en el universo. Todos los ánimos proceden de él, pues el calor que tienen los animales vivos, del ánimo viene, y no hay ningún otro calor ni lumbre en el universo, como lo demostraré en el libro cuarto. Es indudable que los que quisieron adorar a los hombres como a dioses, por ejemplo, a Júpiter, Saturno, Marte y otros por el estilo, cometieron un error muy grande viendo que, aunque el hombre fuese tan grande como nuestro mundo, parecería como una estrella mínima que hace el efecto de un punto en el universo y más al ver a aquellos hombres mortales y pútridos y corruptibles en sus sepulturas. [25]

Estas últimas líneas nos recuerdan la exactitud con la que Leonardo observó la naturaleza del cuerpo humano. No tendríamos que pensar que fue diferente en relación a la observación de los cielos. Así pues, como su anatomía se encuentra entre la de Galeno de Pérgamo y la de Andreas Vesalius, su astronomía se encuentra entre la de Claudio Ptolomeo y la de Galileo. Pero difícilmente podríamos decir de esta última que Leonardo sentara sus bases para la modernidad, cosa que sí podemos decir de la primera. La dificultad que implicaba la obtención de resultados precisos en su ejercicio como astrónomo frente a los obtenidos como anatomista, es decir, el no poder "diseccionar" el cosmos como diseccionaba un cuerpo humano, lo llevó a reconocer sus limitaciones y quizá a anticiparse al telescopio. Por ello escribió: *"Construir lentes para ver la luna grande."* [26]

Sin embargo, encontramos pasajes de gran belleza que nos hablan de la luz propia de las estrellas y sus consecuencias, el tamaño de los astros, el efecto de la luna sobre las mareas, la naturaleza de los eclipses y otros tantos comentarios en los que pueden advertirse importantes

[25] Ma ben mi maraviglio che Socrate biasimasse questo tal corpo, e che dicesse quello essere a similitudine di pietra infocata, È certo che l'oppose di tale errore, poco pecò. Ma io vorrei avere vocaboli che mi servissimo a biasimare quelli che vogliono laudare più lo adorare li omini che tal Sole, non vedendo nell'universo corpo di magiore magnitudine e virtù di quello. El suo lume allumina tutti li corpi celesti che per l'universo si compartano. Tutte le anime discendan da lui, perché il caldo ch'è nelli animali vivi vien dall'anime, e nessuno altro caldo né lume è nell'universo. E cierto costoro che han voluto adorare omini per i dei come Giove, Saturno, Marte e simili, anno fatto grandissimo errore, vedendo che, ancora che l'omo fusse grande quanto il nostro mondo, che parrebe simile a una minima stella, la qual pare un punto nell'universo; e ancora vedendo essi omini mortali e putridi e coruttibili nelle lor sepolture. J. P. Richter. Vol II. *Op.* cit. p. 149 / *Leonardo de Vinci. Escritos Literarios y Filosóficos*. Traducción y Prólogo de J. Campo Moreno, M. Aguilar Editor, Madrid, 1930. p. 82

[26] Fa ochiali da vedere la luna grande. *Ibid*. p. 168.

contribuciones. Una de las más conocidas es el descubrimiento del brillo de la tierra, también llamado brillo ceniciento o resplandor de Da Vinci. Se trata de la luz tenue que ilumina la superficie de la luna no bañada por la luz solar. Este efecto es notable cuando la parte del disco lunar, iluminada por el sol es mínima o casi imperceptible desde la tierra, de modo que ésta siendo bañada por la luz solar, refleja esa luz sobre la luna.

> Mi libro tiende a mostrar como el océano, junto con los otros mares hace, mediante el sol, resplandecer nuestro mundo al modo de la luna: y a los más remotos les parece como una estrella y esto yo lo pruebo. [27]
> Tú en tu discurso debes concluir en que la tierra es una estrella más o menos semejante a la luna, y en la nobleza de nuestro mundo. [28]

Hemos observado hasta este punto una serie de paralelismos notables entre la naciente filosofía representada en este caso por Tales y la de Leonardo. Pero más allá de esto, es el talante filosófico propiamente en el que se encuentran. Es en el modo de proceder y de dar respuesta a los fenómenos de la φύσις. A pesar de las dificultades históricas hemos hecho coincidir ambos personajes sin mayor esfuerzo aparentemente. Pero ciertamente no será el caso de los pensadores que examinaremos a continuación. Anaximandro con quien corresponde seguir representa una cuestión distinta.

III

Conciudadano de Tales, Anaximandro es considerado ya desde la antigüedad como su sucesor y discípulo. No obstante, su pensamiento presenta diferencias con el de su maestro al reconocer como ἀρχή algo no determinable, algo no material, τὸ ἄπειρον, introduciendo así un profundo sentido de abstracción. Podemos notar que Aristóteles reconociendo el hecho de que los antiguos pensadores habían orientado su mirada hacia a la causa material, en el marco del libro A de la *Metafísica* el gran ausente es Anaximandro, siendo mencionado únicamente en el libro L. Y es que para Aristóteles el lugar que corresponde a Anaximandro de modo natural no es la *Metafísica* sino la *Física*, no es el ámbito de la materia sino el de lo infinito. Por ello nos dice que (G, 203 a, 16): *"Todos los físicos hicieron del infinito una propiedad de alguna otra naturaleza que es distinta de los*

[27] Il libro mio s'astende a mostrare, come l'oceano colli altri mari fa, mediante il sole, splendere il nostro mondo a modo di luna e a più remoti pare stella, e questo provo. *Ibid*. p. 144.
[28] Tu nel tuo discorso ài a concludere la terra essere una stella quasi slamile alla luna, 'e la nobiltà del nostro mondo *Ibid*. p. 139.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

llamados elementos, como el agua o el aire o lo intermedio entre estos" [29] Y esta naturaleza (G, 203 b, 7):

> …no tiene principio, sino que parece ser el principio de las otras cosas, y a todas las rodea y las gobierna como afirman cuantos no postulan otras causas fuera de lo infinito, como el espíritu (νοῦν) o el Amor (φιλίαν). Y este infinito es lo divino, pues es inmortal e indestructible, como dice Anaximandro y la mayor parte de los especuladores físicos. [30]

Sobre la naturaleza de τὸ ἄπειρον y sobre su significado mucho se ha discutido. Siendo la letra α en este caso privativa y el término πεῖραρ o περας traducido como límite, término, fin, ha sido identificado con lo ilimitado, lo indeterminado, lo indefinido, lo infinito, variando de acuerdo a los intérpretes quienes tienden a inclinarse por lo indefinido o indeterminado frente a lo infinito. Una naturaleza de estas características evidentemente suprime de entrada toda explicación racional, por ello Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos* le equiparó a la «cosa en sí» kantiana, es decir, aquello que se encuentra más allá de la experiencia y por tanto imposible de aprehender. Una naturaleza similar nos describe Leonardo en el *Codex Atlanticus*: "*¿Cuál es la cosa que no se da, y si se diese, no existiría? Es lo infinito, el cual si se pudiera dar sería limitado y finito, porque lo que se puede dar tiene límites con las cosas que lo rodean por sus extremos, y no se puede dar cosa que no tenga términos*." [31]

No guardó silencio Leonardo ante lo indefinible, ante lo infinito, hecho que también puso de manifiesto en su obra plástica como puede apreciarse en La Última Cena (1495-1498). Stendhal en su *Vida de Leonardo,* Goethe en sus *Observaciones sobre la Última Cena* y Jaspers muy bien lo señalaron. Este último afirmó: "*En La Cena -según se sostuvo- ni la figura de Cristo ni la de Judas están terminadas. Goethe formuló al respecto una aclaración que venía de antiguo: «Ni con el*

[29] οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπάντες ἀεὶ *ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν* τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. Aristoteles *Opera. Graece*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, Edidit Academia Regia Borussica, Volumen Prius. Berolini, Apud Georgium Reimerum. A. 1831. p. 203 / *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts* by G. S. Kirk & J. E. Raven, Published by the syndics of the Cambridge University Press, 1957. p. 108.

[30] …οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. *Ibid*. p. 203 / p. 114.

[31] Qual è quella cosa che non si dà, e s'ella si dessi non sarebbe? Egli è lo infinito, il quale se si potessi dare, e' sarebbe terminato e finito, perchè ciò che si pò dare ha termine colla cosa che la circuisce ne' sua stremi, e ciò che non si pò dare è quella cosa che non ha termini. Leonardo Prosatore. *Scelta Di Scritti Vinciani, A Cura di Giuseppina Fumagalli,* Milano. Roma. Napoli., Società Editrice Dante Alighieri. 1815. p. 328.

traidor, ni con el hombre dios pudo entendérselas y ello porque ambos no pasan de ser conceptos, imposibles de ser mirados con los ojos».” [32]

De este monumental fresco que encontramos en el refectorio del convento dominico de Santa Maria delle Grazie, al que Dilthey se refirió como a *“la obra pictórica más grande de los siglos”*, se ha dicho que contiene lo esencial de la obra de Leonardo. Confluyen aquí la potencia artística y la severidad del sabio. Pero, sobre todo, es lo incorpóreo lo que se manifiesta incluso por encima de la elocuencia de las formas de las que tanto se ha hablado. Debemos tratar de imaginar el significado que esto tuvo para Leonardo. Realmente buscaba hacer visible aquello irrepresentable. Y es éste un problema que ya se había planteado entre los antiguos griegos, el de la posibilidad de que se manifestara más allá del estricto ejercicio mimético, el Ideal, que en sí mismo también es algo indefinible. Pareciera en muchos casos que esa era la finalidad que buscaba el rigor de la norma, la proporción y la geometría. Pero en esto Leonardo fue más allá. Así nos lo recuerda Stendhal cuando parafraseaba a Luca Pacioli: “*Leonardo, con su mano sublime, había expresado ya en el soberbio simulacro del ardiente deseo de nuestra salvación, en el digno y respetable lugar de la espiritual y corporal refección del santo templo de las Gracias ante el cual deben ceder en lo sucesivo todos los de Apeles, de Mirón y de Policleto*…” [33]

Última Cena. Detalle de Cristo

[32] Karl Jaspers. *Op. cit*. p. 22.
[33] Stendhal (Henri Beyle). Obras Completas. Tomo I. Recopilación, traducción, ensayo biográfico y prólogos de Consuelo Berges, Aguilar, México, 1955. p. 225.

Estudio para la cabeza de Judas.
Windsor, Royal Library.

Fue sometida esta naturaleza de lo infinito-indeterminado tanto al pincel como a la pluma de Leonardo, pero siempre desde sus propios términos, los de su experiencia. Por otro lado, la tradición que venía pensando sobre este asunto encontró en su época, cierto esplendor reconocible en la composición de tratados que pueden ser considerados como verdaderas apologías al infinito. En este caso, sus contenidos no suponían únicamente una interpretación de la filosofía antigua, a ella había que sumar también la revelación divina. Merece ser mencionada en este sentido la obra de Nicolás de Cusa, con la que Leonardo estaba familiarizado, especialmente *De Docta Ignorantia,* la cual no es solo una viva imagen de la transición del pensamiento medieval al renacentista, sino que además es muestra de una forma bien acabada del pensamiento que tuvo sus inicios con los primeros autores cristianos, lo que nos lleva nuevamente al problema de las fuentes. La tercera generación de estos últimos, representada por Orígenes, Clemente de Alejandría e Hipólito Romano, es de inestimable valor en relación a la conservación de una buena parte del pensamiento presocrático. Pero en el caso de Anaximandro, será uno más tardío y exponente del neoplatonismo el que nos ha legado la que ha sido reconocida como la más antigua sentencia de la filosofía y aparentemente la primera escrita. Se trata de Simplicio de Cilicia quien la habría tomado de una historia de la filosofía anterior atribuida a Teofrasto. Dice pues la sentencia (*Fís.* 24, 17)

> ...alguna otra naturaleza *ápeiron* de la cual vienen a ser los cielos y el orden dentro de ellos. Y la fuente del venir a ser de las cosas existentes, es la misma en la que la destrucción también sucede, «de acuerdo a la necesidad,

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

> pues ellas pagan pena y retribución unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo», como él lo describe en términos más bien poéticos. [34]

Siempre que se ha querido traducir con exactitud esta sentencia, han surgido problemas tanto filosóficos como filológicos, en gran medida tratando de depurarla para acercarse en lo posible a su forma original. Estos problemas han sido tratados ya en los trabajos *Heráclito y la Poesía Griega* y *Heidegger, Hölderlin Heráclito,* por lo que acá tomaremos el contenido de la sentencia en su totalidad sin prescindir de una sola palabra, entendiendo que solo así es posible su comprensión. Por la magnitud y la fuerza de lo que hay allí expresado, podemos pensar que se trata de la esencia misma de la filosofía. Especial atención pondremos al significado del tiempo que se desprende de ella, resaltando su carácter destructor. Esto lo ha entendido bien Nietzsche para quien ésta naturaleza del tiempo es precisamente lo Justo. La idea de que todo es nacer y perecer, ser y no-ser, y dado que la vida no presenta otra característica que la de una continua manifestación de lo trágico y que esa realidad no es modificable, es muestra pura de la Justicia (Δίκη). De esto resulta una ontología negativa en la que la negación del ser está dada en la imposibilidad de las cosas durar. Absolutamente todas las cosas en su Devenir están condenadas a desaparecer, a la destrucción.

Dicho de otro modo, lo que es la esencia de las cosas es su potencialidad de dejar de ser, su finitud. La consecuencia última del ser es no-ser, lo no-ente. Lo que es la φύσις nace y muere en lo ἄπειρον *"según el orden del Tiempo"*. De acuerdo a esto tiene lugar aquí la identificación del tiempo con Cronos (Κρόνος), padre de la más importante generación de Titanes, en tanto representa en su carácter de parricida-filicida la aniquilación (φθορά). En esta línea de interpretación puede inscribirse a Leonardo. Sus palabras no nos parecerán tan ajenas a lo que hemos expuesto: *"¡Oh Tiempo, consumador de las cosas, y envidiosa antigüedad, ustedes destruyen y consumen todo con los duros dientes de la vejez, poco a poco, con lenta muerte!"* [35]

Se mostró Leonardo como un todo un pesimista ante la acción del tiempo. Esto lo manifestó también en aquél célebre relato de cuando entró en una profunda caverna y en las cosas que pudo ver cuando penetró en sus misterios:

---

[34] …ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι <<κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν>>, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.
The Presocratic Philosophers. *Op. cit.* p. 117.

[35] O tempo, consumatore delle cose, e o invidiosa antichità, tu distruggi tutte le cose, e consumi tutte le cose da duri *denti* della vecchiezza, *a* poco *a* poco, con lenta morte! J. P. Richter. Vol II. *Op. cit*. p. 291.

> ¡Oh, tiempo, rápido depredador de las cosas creadas, cuántos reyes y pueblos tú has deshecho, y cuántas mutaciones de estado y cuántas varias cosas no han pasado desde que la maravillosa forma de ese pez murió en el retorcido interior de la caverna! Ahora deshecho por el tiempo, su desnudo esqueleto sirve de armadura y de sostén al monte que se apoya sobre él. [36]

Para Leonardo el tiempo es juez de la inexorable destrucción de lo existente. Pero como se dijo anteriormente, el tiempo de vida de los hombres y de la vida animal en general, de lo orgánico si se quiere, es bastante breve y responde a sus propios ciclos. Por ello nos dice: "*La naturaleza, indecisa y complaciéndose en crear y producir continuamente vidas y formas, porque sabe que son aumento de su materia terrestre, es más espontánea y rápida para crear que el tiempo para consumir"* [37].

Sin pretender anticiparnos a Heráclito podemos introducir en este contexto el concepto de la guerra (Πόλεμος), pues para Leonardo pareciera ser una disposición natural de lo existente especialmente en el caso de los hombres. Pero no se trata acá de como alguna vez se afirmó, de que el hombre se encuentra desamparado y desvalido en un cosmos hostil, sino que se hace el gran protagonista y toma parte importante en el escenario de la guerra. Esto lo ha narrado Leonardo en un escrito de los que pertenecen a los recopilados bajo el nombre de *"Las Profecías"*.

> Habrá sobre la tierra animales que constantemente lucharán entre sí, produciéndose daños grandísimos y a veces matándose mutuamente. Su maldad no tendrá fin; por sus enfurecidos miembros caerán a tierra muchos árboles de los grandes bosques del universo; cuando hayan comido, su mayor deseo será matar, excitar, cansar y pelear con cualquier cosa animada. A causa de su desmesurada soberbia querrán subir hasta el cielo, pero la enorme pesadez de sus miembros les mantendrá abajo. No quedará en la tierra ni en el agua cosa alguna que no sea perseguida, removida o estropeada por ellos y las de unos países llevados a otros. Su cuerpo servirá de sepultura y tránsito a todos los cuerpos animados muertos por ellos. ¡Oh, mundo! ¿Por qué no te decides a lanzarlos por las altas grietas de tus abismos y de tus concavidades, para no enseñar más al cielo tan cruel y despiadado monstruo? [38]

[36] O tempo, velocie predatore delle create cose, quanti re, quanti popoli hai tu disfatti, e quante mutazioni di stati e vari cosi sono seguite dopo che la maravigliosa forma di questo pescie qui morì per le caverne e ritorte interiora; ora disfatto dal tempo patiente giacci I questo chiuso loco; colle spolpate e igniude ossa hai fatto armadura e sostegnio al sopra posto monte. *Ibid*. p. 310.

[37] La natura essendo vaga e pigliando piacere del creare e fare continue vite e forme, perché cognoscie che sono accrescimento della sua terreste materia, è volonterosa e più presta col suo creare che 'l tempo col suo consumare. *Ibid*. pp. 310-311 / *Escritos Literarios y Filosóficos. Op. cit.* p. 107.

[38] Vedrassi animali sopra della terra, i quali sempre combatteranno infra loro e con danni grandissimi e, spesso morte di ciascuna delle parte. Questi non aran termine nelle lor malignità; per le fiere membra di questi verranno a terra gran parte delli alberi delle gran selve dell' universo; e poi eh' e' saran pasciuti, il nutrimento de' loro desideri sarà di dar morte e

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Si a esto sumamos la violencia propia del obrar de la naturaleza, aquella que Kant gustaba de identificar con lo sublime (Erhabenen), se completaría el cuadro del final de la vida, el cual no podía dejar de ser visto por el ojo científico de Leonardo como un fenómeno físico, como una sumatoria de fuerzas y masas en conflicto. Así había descrito ya el Diluvio al que dedicó una serie de dibujos y numerosas líneas.

Una vez reconocido el inevitable destino de lo existente, nace de modo natural la necesidad de valorar la vida y de conocerla en un sentido más profundo, entendiendo que dicho conocimiento supone ya una carrera contra el tiempo, por todo lo expuesto. Si se ha destacado entonces el poder destructor de lo indeterminado, deberá destacarse asimismo su poder creador. Esto es algo que siguiendo a los comentaristas Anaximandro pudo observar de un modo muy específico. Y de ellos puede deducirse que su filosofía integraba no solo problemas de orden teológico, sino la cosmología al igual que su maestro, la biología hasta el punto de ser reconocible una zoogonía y una antropogonía como lo ha señalado Kirk y una serie de problemas relacionados con meteorología.

Que la cosmología de Anaximandro se muestre más acabada que la de Tales puede deberse a la cantidad de fuentes que versan sobre el tema. Sin embargo, en la sentencia estaba ya afirmado uno de los problemas fundamentales de la filosofía, o quizá el fundamental para la época, la creación del cosmos. Dada la abstracción con la que esto es allí expresado, fue necesario responder a esta cuestión de un modo más claro. Pero sin tener todavía que ir a otra fuente fuera de la sentencia, en ella encontramos la respuesta. Se trata de la idea de los contrarios que no solo ocupará a la filosofía posterior (Heráclito), sino de la que podrá explicarse el origen y naturaleza del cosmos prescindiendo de la mitología. En referencia a esto Aristóteles (*Fís.* A 4, 187 a 20) nos dice que: "…*estando presentes en él, los opuestos son separados fuera de lo Uno, como Anaximandro dice y todos lo que afirman que hay lo uno y lo múltiple, como Empédocles y Anaxágoras,…"* [39]

affanno e fatiche e paure e fuga a qualunche cosa animata. E per la loro ismisurata superbia questi si vorranno levare inverso il cielo, ma la superchia gravezza delle lor membra gli terrà in basso. Nulla cosa resterà sopra la terra, o sotto la terra e l' acqua, che non sia perseguitata, remossa, o guasta; e quella dell' un paese remossa nell'altro; e 'l corpo di questi si farà sepultura e transito di tutti i già da lor morti corpi animati. ¡Oh mondo! come non t' apri a precipitar nell'alte fessure de' tua gran baratri e spelonche e non mostrare più al cielo sì crudele e dispietato mostro?
Leonardo Prosatore. / *Escritos Literarios y Filosóficos*. *Op. cit.* p. 251 / pp. 326-327.

[39] οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας·
The Presocratic Philosophers. Op. cit. p. 129.

Esta idea es también expuesta por Pseudo Plutarco (*Strom*. 2) quien introduce el primer par de contarios: "*El afirmó que lo que es productivo de lo caliente y lo frío desde lo eterno se separó en el venir a ser de este cosmos, y que de ello nació una esfera de llama rodeando al aire que circunda la tierra como la corteza en torno al árbol. Cuando ésta se rompió y se cerró en ciertos círculos, el sol, la luna y las estrellas fueron formados."* [40]

De acuerdo a estas ideas es bastante evidente que los primeros pasos del lenguaje filosófico todavía recuerdan el episodio de la separación del cielo y la tierra desde el Caos, tal y como es narrado en la *Teogonía* de Hesíodo. Pero antigua es también la noción de que la generación proviene de la acción entre el calor y el frío. Ahora bien, si se siente un silencio por parte de Leonardo en relación a la creación, es por lo que se ha advertido con anterioridad. Para él lo que no es comprobable mediante los sentidos nunca es objeto de estudio.

Sin embargo, entiende el universo como un todo viviente, idea que viene de la observación de la tierra como un organismo vivo. Sus estudios sobre geología también dan fe de ello, sobre todo de los cambios que ha sufrido nuestro planeta con el pasar del tiempo, hecho que vio principalmente en el desgaste provocado por la erosión. Dicho de otro modo, la que alguna vez fue Pangea, se fue modificando para tener la forma a la que ha llegado hoy. Así pues, una vez que se evidencia el cambio, el movimiento, y la vida, Leonardo reconoce la acción del calor y el frío. Por ello dice: *"Donde hay vida, hay calor, y donde hay calor vital, hay movimiento de humores."* [41]

Comprendida entonces la totalidad como organismo viviente, surge una de las ideas más antiguas de la filosofía griega, la de Alma del Mundo. En un sentido muy preciso esta es elaborada por Platón en su *Timeo* y entendida como lo esencial que proporciona orden y que habría sido compuesta por el Demiurgo. Si bien nos referiremos a esta cuestión de modo más específico, introduciremos una bella analogía en la que Leonardo expresa lo siguiente: *"El calor del alma del mundo es el fuego puesto en la tierra, residencia del alma vegetativa que en diversos lugares de la*

[40] Φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῶι δένδρωι φλοιόν· ἦστινος πορραγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. *Ibid*. p. 139.

[41] Dove è vita, lì è calore e dov'è calore vitale, qui v'è movimento d'omori. J. P. Richter. Vol II. *Op. cit.* p. 185.

tierra se exhala en baños termales, en minas de azufre, en volcanes, en Mongibello, en Sicilia y en otros lugares". [42]

Responder pues a la pregunta sobre el origen del cosmos representa un problema que atraviesa la historia hasta nuestros días. Todavía hoy y a pesar del optimismo que suponen los avances científico-tecnológicos, nos encontramos ante esta pregunta fundamental, como en el punto de partida. Pero seríamos injustos si decimos que no se han dado respuestas. La historia de la pregunta por el origen del cosmos es de hecho, la historia de las respuestas. Cada época ha respondido desde sus propias convicciones e ideales y le ha configurado y dado forma de acuerdo a ellos. Pero este recorrido no comienza con la escuela de los milesios y no es patrimonio único de los filósofos. Los poetas de la antigüedad ya se habían pronunciado ante esta cuestión y nos proporcionaron con bellos versos las primeras imágenes de nuestro universo. Luego mediante deducciones más lógicas que matemáticas, se intentó explicar algunos fenómenos de índole astronómica, como la distancia entre los cuerpos celestes, su composición y su extensión. Siendo la tierra ante nuestros pies el punto de partida y principal referencia para dicha empresa, fue necesario conocer sus límites y su forma. Muy lejos todavía de llegar a la precisión de la concepción moderna, en Anaximandro, siguiendo la doxografía, pueden reconocerse los primeros esbozos para dicho conocimiento. Parte de esta información nos llega de Diógenes Laercio (B, 2) cuando dijo que: *"Fue el primero en dibujar el perímetro de la tierra y el mar y también construyó una esfera celeste"*[43] Este testimonio es corroborado y completado por Pseudo Plutarco (*Strom*. 2) en la siguiente afirmación: *"Él dijo que la tierra es cilíndrica en su forma, y que su profundidad es un tercio de su anchura",*[44] y luego por Hipólito (Ref. I, 6, 3): *"Su forma es curva, redonda, similar a un fuste de una columna, de sus superficies planas nosotros caminamos por una, la otra está en el lado opuesto."*[45]

Que la forma de la tierra siguiera siendo desconocida para Anaximandro y su maestro, para quien también la tierra era plana, y para una buena parte de sus sucesores, podría deberse a una serie de razones que tenían que ver con su aparente reposo y equilibrio. Sobre esto Aristóteles dijo que (*De*

[42] e 'l caldo dell'anima del mondo è il fuoco, ch'è infuso per la terra, e la residenza dell'anima vegetativa sono li fochi, che per diversi lochi della terra spirano in bagni e in minere di solfi e in vulcani, a Mon Gibello di Sicilia e altri lochi. *Ibid*. p. 221.

[43] καὶ γῆς, καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ σφαῖραν κατεσκεύασε.
Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Vol I. With an English translation by R D. Hicks, M.A. William Heinemann LTD. London, 1972. p. 130.

[44] Ὑπάρχειν δέ φησι τῶι μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος. *The Presocratic Philosophers*. *Op. cit. p. 134.*

[45] Τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς γυρόν, στρογγύλον, κίονος λίθῳ παραπλήσιον· τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει. *Ibid*. p. 134

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Caelo B 13, 294 a 28): "*Otros dicen que la tierra reposa en el agua. Es esta la más antigua versión que hemos recibido, la cual según dicen fue dada por el milesio Tales, en la que la tierra se mantiene en reposo porque flota como un madero o algo parecido."*[46]

Partiendo de la más remota antigüedad son numerosos los nombres que podemos sumar al esfuerzo por conocer la forma de la tierra. Su esfericidad ya es mencionada en el libro profético de *Isaías* (40: 22) donde puede leerse: "Él está sentado sobre el círculo de la tierra, cuyos moradores son como langostas; él extiende los cielos como una cortina, los despliega como una tienda para morar."[47]

Con las excepciones mencionadas y alguna otra (como Diógenes de Apolonia y Anaxágoras quienes también pensaban que la tierra era plana), desde la antigüedad griega y especialmente desde la sabiduría órfico-pitagórica y Parménides en adelante, fue común el reconocer los cuerpos celestes como de forma esférica, incluida la tierra. Testimonios de esto pueden encontrarse en Platón (*Tim* 33b), Aristóteles (*De Caelo* II 4, *Fís* II 193b) y en un sentido más preciso en Eratóstenes y Posidonio. Éstos últimos ocupan un lugar especial en la *Geografía* de Estrabón. Al primero se deben los primeros esfuerzos propiamente científicos por medir las dimensiones de la tierra. El segundo, basaría su método de acuerdo con Cleómedes en determinar la circunferencia de la tierra, partiendo de la distancia entre Rodas y Alejandría y el ángulo resultante entre sus correspondientes horizontes. Ambos forman parte de una tradición cuyos últimos pasos hacia la exactitud fueron marcados por la circunnavegación y finalmente por Copérnico y Galileo. Por su parte Leonardo, previamente a éstos y dejando de lado el hecho de que ya había dibujado la tierra para ejemplificar ciertos fenómenos celestes, nos refiere sobre la esfericidad de la tierra en diversos pasajes.

> El centro de la esfera del agua es el verdadero centro de la redondez de nuestro mundo, que está compuesto por agua y tierra y tiene forma redonda.[48]
> El Ecuador, la línea del horizonte, la elíptica, el meridiano: estas líneas son aquellas en las que todas las partes son equidistantes del centro del globo.[49]

[46] Τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον *Ibid*. p. 87.
[47] Qui sedet super gyrum terrae, et habitatores eius sunt quasi lucustae; Qui extendit velut nihilum caelos, Et expandit eos sicut tabernaculum ad inhabitandum *Biblia Sacra. Vulgatam Clementinam.* Alberto Colunga, O.P., et Laurentio Turrado. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1965. p. 710 / *Santa Biblia.* Versión de Casiodoro Reina (1569) Revisada por Cipriano Valera (1602) Revisión 1960, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil. 1998. p. 565.
[48] Il centro della spera dell'acqua è il centro vero della rotondita del nostro mondo, il quale si compone infra acqua e terra in forma rotonda J. P. Richter. Vol II. *Op*. cit. *p.* 182.
[49] Linia d' equalità, linia dell' orizzonte, linia giacente, linia equigiacente; Queste linie son quelle che con sua stremi son equidistanti al centro del mondo. The equator, the line of the horizon the ecliptic, the meridian: These lines are those which in all their parts are equidistant from the center of the globe. *Ibid*. p. 137.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Estas afirmaciones fueron reunidas en el segundo tomo de la edición de Richter en un capítulo dedicado específicamente a la astronomía, en el que son tratados diversos temas como el lugar de la tierra en el universo, las leyes fundamentales del sistema solar, principios de perspectiva y óptica astronómica, la luminosidad de la tierra (expuesta anteriormente), la naturaleza del sol junto a consideraciones sobre su luz y su tamaño, la luna y las estrellas.

De Estrabón también nos llega la noticia de ser reconocido Anaximandro por Eratóstenes como uno de los fundadores de la geografía, después de Homero. Pero además nos cuenta que habría sido el primero en trazar un mapa de la tierra: "*Eratóstenes dice que los primeros en seguir a Homero fueron dos, Anaximandro, amigo y conciudadano de Tales, y Hecateo de Mileto. Aquél fue el primero que editó una carta geográfica, mientras que Hecateo dejó un diseño cuya autenticidad conocemos por el resto de sus escritos*". [50] Un poco más de tres siglos ésta noticia es reafirmada por Agatémero: "*Anaximandro el Milesio, discípulo de Tales, fue el primero que se atrevió a dibujar la tierra poblada sobre una tabla; después de él, Hecateo de Mileto, un viajero mayor, hizo el mapa más adecuado, hasta convertirse en motivo de admiración*". [51]

Con esto puede inscribirse a Anaximandro como el iniciador de la cartografía y de una tradición que no verá sino hasta 1570 con Abraham Ortelius el primer Atlas del mundo, y hasta 1977 un mapa que incluía todo el suelo oceánico con Marie Tharp y Bruce Hezzen. Por su parte, la relación de Leonardo con la cartografía la consideraremos primeramente desde la disputa a propósito de la autoría de un mapamundi que se encuentra actualmente en la Colección Real de Windsor. En favor de dicho mapa, se editó una obra completa en 1865 dirigida por Richard Henry Major y que llevaba por nombre *Memoir on a Mappemonde by Leonardo Da Vinci, being the earliest map hitherto known containing the name of America.* Como bien lo dice el título, el mapa de tipo octante según la tesis de Major, habría sido el primero en contener el nombre de América, tesis que hoy día es descartada por completo.

[50] Τοὺς πρώτους μεθ' Ὅμηρον δύο φησὶν Ἐρατοσθένης, Ἀναξίμανδρόν τε Θαλοῦ γεγονότα γνώριμον καὶ πολίτην καὶ Ἑκαταῖον τὸν Μιλήσιον τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα, τὸν δὲ Ἑκαταῖον καταλιπεῖν γράμμα πιστούμενον ἐκείνου εἶναι ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ γραφῆς. *The Presocratic Philosophers*. *Op. cit.* p. 103.

[51] Ἀναξίμανδρος ὁ Μιλήσιος ἀκουστὴς Θαλέω πρῶτος ἐτόλμησε τὴν οἰκουμένην ἐν πίνακι γράψαι· μεθ' ὃν Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος ἀνὴρ πολυπλανὴς διηκρίβωσεν, ὥστε θαυμασθῆναι τὸ πρᾶγμα.
Hermann Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, Erster Band, Weidmannsche Buchhandlung, 1906, Berlin. p. 12.

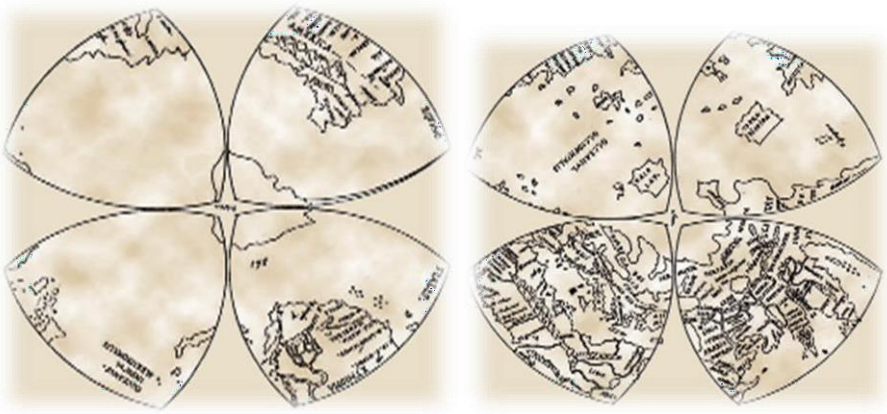
Sin embargo, la mención de América habría sido tomada de la *Cosmographiae Introductio* de Martin Waldseemüller cuyo nombre de acuerdo con Major se habría extrañamente latinizado en Hylacomilus. En ella se hace mención a los Viajes de Américo Vespucio. Ahora bien, en contraposición a estos presupuestos encontramos en la obra de Eugène Müntz *Leonardo da Vinci Artista, Pensador y Hombre de Ciencia,* la siguiente afirmación: *"Se ha cometido un error al asociar a Leonardo con el descubrimiento de América."* [52] Muntz señala que difícilmente Leonardo fue el autor de esos dibujos y comenta que: *"La cartografía debió alcanzar un punto muy alto en Italia si la juzgamos desde los mapas de Leonardo, especialmente el mapa de Toscana, cuyas características naturales muestran con claridad la orografía y la hidrografía".* [53]

Lo que se propone Muntz no es otra que remarcar la diferencia técnica entre el dibujo de ambos mapas, diferencia que es notable a simple vista hasta para alguien no familiarizado con la obra de Leonardo. Pero más allá de esto, siendo 1515 el año de composición del rudimentario mapamundi, Muntz reconoce una serie de mapas más antiguos: "*En todo caso, hay al menos ocho mapas de América más antiguos, entre ellos el de Juan de la Cosa, piloto de Colón, de 1500, El de Alberto Cantino, hecho en 1502, el de Nicolay da Caneiro, hecho en 1503."* [54]

Dicho todo esto y dado que se encuentran los mencionados dibujos dentro de la Colección Real de Windsor, no debe descartarse la posibilidad de que, si bien Leonardo no fue su autor, pudo al menos, haberlos encargado y por ello puede estar involucrada la mano de algún discípulo. Lo que, si es cierto, es que sus estudios sobre geografía tienen la misma característica que la mayor parte de su obra, y es la de responder a su criterio científico y de modo más puntual, físico. Es lo que puede observarse en el mapa de Toscana y en otros como el del río Arno y el de la ciudad de Imola, éste último considerado técnicamente como una verdadera joya dentro de la cartografía renacentista. Las habilidades de Leonardo en este campo no pasaron desapercibidas ante los ojos de alguien como César Borgia, a quien terminó prestando sus servicios como Architecto e Ingegnero Generale. Fue precisamente en Imola alrededor de 1502 donde probablemente coincidió con Maquiavelo quien también estaba al servicio del Duque Valentino.

[52] Eugène Müntz. *Leonardo da Vinci. Artist, Thinker and Man of Science,* Second Volume, London: William Heinemann, New York: Charles Scribner's Sons, 1898. p. 93.
[53] *Ibid*. p. 93
[54] *Ibid*. p. 94

El encuentro de estos tres titanes ha dado lugar a innumerables relatos y anécdotas. Cada uno de ellos en su individualidad representa los ideales del hombre renacentista. Tienen en común además el haber contribuido al perfeccionamiento del arte bélico. Con todo el horror y la abominación que esto implica, los tres cargan sobre sus hombros el peso de haber llevado la guerra al estatus de obra de arte como bien lo ha señalado Burckhardt. Entre las historias que referíamos a propósito de este encuentro, merece ser mencionada la del revolucionario proyecto para el desvío del río Arno, cuya finalidad no era solo la de hacerlo navegable sino, además, la de impedir que la ciudad de Pisa con la que Florencia se hallaba en conflicto, se beneficiara de las bondades del río. El proyecto contaba con hermosos levantamientos topográficos del valle del Arno y de la llanura de Pisa y con dibujos de máquinas excavadoras. Finalmente fue abandonado como muchos otros proyectos. Éste especialmente se encontró rodeado tanto de dificultades técnicas como políticas, pero en la mayoría de los casos se ha hablado de una constante inconformidad por parte de Leonardo para dar término a muchas de sus obras. Sobre esto Jaspers nos refiere lo siguiente: "*Dice más lo realizado que lo que diría la obra terminada. Y en los finales aparentes de Leonardo puede hallarse una indicación en tal sentido. Por cierto, que Leonardo sólo lo insinúa, pero de todos modos da a entender que ninguna terminación pudo conformarlo*". [55] Por lo que se refiere al pensamiento, con esto no difiere Leonardo de los grandes filósofos que han reconocido en el proceso mismo del filosofar y no en una filosofía en sí, la posibilidad de que se manifieste el objeto de la sabiduría. Y como pudo observarse, vale lo mismo para el arte. Pues para Leonardo, es el proceso de la creación artística una de las formas más puras del conocimiento.



Mapamundi. Windsor, Royal Library.
Pp38 - 39 de la obra R. H. Major.

[55] Jaspers. *Op. cit.* p. 23

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Todavía una similitud más señalaremos entre Anaximandro y Leonardo. Se trata de sus posiciones frente al origen de la vida animal y humana. El primero creía que la vida se había originado en la humedad y que el hombre tendría como sus parientes más lejanos a los peces. Esta conjetura significa para nosotros uno de los primeros intentos por dar una explicación racional a la evolución del hombre. Testimonio de esto lo encontramos en Censorino quien dijo:

> Anaximandro el Milesio concibió que del calentamiento del agua y de la tierra nacieron peces o criaturas muy parecidas a ellos; en su interior se formaron hombres en forma de embrión, retenidos en ellos hasta la pubertad; una vez que se rompieron dichas criaturas, salieron a la luz varones y mujeres, capaces de alimentarse. [56]

Y también en Hipólito: "*Las criaturas vivientes vienen a ser porque lo húmedo es evaporado por el sol. El hombre fue originalmente similar a otra criatura a saber, el pez".* [57] En el caso de Leonardo y partiendo fundamentalmente de la fosilización mencionada anteriormente, observó los vestigios de lo que alguna vez fueron formas de vida primitivas. Llamaba especialmente su atención los restos de vida marina, algas, conchas y arena que encontraba en las alturas de montes y peñascos. Y pensaba que todo aquello había sido proyectado desde el fondo de los mares. Coinciden pues Tales Anaximandro y Leonardo en subrayar el carácter vital del agua. Pero la vida necesita de otro elemento esencial. Se trata del aire, lo que nos lleva a introducir el tercero de los filósofos milesios, Anaxímenes.

IV

Discípulo de Anaximandro, Anaxímenes se muestra como fiel continuador de la doctrina de su maestro, pero con algunas discrepancias notables. Persiste en él la idea expresada en la primera sentencia de la filosofía de que *"…La fuente del venir a ser de las cosas existentes, es la misma en la que la destrucción también sucede"*, solo que a diferencia de Anaximandro para quien el ἀρχή era de carácter indeterminable, para Anaxímenes era sustancialmente reconocible. Era el Aire. El primer testimonio de esto lo encontramos en Aristóteles (*Met.* 984 a): *"Anaxímenes y Diógenes dicen que el Aire es anterior al Agua y el principio primordial entre los cuerpos simples."* [58] Aunque fue

[56] Anaximander Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia; in his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos; tunc demum ruptis illis viros mulieresque qui iam se alere possent processisse. *The Presocratic Philosophers. Op. cit.* p. 141

[57] τὰ δὲ ζῷα γίνεσθαι <ἐξ ὑγροῦ> ἐξατμιζομένου ὑπὸ τοῦ ἡλίου. Τὸν δὲ ἄνθρωπον ἑτέρῳ ζῴῳ γεγονέναι, τουτέστι ἰχθύι, παραπλήσιον κατ᾽ ἀρχάς. *Ibid*. p. 141

[58] Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχήν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων. Aristóteles. *Metafísica*. *Op*. *cit*. p. 2

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

considerado por muchos como el de menor en importancia entre los milesios, representando más que un avance una vuelta a la materia primordial de Tales, otros, como Bruno Snell le consideran como el que da inicio a un lenguaje y a una comprensión más científica del cosmos que la de sus predecesores. Esto puede deberse a un examen mucho más exhaustivo que el de Tales sobre la naturaleza de su primer principio.

Así pues, podemos decir con propiedad que, con la metamorfosis del aire, Anaxímenes fue más allá de Tales y también más allá de los contrarios de Anaximandro. Tres fuentes bastarán para ilustrar bien esta idea. Primeramente, Teofastro, (ap. Simplicium *Fís.* 24, 26):

> Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, compañero de Anaximandro, también dijo que la naturaleza subyacente es una e infinita, mas no indefinida, como aquél, sino definida, pues la identifica con el aire; y difiere en su naturaleza sustancial por su rarefacción y densidad. Al hacerse más fina se convierte en fuego, si se hace más densa en viento, si se densifica más, en nube; si se espesa más se convierte en agua, luego en tierra, después en piedras y el resto de los seres surgen de estas sustancias. Del mismo modo hace al movimiento eterno y dice que el cambio también proviene de él. [59]

En segundo lugar, Hipólito, (*Ref. i* 7, 1):

> Anaxímenes dijo que el aire infinito era el principio del cual las cosas vienen a ser, son y serán, los dioses y las cosas divinas; todo viene a ser a través de él. La forma del aire es de este tipo: cuando es muy igual es invisible a la vista, pero se revela por lo frío y lo caliente, por lo húmedo y por el movimiento. Está en constante movimiento, pues las cosas que cambian no cambiarían si no hubiese movimiento. Tiene diferentes apariencias si se vuelve denso o fino; pues una vez disuelto en lo que es más fino se convierte en fuego; mientras que los vientos, son aire condensado; y las nubes se forman por su compresión. Cuando se condensa aún más, se produce el agua, con un grado mayor de condensación se produce la tierra y, con la máxima condensación posible, las piedras. De esto resulta que los componentes más influyentes para la generación son opuestos, lo caliente y lo frío.[60]

[59] Ἀναξιμένης δέ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγονὼς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτὴν· διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀίδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.
The Presocratic Philosophers. Op. cit. p. 144

[60] Ἀναξιμένης δὲ καὶ αυτός ὢν Μιλήσιος, ὑιὸς δ' Εὐρυστράτου, ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχήν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. 2 Τό δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῶι ψυχρῶι καὶ τῶι θερμῶι καὶ τῶι νοτερῶι καὶ τῶι κινουμένωι. Κινεῖσθαι δὲ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μί κινοῖτο. 3 Πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Por último, San Agustín nos dice que Anaximandro: "*Dejó por discípulo y sucesor a Anaxímenes, que asignó al aire infinito todas las causas de las cosas. No negó los dioses o los silenció; pero creyó que ellos no son hacedores del aire, sino que proceden del aire".* [61] A esta naturaleza intercambiable del aire debemos remarcar el carácter divino que, si bien reconocimos en los principios de Tales y Anaximandro, ciertamente con Anaxímenes adquiere una nueva dimensión. Se ha entendido de modo más o menos convencional que el pensamiento de los Milesios significa el primer esfuerzo por dar a la filosofía un lenguaje propio. Sin embargo, es difícil todavía desligarlo de la tradición que les precede ya que el origen del lenguaje de los presocráticos está en la lengua de los poetas y en la lengua jónica. Y si esto es así, el dominio que les corresponde tanto a los poetas como a los primeros filósofos es el de la teología de acuerdo con Aristóteles.

Coinciden además poetas y filósofos (en este caso φυσικοί) según el estagirita, en su imposibilidad de reconocer la doctrina de las causas en su totalidad. Pero volviendo a la naturaleza del aire en Anaxímenes, adicionalmente al referido carácter divino de la misma como observamos en los pasajes de Hipólito y San Agustín, debemos considerar otra noción fundamental, la del paralelismo entre el aire y el alma. Esta revolucionaria idea de identificarlos como uno y lo mismo tuvo un profundo eco en la filosofía posterior. La fuente nos la ha conservado Aecio: "*Y como nuestra alma, dice, que siendo aire nos mantiene unidos y nos controla, asimismo el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo. Se equivoca también al pensar que los seres vivos se componen de aire y viento homogéneo y simple...*" [62]

Ciertamente la correspondencia entre Anaxímenes y Leonardo no es menor a la que observamos en relación a Tales y Anaximandro. Pero antes de pensar en cuestiones de cosmología o meteorología, es éste punto a propósito del alma el que ha llamado nuestra atención, pues de acuerdo a una sentencia que atesora el *Codex Trivulziano*, Leonardo habría afirmado que: "*El alma no se puede corromper con la corrupción del cuerpo. En él ella es similar al aire que produce el sonido al*

διάφορον φαίνεσθαι· Ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῆι, πῦρ γίνεσθαι, ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον, ἐξ ἀέρος <δὲ> νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πίλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνότατον λίθους. Ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι, θερμόν τε καὶ ψυχρόν. *Ibid*. pp. 144-145

[61] Iste Anaximenen discipulum et successorem reliquit: qui omnes rerum causas infinito aeri dedit: nec deos negavit, aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit.
Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVI. *La Ciudad de Dios*. Edición preparada por el Padre FR. José Morán, O. S. A. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1958. p. 518

[62] οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα). ἁμαρτάνει δὲ καὶ οὗτος ἐξ ἁπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν συνεστάναι τὰ ζῷα ·*The Presocratic Philosophers. Op. cit*. p. 158

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

pasar por el órgano (oído). Si la envoltura se estropea, ningún efecto puede esto tener sobre aquella".[63] Con esta concepción pareciera mostrase Leonardo profundamente emparentado con la tradición pneumática que desde la naciente filosofía griega le daba un carácter inmortal y divino al alma, lo cual se evidencia si sumamos las siguientes palabras: "*Pero este deseo es la quintaesencia, el espíritu de los elementos, que encontrándose encarcelados con el alma en el cuerpo humano, siempre quieren retornar a su hacedor".*[64]

Esta idea pudiera perfectamente haber sido extraída de Platón. Y no sería la única si consideramos lo referente a la residencia del alma racional en el cerebro, idea que por lo demás todavía era aceptada en tiempos de Galeno. Nos dice Leonardo: "*El alma parece residir en la parte judiciaria; y la parte judiciaria parece residir en el lugar al que concurren todos los sentidos. Se le ha llamado "sentido común", pero esto no debe entenderse como referido a la totalidad del cuerpo*".[65] Leonardo acá nos habla del cerebro pues es el lugar donde termina toda la información recolectada por los sentidos como se afirmó anteriormente. Los sentidos por sí mismos, en su individualidad no producen conocimiento, de allí que la vista no lo produzca en la superficie del ojo, o la audición en el oído, sino que están perfectamente articulados para confluir donde tiene lugar el juicio. A esto no llegó Leonardo únicamente por una sucesión de razonamientos lógicos. Fue además el resultado de sus estudios anatómicos, Así pues:

> Los nervios, con sus músculos, obedecen a las cuerdas (aparato nervioso) como los soldados a los condotieros; y las cuerdas obedecen al sentido común como los condotieros a su capitán. Y el sentido común sirve al alma como el capitán a su señor. Entonces las articulaciones de los huesos obedecen, pues, al nervio, el nervio al músculo, el músculo a la cuerda y la cuerda al sentido común. Y el sentido común es la sede del alma y la memoria sus municiones, y la impresión su punto de referencia.[66]

[63] L' anima mai si può corrompere nella curruzion del corpo, ma fa nel corpo a similitudine del vento ch' è causa del suono de l'organo, che guastandosi una canna non resultava per quella del vento buono effetto.
Il Codice Di Leonardo da Vinci Nella Biblioteca del Principe Trivulzio in Milano. Trascritto ed annotato da Luca Beltrami. Riprodotto in 94 tavole eliografiche da Angelo Della Croce. Milano. 1891

[64] Ma questo desiderio è ne quella quintessenza spirito degli elementi, che trovandosi rinchiusa pro anima dello umano corpo desidera sempre ritornare al suo mandatario.J. P. Richter. Vol II. *Op. cit. p.* 182

[65] L'anima pare risedere nella parte juditiale, e la parte judiciale pare essere nel loco, dove concorrono tutti i sensi, il quale e detto senso commune, e non è tutta per tutto il corpo. *Ibid.* p. 127

[66] I nervi, coi loro muscoli, servono alle corde come i soldati a' condottieri; e le corde servano al senso comune come i condottieri al capitano; e'l senso comune serve all'anima, come il capitano serve al suo signore. Adunque la giuntura delli ossi obbedisce al nervo, e'l nervo al muscolo, e'l muscolo alla corda, e la corda al senso comune, e'l senso comune è sedia dell'anima, e la memoria è sua ammunizione, e la imprensiva è la sua referendaria. *Ibid*. p. 127

Hechas estas observaciones sobre la naturaleza del alma, a las que con seguridad se sumarán otras en nuestro recorrido ya que se trata de un tema que observaremos en otros contextos, volvamos pues a la cuestión del Aire como elemento esencial. Debe decirse que en la antigüedad no sólo fue Anaxímenes quien le postuló como origen de todo lo creado. Similar afirmación la encontramos en los versos de Epiménides de Creta para quien todas las cosas se componen del aire y de la noche (Νύξ). Y previamente a estos en las cosmogonías y teogonías más antiguas, el aire ocupaba un lugar primordial junto a los otros elementos, a las fuerzas de la naturaleza y a los dioses por lo que se refiere a la generación. Para Leonardo, prescindiendo en este caso de la mitología, el lugar que ocupa el aire en su pensamiento no es diferente del que ocupa el agua. Sus estudios en buena parte de los casos iban juntos, como se advirtió en la obra de Gombrich. Por tanto, se reconoce también en el aire un elemento cuya acción es necesaria para la vida y en caso de faltar significaría su ausencia. Al igual que el agua, el aire ayudó a esculpir los relieves del mundo y a determinar su composición y su forma: *"Los cursos subterráneos de agua, como los que están entre el aire y la tierra, son los que continuamente consumen y cavan su lecho."* [67]

Por lo que se refiere a la cosmología, la de Anaxímenes la encontramos en conformidad con la de Tales, solo que esa tierra plana no descansa ahora sobre el agua sino sobre el aire, sobre el que descansan de igual modo los demás astros que para Anaxímenes también eran planos y que habrían tenido su origen en la tierra según nos cuenta Hipólito: *"Los cuerpos celestes vienen a ser desde la tierra a través de la exhalación que de ella surge; cuando la exhalación se rarifica, el fuego viene a ser y del fuego elevado a lo alto se componen las estrellas".* [68]

En relación al desarrollo de esta parte de nuestro trabajo, no podría ser más oportuna la mención a uno de los pocos escritos que Leonardo compuso pensando en una temática específica y uno de los que por su contenido, ha despertado los más diversos intereses por sus revolucionarias ideas. Se trata del C*odex del vuelo de los pájaros*. Como su nombre lo indica, allí encontramos una serie de estudios que versan sobre el vuelo de los pájaros y su relación con los intentos de construir máquinas para volar. Este pequeño códice de 18 páginas que en principio perteneció al Manuscrito B

[67] Li corsi sotterranei delle acque, sicome quelli che son fatti infra l'aria e la terra, son quelli che al continuo cosumano e profondano li letti delli lor corsi. *Ibid*. p. 203

[68] Γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι. *The Presocratic Philosophers. Op. cit.* p. 152

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

del Institut de France de París, es el soporte del célebre "tornillo aéreo" o "helicóptero", que recuerda, aunque no encontramos lugar en que Leonardo lo haya dicho, al tornillo de Arquímedes.

Las ideas sobre el vuelo ocuparon una buena parte de la vida de Leonardo. Muestra de ello son las múltiples reflexiones y bocetos que encontramos regados en diferentes códices. El ala Delta, el paracaídas y numerosos dispositivos para volar, desde alas que funcionaban mediante manivelas hasta el diseño de un avión cuyo mecanismo se accionaba con los pies, hacen de Leonardo un verdadero impulsador y pionero de la aviación. No en vano el aeropuerto internacional de Roma lleva su nombre.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

Biblia Sacra. *Vulgatam Clementinam*. Alberto Colunga, O.P., et Laurentio Turrado. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1965.

MÜNTZ EUGÈNE. *Leonardo da Vinci. Artist, Thinker and Man of Science*, Second Volume, London: William Heinemann, New York: Charles Scribner's Sons, 1898.

NIETZSCHE Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Traducción, prólogo y notas por Luis Fernando Moruno Claros, El Club Diógenes Valdemar, Madrid, 2003.

HERÓDOTO. *Los nueve libros libros de la Historia*, Vol. I, Traducción de María Rosa Lida de Malkiel, Orbis, Barcelona. 1988.

HERODOTUS. *Recensuit* Josephus Williams Blakesley, Vol. I, Harper and Brothers, Franklin Square, New York. 1879.

Il Codice Di Leonardo da Vinci Nella Biblioteca del Principe Trivulzio in Milano. Trascritto ed annotato da Luca Beltrami. Riprodotto in 94 tavole eliografiche da Angelo Della Croce. Milano. 1891

JASPERS Karl. *Leonardo como filósofo*, traducción del alemán por Jorge Oscar Pickenhayn, Editorial Sur, Buenos Aires, 1956.

KIRK, C.S. J.E. Raven & M. Schofield. *Los Filósofos Presocráticos*, versión española de Jesús García Fernández, Gredos. Madrid, 1987.

DA VINCI Leonardo. *Escritos Literarios y filosóficos.* Traducción y prólogo de T. Campo Moreno. Aguilar Editor. Marqués de Urquijo, Madrid. 1930.

- ----------. *Das Buch von der Malerei. Nach dem Codex Vaticanus (Urbinas) 1270* Herausgegeben, Übersetzt und Erläutert von Heinrich Ludwig. Band I. Wilhelm Braumüller, Wien, 1882.

BRION Marcel. *Leonardo Da Vinci*, Traducción Manuel Serrat Crespo, RBA Coleccionables, Barcelona, 2004.

MARCOVICH, M. *Heraclitus, Editio Minor,* Talleres Gráficos Universitarios / Mérida-Venezuela. 1968.

Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVI. La Ciudad de Dios. Edición preparada por el Padre FR. José Morán, O. S. A. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1958.

PICO DELLA Mirandola. *De la Dignidad del Hombre.* Introducción, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid. 1984.

Santa Biblia. Versión de Casiodoro Reina (1569) Revisada por Cipriano Valera (1602) Revisión 1960, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil. 1998.

Scritti Letterari di Leonardo Da Vinci, Cavati dagli Autografi e Pubblicati da J. P. Richter, In due parti. Parte II. Londra: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington. 1883.

STENDHAL (Henri Beyle). *Obras Completas*. Tomo I. Recopilación, traducción, ensayo biográfico y prólogos de Consuelo Berges, Aguilar, México, 1955.

The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts by G. S. Kirk & J. E. Raven, Published by the syndics of the Cambridge University Press, 1957.

WERNER Jaeger. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

REVISTA FILOSOFÍA
Nº 30 Especia 2022-2023
ISSN: 1315-3463
Recibido: 18-01-2020
Aceptado: 15 -04- 2020

HERÁCLITO Y HÖLDERLIN: KERAUNÓS, LA CONQUISTA DEL RAYO. *PÓLEMOS FULMINANTE*.

Daniel Arella[*]

RESUMEN

El diálogo entre Heráclito y su frag. 64: "Todo lo gobierna el rayo", explicado en detalle por Heidegger y Fink en su libro *Heráclito*, junto a dos poemas del poeta alemán Friedrich Hölderlin, "A la Naturaleza", poema de juventud, y el de su madurez, "El Rin", representan en relación al despliegue del *Keraunós* la base de esta discusión.

Palabras clave: *Keraunós*, el rayo, lo sagrado, *Enelysia*, *physis*, "*Ta Panta*".

[*]Caracas, 1988. Poeta, narrador y ensayista. Licenciado en Letras mención Lengua y literatura Hispanoamericana y venezolana por la Universidad de Los Andes. Magister de Filosofía por la misma casa de estudios. Ha publicado el poemario *Al fondo de la transparencia* (Editorial el perro y la rana, 2009); *El loco de Ejido* (plaquette Colección de poesía naciente venezolana Ojos de videotape los poetas del cinco editora, Santiago de Chile, diciembre, 2013); *El andrógino ebrio en el Haitón*. (Nuevos Clásicos, Bolivia, 2017). También es autor de varias antologías críticas literarias, entre ellas, *Los relatos pioneros de la ciencia ficción latinoamericana* (El perro y la rana, 2015, disponible en internet; 2019, primera edición impresa). Ha sido merecedor en dos oportunidades (2009 y 2016) del Primer lugar del Premio DAES de literatura en la mención cuento (Universidad de Los Andes). Obtuvo una mención honorífica en el Concurso Venezolano de literatura fantástica y ciencia ficción, 2017. Correo electrónico dadaniarella11@gmail.com

HERACLITUS AND HÖLDERLIN: KERAUNÓS, THE CONQUEST OF THE THUNDERBOLT. *PÓLEMOS FULMINANT*

Daniel Arella

ABSTRACT

The dialogue between Heraclitus and his frag. 64: "Thunderbolt steers all things", explain for Heidegger y Fink en their book, *Heraclitus,* beside to two poems of German poet, Friedrich Hölderlin, which are "To The Nature", a youth poem, and the maturity poem, "The Rhine", in relation to *Keraunós*, the Thunderbolt in Greek is, principal, the basis of the discussion.

Keywords: Keraunós, the Thunderbolt, the sacred, Enelysia, Physis, "Ta Panta".

I

El filósofo alemán, Martín Heidegger, el mayor intérprete de la poesía de Friedrich Hölderlin, puso en la entrada de su cabaña de Todtnauberg la inscripción, perteneciente al fragmento 64 del filósofo griego, Heráclito: "Todo lo gobierna el rayo"[1]. Heidegger la hizo tallar en la corteza de un árbol y luego la ubicó en el dintel de la puerta de su cabaña. Desde ese momento y a partir de la muerte del filósofo, cientos de turistas de todas partes del mundo visitan la cabaña del célebre pensador y no desaprovechan la oportunidad de sacar una fotografía a la misteriosa y poderosa frase que es centro de nuestras presentes notas para el estudio del poeta alemán, Friedrich Hölderlin.

En la actualidad, las investigaciones científicas no han agotado el estudio del fenómeno meteorológico del rayo— el cual continúa siendo un enigma a pesar de sus esfuerzos—, pero, aun así, podemos avizorar el comportamiento de esta violenta descarga eléctrica que se despeña de las nubes a la tierra. Los científicos concuerdan en afirmar que sin duda se trata de un fenómeno complejo.

No deja de sorprender la acción aniquiladora de esta fuerza lumínica descomunal, cuyo fenómeno se demuestra en la emisión de luz manifestada por la activación de moléculas aéreas ionizadas. Si comparamos entre las acciones violentas que se producen en el cielo, el rayo es una de las más potentes, unidas al tornado y a las tormentas, gemelos de la temible llama súbita que nace de las nubes como un disparo terrible.

¿Cómo surge (desde una perspectiva física) esta chispa que estremece todo el cielo en un instante? No resulta fácil comprender la manifestación violenta de esta luminiscencia eléctrica, sin tener en cuenta que existen dos tipos de rayos. El primero se caracteriza por manifestar su descarga dentro del interior de la nube; son inofensivos, despliegan su fuerza dentro de la esfera del cielo. El segundo tipo, son aquellos parecidos al arma punitiva de Zeus, ya que despliegan su potente descarga eléctrica de la nube a la tierra, ocasionando múltiples daños a distintos entes terrestres.

Lo más característico del rayo, además de su violencia y capacidad destructiva, es lo imprevisible de su descarga, es más fácil predecir la llegada de un terremoto que la descarga de un

[1] Rodolfo Mondolfo, "τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.", fr. B 64.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

relámpago. Además de durar apenas un instante, el rayo posee su manifestación sonora que nos da una pista indiscutible de su presencia: el trueno. Su sonido gemidor y eco profundo del cielo se produce a la repentina expansión del aire que se incendia cuando se desprende esa luz absoluta en la atmósfera. Impresiona el gobierno de su domino, ya que cualquier entidad viviente no escapa a su atronadora descarga.

Desde un punto de vista físico se requiere de una gran energía eléctrica, es decir, de un gran voltaje (aprox. 10.000 voltios por centímetro de aire) para que se produzca apenas una chispa. Además, depende en un gran porcentaje del aire, es decir, se necesita que esté húmedo y, además, contenga una temperatura cálida; esto permitirá que asciendan las gotas de agua y con la fricción de las moléculas de aire se producirá el fenómeno eléctrico. Sin embargo, para que la acción se realice es necesaria la formación de una nube que se construye al momento que el aire húmedo a 3000 metros de altura se enfríe con rapidez y erija en el cielo, grandes cumbres de masa atmosférica.

Antiguamente, en la religión griega arcaica, la manifestación del rayo fue considerada causa de fuerzas divinas, y las víctimas de fulminación por su descarga imprevisible fueron declaradas públicamente como sagradas ante la sociedad, denominados *Enelysias*:

> Un *enelysia* es un individuo que originalmente, en tiempos antiguos de la Grecia primitiva, se le llamaba a aquél que era fulminado por un rayo, asunto que por ser tan prodigioso y difícil para asimilar e incluso para el hombre de hoy en día —por el carácter tan particular del fenómeno y del accidente—, fueron considerados sagrados para la sociedad hasta el punto de considerarlos héroes y dedicarles ofrendas fúnebres y rituales. Dominik Josef Wolfel, en su trabajo "Las religiones de la Europa Preindogermánica: "En Grecia eran muy frecuentes los altares y las inscripciones votivas al dios del rayo. Los enelysia, es decir, los hombres y los lugares tocados por el rayo, estaban consagrados a Zeus Kataibates; los hombres muertos por el rayo habían de ser sepultados en el mismo lugar y los lugares en que el rayo había caído debían ser rodeados por un cerco (A. B. Cook, *Zeus* 2, 13 ss). También los romanos debían *condere fulmen* de esta manera, y los lugares en que había caído el rayo debían quedar foramen *apertum* bajo el cielo abierto. Según los escritores cristianos, los fulminados por el rayo eran objeto de una veneración especial (Usenez, "Rheinisches Museum" 60, 1905). Todo esto pertenece al estrato más antiguo del politeísmo o, mejor dicho, del polidaimonismo".[2]

[2] Franz König, *Cristo y las religiones de la tierra*, p. 356.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Nuestra concepción de que algunos poetas, no todos, tienen la virtud, por decirlo de alguna manera, de ser Enelysia, es decir, "fulminados por el Keraunós, el rayo" —que es lo que quiere decir terminológicamente en la Grecia Antigua— nos abriría las posibilidades de interpretación para entrar en el estudio de *lo sagrado* en el poeta alemán, pero desde una preeminencia heraclítea a partir del célebre fragmento 64 citado al comienzo. A diferencia de las víctimas materiales de un rayo verdadero, los fulminados por el rayo del *sofón* (ese látigo del *Nous*[3] como diría Miguel Montoya en sus *Seminarios de Aristóteles* —dependiendo de su receptividad y captación— no mueren para la vida —*físicamente*—, sino para los hombres, en tal caso, puesto que en ese destello que es propio del poeta (la videncia) ocurre una muerte, un *téletai*, como si fuera el precio que tuvieron que pagar por ver demasiado.[4]

Esta distancia original, es la escisión determinante que alumbra la condición del poeta en su esencia misma: *la ajenidad*. Para el pensador Marion Hiller, el poeta nombra un mundo que se vuelve extraño a partir del inicio fecundador de lo desconocido en su mundo. El proceder del espíritu poético recomienza su nombrar en la pérdida de lo más humano, condición de la vida pura, cuando despierta para sí lo incognoscible que germina el lenguaje poético futuro:

> Esta "relación" vale para lo "humano" y para lo "divino" en el acto poético como punto culminante y a la vez punto de transición, y si lo "divino" es la impronta más elevada y abarcadora de lo otro, de lo cual pueda apropiarse el espíritu poético, es decir, la impronta más elevada del "mundo", entonces esto quiere decir que en ese momento el poeta y el mundo se inter-penetran infinitamente, son en unidad, y a la vez son infinitamente ajenos, en diferencia. Ahora bien, si en ese instante identidad y diferencia se vuelcan abruptamente la una hacia la otra, entonces "todo" se vuelve indiferenciable, nada "está" más ahí, o bien está ahí a la vez todo y nada, lo infinito. Este instantáneo "confundirse" de identidad y diferencia indica, por otra parte, que lo que "está a la base" del "instante" debe ser la diferencia, una diferencia originaria, el origen como diferencia.[5]

Esta oscilancia, forma parte de la categoría de *lo sagrado* (das Heilige), que representa la

[3] *Nous* indica pensamiento y visión a la vez, es una terminología griega que se deriva del *noein*, propio de poseer pensamientos en el espíritu) y que es equivalente a inteligencia, ya que para Platón es la cima del alma que permite el conocimiento sin intermediarios, es decir directo.

[4] Platón en *El Fedro* relata el mito de Estesícoro, quien hecho ciego por ofender la belleza de Elena, termina recuperando la vista en el momento que compone una palinodia a la deidad. Sólo a partir de la composición poética logra recuperar la vista vislumbrando el orden secreto de las cosas, es decir, al retornar de la ausencia de luz, el curso íntimo del destino y los hilos que conducen el devenir se revelan, otorgando la salvación y la cura al poeta Estesícoro. De la misma manera lo sagrado se comporta, causando el delirio al adivino, como preludio del parto de la verdad que señala el camino de la verdad. "Aquello que ha herido, curará", nos dice Apolo en el Oráculo.

[5] Marion Hiller, "Hölderlin: mito, religión, comunidad", p. 78.

mirada desde donde ha sido estudiado el poeta-filósofo, Friedrich Hölderlin, tanto por el filósofo alemán, Martín Heidegger y el francés, Maurice Blanchot[6], en sus distintitas lecturas; es por eso que por nuestra parte queremos estudiarlo desde una mirada más próxima y exacta a Hölderlin –que sin duda tiene que ver con la categoría original precedente a lo divino y al ser, lo sagrado- como es el despliegue fulminante presente en la concepción de *keraunós*, el rayo de Heráclito del fragmento B 64: "Todo lo gobierna el rayo", τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

El rayo, *keraunós,* se descubre como un modo directo de aprehender, esencialmente, la poesía pensante del poeta alemán Friedrich Hölderlin, (Alemania, 1770 - Tubinga, Württemberg, 1843), cuyas interrelaciones con las entidades fundacionales del pensar griego fueron sumamente importantes para el surgimiento del panorama del idealismo alemán, como para el porvenir de la filosofía contemporánea. En Hölderlin, existe un gesto de resurgimiento del paganismo griego y su pensamiento a través de la imagen del *Keraunós*, como de las deidades preolímpicas "Caos", "Éter" y "Hémera" —potencias que rozan el primer despertar del inicio de la filosofía presocrática— que se encuentra de manera inmanente a través de sus composiciones poéticas. La verdadera poesía tiende a ser la heredera por antonomasia del espíritu bastardo de las religiones a través de las imágenes perdurables de la mitología, pero que en el caso de F.H[7], alcanza una captación fidedigna de lo sagrado[8].

Haciendo un esfuerzo por indagar el pensamiento originario de Heráclito, intentaremos realizar un puente con ese primer despertar del inicio y la fuerza del pensamiento del poeta alemán F. H, gesto

[6] El rayo no solamente consiste en el súbito resplandor que ofrece la physis en toda su magnificencia a los ojos del poeta, sino la claridad de lo abierto que todo lo concibe en su más misteriosa correspondencia. Sorprende cómo los poemas de Hölderlin son escritos bajo la mirada del rayo que todo lo dirige y ordena. Esta intervención propia del rayo coincide con el pensamiento del francés Maurice Blanchot cuando nos dice que una de las propiedades de *lo sagrado* es precisamente *la irrupción en la totalidad*[6], lo súbito que *desde lo extranjero, emergiendo desde lo otro,* en la correspondencia de esa inmediatez que es propia del despliegue del *keraunós.* Disintiendo de la postura de Heidegger, quien en su pensamiento sobre el poeta equipara su tránsito indistintamente entre lo "sagrado" y la "totalidad", Blanchot corresponde una relación íntima entre *lo sagrado* y su carácter de irrupción en esa totalidad.

[7] A partir de ahora será abreviado de esta manera.

[8] En su libro *¿Qué es la metafísica?,* Martín Heidegger abre esta dichosa posibilidad de estudiar la poesía y la filosofía desde una apertura y libertad propia del pensamiento original:

> El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado. Aquí dejaremos abierta la cuestión de cómo, pensados a partir de la esencia del ser, el poetizar, el agradecer y el pensar se remiten unos a otros y a un mismo tiempo se hallan separados… () Tal vez sepamos algunas cosas sobre la relación entre la filosofía y la poesía. Pero no sabemos nada del diálogo entre el poeta y el pensador, que «habitan cerca sobre las más altas montañas.

La comprensión de la palabra "Sagrado" (das Heilige) y su condición primigenia y a la vez misteriosa —por su apertura y claridad imprevisible que respira desde el fondo de las edades dentro y fuera de los entes— ha
servido a su pensamiento filosófico para ahondar, desde un criterio omniabarcante, la fecundidad del nombrar del poeta filósofo

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

de retorno a las fuentes que inició el filósofo alemán, Martín Heidegger con lo que se ha denominado "La vuelta" de su pensamiento, en ruptura con la tradición del lenguaje metafísico de la filosofía anterior.

Carlos Mattera, en su libro *Heráclito y la poesía griega*, pone de manifiesto el rigor de Heráclito en su diálogo fructífero y original con la poesía, y cómo su registro enunciativo oracular obedecía a una razón interior exacta. Heráclito supo revelar como ningún otro el funcionamiento del devenir sin incurrir en la mitología, inspirando de raíz los fundamentos de la poesía de F.H. quien encontró en su filosofía el umbral auténtico hacia el origen del mundo sagrado griego, así como también el de la filosofía. Así nos dice Mattera:

> Luego de esto, es aceptable entonces que en torno a Heráclito existan diversas posiciones, algunas de ellas antagónicas en relación al λόγος, aun cuando es la conveniencia más o menos general de que el término en él significa algo distinto. Puede advertirse desde el *"Me he investigado a mí mismo",* esto es desde sus sentidos y su propia inteligencia en oposición a los mitos, que sus conclusiones no provienen de éstos. Sin embargo, se reconoce el λόγος también en la φύσις, que difícilmente deja de tener un carácter divino. Esta puede ser realmente la novedad, la de que sus afirmaciones provenían de su observación y no de las cosmogonías y teogonías[9].

En parte, su gesto consistió en "investigarse a sí mismo", y a la vez, investigar, sin mitología, aquello que es en su devenir lo todo y lo único, confiere vida y otorga cualidad y significado a los entes, sosteniendo y encarnando el devenir. Heráclito sostuvo para la posteridad, en la posesión del fuego, el *lógos* que es uno en su eterno cambio, como nos lo explica Nietzsche en su libro *Los filósofos preplatónicos*:

> Ahora bien, ésta es la intuición percibida por Heráclito: no existe ninguna cosa de la que pueda afirmarse: "Es". Heráclito rechaza el "ente". Sólo reconoce lo que está en devenir, lo que fluye. Considera la creencia en la permanencia un error y una necedad. Añade además el siguiente pensamiento: pero esto que es algo en eterno cambio; el *lógos* de las cosas es justamente este Uno, el fuego. Por tanto, lo único en general que deviene es la misma ley; su obra consiste en qué deviene y cómo deviene. Heráclito ve, pues, una sola cosa, pero en un sentido opuesto a Parménides. Todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia del Uno: la multiplicidad, que para

[9] Carlos Mattera, p. 128-129.

> Parménides es una ilusión de los sentidos, es para Heráclito el ropaje, la forma de aparecerse del Uno, en modo alguno una ilusión; de otro modo, el Uno no se aparecería en absoluto.[10]

¿Cómo comprende Heráclito la duplicidad, sino como *lo uno diferente en sí mismo*, pues para Heráclito todo contrario lleva en sí su contrario? En los *Seminarios de Filosofía de Heráclito desde la perspectiva de Hegel, Nietzsche y Heidegger* del Doctorado de Filosofía de la ULA, junto a Mauricio Navia y Carlos Materra en el 2017[11], se hace referencia de una manera bastante acertada a este planteamiento. El ἓν διαφέρον ἑαυτῶ [*hen diapheron eautô*] [lo uno diferente en sí mismo], que como nos dice el propio Hölderlin, Heidegger y el mismo Walter Otto —todos a su manera, — sólo un griego la podía encontrar, pues es la esencia de la belleza y antes de que se descubriera eso no había ninguna filosofía. La unidad de lo divergente encauza la manifestación de la belleza que Hölderlin hereda del pensamiento platónico para el desarrollo de todo su pensamiento poético y la creación de sus himnos pensantes.

Un lenguaje completamente inesperado para la época, ya que nació desde el conocimiento del cosmos y el develamiento del comportamiento de la *physis*. Miguel Montoya define las dos posibilidades más cercanas al estudio de Heráclito, que advierte sobre la flexibilidad desdoblada de la física heraclítea, adherida a sus planteamientos, principalmente, con el ateísmo del fuego y la plenitud del movimiento, seno del ritmo poético cuyas honduras depende tanto el crecimiento de la *physis* natural, como el nacimiento de la poesía en Hölderlin:

> Se ha establecido una malsana ejecución de la Filosofía de la Naturaleza que aparta de su consideración lo sensible para pensar lo inmutable, lo que tiene cambios. Pero la realidad muestra que la sustancia simple está sujeta (*hipokeimenon)* a padecimientos y metamorfosis a causa del Fuego. La consideración especulativa no debe anquilosar ni estatizar sus conceptos, sino que, al igual que la naturaleza, estos deben ser sometidos a revisiones dialécticas. Qué mejor prueba del movimiento, sino que el alma discurre a través del pensamiento. El pensamiento (dianoia) es movimiento al igual que el conocer.[12]

[10] Friedrich Nietzsche, p. 74.
[11] En el *Seminario de Heráclito y Hölderlin del Doctorado de Filosofía* se apunta lo siguiente para aclarar estas relaciones importantes: "Más enérgicamente que Anaximandro, exclama Heráclito: "No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de nuestra vista y no de la esencia de las cosas que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer. Usáis los nombres de las cosas como si éstas gozaran de duración permanente: pero incluso la corriente en donde en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior". p. 60.
[12] Miguel Montoya, "Heráclito y su unidad conceptual", p. 21.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

El lenguaje de Heráclito es contráctil, vincula en su doble presencia el movimiento de los contrarios manifestado en el devenir, cuya imposibilidad a causa de su desdoblamiento constituye el origen agónico de su propio pensamiento. En los poemas de Hölderlin –lector ejemplar de Heráclito, Empédocles y los trágicos griegos— vemos cómo la naturaleza se embarca en una pugna de la luz en donde siempre parece emerger victoriosa sobre el hombre; a veces el poeta logra sacarle sus relámpagos, pero a un alto precio, estableciendo una mirada que aprehende lo que es[13]. Después de estos picos álgidos de luz –*fulminación del Keraunós*— el poeta se sumerge en un retorno al velar, de sombrío despertar en el que se da cuenta que sigue siendo un mortal, y que por un momento habló con los mensajeros celestes, con los dioses en su propia altura, como en su conocido poema "A Las Parcas"[14]:

Un verano y un otoño más os pido, Poderosas,
Para que pueda madurar mi canto,
Y así, saciado con tan dulce juego,
Mi corazón se llegue hasta morir.

El alma que aquí fue frustrada
No hallará reposo ni en el Orco,
Pero si logro plasmar lo más querido
Y sagrado entre todo, la poesía,

Entonces sonreiré satisfecho a las feroces
Sombras, aunque debiera dejar

En el umbral mi Voz. Un solo día
habré vivido como los dioses. Y eso basta. [15]

Como explica Márcovich, *Keraunós* parece ser un denominador común para designar tanto la palabra Zeus como el nuevo fuego. También se refiere al arma principal de Zeus y a la idea de Zeus como la divinidad principal. *Keraunós,* también designa la pureza del fuego etéreo. El rayo gobierna

[14] (F.H, *Poesía completa*, p. 107)
[15] "An Die Parzen"
Nur einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir,
Dass willinger mein Herz, vom süssen
Spiele gesättiget, dann mir sterbe!
Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht
Nicht ward, sie rucht auch drunten im Orkus nicht;
Doch ist mir einst das Heilige, das am
Herzen mir liegth, das Gedicht, gelungen,
Willkommen dann , o Stille der Schattenwelt!
Zufrieden bin ich , wenn auch mein Saitenspiel
Mich nicht hinabgeleitet; Einmal
Lebt´ ich, wie Götter, und mehr bedarf´s nicht.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

todas las cosas y decide el orden que conllevará las situaciones que se desprendan de su porvenir, es decir, instaura en el orden temporal los destinos individuales. Pero ese dirigir adentro en el sí de su altura hacia los que están presentes abajo, los mortales, existe una caída cuya voluntad es impredecible; no depende sino de su azar y de su capricho. Veamos cómo Rodolfo Mondolfo, en su ensayo sobre Heráclito nos adentra en las distintas interpretaciones que sobre el rayo han realizado algunos expertos. Antes comienza recordándonos que el frag. 64, según Hipólito, está dado como el primero de una serie de tres (B 64, 65, 66) que refieren a un juicio universal sobre el cosmos a cumplirse mediante el fuego:

> El rayo, arma punitiva de Zeus, parece personificado él mismo –como señaló Usner, Keraunós, en Rhein. Mus, 1905–en una inscripción en Matinea del s. V, que nombra a un Zeus Keraunós, en la variante de la Teogonía de Hesíodo, 866 ss., conservada por Crisipo y el título del himno órfico 19: "para Heráclito, dice Usener, todavía era corriente el valor divino y personal del concepto", que después retoma de él Cleantes (Himno, 10) llamado keraunós "siempre viviente", y otros documentos posteriores. Reinhart (Parmen. 198 ss), por su parte, no encuentra suficiente las referencias de Usener y quiere ver en el keraunós heraclíteo el símbolo de la potencia del destino que, para los órficos, lanza las almas al círculo de los nacimientos y es llamado precisamente, keraunós, en dos pequeñas láminas áureas de Thourioi (D. –K 1, n. 18 y 19): Heráclito lo había aplicado a un *orbis aetatis* cósmico. Gigon no acepta ni las conclusiones de Usner ni de Reinhart. Gigon entiende *keraunós* sólo como arma de Zeus (en cuanto tal, eterna); arma de lucha, que recuerda el látigo de Dios de B-11, pero que si al hombre le parece mala no lo es para la omnividencia divina.[16]

Aquello que gobierna todas las cosas es vislumbrado en su secreto proceder, orquestando la *physis*[17] y sus elementos de interacción. Todo está de acuerdo y coopera en su devenir, demostrando un orden inherente, fijo en la inmovilidad aparente del paisaje que siempre está sometido a una continua transformación. Lo que en su percepción desnuda compromete con aquello que es fácil obviar, lo que es común a todos, según Heráclito, sólo es manifiesto para los que están despiertos a ese inmenso movimiento del *uno con el fuego*, donde nada permanece. El rayo no sólo es el centro

[16] Rodolfo Mondolfo, *Heráclito (Textos y problemas de su interpretación)*, p.288.

[17] La interpretación de Naturaleza, de *physis* en Aristóteles y su arquitectura anatómica de lo ente en su conjunto, es la entidad que está inmanente en toda la poesía del poeta alemán F. H. Lo importante aquí es tener en cuenta que physis es *kinóumena*, disponible en su principio de movimiento, como lo móvil en sí mismo. Hölderlin bajo la verdad del desgarramiento trágico del hombre que se sabe efímero y mortal ante la physis que siempre mana de sí misma, da constancia perenne de la comprensión absoluta de lo que consiste habitar en lo expuesto al ser, lo que está allí delante como ousía, el ser que viene de la presencia, y constituye la forma como se manifiesta la *physis*, como *morfai* que contiene un *eidos* que la elige. (Ver. *Física* de Aristóteles).

de donde se irradia el orden de la totalidad de la *physis* manifiesta, sino que desde su mirar traslúcido es algo así como un nombrar invisible que transparenta las apariencias y devuelve al hombre su auténtica realidad, esa *presencia sagrada* que es bautizada por los poemas de Hölderlin, como en uno de sus poemas de juventud, "A la Naturaleza". Aquí vemos cómo se manifiesta el *keraunós* en todo su esplendor, desde el sentido griego:

> Cuando me dejaba ir lejos por la desierta landa
> a la que subía desde el fondo de sombríos desfiladeros
> el canto revoltoso de los torrentes,
> cuando las nubes me cercaban con sus tinieblas
> cuando la tempestad desencadenaba
> entre las montañas sus ráfagas furiosas,
> y el cielo me rodeaba con llamas, ah,
> entonces te veía, alma de la Naturaleza. [18]
>
> (Hölderlin, "A la Naturaleza" p. 45-47)

El fuego de Heráclito abarca distintas y múltiples interpretaciones a lo largo del pensamiento filosófico de todos los tiempos, como hemos visto; sabemos que es el constitutivo primario cósmico (Kirk y Raven, p.233), así como el principio que vincula a todas las cosas en un orden común y recíproco, de intercambio y flujo latente y continuo. De esta idea central que es el fuego en relación a una de sus versiones manifiestas, el *keraunós*, nos adentraremos en las siguientes notas, específicamente, en su significación a partir del frag. 64) de Heráclito y el poema "A la Naturaleza" del poeta alemán F.H. intentando vislumbrar cómo la poesía aprehende el devenir de la *physis* en su realidad última e inmediata a partir de esta noción inminente.

En la poesía de Hölderlin, somos testigos de su engendramiento en espirales corrientes ascensionales que coronan en la cumbre el fulgor absoluto. En una primera instancia, desde la soledad de la intemperie, pasando por la tormenta, la tempestad y las tinieblas, hasta el incendio de su

[18] An Die Natur:

> *Da ich noch um deinen Schleier spielte,*
> *Noch an dir wie eine Blüte hing,m*
> *Noch dein Herz in jedem Laute fühlte,*
> *Der mein zärtlichbebend Herz umfing,*
> *Da ich noch mit Glauben und mit Sehnen*
> *Reich, wie du, vor deinem Bilde stand,*
> *Eine Stelle noch für meine Tränen,*
> *Eine Welt für meine Liebe fand;*

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

llamarada que tiene como fin último: ver el alma de la naturaleza, el poeta – antes de encarnar su destino de rayo- atraviesa graves peligros. Desde el primer verso con que se inicia la estrofa se descubre al poeta dejándose ir por la desierta landa, camino silvestre de intemperie; aquí notamos cómo el peso de la soledad y la pureza de ese destino es el umbral. Vamos descubriendo la ascensión en la fecundidad de su transformación peligrosa: "al que subía desde el fondo de sombríos desfiladeros". Culmina por ser en su altura: "El canto revoltoso de los torrentes". El rayo como tal no es nombrado, pero en su gestación épica prefigura su advenimiento desatándose en el final con la penúltima estrofa: "y el cielo me rodeaba con llamas". Para que el nacimiento del rayo sea posible y la naturaleza habite su visión clara y totalizadora, el poeta debe atravesar la senda del peligro: "cantos revoltosos de torrentes", "cercaban con sus tinieblas", "tempestad desencadenadas", "ráfagas furiosas", lo que recuerda al concepto de "peligro" que reflexiona Heidegger en su libro *Hölderlin y la esencia de la poesía,* como aquello que es amenaza al Ser desde los entes:

> Y es la Palabra la que comienza por crear ese campo abierto a amenazas contra el ser, y a yerros contra el ser, haciendo así posible la pérdida del ser, esto es: el Peligro.
> Empero la palabra no es tan sólo el peligro de los peligros, sino que aún alberga en sí misma y contra sí misma y por necesidad un creciente y perdurable peligro. La faena propia de la palabra, por ser tal, consiste en hacer patente, de obra, al ente en cuanto tal, y guardarlo en su verdad.[19]

El alumbramiento del ente en su centro oculto es una tarea difícil; mostrarlo, asirlo en su manifestación, requiere no sólo de la comprensión exacta y rítmica de un lenguaje poético a la altura de Hölderlin en sus poemas más logrados, sino también de la capacidad de sobreponerse a las consecuencias anímicas de ese padecer y renacer, de ese riesgo absoluto de revelación en la proximidad con lo que amenaza con destruirnos. Ya lo dice en el comienzo de su poema "Patmos" de esa forma tan oracular y heraclítea:

> *Cercano está el dios*
> *y difícil es captarlo.*
> *Pero donde hay peligro*
> *crece lo que nos salva.*[20]

[19] Martín Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 22.
[20] "Patmos"
Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Este peligro puede traducirse en un éxtasis y se proyecta en el ánimo del poeta en su irradiación perceptiva para comprender el destellar de la *physis*. El fuego en su manifestación inminente, el rayo, implora por la confesión y la gracia: "calladamente me embriaga con sus perfumes". La entrada dadivosa del regocijo supremo es más que una promesa, invade con su gloria lo imposible: "y del cielo descendía sobre mí/ una nube de oro aureolada de luz y centelleos". El presente perpetuo del ser abre las posibilidades de la certeza en el desocultarse del ente de la *physis*: la condición intacta de ese movimiento no nombrado aún, bautizado apenas por el silencio del devenir del lenguaje, fundando así el reconocimiento de su origen en su transparencia.

El autor de *Así habló Zarathustra* nos traduce a Heráclito de la siguiente manera: "Lo Uno es lo múltiple". En esta fórmula está sintetizada de manera triunfal el objetivo y la fórmula del idealismo alemán. Pero antes, debemos aclarar de igual forma lo que es lo mismo y esa mismicidad que hacia el devenir fundamenta su movimiento. El ser es lo general y la necesidad es el inicio del ser y el pensar, como nos recuerda Navia, desde Heráclito, volviendo al cauce del *keraunós,* "lo necesario" es la necesidad que gobierna *(ἐκυβέρνησε),* todo a través de todo, que guía y timonea (*oiakixei*, *οἰακίζει*) a través del relámpago (kheraunos, Κεραυνός), esto es, lo general". [21]

Del principio de lo general, de lo común, lo que cohabita en relación a los extremos, ese equilibrio de lo unificante, movimiento de irradiación omnipresente —como el rayo que en su desplegar muestra el soporte del ser—. La necesidad de lo general, que sin duda ya está en Anaximandro, forma parte del mecanismo del rayo, como vemos, en el universo del diálogo, los conceptos potencias se van enhebrando para comprender la resolución de lo que deviene en sus contradicciones:

> El centro del asunto pensado en el fr. B 80 debe pensarse desde el carácter de necesidad de lo general. Este puede decirse y pensarse sólo cuando se es lo mismo que lo sabio al escucharlo plenamente, al ser uno con la escucha del ser. Ese es el momento, cuando se dice con el Lógos: Uno Todo (fr. B 50. "escuchando al Lógos lo sabio es decir lo mismo (con el *Lógos*) Uno Todo", "τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα."); es decir, lo uno que unifica, uniendo todo, pero dejándolo ser al todo en su diversidad y diferencia, en su multiplicidad y dispersión. Lo Uno, unificado y unificador es lo que une todo para que sea todo, pero siendo un todo múltiple. Esto es lo General y es la necesidad de lo general. [22]

[21]Mauricio Navia, "Última ponencia sobre el frag. 35 de Heráclito", p. 79.
[22] *Ibíd*. 82.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

La relación de identidad entre lo que se escucha y lo sabio —desde su coincidencia con la verdad en el despertar de la verdad del *lógos*— es equiparable a esa fórmula que Novalis empleó en su aventura en pleno apogeo del romanticismo alemán: "El oído es una boca que se mueve y responde". La unificación prevalece más allá de cualquier dominio de una esfera sobre la otra que es propio de la intuición poética, en donde lo disperso y la multiplicidad son transformados en un *unar*. A partir de este verbo, que hemos extraído como infinito del uno, nos desplazamos a una comprensión directa del proceso que roza en su mensaje lo que es: la conjunción continua del uno en lo múltiple: eso es el *lógos*, y en ese comprender está presente el desgarrar del rayo.

Sin duda, esta parte esclarecería no solamente el funcionamiento del *pólemos* en Heráclito, sino un complemento importante para ahondar en la significación de la *oscilancia* de lo sagrado. La concepción de armonía es precisa para abordar el mecanismo del devenir de lo uno múltiple. El devenir, río perceptivo que atraviesa las cosas, es el rayo. Eugene Fink y Heidegger en su diálogo sobre el frag. 64. "Todo lo gobierna el rayo" ("el rayo timonea conduce todo"; "τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.", Fr. B 64), comienza su reflexión desde esta preponderancia natural:

> Yo, contemplado como un fenómeno natural, significa la irrupción de un relámpago luminoso en la oscuridad de la noche. Así como el relámpago brilla por segundos y en la claridad de su aparición muestra el contorno de las cosas, de la misma manera, en un sentido más profundo, el rayo hace aparecer la diversidad de las cosas como un conjunto articulado. [23]

Ahora, a este punto de la lectura del fragmento mencionado, Heidegger ejecuta ya la pesquisa filológica de comparar hermenéuticamente todos los fragmentos que están en relación al gobierno del rayo. Hay que decir que en la confluencia de las comparaciones con su imagen está, tanto el *lógos* en su despertar y ver de la *alétheia* (*ἀλήθεια*), como el fuego pensante y el *pfister* del fin de los tiempos, así como la psique, elementos que comulgan con la purificación de la destrucción, potencia que surge, de las mismas raíces de lo sagrado en su movilizaciones daimónicas [24]propias del hombre y su ascenso a la *σοφία*.

[23]Martín Heidegger y Eugene Fink, *Heráclito*, p. 13.

[24] En la mecánica del rayo está inmersa la doble vertiente de su naturaleza: tanto su presencia súbita como su ausencia, es decir, que manifiesta en su comportamiento el despliegue esencial del movimiento o la manera de comportarse de la *physis*, su mostrarse y su ocultarse, partiendo de la reflexión sobre Dioniso. ¿De qué depende este comportamiento? Seguramente de la disponibilidad del escuchar, como estar en presencia de lo abierto, despiertos. Esta disponibilidad es coherente con la angustia, o como diría Heidegger, esa angustia, que es estar de cara la nada, a la ausencia de significación, propio de la lucha con el daimon que Plotino explica de una manera tan sucinta, que pertenece, igualmente, a la naturaleza del propio Dioniso:

II

El rayo es un *pólemos fulminante,* la guerra propiamente, dentro de la visión del poeta como un *Enelysia*, fulminado por el rayo. Allí viene la astucia del mito, que, en su lucidez, logra aprehender la esencia de un mecanismo difícil. ¿Cuál es este mecanismo? La lucha interna a la cual el poeta en este caso, accede para la conquista del rayo, que depende como bien decíamos, de la pureza y de un combate de la mirada, que ha quedado en la filosofía como la misma naturaleza del ser que tiende a ocultarse.

La pureza es la condición única para la recepción de lo sagrado en el poeta, y en esto se resumía la piedad célebre de Píndaro y el ruego de Sócrates a las orillas del río Iliso, a las ninfas, en compañía de un amigo mientras hablaban de la sabiduría oracular griega y el origen propio de la poesía como de la retórica: "Cultiva el ser bello en mi interior". El ser bello interior no es otra cosa que la promesa de la vida del *daimon* que todos nos dieron al nacer. Heidegger y Fink en su diálogo sobre la sentencia de Heráclito que venimos comentando lo equipara a nada más y nada menos que al devenir, a aquello que irrumpe en lo contrario que en sí mismo atraviesa las cosas.

Así nos dice que el movimiento como *κίνησις* no se encuentra en Heráclito. El τὰ πάντα[25] es el propio ente en movimiento, le contesta Heidegger de manera directa, ¿qué quiere decir realmente? Allí vemos, dirigiéndonos con celeridad al frag. 1. sobre el despertar del Lógos en el hombre:

> Heidegger: Andamos ahora a los fragmentos 64 y 41 también el fragmento 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον · γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλ ους ἀνθρώπους λανθάνειόκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται [M: aun siendo este lógos real siempre, los

Dionisos y los titanes son los protagonistas en la concepción órfica del mito: dos fuerzas personificadas —la dionisíaca y la titánica— y en oposición dentro de la naturaleza humana. Esta naturaleza contiene una porción de Dionisio y otra, de los titanes; son fuerzas que se pueden percibir tanto en los niveles internos de la realidad como en los niveles externos: el divino Dionisio luchando con las fuerzas titánicas. Esta es la esencia del mito y el rasgo más importante para la reflexión psicológica. (Rafael López Pedraza, *Dioniso en el exilio*, p. 17)

En la figura del *daimon* y su relación con el hombre logramos ver todo el espectro —muchas veces patológico—de los elementos que componen como una trama misteriosa las formas de la piedad, esa relación con lo otro, propio del poeta.

[25]Mondolfo plantea las bases del problema en los siguientes términos: "Heráclito había dicho, según la aceptación corriente del texto dado por Clemente: "lo uno, el único sabio (*En to sofon mounon*) no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus (*Zenós ónoma*)". El comienzo del fragmento (en tó sofón) evoca fácilmente el de B 1: "única cosa sabia es conocer la razón por la cual todo se gobierna mediante todo": y alguien ha habido que quiso unificarlos". ("Heráclito. Textos y problemas", p.185).

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

> hombres se muestran incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este lógos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando como está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos]. Inicialmente nos interesa únicamente la frase: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Nosotros traducimos: ≪pues, aunque todo sucede de acuerdo con este λόγος≫. Cuando Heráclito habla aquí de γινομένων quiere decir, en cualquier caso, movimiento.[26]

De esta manera, y estableciendo el acceso heraclíteo al movimiento, sin necesidad de estar integrado en los nombres de sus conceptos, permite describir el τὰ πάντα con la lucidez filosófica de Heráclito. Heidegger nos dice que no se pretende atender al resultado complejo de *kioumenon,* pero si exponemos a continuación la síntesis importante de los fragmentos que compagina con el frag. 64 del rayo, estableciendo una solución que nos beneficia:

> Heidegger: Pero recordemos otra vez en que consiste nuestra tarea. Nos hemos preguntado qué significa τὰ πάντα en el fragmento 64, πάντα διὰ πάντων del fragmento 41 y γινομένων γὰρ πάντων del fragmento 1. El κατὰ τὸν λόγον del fragmento 1 corresponde al ἓν τὸ σοφόν del fragmento 41 y al Κεραυνός del fragmento 64.[27]

La urgencia de Heidegger consiste en hallar el sentido de lo que significa tanto "gobernar" como el "todo a través del todo", que "el traer-a-la-luz que lleva a cabo el relámpago respecto de lo ente", también gobernante intervenir en la movilidad de la cosa misma. "Las cosas son movidas en la forma del nacer". Ahora, por supuesto, en el diálogo filosófico en torno a este problema, tratan de distinguir con sutileza, primero, "el movimiento de las cosas que están en la claridad del relámpago (y) tiene una naturaleza sofonal, pero debe de ser diferenciado del movimiento que sale del sofón mismo"[28]. Es como explican en el diálogo, el movimiento que trae hacia la luz ese mismo despliegue del Lógos es al mismo tiempo "el movimiento del gobernante intervenir de las cosas accede", pero no el relampaguear en el que se muestra.

> Podría ser que lógos en el frag. 1 fuera otra palabra sófon en el fragmento 41, para Keraunós en el frag. 64, así como para pir y pólemos. El pólemos es el pánton Basileús, la guerra que determina la movilidad de las cosas que están en la esfera del manifestarse en contrario", (p. 15)

[26] *Ibíd*. p. 15.
[27] *Ibíd*. p. 16.
[28] *Ibíd*. p. 15.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Esto nos lleva a una concatenación prodigiosa del pensamiento presocrático. Los términos heraclíteos se superponen, se intercambian y se sustituyen mostrando la efectividad del rayo, *Keraunós,* en que la mostración del Uno ya no depende tanto de la misma multiplicidad que rige, sino "la efectividad de lo Uno respecto de τὰ πάντα que se expresa en *pánta dia panton*".

> Fink: Si partimos ahora del *surgir, aparecer como presencia*, traducciones en las que pueden ver el significado griego de la γένεσις implícita en γινομένων, entonces volvemos a tener una referencia a la claridad y a la luminosidad del rayo, en la cual lo individual esta y luce. Tendríamos, por lo tanto, la siguiente relación analógica: así como en una noche sin luz el relámpago permite ver, de pronto, todas las individualidades en su contorno determinado, entonces sería lo mismo que sucede en el fragmento 30 con el πῦρ ἀείζωον [M: fuego eternamente viviente], solo que por un breve espacio de tiempo. En el momento de la claridad se piensa en la inserción de lo que es en la determinación. El τὰ πάντα viene del fragmento 64, πάντα διὰ πάντων del fragmento 41 y del fragmento 1 tenemos la expresion γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον. Hace un momento hemos intentado distinguir el movimiento del relampaguear del relámpago. Ahora podemos decir que se trata del movimiento del traer-a-la-luz. Pero el traer-a-la-luz que el relámpago lleva a cabo en lo que es constituye también una intervención conductora del movimiento de las cosas mismas.[29]

En ese instante de máximo compromiso con lo sagrado, con la cercanía que quema y deslumbra, lo uno-todo, parece que el destino de lo que se sumerge en su posibilidad de descubrimiento, ahondando lo desconocido, fuera nefasto, porque apesumbra su carga en el silencio de lo que no delata, pero sólo en ese instante, aparece la luz del rayo que perdona, digámoslo así, con su revelación. Del despliegue del ser en el presente no desvelado de la historia del hombre, como nos dice Heidegger, que golpea como rayo fulminante el ánimo del poeta, y deja sembrado un espacio virgen agónico de mudez, —que es una herida abierta y a la vez un desocultar del ente—, cuyo único reposo es posible con la experiencia del ritmo poético. La misión del poeta es encarnar el golpe y destello del rayo del dios, pero a la vez devolver en lo común del conocimiento recibido, a los hombres, esa naturaleza reconciliada. Porque es común lo que en el *lógos* se reúne y no la inteligencia particular de los hombres que andan dormidos, como diría el filósofo Heráclito.

Ahora sabemos que aquello que gobierna es el Uno en el *a través*, el suceso que acontece en el devenir, podríamos también decir "Todo lo atraviesa el rayo", como diciendo que ningún lugar se

[29] *Ibíd*., p. 17.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

escapa de su acción omnipresente iluminante desde la perspectiva pensante. Aquello que es *tan panta*[30], en – a - través - de lo – que – es - siempre, el ser siendo, no es otra cosa que el gobernar, lo que conduce, como nos dice Heidegger en su *Heráclito*.

En Hölderlin, lo sagrado de la *physis* lo hace oscilar de una manera agónica que se evidencia en sus cantos de ascensos/ descensos celestes de gran envergadura; poesía solar, la de Hölderlin, como Blanchot nos dice, ubicando a *Hémera* y *Éter* en la disposición rítmica de sus poemas, poeta de la mañana, del nacimiento del día, espacialidad iluminante que otorga la visión de lo que es, dádiva, solitaria, total.

La naturaleza insobornable declara en sus potencias mucho más que un misterio: el secreto del funcionamiento de todas las leyes. La afición de los físicos presocráticos en mirar el mundo y entrar en el código interno que poseía la génesis de la *physis* y sus propiedades, vienen los mayores fragmentos de Heráclito, que surgieron de lo que brota allí en el resplandor de la *physis*. Así, en el caso de F.H, sus primeros poemas son ofrendas a la *physis*, parecen tan naturales que poseen desde temprano una mística pagana inconfundible, influenciado sólo al principio por Schiller, ya que, en la evolución de su lírica posterior, se encarnaba en su ritmo, entonación y expresión, tenemos un alto tono inconfundible de un Píndaro, y, por supuesto, de sus lecturas tempranas de Empédocles, como de los grandes trágicos griegos, Sófocles, Eurípides y Esquilo. Entrecruzamiento de atentas lecturas que prodigaron con fecundidad el nacimiento de una poesía nunca antes vista en Europa, por su pureza e intacta desnudez para cantar el σοφόν con belleza.

La comprensión temprana de su poesía del ideal griego desde la perspectiva más fiel a la filosofía, pasó desapercibida por sus contemporáneos, e incluso por su mentor Schelling. La identidad con la *physis* que el lenguaje de Hölderlin logró, alcanza un alto ideal estético tanto en su forma como en sus planteamientos, haciendo brotar del ser -a partir del descubrimiento de Heráclito- en la manifestación de su poesía. Apreciemos a continuación cómo Hölderlin prefigura la invasión del rayo desde la *physis*:

[30] "Tampoco olvidemos su preeminencia sobre lo *Panta* en tanto que es quién lo gobierna ("gobierna todo a través de todo", "ekhybernese panta dia pantón", "ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.", fr. 41), en su ser y llegar a ser Panta (multiplicidad y diversidad unificada en lo uniente de la unidad de lo Uno)" (Mauricio Navia y Carlos Mattera, *Seminarios sobre Heráclito y Hölderlin. Interpretaciones desde Hegel, Nietzsche y Heidegger*).

(I)[31]

Sentado en la hiedra sombría, en la linde
del bosque, yo meditaba cuando
el mediodía
cubierto de oro visitaba a la fuente
bajando los peldaños de los Alpes,
que para mí son, conforme a la vieja tradición,
el reciento de los dioses, pero donde
todavía tantos secretos
se comunican a los hombres.
(…)

(II)
Pero ahora, en el Valle,
en lo profundo de las cimas plateadas,
y bajo el verdor gozoso,
contemplado por los bosques temblorosos,
vigilado desde lo alto
por las rocas superpuestas. [32]

La estadía de la calidez en el peso humano de la tierra es el traspaso de la música sabia de la poesía. ¿Qué conciencia roza la esencia en su mediatez, como si todo el género humano desde su soledad prenatal a lo divino —intacta en su identidad con el movimiento frágil de la *physis*— va presintiendo con cada verso los contornos que va adquiriendo la luz del *sofón*? Por el *lógos* se abre y se accede al ente, pero solo el despertar de ese *lógos* permite ese acceso, ya que el hombre inexperto —como dice Heráclito—no comprende nada de lo que escucha.

[31](“El Rin”, p. 356.)
[32] “Der Rhein”- *Los subrayados son nuestros—*.

(I)
Im dunkeln Efesu sass ich, an der Pforte
Des Waldes, eben, da der goldene Mittag,
Den Quell besuchend, herunterkam
Von Treppen des Alpengebirgs,
Das mir die göttlichgebaute,
Die Burg der Himmlishen heisst
Nach alter Meinung , wo aber
Geheim noch manches entschieden
Zu Menschen gelanget.
(...) (II)
Jetzt aber, drinn im Gebirg,
Tief unter den silbernen Gipfeln ,
Und unter frölichem Grün,
Wo die Wälter schauernd zu ihm
Und der Felsen Häupter übereinander
Hinabschaun , taglat, dort.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

El *keraunós*, el rayo, no sólo es una manifestación de lo divino sino un acto que contiene en sí a sus dos contrarios: *la manifestación lumínica y su ausencia oscura*, pliegue que mantiene el mismo doblez, parecido al movimiento oscilante de lo sagrado que evidenciamos en la definición más exacta de la *fulminación* que hemos encontrado, propia de Friedrich Hölderlin en su novela *Hiperión* cuando nos dice que: "*Encontrarlo todo es perderlo todo"*[33], esta simetría de los contrarios se haya en el devenir del ritmo de sus más poderosos himnos.

De esa manera, en los paisajes que se van abriendo en la poesía de F.H., notamos cómo la progresiva apófansis va cubriendo los entes de la desnudez que les pertenece por esencia y que evidencia a su vez esa esencia. Un velo que desnuda las esencias en el contorno verdadero de los objetos que resplandecen con lo que debe habitar en la unidad infinita que activa los opuestos del despliegue en esa mirada unificante.

En la voz del poeta habla el *lógos* y su narrativa se erige desde un *sofón* que aprende a padecer en el verbo, las virtudes de la profecía y la medida de esa justicia divina. Se alumbra el elegido que posee el fuego de la verdad, pero también contiene su soledad y el peligro de esa soledad para su verdad. Al final del poema de "El Rin", poema de madurez, vemos cómo el único refugio del hombre se desplaza, en su orfandad, a la plenitud de la estadía, en la epifanía con los eternos, a partir del recuerdo de lo que fue. Es notorio cómo la maestría de Hölderlin para inaugurar lo imprevisto, lo súbito, lo violento, como el céfiro que se levanta en el valle, o el látigo de luz de las tormentas que se avecinan en los descensos de las cimas, posee el artificio para declarar inmediato lo súbito de la presencia del keraunós:

> Y alguien más fuerte llegase
> a trabarlo en su prisa, a moderar su ímpetu,
> hendiría la tierra como el rayo,
> y hechizados, los bosques lo seguirían,
> hundiéndose tras él la montaña. [34]

[33] Friedrich Hölderlin, *Hiperión.* p. 79.

[34] *Und wohl zu behüten begehren*
Im eigenen Zahne, lachend
Zerreist er die Schlangen und stürzt
Mit der Beut und wenn in der Eil`
Ein Grösserer ihn nicht zähmt,
Ihn wachsen lässt, wie der Blitz, muss er
Die Erde spalten , und wie Bezauberte fliehn
Die Wälder ihm nach und zusammensinkend die Berge.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

(“El Rin”, p. 365)

BIBLIOGRAFÍA

HILLER, Marion, “Friedrich Hölderlin: Sobrepasamiento de límites” y “el mundo en el mundo”, Universidad de Vechta, Alemania, 2005.

HEIDEGGER, Martín y FINK, Eugen, *Heráclito,* Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

HEDEIGGER, Martín, ¿Qué es Metafísica? Seguido de «Epílogo a ¿Qué es metafísica?» e «Introducción a, “¿Qué es Metafísica”», Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial Madrid, 2009.

HERÁCLITO, (Edición de Marcóvich), M. *Heraclitus (Editio Maior),* Greek text with a short comment. The Los Andes University Press, Mérida:1967.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía completa*: Libros Río Nuevo, Ediciones 29. Barcelona 1977.

LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. *Dionisos en el exilio. (Sobre la represión de la emoción y el cuerpo),* Festina Lente, Caracas, Venezuela, 2000.

MATTERA, Carlos Arturo, *Heráclito y la poesía griega,* Mérida: Ediciones actual

MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas,* Siglo XXI Editores, España-Argentina-México, 1966.

MONTOYA S. Miguel, *“*Heráclito y su unidad conceptual”. En Revista de Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, 17-18. Edición especial Mérida, Venezuela, 2006-2007.

NAVIA, Mauricio, “Última ponencia sobre el frag. 35 de Heráclito”, México, (Pertenecen a las notas privadas del autor cuyo material se encuentra inédito. Pertenece al archivo de la biblioteca de la Maestría de Filosofía de la ULA). Mérida-Venezuela.

NAVIA, Mauricio y MATTERA, Carlos. *Seminario de Hölderlin y Heráclito a partir de las interpretaciones de Nietzsche, Hegel y Heidegger*, del curso del 2017 (texto en construcción, material inédito, que pertenece al archivo digital de la biblioteca de la Maestría de Filosofía de la ULA). Mérida-Venezuela.

NIETZSCHE, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos,* Valdemar, El Club Diógenes, Madrid, 2003.

REVISTA FILOSOFÍA
Nº 30 Especial 2022-2023
ISSN: 1315-3463
Recibido: 13 -09- 2021
Aceptado: 20 -10- 2021

LA TERREDAD COMO MODO FUNDADOR DEL SER EN LA POESÍA CÓSMICA DE EUGENIO MONTEJO

Carolina Lozada*

RESUMEN

Cuando el poeta venezolano Eugenio Montejo frente al canto de un tordo escribe: "no sé qué hacer con este grito, no sé cómo anotarlo" (*Algunas palabras*, 1976, p.7) está admitiendo una limitación en la que filósofos como Heidegger también han reparado: el lenguaje no es suficiente para nombrar el mundo. A sabiendas de sus limitaciones, pero consciente de la complejidad del discurso lírico Montejo se acoge a este para dar cuenta del paso del hombre por la tierra en un planteamiento al que llamó *terredad*. Esta *terredad* establece un puente temático con las reflexiones presocráticas sobre el cosmos, el devenir, y nociones aristotélicas como *eidos* y *ousía*.

Palabras clave: Terredad, poesía cósmica, Heráclito, *eidos*, *ousía*.

* Carolina Lozada (Venezuela, 1974). Magíster en Filosofía y Licenciada en Letras (Universidad de los Andes, Venezuela). Ha publicado la novela *Todo es lo que parece* (Caracas, 2023), los libros de cuentos *El perro estar* (Bogotá, 2019), *El cuarto del loco* (Caracas, 2014), *La culpa es del porno* (Caracas, 2013), *Los cuentos de Natalia* (Caracas, 2007), *Memorias de azotea* (Mérida, 2007) y el libro de crónicas *La vida de los mismos* (Caracas, 2011). En 2014 obtuvo el Premio de Cuento del Diario El Nacional. Algunos de sus relatos han sido publicados en diversas antologías: *Limítrofe. Relatos continentales* (Buenos Aires: UNAHUR, 2022), *Cómo se empieza a narrar. Antología de jóvenes narradores latinoamericanos*. (Santiago de Chile: LOM Editores, 2015), *Más que islas. Antología de cuentistas del Gran Caribe Hispano* (Cáceres: La Moderna,2019).Correo electrónico: calozada.ar@gmail.com,
https://doi.org/10.53766/Filo/2023.30.04

TERREDAD AS A FOUNDING MODE OF THE BEING IN THE COSMIC POETRY OF EUGENIO MONTEJO

Carolina Lozada

ABSTRACT

When hearing a thrush's song, the Venezuelan poet Eugenio Montejo writes: "I don't know what to do with this scream, I don't know how to write it down". He thus acknowledges a limitation that philosophers like Martin Heidegger have also conceded: language is not enough to name the world. Aware of these constraints, yet mindful of the complexities of the lyrical discourse, Montejo resorted to the latter in order to register man's life on earth, which he called *terredad* [earthiness]. This work explores such terredad to establish a thematic bridge which links it to the Presocratic reflections on the cosmos, and the becoming, and to Aristotelian notions such as *eidos* and *ousia.*

Keywords: Earthiness, cosmic poetry, Heraclitus, *eidos, ousia.*

Mucho tiempo ha transcurrido desde que Hesíodo en un arrebato místico o poético recibió el mandato de las musas para contar el origen, la genealogía divina, el principio. Desde entonces, y desde antes de entonces, el hombre no ha cesado de tratar de entender el universo que lo cobija, de comprenderlo e interpretarlo. En ese afán, han surgido partes y contrapartes, defensores y detractores de diversas posiciones filosóficas, religiosas, científicas, pseudocientíficas, charlatanas, antropológicas, sociológicas, etc. Y en medio de ese devenir especulativo han irrumpido poetas que desde su facultad reflexiva y creativa también han intentado dar cuenta del mundo físico, el metafísico y el transitar humano.

La poesía ha sido enunciadora y partícipe, desde su propia territorialidad, con sus rasgos distintivos y particulares, del proceso del pensamiento del hombre. La poesía pensante ha sido cercana al razonamiento filosófico. Recordemos las afirmaciones de Nietzsche en *El libro del filósofo* (2013)*:* "el filósofo y el artista hablan de los secretos artesanos de la naturaleza" (p.10), destacando que "Heráclito no puede envejecer. Es la poesía fuera de los límites de la experiencia, prolongación del instinto mítico; también básicamente en imágenes" (p.28). Sin embargo, en *Así habló Zaratustra* el maestro le advierte al discípulo: "Pero en el supuesto de que alguien dijera con toda seriedad que los poetas mienten demasiado: tienen razón, —*nosotros* mentimos demasiado. Nosotros sabemos también demasiado poco y aprendemos mal: por ello tenemos que mentir" (151). Retoma Nietzsche de este modo lo ya advertido por Sócrates, pero asumiendo en la voz del iluminado, del anunciador del rayo, Zaratustra, la propia voz del poeta, contenida en el pronombre *nosotros*.

No es pretensión nuestra afirmar y abogar por el discurso poético como correlato del discurso filosófico, ni que ambos son una especie embrionaria siamesa, pero sí nos interesa recalcar en primer lugar el carácter primigenio de la poesía como el estadio primitivo del mito y luego de la indagación humana, y en segundo lugar, retomar algunas aproximaciones existentes entre filosofía y poesía; entendiendo que no toda propuesta poética contiene un germinal filosófico; sin embargo, nos atañe destacar que siempre ha existido una poesía pensante cuyas reflexiones aran sobre intereses y preocupaciones por la residencia del hombre sobre la tierra.

En este punto, es preciso detenernos en el poeta que nos convoca para establecer un diálogo entre algunos de sus poemas con la tradición presocrática abismada frente a la existencia y al cosmos:

Eugenio Montejo, escritor que desde sus inicios mostró interés en poetizar sobre el propio lenguaje, el mundo físico, sus pobladores, los que están, los que estuvieron, el tiempo (no necesariamente lineal e histórico pero sí circular, aniquilador; un tiempo al que Deleuze llama tiempo flotante; compuesto por la memoria, instantes presentes y anacronismos). Ser, lenguaje, tiempo, naturaleza fueron parte de las inquietudes que lo acompañaron en su oficio poético. Montejo se sabe deudor de una tradición antiquísima y en consecuencia actúa al apostar —en una época en la que sus contemporáneos se abocaron al estruendo de las renovaciones vanguardistas— por "un arte que sea a la vez un puente capaz de poner en diálogo lo antiguo con lo nuevo" (entrevista, 2006). Esta afinidad con las preocupaciones de la primera filosofía se nota en las constantes apelaciones del poeta en torno a la naturaleza y la convivencia del hombre en la tierra, algunas de las cuales tienen una resonancia a antiguos fragmentos presocráticos: "Dentro de un hombre hay un río, /que va pasando por él" (*Guitarra del horizonte*, 1991, p.46), "- ¿Y qué es un río? / - Un relámpago viejo, lento y dubitativo" (*El cuaderno de Blas* Coll, 2007, p. 106). Frente a la imagen del hombre de cara a la existencia, el poeta aludido precisa en una entrevista: "la poesía nos da los elementos profundos para despertar. Puede estar en la palabra, puede no estar en ella. Lo importante es despertar ante la maravilla del mundo para verlo" (2001). Recordemos que en el maravillarse frente al mundo está el génesis filosófico. El poema "Duración" (2012) es ilustrativo de esa exploración constante en torno a la existencia del hombre:

> Dura menos un hombre que una vela
> pero la tierra prefiere su lumbre
> para seguir el paso de los astros.
> Dura menos que un árbol,
> que una piedra,
> se anochece ante el viento más leve,
> con un soplo se apaga.
> Dura menos que un pájaro,
> que un pez fuera del agua,
> casi no tiene tiempo de nacer,
> da unas vueltas al sol y se borra
> entre las sombras de las horas
> hasta que sus huesos en el polvo
> se mezclan con el viento.

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Y sin embargo, cuando parte
siempre deja la tierra más clara (p.36).

Detengámonos para ver el modo en que el escritor hace del devenir del hombre y la comprensión del universo y de su *lógos* el motivo de su reflexión poética. Aborda Montejo al hombre desde su finitud "Dura menos un hombre que una vela", "dura menos que un pájaro/ que un pez fuera del agua", el hombre visto así es de una fragilidad pasmosa; apenas si tiene tiempo de estar: "da unas vueltas al sol y se borra"; sin embargo, esa precaria y breve finitud está concebida dentro de algo más duradero: la especie. Dentro de esta el hombre es si acaso un momento, un ser en movimiento hacia su propia corrupción, hacia su aniquilamiento. No obstante, a su paso "siempre deja la tierra más clara"; en este sentido el hombre es oyente e intérprete del mundo que le sirve de albergue en su breve estadía, en consecuencia, su paso no es en vano. El verso "siempre deja la tierra más clara" hace alusión al sujeto que escucha el *lógos*, el hombre que haciendo uso de su facultad intelectiva está en posición de apertura ante el mundo que se está mostrando y ocultando, pues como dice Heráclito, "La verdadera constitución de cada cosa suele esconderse" (Frag. 8).

En esa danza sin tregua de vida y muerte es válido acudir al fragmento 51 de Heráclito que predica acerca del fuego sempiterno de la existencia:

Este mundo, el mismo para todos (los hombres),
no fue ordenado por ningún dios u hombre,
sino que ha existido siempre, existe y existirá;
(siendo) un fuego siempre vivo que se va prendiendo en medidas y apagando en/ medidas.

En Montejo, el hombre es partícipe de ese proceso de vida/muerte, de tránsito, descanso y renovación. Hay una insistencia en destacar esa brevedad de los moradores de la tierra como parte de un concierto que se renueva "prendiendo en medidas y apagando en medidas". La existencia vendría a ser una espiral incesante e infinito: "a bordo noche y día de esta errancia sin término en la gravitación de la galaxia" (1997, p.30).

La afinidad de Montejo por Heráclito se hace patente en el poema "Un tordo" perteneciente a *Partitura de la cigarra* (1999), en este texto lo invoca y celebra:

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Sobre el pretil del patio, un tordo,
un tordo negro.
Pájaro urbano, serio, a quien preocupa,
más que las migas de noviembre,
más que el bullicio de tantos tertuliantes,
la última traducción de Heráclito
a su alfabeto alado. — Y en ello piensa,
en ello
ahora
está pensando…
Devoto de su cátedra,
con su sonoro griego monosilábico
llenas de tiza sus plumas de maestro,
tan taciturno en esta hora de la tierra,
medita absorto desde su muro.
Pájaro que no lleva pajuelas a su nido
ni ramillas salvajes,
sino finos hexámetros,
algún papiro aun indescifrable
y las visiones del sueño presocrático (p.12).

El poeta insiste en el uso de la figura del pájaro para vincularlo con el filósofo de Efeso, su ortónimo Blas Coll anota en su cuaderno: "El *Lógos* es un pájaro con las alas húmedas que toca a las puertas del aire" (p.118). Montejo ha hecho patente su intención de establecer un constante diálogo poético entre el hombre y el cosmos, el hombre en comunión con el lugar que habita, con su *terredad.* El neologismo inventado por el escritor le sirve para titular su libro de 1978 y a la vez dar ubicuidad a su discurso literario dentro de la noción de hombre-seres-cosas-mundo. Sobre la significación de esta palabra el creador responde:

> La terredad es un intento de definir la condición misteriosa de los días del hombre sobre la tierra. Esa experiencia de la terredad se basa en lo que se llama la emoción de lo existente. Dentro de esto, a menudo reiteramos emociones terribles como el confrontarnos con el misterio de que nos

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

> precede un inmenso océano de nada y de que somos como una isla. Es percibir la fugacidad de la vida, tan breve, que es un soplo. Ya Sófocles no le llamaba "hombre" al hombre, sino "efímeros". Él decía "Oh efímeros, qué se es, qué no se es". Bien, dentro de estas experiencias de lo terrible de la condición humana, a veces, no se puede olvidar que también es parte lo otro. ¿Qué es lo otro?, la celebración de la vida, el milagro irrepetible de estar aquí. Cada minuto uno se maravilla de estar vivo y de estar delante de sucesos, de hechos, de contemplaciones. El intento de celebración es festejar la maravilla del mundo. Eso no borra las otras experiencias, la angustia de la nada y de la muerte. Es una lectura complementaria del hecho de la existencia y del hecho de la terredad (2001).

La *terredad* como aquello que supone el paso de los hombres sobre la tierra, -su estar en-, recuerda a aquella pregunta considerada fundamental por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal:* "¿Qué es lo que debe testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Y consiste tal pertenencia en que el hombre es heredero de todas las cosas y aprendiz de todas" (p.23). La *terredad* es el registro del devenir, la celebración de la vida, y la certeza de su carácter efímero. Francisco Rivera (1986) en "La poesía de Eugenio Montejo" abre el planteamiento acerca "¿de dónde provienen esos deseos del poeta de cantarle a la tierra?", "¿De dónde sus dudas?" La respuesta lo lleva a una vieja inquietud poética:

> Contestar estas preguntas con relación a *Terredad*, libro que se inscribe claramente en la tradición de la poesía cósmica de origen nietzscheano, equivaldría a volver a contar la historia de la poesía moderna desde el romanticismo hasta el presente, historia que ya ha sido narrada detenidamente por Octavio Paz en *Los hijos del limo*. Retengamos aquí solamente el hecho de que, en su disputa con el racionalismo moderno y con sus consecuencias prácticas, es decir la sociedad industrial y todos sus horrores, el poeta moderno siguiendo el consejo de Zaratustra de permanecer fiel a la tierra y de no creer a quienes hablan de esperanzas sobreterrenales ("Bleibt er Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!"), se ha propuesto un regreso a los ritos y fiestas antiguos en los que se invocaban la fuerza telúricas, en los que hombre y tierra eran una sola cosa viviente. Este regreso puede ser triunfal, pero frecuentemente aparece teñido por cierta melancolía, la desazón que experimenta el hombre al constatar su transitoriedad, la unicidad de sus vivencias. En su novena "Elegía del Duino", por ejemplo, Rilke afirma que "estar aquí es mucho", pero luego se lamenta de que ese "estar aquí", ese Hiersein, está unido a la idea de "una vez solamente", "una vez y nada más"("Ein Mal und nichtmehr"); Jules Superville, cantor de la tierra, pero quizás más cercano por haber nacido en Montevideo y haberle comunicado a la poesía francesa cierto tono latinoamericano, a menudo escribe con una gran nostalgia, la de un muerto que recuerda "el tiempo

> inolvidable es que estábamos en la Tierra", como dice el epígrafe que Montejo ha escogido para su colección (p.42).

Sin embargo, a pesar de esa añoranza por el tiempo en que el hombre convivía con la tierra, en Montejo no hay un canto amargo porque lo que ya no es, sino un trino melancólico que se asoma a un pasado remoto (el del hombre en sí) y a un pasado propio (el familiar, el suyo propio) desde la conciencia de un presente, desde la enunciación de alguien que ve cambiar al mundo pero sin la estridencia del grito y de la denuncia anti-progreso tecnológico y moderno, sino desde la mirada de quien se asume pasajero, sujeto momentáneo, hombre del devenir terrestre, cuyo tiempo está transcurriendo y aniquilándose a su vez. Así en "Pavana para una dama egipcia" (2006), el autor reflexiona en torno a ese tránsito vital, la conciencia de lo efímero dentro del concierto eterno:

> Yo sé que un día aquí sobre la tierra
> no estaré nunca más. Habré partido
> como los viejos árboles del bosque
> cuando los llama el viento (…)
> También sin meditar suelen los árboles
> tener claro su fin. Como toda materia
> guarda memoria de su nada póstuma.
> No es preciso pensar para decirse
> — cada quien a sí mismo — adiós por dentro.
> Con ver las hojas en otoño basta;
> con ver la tierra allá a lo lejos, roja,
> flotando en el abismo, sin nosotros,
> se aprende casi todo…
> (…) porque lo eterno vive de lo efímero
> como en nosotros el dios que nos custodia
> con tanto enigma en su perfil de pájaro
> y su vuelo por siempre está en la puerta (s.p).

Es curioso el uso de la imagen del dios custodio con su perfil de pájaro, está haciendo alusión a Thot, la divinidad egipcia de la sabiduría, el inventor de la escritura, patrón de los escribas, creador del lenguaje. En Montejo, ningún nombre remitente al pasado es fortuito, en su búsqueda siempre

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

hay un sentido que apunta hacia esa universalidad del hombre, de su relación con el tiempo inmemorial, circular y su paso por la tierra.

En "La terredad de un pájaro", el autor introduce un verso feroz sobre la minucia de tiempo que somos los seres que moramos la tierra: "porque en el tiempo no es un pájaro/sino un rayo en la noche de su especie" (p.61). En este sentido, Rivera mantiene que la vuelta a la tierra en Montejo, poeta de las tensiones en busca de equilibrio, poeta de lo actual que viene de tiempos muy remotos y que a esos tiempos quiere regresar, está marcada por la conciencia de lo pasajero. En "Setiembre", por ejemplo, podemos leer:

> Mira setiembre: nada se ha perdido
> Con fiarnos de las hojas.
> La juventud vino y se fue, los árboles no se movieron.
> El hermano al morir te quemó en llanto
> Pero el sol continúa.
> La casa fue derrumbada, no su recuerdo.
> Mira setiembre con su pala al hombro
> Cómo arrastra sus hojas secas (p.43).

Este poema recoge a la manera de quien ve caer las hojas del otoño el tránsito y el ocaso que es el hombre. El hombre es perecedero, pero el ser es perenne, la casa puede ser derrumbada, pero la memoria la mantiene intacta, el sol continúa con su llama, el fuego sempiterno. "La vida vale más que la vida, sólo eso cuenta", afirma uno de los versos de "Setiembre" más adelante. Montejo recoge a la manera de quien ve caer las hojas del otoño el tránsito y el ocaso que es el hombre. Al poeta le toca cantar la memoria de lo que fue, de lo que es, de lo que ya no está y de lo que podría ser o estar. A través del canto lírico se convierte en el testigo del devenir acontecido en la tierra:

> Miraba yo mi amada tierra un día
> con el raigal asombro de estar vivo,
> buscando en su verdor el oro esquivo
> que el viejo sol de lejos le traía (…)
> Miraba absorto nubes, rocas, montes,
> la cósmica materia que en el mundo

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

convierte lo fugaz en permanente"
("Una visión", 2007, p.142).

En las palabras que preceden a la edición de *Terredad* (2012) el poeta Rafael Cadenas recuerda lo dicho por su colega en una presentación literaria; según Cadenas, Montejo contó que él "quería nombrar la condición tan extraña del hombre en la tierra, de saberse aquí entre dos nadas, la que nos precede y la que nos sigue" (p.11). Es inevitable no remitirse a *Así habló Zaratustra* cuando diserta sobre los poetas y afirma: "Yo soy de hoy y de antes dijo luego, pero hay algo dentro de mí que es de mañana y de pasado mañana y del futuro" (153). Es la vivencia del hombre en la tierra en un tiempo que parece circular como el orbe, una gran constante en este autor, alguno de cuyos textos enuncian desde un pasado al que no perteneció pero que presencia a través de otros.

El término *terredad*, aun cuando sea un neologismo, una nominación poética si se quiere arbitraria, funciona perfectamente para entender la explicación aristotélica acerca del *eidos* y la esencia del ser del ente. Para Aristóteles, el *eidos* es el modo de ser de la cosa, la esencia que no muere; así la madera puede transformarse, partir de ser árbol a ser casa, mesa, lápiz, el leño para la lumbre, la materia se transforma, pero su esencia no perece. En *Guitarra del horizonte* (1991), Montejo se aboca a las coplas a través de uno de sus ortónimos: Sergio Sandoval y nos ofrece una poética interpretación de la transformación de la materia, de la composición de ὕλη y εἶδος, de la combinación entre el estado latente que supone la *dínamis* y la ejecución de esa disposición en *ενέργεια*:

La guitarra está en el árbol,
no ha nacido todavía,
pero cuando sopla el viento
se escucha su melodía.

Dentro del árbol aún es joven la guitarra que sonará mañana en las manos de algún hombre. Su madera, verde y viva, no sabe cuántas notas abrigará en su caja sonora ni qué día llegará a las hábiles manos del artesano para salir vestida de guitarra. Por ahora sólo es parte del árbol; ha ido creciendo con él, y cuando conoce de música es lo que oye a los pájaros. Ya nacerá a su hora, cuando Dios lo disponga; mientras tanto vive en el tiempo de su verde inocencia, como otras que hoy oímos sonar formaron parte antaño de un cedro rumoroso. Y, sin embargo, aunque su forma definitiva

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

todavía se demora dentro del tronco anillado al paso de los astros, sus sonidos, ya lo dice esta copla, se anticipan y nos acompañan cada vez que el viento mece la arboleda (p.52).

Esta copla presenta al árbol como un ente en estado de *dínamis*, en transición hacia una *energéia*, que lo convertirá en guitarra, la manifestación plena de su *ousía* musical. En el último texto de *Terredad*, el poeta insistirá en la transformación del árbol, esta vez el viejo samán dispone su madera para la lumbre: "en los anillos de mi cuerpo, / anoté mis vueltas al sol de la tierra/ (…) Quise ser lo que soy: un samán de estos campos, / que el leñador disponga de mis ramas/para su buena lumbre. / Ya no temo los fuegos" (p.76).

Árbol y pájaro, inseparables presencias en la poesía de Eugenio Montejo, son útiles y preciosas para comprender desde la sutileza y profundidad poética las nociones aristotélicas planteadas. Cuando el poeta dice "la terredad del pájaro es su canto" está expresando el *eidos*, el modo de ser del pájaro, su esencia, lo que define su ser; esto es el canto. El verso montejiano podría ser sustituido por "el *eidos* del pájaro es su canto" y no variaría su significación porque esa *terredad* a la que apunta Montejo es a la esencia fundamental del ser pájaro, su *ousía*; en este sentido el poeta asume un modo fundador del ser a través de la palabra. El poema completo no solo se explaya en la consideración sobre lo esencial del ave, sino que celebra su canto y lo inscribe en el cosmos y el devenir:

> La terredad del pájaro es su canto,
> lo que en su pecho vuelve al mundo
> con los ecos de un coro invisible
> desde un bosque ya muerto.
> Su terredad es el sueño de encontrarse
> en los ausentes,
> de repetir hasta el final la melodía
> mientras crucen abiertas los aires
> sus alas pasajeras,
> aunque no sepa a quién le canta
> ni por qué,
> ni si podrá escucharse en otros algún día
> como cada minuto quiso ser:

más inocente.
Desde que nace nada ya lo aparta
de su deber terrestre,
trabaja al sol, procrea, busca sus migas
y es sólo su voz lo que defiende
porque en el tiempo no es un pájaro
sino un rayo en la noche de su especie,
una persecución sin tregua de la vida
para que el canto permanezca (p. 61).

Sobre "La terredad de un pájaro", Francisco Rivera se detiene para sostener que: curiosamente el ser alado y canoro, no constituye en Terredad una fuerza ascendente de sublimación, sino que más bien da cuerpo y movimiento a una energía descendente de condensación que, humilde pero obstinadamente, une al poeta con la tierra: "La terredad de un pájaro es su canto", nos dice Orfeo, "lo que en su pecho vuelve al mundo/ con los ecos de un coro invisible/ desde un bosque ya muerto". Lo que vuelve al mundo, lo que desciende: "Desde que nace nada ya lo aparta de su deber terrestre" (p. 49).

El apego por lo terrestre en consonancia con un macrocosmo que nos incumbe, pero desde nuestra forma efímera nos recuerda el llamado de Zaratustra: "Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobre-terrenales" (27). La añoranza del canto no es por un más allá postrero sino por la ausencia que queda: "Creo en la vida como terredad" (p.66), confiesa Montejo, el verso encabeza uno de sus poemas; mientras que en "Sólo la tierra" reafirma su apego:

Siempre seré fiel a la noche
y al fuego de todas sus estrellas
pero miradas desde aquí,
no podría irme, no sé habitar otro paisaje.
Ni con la muerte dejaría
que mis cenizas salgan de sus campos.
La tierra es el único planeta
que prefiere los hombres a los ángeles (p.21)

Revisa Filosofía (30) Especial 2022-2023
Mérida – Venezuela. Noviembre 2023 Año XXX Nº 30
Universidad de Los Andes / ISSN: 1315-3463

Dentro de ese orbe, el pájaro y el árbol son dos figuras esenciales en la poesía de Eugenio Montejo, el primero le sirve como el ser que transcurre entre lo etéreo y lo terrestre; el mensajero entre cielo y tierra; el segundo está arraigado al suelo, pero sus ramas hacen melodía con el viento y sirve de topos, de nido al pájaro. Ambos símbolos lo inscriben dentro de una poesía de la tierra, una poesía cósmica. Un exhaustivo Rivera se dio a la tarea de contar la presencia de aves y árboles en *Terredad* y establece una relación del poeta venezolano con la más antiquísima poesía en cuanto al uso simbólico de estos seres de la naturaleza:

> Tenemos, por lo tanto, un total de dieciocho textos sobre estos dos temas íntimamente relacionados entre sí en el pensamiento místico y en la poesía desde los comienzos de la humanidad. Y digo relacionados porque resulta difícil concebir, en términos cósmicos y poéticos, uno de estos símbolos desligados del otro. Ya en las Upanishad se encuentran textos como el siguiente:
> Dos pájaros, compañeros inseparablemente unidos, residen en un mismo árbol; el primero come de su fruto, el segundo mira sin comer. El primero de estos pájaros es Jivatma. El segundo es Atma, puro conocimiento, y si se hallan inseparablemente unidos, es que éste no se distingue del otro sino de modo ilusorio (p.46).

En las plumas del ave, Montejo entrevé su devenir, mientras que en el canto dispone su *terredad* a sabiendas de que *"*en el tiempo no es un pájaro/ sino un rayo en la noche de su especie".

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1987). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

_____(1994). *Física*. Madrid: Gredos.

_____(1995). *Acerca del cielo*. Madrid: Gredos.

_____(2000). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

FRANKEL, H. (1993). *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: Visor.

HEIDEGGER, M. (1990). *Del camino al habla.* Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard.

_____(1992). *Arte y poesía.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____(1994). *Hölderlin. La esencia de la poesía***.** Barcelona: Anthropos.

_____(2005). *Aclaraciones en torno a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza.

KIRK, C., Raven, J., Schofield, M. (1983). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

MARCOVICH, M. (1968). *Heraclitus*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.

MATTERA, C. (2016). *Heráclito y la poesía griega*. Mérida: Universidad de los Andes.

MONTEJO, E. (1976). *Algunas palabras*. Caracas: Monte Ávila.

_____(1983). *El taller blanco*. Caracas: Fundarte.

_____(1991). *Guitarra del horizonte*. Caracas: Alfadil Ediciones.

_____(1997). *Adiós al siglo XX*. Sevilla: Renacimiento.

_____(1999). *Partitura de la cigarra*. Valencia: Pre-Textos.

_____(2006). *Pavana para una dama egipcia*. Antología. Caracas: Ediciones Malvario.

_____(2007). El *cuaderno de Blas Coll*. Valencia: Pre-Textos.

_____(2012). *Terredad*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.

NIETZSCHE, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.

_____(2012). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edición Kindle Fire.

_____(2011). *Así habló Zaratustra.* Madrid: EPUB.

RIVERA, F. (1986). *Entre el silencio y la palabra*. Caracas: Monte Ávila.

CANFIELD, M. (2006). Seis preguntas a Eugenio Montejo. Recuperado de https://www.auroraboreal.net/actualidad/entrevistas/196-martha-canfield

CARRILLO, C. (2007). Alrededor de la palabra. Entrevista con Eugenio Montejo. *Conciencia Activa*, 21 (15), pp. 175-197.