

La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos¹

Richard RORTY

Tiene poco sentido querer contestar a la pregunta «¿qué es la filosofía?» mediante la descripción de las condiciones necesarias y suficientes para ser considerada filósofa. No hay rasgos comunes que compartan todas las filósofas —ni siquiera vale la definición más restrictiva: «profesoras que trabajen en los departamentos de filosofía»—, que, a su vez, no compartan con el resto de las intelectuales. Estas profesoras se han convertido en miembros de pleno derecho de los departamentos de filosofía acaso mediante la comprobación de un teorema de lógica matemática, mediante una edición crítica de los *Upanisads*, mediante una defensa quijotesca del infanticidio, o mediante incontables otros méritos de muy variada índole. No hay fórmula tan amplia que abarque todas estas actividades, pero que excluya a todas aquéllas con

¹ Nota del traductor:

El escrito de Richard Rorty «La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos» contiene un puñado de curiosos desafíos para el traductor. El más señalado es el relativo al género gramatical empleado por el autor para referirse a los *philosophers*, a los agentes filosóficos. Alude a éstos invariablemente, siempre que la lengua inglesa se lo pide, mediante usos concertados de los determinantes que revelan que el género implícito es el femenino. El vocablo *philosopher* tradicionalmente se ha concertado en masculino en inglés, aunque propiamente su género es común a ambos sexos. Preguntado el autor por este uso, afirmó que se trataba de una convención de la «Academy», o sea, de la universidad americana. Como quiera que en español hay que marcar el género gramatical con harta mayor frecuencia que en inglés, el texto traducido no sabe el traductor si no reflejará un espíritu más bien *cavalier*, por pensar en lo más favorable; un espíritu, por lo tanto, opuesto a los principios que inspiraron el uso en inglés. En todo caso, no haberlo traducido como aparece en el original, habría sido un traición al texto; haberlo traducido así, exige la explicación precedente.

Deseo dejar constancia de mi gratitud por las acertadas observaciones que sobre el texto traducido me hicieron el profesor Fernando Merodio y la D.^{ra} Inmaculada Delgado Cobos.

quienes los filósofos y filósofas creemos que no tenemos nada que ver (por ejemplo, estudiantes de primer curso, profetisas religiosas, *dilettanti* de la literatura, y esas científicas desbordantes de entusiasmo que piensan que sus propios hallazgos son la clave que resolverá los problemas filosóficos tradicionales).

Muchas de estas últimas, como muchos de nosotros, desean hacer lo que Wilfred Sellars describía así: «ver cómo las cosas, en el sentido más amplio de esta palabra, se organizan en alguna clase de unidad, en el sentido más amplio de esta palabra». De forma que la definición de Sellars de la filosofía (bien como búsqueda, bien como reflexión crítica) no separa a las filósofas y filósofos de la vasta masa de quienes han dedicado la vida a los libros. Tampoco vale la definición de Whitehead de la filosofía occidental: notas a pie de página de la filosofía de Platón. No sólo puede aplicarse a la filosofía, toda la cultura occidental no es sino un conjunto de notas de esta naturaleza.

Tampoco sirve, si se trata de definir la naturaleza de la filosofía, enumerar los «problemas de la filosofía», para preguntarse a continuación qué es lo que estos problemas tienen en común. Los problemas que determinen la filosofía de todo un siglo serán en otro siglo, acaso, un juego de palabras escolástico. Los problemas de una filósofa serán pseudo-problemas para alguno o alguna de sus colegas. Si se asciende por la escala de la abstracción, con la intención de hallar un terreno común, hacia esos lugares en los que habiten problemas como: «Lo Uno y lo Plural», «Realidad y apariencia», será difícil de nuevo separar a las filósofas de las profetisas o de los chiflados.

Los debates sobre la naturaleza de la filosofía sólo son interesantes cuando se puede ser implacablemente parcial y excluyente. Para responder de forma satisfactoria a la pregunta «¿qué es la filosofía?», hay que empezar por identificar un grupo concreto de personas de una categoría particular que pretenda trabajar siguiendo la descripción general de Sellars. Si se ha elegido un grupo demasiado pequeño, acabará por restringirse la filosofía de «verdad» a la pequeña secta con la que cualquiera se identifique. Si, por el contrario, el grupo es demasiado grande, lo que compartan sus miembros será demasiado tenue como para ser útil. Esto último adquirirá toda su importancia y gravedad en cuanto se intente señalar algún elemento común a la filosofía antigua, medieval o moderna. Pero el peligro será más que evidente cuando se pretenda saber qué intelectuales de las culturas asiáticas o africanas serían los equivalentes de Sócrates, o los de Hesiodo o Solón.

Un grupo no demasiado grande acaso sea deseable que se restrinja al presente y al pasado inmediatos, y no sería menos deseable que se contuviera dentro de unos límites culturales razonablemente homogéneos. Quizá un

siglo sea un espacio temporal adecuado; y el mundo académico occidental, el tamaño idóneo. Ya sería muy positivo que pudiera decirse algo de provecho respecto de lo que vincula a quienes se ha estado pagando para que enseñen una asignatura denominada «filosofía», en las universidades occidentales, durante el último siglo. Como esa comunidad incluye miembros de muchas sectas que compiten entre sí, cualquier unidad que pudiera hallarse en medio de esa gran variedad sería verdaderamente esclarecedora.

Muchas, miembros de este grupo, les negarán el apelativo de filósofas a otras, miembros también de este mismo grupo. Pero el hecho de que dediquen sus atenciones y sarcasmos a ciertas personas es una buena razón para incluir tanto a unas como a otras en el mismo grupo. Los profesores y las profesoras de filosofía no decimos, de forma general, que ningún intelectual hace «filosofía de verdad». Russell se burlaba de Bergson, pero no de Valéry. Hegel sentía un moderado desdén hacia Hume, pero no hacia Boyle. Sólo cuando creemos que alguien ha cruzado los límites de nuestra propiedad, lo descalificamos diciendo que «no es una filósofa de verdad».

Cuando pretende ponerse límites a la categoría que ha de servir de referencia, es más útil referirse a textos canónicos que a problemas tradicionales. Decimos que Karl Barth y Gustavo Gutiérrez son teólogos cristianos, porque ambos escribieron comentarios de las Escrituras, aunque estos comentarios, a su vez, no guarden ni una relación remota entre sí. De forma análoga, las filósofas analíticas no dejan de tener sus recelos cuando oyen que quien se presenta como filósofa no conoce los nombres de Russell, Quine o Wittgenstein. Las filósofas no anglófonas abrigarán recelos no muy diferentes si alguna se arrogara la condición profesional de filósofa sin haber leído a Hegel o Heidegger. Pero tanto unas como otras se quedarían sorprendidas si alguien se presentara como filósofa, y a la vez admitiera no haber tenido tratos con la obra de Platón o Kant. Haberse sentido la fascinación de, al menos, alguno de los escritos de estos dos autores es un rasgo que reúne todas las condiciones necesarias de aceptación para relacionar entre sí a las filósofas occidentales. Es un rasgo que excluye a mucha investigadora científica demasiado fogosa, a las críticas literarios y a las alumnas de primer curso.

Hay, sin duda, eminentes filósofas y filósofos analíticos que, lisa y llanamente, niegan la historia de la filosofía. Me parece que en este caso está justificado ser radical. Deberíamos excluir de la categoría de filósofas a las técnicas. «Técnicos» es el nombre que se aplica a quienes consideran que los problemas filosóficos son desafíos prefabricados para poner a prueba su ingenio, a quienes no se preguntan de dónde vienen esos desafíos, ni qué sentido tiene aceptarlos como tales. Para ellas, estos problemas filosóficos son sencii-

llamente ejercicios de gimnasia mental. Como ellas mismas dirían: no las anima otra cosa que la pura curiosidad intelectual, o el deseo de averiguar la verdad filosófica. No ha de extrañar que tales personas sólo hayan leído filosofía escrita en inglés durante el último decenio, y que sean capaces de seguir en su empeño sin sentir la necesidad de someter esta filosofía a ninguna perspectiva histórica.

Las técnicas abundan en los departamentos de filosofía anglohablantes, pero las hay muy parecidas en muchos otros lugares. Hay otras a las que sus colegas describen de forma condescendiente como «simples filólogas»: son las que discuten eternamente sobre cómo reconciliar las *Nachlass* ('obras póstumas') de Husserl con su obra publicada, o cómo reconciliar la ontología de las *Categorías* de Aristóteles con la de la *Metafísica*. Estas personas se enfrentan con los textos canónicos como las técnicas se enfrentan con los problemas filosóficos más recientes: las filólogas rara vez se preguntan si esos textos son canónicos ni por qué lo son; las técnicas rara vez se preguntan si esos problemas no serán, después de todo, pseudoproblemas.

Si decidimos dejar a un lado tanto a las técnicas como a las filólogas, entonces propongo que restrinjamos esta categoría particular a las intelectuales del siglo XX que se han sentido intrigadas e ilusionadas con las obras de Platón y Kant, y que decidieron interesarse por la filosofía para poder responder a las preguntas que la lectura de la obra de esos autores había suscitado en ellas. Muchas, por supuesto, habrán pasado toda su vida explicando en qué clase de errores tan tremendos incurrieron Platón o Kant, o los dos a la vez. Pero es esa preocupación por los errores de estos filósofos concretos, en lugar de la preocupación por viejos errores o no menos viejos rompecabezas, lo que define a la verdadera filósofa. Quien no tenga opinión propia acerca de los mejores aciertos o equivocaciones de Platón o de Kant no pertenece a esa categoría particular de la que hablo. Quien tenga opinión propia sobre esos asuntos sí pertenece, como miembro de pleno derecho, a ese grupo².

¿Por qué Platón y Kant? Tengo dos razones para proponer estos dos nombres. Ya he mencionado la primera, es de naturaleza social: conocer la obra de estos dos autores permite hablar entre sí a las miembros de las sectas más autorizadas y mejor representadas en los departamentos de filosofía de las

² Cuando conocí a J.L. Austin me sentí inclinado a pensar que se trataba de otro excéntrico inglés (salido de alguna obra de Max Beerbohm o Dorothy Sayers), y, al principio, no me lo tomé en serio como colega. Después se puso a hablar de que Platón se había equivocado «de forma muy interesante, porque pensaba que los nombres comunes eran propios». A partir de ese momento me pareció una persona con quien podía hablar de lo que a mí me interesaba.

universidades occidentales. Por el contrario, la falta de familiaridad con cualquiera de estos dos autores hace difícil, para quienes pertenezcan a alguna de esas sectas, explicarle a la presunta filósofa a qué clase de actividad se dedican. Hay muchas intelectuales, a quienes nadie calificaría de filósofas, que saben decir cosas muy inteligentes sobre Platón, pero si se hablara de Kant, la mayoría de ellas se desentendería de la conversación. No son tantas las no-filósofas que saben estar a la altura de una conversación inteligente acerca de si sólo un idealista transcendental puede recibir el nombre de realista empírico; o de si el recurso a la simple racionalidad innata, como algo diferente de la aculturación condicionada históricamente, es suficiente para resolver los dilemas morales. Me inclino a pensar que, para participar en el debate filosófico del siglo XX, haber sentido interés, al menos una vez en la vida, por ambas preguntas es algo muy parecido a una condición necesaria.

La segunda razón para singularizar a Platón y Kant consiste en que en sus escritos hallamos las expresiones paradigmáticas de una pugna cuya experiencia sufrimos las filósofas y los filósofos con mayor frecuencia que el resto de las intelectuales, y sobre la cual debatimos con mayor sutileza. Es la pugna entre absoluto y relativo. El interés por este problema domina no pocas de las reuniones informales de los clubs de debate universitarios. Cuando las estudiantes han leído lo que opina Platón sobre el bien; Kant, sobre el imperativo categórico; o Nietzsche, sobre el superhombre, entonces es cuando piensan que se les está dando aquello por lo que se matricularon en los cursos de filosofía. Es una sensación que no siempre se advierte en los cursos sobre epistemología, filosofía de la ciencia, ética aplicada, o lógica. Porque ellas querrían leer a aquellos autores a quienes les preocupaba, como a ellas mismas, lo que Kant denominó la relación entre lo condicionado y lo incondicionado, o lo que Kierkegaard definió como esa totalidad que no somos nosotros mismos.

En lugar de aducir el contraste entre lo relativo y lo absoluto para describir estas dos relaciones, hablaré de la pugna entre lo bello y lo sublime. Esta oposición, en cierta forma, es la versión libresca de la oposición común entre absoluto y relativo. El pueblo está preocupado por asuntos de poder y autoridad, y es típico de él que conciba lo absoluto de forma antropomórfica: es el Todo poderoso con barba blanca, o el robusto Jesucristo del *Juicio final* de Michelangelo, o acaso como la Venus de Willendorf. Pero cuando aquéllas que tienen una educación libresca (que escriben notas a pie de página de la filosofía de Platón) piensan en la autoridad absoluta, piensan en algo sin cuerpo ni pasiones, sin capilaridad facial ni músculos. Piensan en algo inmaterial: algo cuyo carácter absoluto consiste precisamente en que no es descriptible

en términos de elementos conocidos. Les atrae la idea de algo inmaterial, insensible, no espacio-temporal, algo sublime. No están menos preocupadas que el pueblo por el poder y la autoridad, pero no consiguen convencerse de que haya una autoridad antropomórfica, no importa cuán hermosa sea.

En términos generales, la búsqueda de lo bello es un intento de ordenar las cosas mejor conocidas de forma que se integren en modelos de organización más abarcadores y armoniosos. Ejemplos de semejantes modelos de organización son las demostraciones matemáticas elegantes, las más sorprendentes explicaciones científicas, los análisis conceptuales más ingeniosos, las más acertadas combinaciones de línea y color, las melodías más gratas. Por otra parte, la búsqueda de lo sublime es un intento de llegar a establecer contacto con algo que no nos es familiar, porque es inefable: algo que no admite redescrición ni recontextualización. La línea que divide lo bello de lo sublime coincide aproximadamente con las líneas entre lo discursivo y lo relacionado con la inspiración; entre lo literal y lo metafórico; entre la participación en los hábitos sociales cuyas normas uno comprende, y las invitaciones para dejar a un lado esos hábitos.

En términos kantianos, lo bello pertenece al dominio de lo que Kant llamó Entendimiento, lo sublime es lo que describió como Razón. En términos platónicos, el contraste oportuno se da entre *dianoia* y *noesis*. Los paradigmas platónicos de belleza, las demostraciones de los teoremas matemáticos son los rasgos principales del tercer nivel, el nivel *dianoético*, de la línea dividida. Sólo en el punto más alto aparece lo sublime, en el nivel *noético*, donde conseguimos una relación no discursiva con lo verdaderamente real.

Opino que quienes llegan a ser profesoras de filosofía lo son generalmente porque se sienten atraídas por las mismas preocupaciones que movieron a Platón a inventar las ideas platónicas, y que movieron a Kant a negar el conocimiento para hacer sitio a la fe moral. Se trata de preocupaciones que pretenden averiguar si todo puede reorganizarse mediante la redescrición, o si hay algo que sea demasiado importante para ser recontextualizado, es decir, inefable, que sólo podría conocerse, si puede conocerse, mediante una relación de proximidad. Eso sería lo que Derrida describe como «una presencia más allá del juego»; algo, en fin, que no esté constituido mediante sus relaciones con otras cosas, y que, por ello, fuera inalterable si hubiera cambios en esas relaciones.

Esa preocupación por la pugna entre lo infinitamente recontextualizable y lo que se mueve en libertad, ajeno a todo contexto imaginable, es una versión refinada de la que mueve a la estudiante de primero a preguntarse si los valores son absolutos o relativos; si todo está permitido, en caso de que no

haya Dios; si hay algo «objetivo»; o si todo, sencillamente, «depende de la opinión». Quien nunca se haya interesado por cosas como éstas el único provecho que sacará de los cursos de filosofía será gimnasia mental. Quien se matricule en muchos cursos de filosofía y acabe leyendo la *Crítica de la razón pura* ésa sí pertenece a ese grupo particular de personas, y, lo quiera o no, es probable que acabe dando clases de filosofía. Porque acabará preguntándose si existen esas palabras que expresen lo que ella tiene necesidad de decir. Conocerá ya la importancia de la afirmación de Nietzsche: sólo tenemos palabras para lo que ya está muerto para nosotros. Puede que acabe oponiéndose con todas sus fuerzas a esta afirmación, pero recordará que hubo un tiempo en que se la tomaba pero que muy en serio.

Mi respuesta, pues, a la pregunta «¿qué es filosofía?» (que he formulado de la siguiente forma: desde hace un siglo, más o menos, ¿qué separa a las filósofas y filósofos del resto de intelectuales?), es la siguiente: «una discusión informada y voluntaria acerca de lo bello y lo sublime». Lo que sigue es un intento de hacer verosímil esta respuesta.

*

Antes de comenzar con el intento, no obstante, deseo decir algo más acerca de por qué no debemos ver la historia de la filosofía como un debate de problemas perennes. La razón más importante la expresó Dewey de la siguiente forma:

...el rasgo distintivo del oficio, los problemas y la propia materia de la filosofía nacen de los problemas y preocupaciones de aquella vida social en la que nace cierta forma de filosofía... en consecuencia, sus problemas concretos varían según los cambios continuos de la vida humana, que, a veces, constituyen una crisis o un punto de inflexión en la historia de la humanidad³.

No obstante, creo que puede modificarse esta formulación de Dewey, para aclarar que la vida social de la que se habla acaso sea la vida social de las intelectuales, las que leen muchos libros.

A veces, los problemas y preocupaciones de la vida intelectual reflejan aquellos problemas que afligen a la sociedad en su conjunto, otras veces no. A veces las inquietudes y trastornos de las intelectuales los causan guerras o revoluciones, pero otras veces la causa quizá sea una relectura de Aristóteles,

³ *The Middle Works of John Dewey*, vol. 12, p. 258 (de la «Introduction», 1948, *Reconstruction in Philosophy*).

por ejemplo, o del libro *Diálogo sobre los sistemas del mundo* de Galileo, o, en fin, de *El origen de las especies*, de Darwin. En este último caso, las varias formas de influencia que puedan ejercer las intelectuales terminarán por afectar al conjunto de la sociedad. Esto, sin embargo, sólo suele suceder cuando ya han transcurrido acaso decenios y aun siglos⁴.

La opinión de Dewey sobre la filosofía tiene un corolario: debemos saber reconocer los libros importantes, porque son responsables del cambio, en la imagen de sí, de la propia humanidad; debemos saber diferenciarlos de aquellos otros libros cuyo interés ha caducado. El problema del a priori, por ejemplo, ha dejado de ser problema, como ha dejado de ser problema cómo atraviesan los cometas las esferas cristalinas que arrastran los planetas. Pero las tres críticas de Kant son interesantes incluso para quienes no se toman en serio ni éste ni ningún otro de los problemas sobre los que reflexionó Kant. Son interesantes porque es preciso haber leído mucho de Kant, o sobre Kant, para entender por qué son tan diferentes los términos de los que se sirve (para hablar de arte, política y religión, en 1770), de los términos utilizados un siglo más tarde, y de los términos de los que nos servimos hoy día. Es preciso leer los libros de Kant si queremos explicar los cambios que ha sufrido nuestro vocabulario, y los cambios en la imagen que tenemos de nosotros mismos; al igual que es preciso leer la *Metafísica* de Aristóteles, el *Preludio* de Wordsworth, *El origen de las especies* y *La interpretación de los sueños*.

Según Dewey, no es correcto decir que Platón, Kant y nosotros mismos vemos algo tan abstracto como «la situación humana», o «los problemas de la filosofía». Para ser historicista de la escuela de Dewey, hay que considerar que la influencia que se ejerce sobre la imagen que poseemos de nosotros mismos como seres humanos, condicionada por el capitalismo industrial, la teoría de la evolución y el exterminio sistemático del pueblo judío por parte de los nazis, es lo suficientemente diferente de la influencia que ejerció sobre las sociedades de su tiempo la victoria de Esparta sobre Atenas, o la Revolución Francesa, como para hacer muy difícil imaginar cómo se podría participar en la misma conversación con quienes vivieron estos últimos acontecimientos. Platón y Kant, según las ideas que propongo, son fuentes de inspiración, no interlocutores. Sus problemas no son nuestros problemas. Vamos

⁴ He dicho en otro lugar («La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», reimpreso en *Verdad y progreso*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998) que carecen de sentido los relatos doxográficos de la filosofía, es decir, los relatos que pretenden identificar los problemas eternos con aquéllos a los que han prestado atención las filósofas de cada generación. Necesitamos reemplazarlos por historias de la filosofía que hallen continuidad en la historia intelectual en su sentido más amplio, y con historias de lo intelectual que hallen continuidad en la historia socio-política.

sobre sus hombros, en el sentido de que somos lo que somos, en parte, porque ellos escribieron lo que escribieron. Pero, como les ocurre a los niños con sus progenitores, no podemos hablar fácilmente con ellos acerca de lo que más nos interesa.

*

Valga esto como breve defensa del historicismo de Dewey, que, a mi juicio, ofrece buenas razones para restringir a un siglo, más o menos, las personas de esa categoría particular de la que hablaba, pudiendo así limitarnos a quienes han vivido muchos de los problemas de hoy, y a quienes han leído los libros de ahora. Abordo ahora lo que constituye mi preocupación fundamental: si es útil describir a los miembros de esa categoría particular como personas preocupadas por la pugna entre lo bello y lo sublime. Esta descripción, mantengo, nos autoriza a adueñarnos de un buen puñado de rasgos comunes de los muy diferentes asuntos sobre los que han discutido las filósofas y filósofos de este siglo.

La descripción de la oposición entre lo bello y lo sublime, explícita, minuciosa, fundamentada, no puede retrotraerse a tiempos anteriores a Kant. El pseudo Longino, el autor del ensayo que se ha traducido como *Sobre lo sublime*, no opuso *hypsos* a *kalós*; los primeros en hacerlo fueron Addison y Burke, a mediados del siglo XVIII. El contraste adquirió su forma presente sólo cuando Kant, en la *Crítica del juicio*, lo vinculó a la diferencia entre lo finito y lo infinito, entre lo condicionado y lo incondicionado, entre Entendimiento y Razón⁵. Es una pena que Kant, sin embargo, a la vez, otorgara respetabilidad a la idea de que había un nuevo campo de investigación filosófica llamado «estética», al que podían relegarse las ideas sobre lo bello y lo sublime.

Me sirvo de los términos «bello» y «sublime» en un sentido paralelo al de Kant, aunque conciba su aplicación de forma más general. Me apoyo en el hecho de que es un tópico decir que el movimiento que denominamos Romanticismo, un movimiento que se extiende por el pensamiento político y la filosofía en no menor medida que por las artes visuales, la poesía, y la música, representó un cambio de dirección, y que de lo bello se pasó a lo sublime. El cambio consistió en dejar atrás los intentos de recrear un orden nuevo y grato, para llegar a algo que ya no fuera ni volver a disponer de aqu-

⁵ En ningún otro caso es tan evidente la diferencia entre el Kant anterior y el posterior a la etapa crítica como cuando se compara la *Crítica del juicio* con un opúsculo carente de interés de 1764: *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*.

llas cosas ni volver a describir cosas ya conocidas, algo que no puede decirse fácilmente con palabras.

El lema de las filósofas que buscan la belleza es el ya comentado de Sellars. Esta clase de filósofas desea una serie de descripciones de entidades ya reconocibles que hace que adquieran una suerte de unidad. Acaso sean estas entidades un puñado de proposiciones plausibles desde un punto de vista intuitivo, aunque se estorben mutuamente: proposiciones cuya concurrencia en nuestro sistema de creencias haga nacer un problema filosófico muy concreto y tal vez demasiado pequeño. Acaso sea la percepción de la filósofa del movimiento de su época, sus miedos y esperanzas, toda una serie de creencias y deseos. En este último caso, querrá construirse su sistema de casilleros, de tal modo que pueda distribuir cada elemento cómodamente. Deseará acabar con las arrugas que crean los solapamientos de las diferentes disciplinas, o que crean los vocabularios del pasado cuando interfieren con los de hoy.

Heidegger enunció de forma muy diferente el lema de la filósofa que aspire a lo sublime: aunque no puedas hacer nada con la filosofía, acaso la filosofía pueda hacer algo contigo. Esta clase de filósofas se aleja de las prácticas sociales y de las normas que dicen qué es lo que se considera una discusión racional. Espera llegar a (o construir) un nuevo mundo intelectual, un mundo en el que ellas mismas se transformen. El lema de Yeats tras la lectura de Plotino y MacTaggart fue: *Transmutemini: transmutemini de lapidibus mortuis in lapidos philosophicos vivos*. Es difícil que nadie se interese por la filosofía, excepto en la forma indirecta en que se interesan los técnicos y filólogas, si no ha sentido nunca la tentación de creer en semejante transformación. Aunque acabe una, como Kant, ofreciendo una prueba tras otra de que esa esperanza es ilusoria.

Cuando quien sufre esa tentación lee a Platón, halla que toda su atención se vuelca no sólo en la división tripartita del alma, en la clasificación de los regímenes políticos, en el problema de la relación entre lo universal y lo particular, sino en la belleza de los pasajes más hermosos. El más hermoso es en el que declara que la Idea del Bien está «más allá del ser» (*epekeina tes ousias*), un tropo que Glaucón denomina una «endemoniada hipérbole» (*daimonas hyperboles*). También son cautivadores esos otros pasajes en los que se describe el amor como locura divina, los que nos cuentan cómo el alma del amante de la sabiduría es raptada por esta locura y llevada al reino de lo gloriosamente inefable.

Como ya he indicado anteriormente, la sección de la línea dividida en *República* es ésa que para la amante de la belleza será ardua y confusa, pero

para la amante de lo sublime será interesante y fecunda. Las ideas, objeto de la noesis, no son sólo ayudas o puntos de partida, no sólo son hipótesis o epí-basis. Mientras que una conclusión puede ser tanto conclusión como premisa, en función de la propia conversación, las relaciones entre Formas son invariables⁶. Cuando pasamos del tercer al cuarto nivel de la línea, pasamos de cosas que se hallan bajo nuestro control (las frases) a otras que no lo están (las ideas platónicas). Perdemos la presa, porque somos prisioneros de algo que no es nosotros mismos.

Interpreto ese paso al cuarto nivel como una transición de lo bello a lo sublime: una transición de un nivel en el que tiene sentido decir que la forma en que Euclides construye proposiciones en geometría adquiere unidad de forma más hermosa que la de sus predecesores, al nivel en el que no pueden hacerse juicios comparativos, y donde acaso no haya ni juicios.

Muchas y muchos de quienes hemos leído encantados los primeros libros de *República* empezamos a inquietarnos cuando, al final del Libro VI, se nos pide que avancemos de unas proposiciones que desafíen la lógica socrática a otras que sean objeto de percepción inmediata. El nerviosismo se desata cuando se pretende averiguar cuál podría ser ese punto de partida no conjetural, en qué consistiría lo de dejar de reordenar las proposiciones, y, en su lugar, caer en la prisión de lo inefable. Admiramos el ingenio dialéctico de Sócrates, pero pensamos que los diálogos descarrilan cuando Sócrates comienza a crear mitos, y cuando comienza a servirse de expresiones como «frenesí divino», «posesión demoníaca» y «locura erótica».

La transición en Kant del entendimiento a la razón, evidentemente, es análoga a la de Sócrates; es evidente porque es la causa por la que trasladamos *Verstand* por *dianoia*, *Vernunft* por *noesis*. El Entendimiento, en el vocabulario de Kant, trata de lo condicionado, y particularmente trata de la forma en la que varias representaciones han de volverse coherentes para crear una representación mejor y más hermosa de las cosas. La Razón no es cosa que añada nuevas representaciones, sino más bien un intento de servirse de las representaciones donde no hay nada que representar para ellas; donde la propia idea de representación hay que dejarla de lado en beneficio de la idea de ser asido por la necesidad para hacer algo diferente de representar. Muchas

⁶ Considérese la descripción de lo que ocurre en la parte superior de la línea dividida que representa la obra de Platón: ahí «tratamos las conjeturas (hipótesis) no como premisas (*ouk arjas*) sino como puntos de partida (*epibasis te kai hormas*)... para llegar a algo que no sea conjetura, sino principio (*arjé*) de todo...» En cierta forma, mientras leemos esta frase, hemos pasado del *arjé* que puede ser una premisa –una proposición–, a un *eidos*. Este especie de *arjé* se parece a una proposición sólo en que las *eidei*, en cierta forma, pueden disponerse de forma jerárquica, al igual que las proposiciones pueden disponerse en un sistema axiomático.

lectoras y lectores de la primera Crítica opinan que Kant habría hecho mejor si se hubiera detenido en la *Analítica trascendental*. Pueden incluso acabar pensando que al escribir la *Dialéctica trascendental*, por no hablar de sus invocaciones a lo suprasensible en las dos siguientes críticas, no estaba Kant en su mejor momento. Estas mismas lectoras y lectores acaso sospechen que los diálogos platónicos habrían mejorado mucho si el aficionado a las matemáticas le hubiera ganado la batalla al autor de poesía amorosa.

En mi opinión, la importancia de Platón y Kant la explica el hecho de que ambos hacen una justicia idéntica tanto a nuestro apetito de belleza como a nuestro apetito por lo sublime. Ambos son lo bastante valientes y honrados como para dejar sin resolver el problema de la pugna entre estos dos deseos. Ninguno de los dos consigue que todo adquiera el sentido de la unidad. No puede decirse, como hace Platón, que el dialéctico es quien puede responder todas las preguntas, mientras sugiere, a la vez, que el dialéctico te saca de la conversación y te conduce al éxtasis. No puede reconciliarse al Sócrates crítico —para quien, como dijo Nietzsche, «sólo lo racional es bello»— con el Sócrates que se somete a Diótima. Ni se puede, como dijo Jacobi en un famoso aforismo, reconciliar al Kant que critica la metafísica con el Kant que habla de *fenómena* y *noúmena*. Es bien sabido: el sistema de Kant se desintegra en cuanto alguien se pregunta si la filosofía trascendental, el cuerpo de conocimiento que ofrecen las críticas, debe leerse bajo el epígrafe del Entendimiento o de la Razón⁷.

La comunidad de filósofas y filósofos que deseo definir está formada por gente que ha advertido esta pugna en el caso de ambos pensadores, y que han decidido qué aspectos de Platón o Kant deberían recibir menos atención, o que acaso luchan con las ambigüedades que estos autores no supieron resolver. Son mayoría quienes toman partido. Las lecturas de la *Crítica de la razón pura* se dividen entre quienes, como Strawson, lo leen como el crítico de la totalidad que se enfrenta con el atomismo empiricista, y quienes, como

⁷ Platón y Kant no son los únicos filósofos que han alcanzado la grandeza obligándonos a enfrentarnos con el hecho de la duplicidad de sus mentes. Todavía no ha habido quien haya podido conciliar al Aristóteles de la *Metafísica* XII y al de la *Ética a Nicómaco* X —esos pasajes que los comentaristas suelen dejar a un lado como «pecados de juventud platónicos»—, con el prudente taxonomista atento a las más sutiles diferencias, que quiso hallar su casillero para cada objeto. Ni ha conciliado nadie esa afirmación de Hegel de que su sistema representa la plena auto-conciencia del espíritu con su romántica esperanza de que el futuro siempre será superior al pasado. Sospecho que la razón por la que Platón, Aristóteles, Kant y Hegel son los filósofos occidentales a quienes con más frecuencia se adjetiva de «grandes» es precisamente porque son los más grandiosamente contradictorios. A diferencia de los autores secundarios —Hume, Spinoza, Russell o Bergson, por ejemplo—, cuyas contradicciones son sólo heroicas.

Royce, consideran que el idealismo transcendental es un acercamiento, titubeante e impreciso, al idealismo absoluto, el idealismo pleno, de Schelling y Hegel. Las lecturas de Platón se dividen entre quienes eligen como modelo al Sócrates escéptico y crítico de los primeros diálogos, y quienes lo ven, según lo veía Coleridge, como el defensor de los méritos de la transcendencia frente a los pollinos como Demócrito y los pillos como Aristóteles. Para éste, no merece la pena hablar de nada que no puede solucionarse mediante la discusión; a aquél no le interesa nada que pueda solucionarse mediante una discusión.

*

Todo esto por lo que se refiere a las formas en que la pugna entre lo bello y lo sublime se manifiesta en las obras de Platón y Kant. Si miramos el escenario filosófico contemporáneo, es tentador afirmar que la división más importante en la filosofía occidental, del siglo XX, entre continental y analítica, es una división entre quienes, por una parte, se contentan con lo bello, la racionalidad y la discusión, y quienes están dispuestas a sacrificar todo a favor de la esperanza de convertirse en un nuevo ser en lo sublime. Esta línea divisoria la sugiere el hecho de que la filosofía analítica, generalmente, muestra gran respeto por las ciencias naturales; mientras que la filosofía continental, frecuentemente, deja a un lado las ciencias naturales y las matemáticas, a las que sustituye por el arte de vanguardia y por la política revolucionaria. Las filósofas analíticas que leen filosofía alemana del siglo XX leen más a Husserl que a Heidegger. Las filósofas francesas que leen filosofía en lengua inglesa leen más a Cavell que a David Lewis. Se halla mucha belleza en las complejas construcciones teóricas de Husserl o Lewis, pero hay poca esperanza de transformación en ellas. Cavell y Heidegger, por otra parte, sugieren siempre la posibilidad de reapropiación de lo común, que seguro que es difícil de obtener, y casi imposible de describir.

Pero la tentación de identificar la filosofía analítica con la esperanza de belleza, y la filosofía continental con el apetito por lo sublime, no debería cegarnos al hecho de que ambas formas de esperanza pueden hallarse en ambas tradiciones. Considérese, por ejemplo, el contraste entre las filósofas y filósofos no anglohablantes, que desean acuerdos y consenso antes que coherencia, y quienes sólo desean coherencia. En este caso el paradigma de desacuerdo se da entre Heidegger y Habermas. Considérese a continuación el contraste entre las filósofas y filósofos anglohablantes que se toman en serio tanto la noción de la «realidad independiente de la mente» y el debate entre

realistas y anti-realistas, y piénsese en las filósofas y filósofos anglohablantes que no se toman en serio ninguna de estas consideraciones. El paradigma de desacuerdo lo proporcionan en este caso McDowell y Davidson.

Muchas filósofas anglohablantes creen, como dice McDowell, que «todo el interés por seguir las normas de investigación reside en que a través de ellas mejoramos nuestras posibilidades de tener razón respecto de ‘cómo es el resto del mundo’». Quienes, como yo mismo, seguimos las enseñanzas de Davidson, tenemos dudas de si tiene sentido hablar de «cómo es el mundo», y, por lo tanto, tenemos dudas de si esa correspondencia con la realidad puede constituir una meta de investigación. De forma análoga, muchas filósofas no anglohablantes opinan, como Heidegger, que la finalidad de la filosofía es la de llevarnos más allá de las normas de investigación comunes –lo que Heidegger denomina «lógica»–, y la de pasar a algo diferente: lo que el Heidegger mozo denominaba «lo ontológico», y el Heidegger maduro llamaba «Pensamiento». De modo diferente, los habermasianos piensan que todo intento de ir más allá del consenso –el intento de situar algo más allá de la razón– es tan inútil como a los davidsonianos nos parece el intento de ir más allá de la coherencia.

En mi interpretación de Heidegger y McDowell ambos se muestran de acuerdo en aceptar que los seres humanos deberíamos mirar más allá de las transacciones entre seres humanos, y deberíamos dirigirnos hacia esa entidad no humana respecto de la cual tenemos responsabilidades. En mi lectura de Habermas y Davidson me parece que ambos están de acuerdo en considerar que tal cosa no es necesaria, y que es importante no hacerlo. De forma que veo a los dos primeros filósofos como si lucharan por algo más que lo bello, y a los dos últimos como si se quedaran muy complacidos con la belleza. Las filósofas y filósofos anglohablantes que mantienen la teoría de la correspondencia de la verdad aspiran a lo sublime, al igual que las heideggerianas que no se resignan a quedarse contentas con lo simplemente óntico. Los filósofos anglohablantes, como Davidson, que deja a un lado la idea de que la lengua o el pensamiento pretendan conseguir una representación adecuada de una realidad independiente de la mente humana, en realidad, abogan por lo simplemente bello, al igual que los filósofos no anglohablantes como Habermas.

Mi interpretación de la polémica de Habermas contra las filósofas post-nietzscheanas que se oponen a la transición de lo que él denomina una racionalidad «centrada en el sujeto» frente a la «comunicativa» nace de forma paralela a la polémica de Davidson contra las filósofas y filósofos que aún pretenden que tenga sentido la noción de la «realidad independiente de la mente humana». Ambas polémicas son intentos de prescindir de lo sublime.

Insisten en que el Entendimiento o la *dianoia* o lo óntico es bastante, y en que deberíamos contentarnos con lo discursivamente bello, en lugar de reflexionar sobre la relación entre el discurso humano y lo sublime no discursivo.

Esta forma de parcelar el terreno acaso parezca que no se complace con mi afirmación previa de que la filosofía anglohablante es la aliada natural de las ciencias naturales, cosa que no le sucede a la filosofía no anglófona. De forma que tengo que diferenciar entre dos beneficios que se les han atribuido tradicionalmente a las ciencias naturales. Uno es que se trata de una tradición cultural en la que las normas de investigación son más claras que en otros sitios: una tradición en la que hay mayores acuerdos respecto de la relevancia, hay mejor voluntad para retirar aquellas proposiciones que han sido convenientemente refutadas, hay más cooperación y progreso. El otro es que las ciencias naturales, a diferencia de la crítica literaria o el debate político, son «objetivas», en el sentido en que la objetividad no puede reducirse sencillamente a un acuerdo inter-subjetivo.

Ambas formas de alabanza de estas tradiciones se hallan entre las filósofas anglohablantes, pero una es una alabanza de la ciencia que ofrece formas bellas de reconciliar lo enfrentado, de reconciliar la teoría con las pruebas, de redescubrir los datos en términos de la teoría, y de volver a disponer las cosas de nuestro entorno describiéndolas mediante términos nuevos (por ejemplo, microestructurales). La otra es el elogio de las ciencias físicas por habernos llevado más allá de lo que Bernard Williams denomina «las necesidades e intereses humanos», que desempeñan una función que es más que una simple reconciliación de informes de observación con opiniones que se mantuvieron en otros tiempos a través de la redescubierta imaginativa de las entidades que hallamos. Los filósofos como Williams aprecian las ciencias naturales porque nos ofrecen una correspondencia con la realidad de una forma vedada a otras formas de cultura.

La diferencia entre una visión de las cosas fundada en la correspondencia y otra fundada en la coherencia respecto de la verdad al alcance de las ciencias naturales es la diferencia entre descartar o aceptar una relación llamada «representación», es una diferencia entre lo lingüístico y lo no lingüístico. De forma que quienes se sienten satisfechas con la coherencia me parece a mí que se complacen con disposiciones nuevas y progresivamente más bellas de los objetos comunes –las oraciones–; pero los representacionistas, como McDowell, desean algo más. Davidson piensa que si hemos de obtener lo sublime ha de ser a través de la metáfora, mediante usos de la lengua que violen las normas actuales, aunque anticipen normas futuras. McDowell piensa que hay algo de lo sublime en la verdad desnuda, literal.

Acaso parezca absurdamente exagerado que se describa ese algo más que desea McDowell y que rechaza Davidson como lo «no sublime», pero hacerlo así conviene al uso de este término que he propuesto. Porque desear algo que vaya más allá de la coherencia consiste en hacer algo que se desplaza de forma paralela al movimiento que va de la *dianoia* a la *noesis*, y de lo *fenomenal* a lo *noumenal*. Consiste en solicitar lo incondicionado. Análogamente, la idea de que sólo hay seres, y que hay otra cosa que se llama Ser es lo que separa de forma determinante a Heidegger de Habermas.

*

Para ampliar el campo de observación, deseo mostrar, brevemente, dónde aparece el contraste bello-sublime en la filosofía política y moral. La búsqueda de la belleza moral y política consiste en la búsqueda de un acuerdo siempre mejorable de las relaciones e instituciones humanas que ya existen, mejoras en el sentido de un florecimiento humano mayor. La búsqueda de lo sublime moral y político es la búsqueda de seres humanos e instituciones de una especie que no sé describir con detalle, porque están exentas de estas condiciones sin las cuales yo no puedo imaginarlas. La vida de Platón fuera de la caverna, el Cielo cristiano de espíritus incorpóreos, la perfecta buena voluntad de Kant, el comunismo pleno de Marx, el superhombre de Nietzsche, y la democracia participatoria que tanto elogiaban los radicales y revolucionarios de los años sesenta, todos ellos son ejemplos de semejantes inimaginables. Cada uno de estos ejemplos se relaciona con el ser humano individual y con sus instituciones conocidas de la misma forma en que lo incondicionado se relaciona con lo condicionado.

En el libro *The Longing For Total Revolution*, Bernard Yack habla de la descripción «la izquierda kantiana» para presentar a quienes contemplan «la dicotomía entre la necesidad natural y la libertad humana como un obstáculo que hay que superar, y no como una descripción de nuestra experiencia, como la veía Kant». (Pág. 113). Kant opinaba que nadie lograba una autonomía plena en la vida, pero sus seguidores «izquierdistas» no se conformaban con nada inferior a eso. Las pensadoras políticas de esta tendencia muy adecuadamente desconfían de las reformas, porque piensan que las reformas son cómplices del pasado, e insisten en que la revolución debe ser total: debe dirigirse a las instituciones, pero deben abarcar también la lengua y la imagen que poseemos de nosotros mismos.

Por el contrario, las pensadoras morales y sociales que sólo desean mayor belleza apoyan a las reformistas, de quienes esperan que ayudarán a un mayor

floreCIMIENTO de lo humano. Las filósofas o los filósofos como Dewey y Habermas no tienen otra clase de esperanza social mayor que la de que haya menos sufrimiento y mayor igualdad, menos ignorancia y mayor placer. Insisten en pensar en términos de «más», en el incremento de las cosas ya conocidas que se desean, mejor que en el cambio revolucionario hacia algo cualitativamente diferente. Tienen la esperanza de que sus descendientes sigan hallando siempre formas de mejorar las cualidades de lo ya existente. La clase de pensamiento moral y político que aspira a lo sublime, por otra parte, indica que nuestros descendientes lograrán el equivalente moral de la correspondencia con esta estructura intrínseca de la realidad, o el equivalente político de la Visión Beatífica: libertad absoluta, autonomía plena, un mundo en el que no sean necesarios los compromisos entre intereses enfrentados, porque la humanidad haya vencido la necesidad de sacrificar lo óptimo a lo mejor. Tanto la revolución como la emancipación serán completos.

La diferencia entre estos dos tipos de pensadoras es la diferencia respecto de estos dos tipos de futuro de la humanidad. Las que se sienten satisfechas con la belleza, ven el futuro como un constante adaptarse a las circunstancias cambiantes, y la adaptación implica tanto ganancias como pérdidas; y la adaptación sobrevivirá tanto como la propia especie. Éstas ven la evolución cultural como paralela a la evolución biológica, y no ven ninguna razón para pensar en el final de ninguno de estos dos procesos. Quienes confían en lo sublime se imaginan el futuro como ese momento en el que no será necesario aceptar ningún compromiso, porque el velo de las apariencias se habrá rasgado, y la realidad aparecerá ante los ojos; o porque las cadenas de la necesidad se habrán roto, y habrá transformado la vida humana la libertad perfecta.

*

Queda dicho esto por lo que se refiere al rápido esbozo en el que se ve cómo la pugna entre lo bello y lo sublime se desenvuelve en el debate sobre moral y política. En estas consideraciones finales, dejaré a un lado mis pretensiones de neutralidad, y procuraré comprometerme de forma polémica.

Desde una perspectiva deweyana, la preocupación del siglo XX en el mundo anglohablante por la metafísica, la epistemología y las ciencias naturales, al igual que la resistencia anglohablante al historicismo, es un intento reaccionario de discutir las relaciones entre lo condicionado y lo incondicionado en términos del debate sobre la diferencia entre apariencia y realidad. Es un rechazo a pasar de Kant a Hegel. Las filósofas analíticas han manteni-

do los debates de lo condicionado y lo incondicionado centrados en torno a la relación entre lo humano y lo no-humano. Las filósofas no-analíticas, muy típico de ellas, han elegido como centro de interés las relaciones entre el pasado de la humanidad y su futuro. Respecto de este punto, las filósofas no-analíticas han seguido la corriente de hegelianos de izquierdas tales como Marx y Dewey.

Un importante rasgo tanto del romanticismo alemán como del británico es el que se resume en la frase de Novalis: «la apoteosis del futuro», es decir, la apoteosis de lo desconocido, lo apenas imaginable, lo casi inexpresable. Shelley se hizo eco de Novalis cuando dijo que el poeta entrevé «las sombras gigantes que el futuro arroja sobre el presente». Frases como éstas vienen a ser una temporalización de la descripción de Platón: «más allá del Ser», traducción de *epikeina tes ousias* como «más allá de la imaginación presente, aunque acaso capaz de nacer del proceso de cambio social». Esta temporalización romántica de lo incondicionado es parte de lo que Lovejoy denominaba «la temporalización de la gran cadena del Ser» en el pensamiento historicista del siglo XIX. Esta temporalización aún halla resistencias entre la mayoría de las filósofas analíticas, y estas resistencias son las que hacen que, en países no-anglófonos, a menudo, la filosofía anglohablante se considere estancada⁸.

Las filósofas analíticas, por supuesto, sienten tentaciones de contestar a los insultos. Con frecuencia lo hacen redescubriendo la diferencia que acabo de establecer entre lo bello y lo sublime como diferencia entre lo racional y lo irracional. Y a continuación pasan a describir el poco interés por las ciencias naturales y el interés por las novedades artísticas y políticas como sínto-

⁸ Platón pensaba que el compromiso de las intelectuales en política equivalía a una renuncia de la eternidad para conformarse con el tiempo, un descenso por los escalones de la línea dividida, una opinión que todavía hoy defienden los seguidores de Leo Strauss.

Los pensadores sociales románticos como Marx y Dewey ofrecieron una alternativa: la política es la única forma de conseguir una especie humana mejor. En su concepción socializada de la investigación y la verdad, no hay posibilidad de irrumpir de forma individual, por parte de alguna pensadora, en la verdad. Sólo hay mejora del ser humano en el conjunto. La intelectual no puede hacer nada por sí sola, porque es hija de su tiempo, y ese tiempo será superado, acaso con su propia ayuda. Para románticas de este tipo, la novela del ascenso a las cumbres más elevadas de la verdad no puede separarse de la novela de la obtención de una justicia social igualitaria.

Nietzsche, respecto de esto, representa un regreso al individualismo y elitismo de Platón: su doctrina del Superhombre no tiene ninguna relación con la justicia social, y tiene todo que ver con la diferencia entre las masas y los seres humanos excepcionales como Sócrates o Zaratustra. Ésta es una de las razones por la que hay una afinidad, que se ha señalado con frecuencia, entre nietzscheanas y straussianas.

mas de irracionalismo, y acaso incluso como incapacidad para vivir a la altura de la exigencia intelectual de la que tan orgullosas se sienten las filósofas analíticas. Dedicaré mis últimas palabras a mediar entre este intercambio de insultos.

La búsqueda de lo bello puede ser dialógica, y puede conducir a un acuerdo razonado: un resultado que puede en sí mismo ser una muestra de lo bello. La búsqueda de lo sublime no puede ser dialógica, porque la suerte de transformación a la que aspira es más bien materia de conversión, no de consenso razonado. Si se toma la certeza o el acuerdo como los principales testimonios de logro intelectual, entonces es probable que alguien sienta la tentación de desdeñar lo sublime en beneficio de lo bello. Si, con los románticos, se toman como tales testimonios la novedad de palabra e imagen, entonces es probable que se desdeñe lo bello en favor de lo sublime. Puede creerse, como oxímoron, que sólo de lo inefable se puede hablar.

La baza más importante de las amantes de lo bello es, según dijo Robert Brandom, que «la conversación es el mayor bien de los seres discursivos». La pruebas de Pitágoras que interrumpen toda conversación, y las paradojas de Sócrates que incitan a la conversación, son, ambas, aportaciones a nuestro permanente intento de ver cómo todo adquiere la coherencia de la unidad, cómo conciliar diferentes opiniones. La admiración por la capacidad para llegar a acuerdos mediante el uso de las palabras, bien mediante demostraciones euclídeas, bien mediante la erística socrática, es el fundamento de buena parte de nuestra admiración por la Grecia clásica. Pero el ataque que Nietzsche lleva a cabo contra el socratismo —contra la idea de que sólo lo racional es bello— nos recuerda la baza más importante de quienes aman lo sublime. Ésta consiste en que esa conversación que se limita a arrastrar eternamente las fichas de un lugar a otro en un único tablero se convierte en algo que embrutece. La civilización sólo avanza porque hay a quienes no les importa que lo que digan parezca raro, irracional, irreductible a la conversación. Acaso esto es lo que quiso decir Hölderlin cuando escribió lo de que «Lo que permanece lo fundan los poetas», acaso sea ésta la causa de la eterna lucha entre filosofía y poesía.

Es precisamente porque pienso que esa lucha será y debe ser eterna, y porque pienso que las razones de cada contendiente son suficientemente poderosas, por lo que predigo que habrá siempre en la cultura un lugar para las lectoras de Platón y Kant, para quienes tienen interés por saber cómo lo bello y lo sublime se acomodan en el mismo universo intelectual. Puede dejarse atrás cualquier conjunto de problemas filosóficos, por el mismo motivo por el que puede envejecer cualquier vocabulario. Pero la pugna entre lo

discursivo y lo no-discursivo, lo racionalmente bello y lo sublime no-discursivo, no es probable que desaparezca.

La conclusión que extraigo de esto me dice que sería un desastre que vencieran definitivamente quienes mantienen un nivel de exigencia intelectual rigurosa, o que vencieran quienes se burlan de ese nivel. Sería un desastre que no nos acogiéramos, en la mayoría de los casos, al lenguaje ordinario, y a los criterios más comunes, para separar los buenos razonamientos de los malos. Pero también sería un desastre mayúsculo que nunca nos desviáramos, apoyados en una esperanza romántica sin fundamento, de estas formas de habla. Sería terrible que se detuviera ese proceso que ha adquirido una velocidad impresionante en Occidente durante los dos últimos siglos: el proceso que ha reemplazado viejos vocabularios por otros nuevos.

Nunca habrá criterios racionales universales para decidir si hay que adoptar un vocabulario concreto, de forma que quienes aman lo bello no se alzarán con la victoria final. Pero no llegará el momento en que podamos salir adelante sin apelar a normas sociales locales y temporales, a las prácticas que determinan lo que cuenta como «racionalidad» en una cultura dada en un tiempo dado. Mantener viva la pugna entre estas dos necesidades me parece la función social de esa elevada sección de la cultura contemporánea que denominamos 'filosofía'.

Esto significa que sería un desastre superlativo que las heideggerianas logaran la victoria final en su lucha contra las habermasianas, o al revés. Sería un mal menor que las filósofas analíticas fueran de forma unánime davidsonianas o mcdowellianas, aunque no estoy tan seguro de esto. Sería un mal menor que se castrara a la filosofía analítica, y que fuera entregada a los técnicos, para convertirla en una lúgubre ciencia más, o que la filosofía no analítica degenerara y se convirtiera en comentarios imaginativos del canon Nietzsche-Heidegger-Derrida, y que se convirtiera en un género literario decadente. El progreso intelectual y espiritual depende de mantener a las filósofas corriendo de un lado a otro entre las científicas metódicas y discursivas, por una parte, y las poetisas románticas no discursivas, por otra parte, para recurrir a unas cuando uno se hubiera cansado de las otras.

Puesto que en ocasiones se me ha acusado de abogar por el fin de la filosofía, concluiré diciendo que me parece que no es nada probable que la filosofía concluya mientras la mente humana permanezca en libertad. El movimiento en favor del fin de la filosofía consiste en un esfuerzo bien por burlarse de lo sublime, bien por tolerar lo sencillamente bello. Movimientos semejantes mueren de sus muertes respectivas, y viven de sus vidas respectivas. Ningún movimiento obtendrá la victoria en tanto en cuanto la comuni-

dad de filósofas y filósofos pueda estar de acuerdo tácitamente con mantener el péndulo en movimiento. Hegel tenía razón cuando insistía en que los movimientos del péndulo son el movimiento del propio espíritu.

Traducción: Dámaso López García