

Editorial

Filosofía y ficción

Philosophy and Fiction • Philosophie et fiction

Alejandro Llano 

Universidad de Navarra - España

El conflicto inevitable y la atracción mutua entre filosofía y literatura se expresa, con cierto carácter solemne, en dos textos de la Escuela de Atenas, a los que es preciso retornar siempre de nuevo. En el libro x de la *República* reconoce Platón que “la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo” (607 b). Ya entonces era viejo el enfrentamiento. Aristóteles, en cambio, en el texto tantas veces citado de la *Poética*, subraya la cercanía de ambos lenguajes, cuando afirma que “la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo universal (τὰ καθόλου), y la historia, lo particular (τὰ καθ’ ἕκαστον)” (1451 b 5-7).

El poeta angloamericano T. S. Eliot sostiene que la filosofía y la poesía son dos lenguajes diferentes acerca del mismo mundo. Mientras que Leo Strauss –cuya influencia en el pensamiento político estadounidense es difícil de exagerar– mantiene que hay una tensión irreconciliable entre estos dos lenguajes, tal como son ordinariamente concebidos. Ambos juicios, en su oposición y complementariedad, manifiestan que este problema nuclear de nuestra cultura llega hasta los inicios del siglo XXI. Pero, como acabamos de recordar, tal conflicto viene de muy atrás, desde los mismos orígenes históricos del saber filosófico, del cual se puede decir que nació en estrecho contacto con la literatura de la Grecia clásica –radicada, a su vez, en una poética ancestral– y que sintió

 allano@unav.es

enseguida la necesidad de reconocer proximidades y marcar distancias respecto a ella. Lo que de antemano se puede señalar es que las relaciones entre la poética y la indagación racional no son las de una secuencia de sucesión histórica que hubiera tenido el significado de una pugna seguida de una progresiva sustitución, como en su día propugnó Nestle. No hay tránsito *del mito al logos* o –por lo menos– tal paso no implica una ruptura ni la cancelación de una estrecha convivencia.

Estamos ante un ejemplo típico de cómo los conflictos básicos de nuestra cultura recorren, de manera soterrada o a cielo abierto, largas secuencias temporales, sin que lleguen a resolverse, pero tampoco a disolverse. Veinticinco siglos después de aquel primer hito platónico-aristotélico, la cuestión de las relaciones entre filosofía y ficción, lejos de haber desaparecido del panorama intelectual, parece haberse crispado de manera inesperada y, en cierto sentido, inédita. Por un lado la filosofía analítica ha procedido a un público repudio de la poética, manteniendo la tesis de que la propia filosofía consiste básicamente en la resolución técnica de *puzzles* lingüísticos que nada tienen que ver con supuestos principios de la realidad o con el sentido de la vida humana. Pero, como señala Stanley Rosen en su libro *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, tal expulsión procede de una fatal carencia de auto-comprensión, al no advertir los analíticos que la τέχνη lógico-lingüística es también –en último a análisis– una actividad de tipo poético. Cuando este autoconocimiento se produjo, continúa Rosen, fue ya en la forma de una decadencia que preludiaba la postmodernidad, cuando la filosofía teórica y la teoría de la cultura parecen entregarse con armas y bagajes en manos de la estética literaria.

Dentro del evasivo ámbito de la postmodernidad, la versión postestructuralista y deconstruccionista de la tesis de la identidad entre filosofía y literatura parece haber perdido el impulso trágicamente nihilista con la que Nietzsche la lanzó, y también la hondura meditativa con la que Heidegger sostiene que la poesía nunca toma la lengua como una materia (pre)existente, sino que la misma poesía, precisamente ella, hace posible la lengua, porque la poesía es la lengua originaria de un pueblo histórico. Hoy lamentamos, además, que estas proclamas heideggerianas, junto con su cara de lúcida hermenéutica radical, arrastran

(en cierta medida, al menos) la cruz de un nacionalismo totalitario tan obvio como políticamente desgraciado. No va desencaminado Habermas cuando en el “*Exkurs zur Einebnung der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur*”, incluido en su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, se distancia de las posiciones anti-universalistas de Heidegger y Derrida, señalando que combatir los enunciados universalistas de la razón –los cuales no deben ser confundidos con la “incondicionalidad de la ‘fundamentación última’”– equivale a combatir contra la razón práctica misma. Tras comparar las posturas de ambos autores, Habermas concluye que se dejan llevar por la falsa pretensión de laminar la diferencia entre filosofía y la literatura, como salida a la autorreferencialidad de la crítica de la razón: Heidegger parece descender a un tipo de pensar esotérico, anterior a la distinción entre poesía y filosofía; mientras que Derrida diluye el discurso filosófico en el discurso retórico, para –desde ahí– deconstruir el *universalismo* de la razón centrada en el sujeto. Con esto, dice Habermas, “se embota el filo de la propia crítica de la razón”. Y algo de eso hay.

Ahora bien, si no se aportan los elementos sustantivos del debate, la crispación a la que hoy se ve sometido parece abocar a un punto muerto, en el que los diferentes estilos filosóficos se autoafirman, sin que sean capaces de afectar a la postura opuesta, ante la que se muestran como irrelevantes. A mi juicio, el problema clave que realmente anda en juego no es otro que el que introduce la cultura como mediación –reveladora y encubridora a un tiempo– de la realidad y de la vida. Problema que ya se encuentra detrás de las respectivas sentencias fundacionales de Platón y de Aristóteles, antes referidas, y que en este comienzo de milenio se agudiza a cuenta de la crisis de la Ilustración que implica una crítica –radical a veces, radicalizada otras– de la propia noción moderna de *representatio* o *Vorstellung*.

No es en modo alguno casual que la diatriba de Platón contra los poetas figure en la misma obra cuyo núcleo conceptual se expone en la alegoría de la caverna. Y tampoco deja de ser paradójico que tal exposición tenga el carácter de un relato que ha merecido tradicionalmente la caracterización de “mito”. Paradoja que llega a su extremo cuando se recapita en la insuperable calidad literaria de los diálogos en los que Platón

dramatiza la figura de Sócrates, al que por otra parte presenta como el debelador del modo de pensar propio de la μίμησις, noción estrechamente próxima a lo que más tarde se entenderá como *representación*.

Una lectura pormenorizada del conjunto de la *metafórica* –por utilizar la expresión de Blumenberg en su obra *Höhlenausgänge*– que se despliega en los libros VI y VII de la *Politeia*, configurada, junto con la alegoría de la caverna, por los símiles del sol y de la línea, conduce según mi entender a la conclusión de que el nervio de la tesis allí mantenida no es otro que el convencimiento de que las Ideas no son algo que cabría considerar como *super-representaciones* o *representaciones en sí*. A tenor de la argumentación platónica, ello equivaldría a convertir las hipótesis en principios y a hacer del *sueño de la razón* –tema omnipresente desde el libro V de la *República*– un sueño insuperable y definitivo; porque de las Ideas así sustantivadas y reificadas es imposible dar razón. Sería el sueño dogmático por excelencia, y acertarían los pensadores contemporáneos que consideran al platonismo como la falsedad primordial de la filosofía.

Semejante “teoría de las Ideas” es insostenible. Pero es que, como ha mostrado Wieland, tampoco se trata de que la doctrina platónica de las Ideas sea *otra*, si consideramos a tal doctrina necesariamente como un saber temático y objetivo. El hecho de que en los diálogos platónicos no aparezca siquiera la expresión “teoría de las Ideas” o “doctrina de las Ideas” –cuya propuesta, por lo demás caería bajo la implacable crítica del diálogo *Parménides* y perecería en la γιγαντομαχία de *El Sofista*– está íntimamente relacionado con la crítica de la escritura, expuesta al final del *Fedro* y en la *Carta VII*. Ahora bien, lo importante del saber acerca de las Ideas no es que no se pueda escribir sobre él: es que tampoco se puede hablar de él. El saber acerca de las Ideas no es productivo o *poiético*; no es mimético ni representativo: es inobjetivo. Justo porque las Ideas no son, para Platón, super-objetos ni representaciones sustantivas. Son comprensiones o –por así decirlo– intuiciones; mejor: aquello que hace posible que haya comprensiones e intuiciones. Paul Natorp vislumbró esta hermenéutica en su famosa obra acerca de las Ideas platónicas, que resulta sin embargo malograda cuando se vierte en un modelo tan radicalmente representacionista como es el neokantiano.

Este saber culminante incluye al sujeto que sabe, que es consciente –sobre todo– del camino que hasta allí le ha conducido; camino que pasa a través de la ποιήσις literaria, de toda suerte de figuraciones culturales y representaciones conceptuales o lingüísticas, pero que lleva a una tesitura cognoscitiva que ya no está hecha de imitaciones ni de relatos. No es un conjunto de teorías, sino más bien un saber del saber; un conocimiento experiencial y práctico, sapiencial, que posee una índole habitual y no objetivante ni objetiva.

Tal saber supremo acontece en los seres humanos según una posición vacilante que no excluye el claroscuro intelectual, y que el Sócrates platónico presenta frecuentemente como recibido en un sueño o revelado por un mito, narrado en forma de relato. Paradójicamente, el saber que supera toda metáfora sólo se puede exponer con metáforas. La superación de las representaciones necesita contar con la representación para desplegarse y activarse. La sabiduría que conjura la ilusión del sueño engañoso quizá solo se pueda adquirir, a su vez, en la lucidez de un sueño revelador, de cuya sustancia –recordemos a Shakespeare– están también hechos los poemas. La filosofía, que no es literatura, nunca puede prescindir completamente de la literatura.

Esto lo entendió bien Aristóteles, siempre más cercano a Platón de lo que sus propios escritos parecen revelar. Por eso dice al comienzo de su *Metafísica* que el amante de la sabiduría (φιλόσοφος), acuciado por la admiración, es también amante de los mitos (φιλόμυθος), porque en el fondo de todo late lo maravilloso (982 b 18-19). De ahí la consabida mayor cercanía a la filosofía de la literatura que de la historia. La historia acopia hechos, mientras que la narrativa inventa posibilidades que, aunque no coincidan con los hechos, son por lo menos verosímiles, convincentes (πιθανοί). Por eso la ficción es más universal: “Es universal –precisa Aristóteles– a qué tipo de hombres se les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego les ponga nombres a los personajes” (*Poética* 1451 b 7-10). Al ocuparse de *tipos de hombres* –no de individuos sino de personajes– la literatura no fija su atención en lo fácticamente contingente o accidental, sino que se ocupa de lo permanente y esencial de la condición humana, en las πράξεις de las personas de las que la poética es

una representación (μίμησις de πρᾶξις). De manera que, como le sucede a la filosofía, la literatura opera con elementos, con conceptos y palabras, cuya referencia a la realidad está sometida a las variaciones o, lo que resulta equivalente, poseen un carácter *análogo*.

Siguiendo a Fernando Inciarte, podríamos servirnos de esta semejanza para destacar la actualidad de la filosofía aristotélica a la luz de la literatura y el arte de nuestro tiempo. Porque, así como en la filosofía no hay configuraciones conceptuales que valgan unívocamente en cada caso, sino que incluso en el género está ya la diferencia como su interna diferenciación, de similar manera en el arte y en la literatura de hoy se es más consciente que nunca de que no hay recetas, técnicas que baste con aplicar del mismo modo en supuestos diferentes. Esencial en la actividad creativa contemporánea es el “factor sorpresa”. Por ejemplo, en la narrativa todo viene a ser como si estuviera ocurriendo por primera vez o, dicho, con Marcel Proust, en ella la supresión de la costumbre no es pasajera: más bien se va de sorpresa en sorpresa, de sobresalto en sobresalto, de admiración en admiración: todo es como si estuviera empezando a ser, como si se estuviera siempre estrenando.

Parece como si la literatura actual se hubiera hecho más consciente de que el propio curso de la vida nos va apremiando y queremos pasar cuanto antes del sueño de la cultura a la vigilia de la vida, aunque siempre sigan entrelazándose la “prosa del mundo” y la “poesía del corazón”. “Tal vez –escribe Claudio Magris en *Microcosmos*– sea esto el pecado original, ser incapaces de amar y ser felices, de vivir a fondo el tiempo, el instante, sin la necesidad de quemarlo, de hacer que acabe pronto. Incapacidad de persuasión, decía Michelstaedter. El pecado original introduce la muerte, que toma posesión de la vida, la hace sentir insoportable en cada una de las horas que acarrea su transcurso, y obliga a destruir el tiempo de la vida, a hacerlo pasar pronto, como una enfermedad; matar el tiempo, una forma educada de suicidio”. Nos hacemos así *expertos en sobrevivir*, como dice Ana Marta González acerca de la narrativa norteamericana contemporánea –John Updike, Richard Ford, Paul Auster–. En cualquier caso, el oficio de escritor está estrechamente relacionado con esta situación, porque escribir sirve también para distraerse de la muerte. Según dice Magris, “tal vez la

estrategia más eficaz para eludir la pena de vivir es dedicarse a la reexhumación de vidas ajenas olvidándose de la propia”.

El propio actuar, en la medida en que no todo en él está presupuesto, en la medida en que no consiste sólo en la actualización de posibilidades completamente prefiguradas, es lo imprevisible. Original, como dice Schelling, es aquello en cuya posibilidad no se piensa ni se cree antes de verlo realizado. Nosotros lo conseguimos en pocos instantes de nuestra vida. Después recaemos en la costumbre, en lo acostumbrado. Pues bien, pudiera ser que, como decía Hölderlin, nuestra vida después de esos instantes, en lo que pueda tener de más valiosa, sea sólo un sueño de ellos, su recuerdo. Recuerdo y sueño que acontecen en la aventura de leer obras literarias y filosóficas, cuando tanto la poética como la filosofía consiguen ser innovadoras, realmente originales. Nuestra existencia se divide, así, como en dos partes: lo que leemos y lo que vivimos. Somos lo que leemos; pero quizá sea más cierto que leemos lo que hemos vivido o esperamos vivir.

Cabe decir que la filosofía es una narrativa *sui generis* que no se identifica con ningún género literario preciso, si bien sería posible considerarla –en sentido amplio– como una narrativa de carácter dialéctico y apodíctico, lo cual la pone en una relación con la búsqueda de la verdad que no acontece en la ficción literaria, según el sentido usual de esta denominación. Las referencias tipológicas de la literatura, de índole universal como las de la filosofía, quedan “flotantes” –por así decirlo– en el curso del relato, y la “lógica” que las conecta es la verosimilitud de la propia trama o la necesidad de las acciones que manan de la condición humana o del temple típico de los personajes o caracteres; pero no acontece en las creaciones literarias ni una presentación dialéctica del planteamiento ni una concatenación apodíctica del discurso, por lo cual la “verdad literaria” no se impone desde la propia realidad fingida sino que apela a las vivencias comprensivas del autor y de la audiencia, cuya comunicación está propiciada por los recursos poéticos y retóricos que la composición literaria pone en juego.

La índole narrativa de la filosofía –en alguna medida próxima a la de la literatura, pero siempre al menos con las diferencias apuntadas– ha sido objeto de una renovada propuesta por parte de Alasdair MacIntyre, en

una línea de pensamiento que se remite a Vico, Colingwood y Dilthey, y que fue ensayada en castellano por Ortega y Julián Marías.

Según este modo de hacer filosofía, lo que interesa no es tanto el punto de partida como el camino que a partir de él se recorre, y que podría ser relatado en una narración con sentido. Lo que importa, en definitiva, es la meta a la que se tiende y los avances que hacia ese τέλος acontecen. Es más, el comienzo mismo posee una índole provisional y tentativa, propia de la concepción aristotélica de la *dialéctica*. La dialéctica es, en cierto modo, previa a la misma investigación, como muestran los comienzos de la *Ética a Nicómaco* o de los libros de la *Metafísica*. Porque lo que en la dialéctica se examinan son las opiniones presentes en el universo de discusión que en cada caso se aborda. Son los lugares comunes, los τόποι, a los que todos se refieren –para adoptarlos o rechazarlos– cuando se inicia un determinado debate intelectual. El curso del propio λόγος dialéctico va mostrando narrativamente cuáles de estos tópicos dependen de otros, caen en peticiones de principio o resultan al cabo insostenibles. Se trata, entonces, de dar con alguna noción básica que, en cierta manera, esté supuesta en todas las demás, y que ofrezca un apoyo suficientemente amplio y consistente como para indagar a partir de ella.

En determinadas fases del camino que recorre la trama de la averiguación nos tendremos que conformar con teoremas que presentan la apariencia de ser verdaderos o, por lo menos, inicialmente aceptables. Ya decía Platón en el *Timeo* que la propia contingencia y mutabilidad de nuestro mundo, en el que las cosas no son plenamente lo que son, hace que muchas veces nos tengamos que conformar con la verosimilitud de los relatos, en lugar de alcanzar la exactitud de las demostraciones.

Charles Taylor coincide con MacIntyre en su planteamiento teleológico del discurso filosófico. En *Las fuentes del yo* dice Taylor: “La percepción de mi vida como si estuviera orientada a lo que aún no soy es lo que Alasdair MacIntyre ha captado en su noción de la vida como ‘búsqueda’”. En ambos autores se presenta una doble teleología. Por un lado, el agente que investiga está buscando su propia plenitud intelectual en el proceso de inquisición. Pero, al mismo tiempo, la realidad que se pretende esclarecer esta en sí misma orientada hacia fines.

Ambos autores subrayan, contra el individualismo, que yo sólo me puedo realizar auténticamente en diálogo estable con aquéllos que George Herbert Mead llamó *significant others*, es decir, mis interlocutores relevantes. Sin compartir con ellos situaciones permanentes de diálogo, yo no puedo desvelar esos bienes vitales y constitutivos –que para Taylor son fundamentalmente la naturaleza, la libertad y Dios– imprescindibles para descubrirme a mí mismo y empezar a desplegar una vida moral.

Y tal es casi siempre el tema de las obras de ficción. La referencia a semejantes *hiperbienes* da lugar a “evaluaciones fuertes” que suelen estar presentes, de un modo u otro, en el discurso narrativo. En cambio, el utilitarismo y el pragmatismo impiden superar el plano de las “evaluaciones débiles”, insuficientes para alcanzar una antropología de la identidad. No logran dar cuenta de la dinámica de la vida humana y, por ello, difícilmente podrían constituir el trasfondo de una obra literaria. La propia existencia humana hunde sus raíces en la índole teleológica o finalista de cualquier empresa antropológica, entre las que la literatura es la más característica, aunque se encuentran rasgos muy semejantes en la filosofía y en la propia ciencia. Lo que tenemos en estos diversos ámbitos son siempre “personas en acción”. Y esas actividades humanas siempre se caracterizan por el sentido que poseen o del que carecen. Porque la propia condición humana posee una naturaleza narrativa que se despliega en el tiempo, se orienta respecto a valores, persigue bienes y pretende culminar en la plenitud de sus fines propios.

Frente al objetivismo ilustrado, es necesario sostener que no hay filosofía sin cultura. Frente al relativismo tardomoderno, preciso es mantener que no todo es cultura. Todo se da a través de representaciones, pero no todo es representación. Si no hubiera más que representaciones, no habría siquiera representaciones, porque toda representación es intencional, es “representación de” algo que no es ella misma. Todo se expone a través del lenguaje, pero el lenguaje mismo presupone el pensamiento, que no es una especie de lenguaje interior, sino que tiene que estar basado en una intermediación distinta de la sensible, en una segunda intermediación de carácter intelectual, cuya raíz son los primeros conceptos teóricos y prácticos de la inteligencia. La cultura es un entramado de mediaciones; ahora

bien, para que las haya, es necesario que no todo esté mediado, sino que exista lo que George Steiner llamó “presencias reales”.

Ahora bien, acontece que en la sociedad del espectáculo éste no remite a nada, sino que absorbe una realidad que acaba por quedar abolida. Sueño y vigilia terminan por confundirse en una especie de fascinación caótica, en la que el espectáculo exhibe y proclama su unidimensionalidad, se hace total y totalitario, sin que deje lugar para la ironía, para el recuerdo de la diversidad entre representación y vida que es el meollo del discurso narrativo, como debería saber todo lector de *El Quijote*.

Bibliografía

- Aristóteles 1978. *Metafísica*, Ed. trilingüe y trad. de Valentín García-Yebra. Madrid: Gredos
- Aristóteles. 1992. *Aristotelis ars poetica*. Ed. trilingüe y trad. de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1994. *Ética a Nicómaco*. Ed. bilingüe y traducción de María Araújo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Blumenberg, Hans. 1996. *Hohlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- González, Ana Marta. 1999. *Expertos en sobrevivir: ensayos ético-políticos*. Pamplona: Eunsa.
- Habermas, Jurgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Inciarte, Fernando. 2004. *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Ed. por Lourdes Flamarique. Pamplona: Eunsa.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After virtue: a study in moral theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Natorp, Paul. 1961. *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den idealismus*. Hamburg: Meiner.
- Nestle, Wilhelm. 1966. *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des Griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik*. Aalen: Scientia Verlag.

- Proust, Marcel. 1954. *À la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard.
- Rosen, Stanley. 1993. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: studies in ancient thought*. New York: Routledge.
- Strauss, Leo. 2008. *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Traducción de Ana Lizón. Barcelona: Paidós.
- Wieland, Wolfgang. 1999. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.