



## ERNST JÜNGER Y PLATÓN: LA "CHAMBRE DOUBLE"

RAMON SANCHEZ RAMON

Este trabajo se centra en un pasaje de la novela "*Heliópolis*" de Ernst Jünger, que presenta una lectura sorprendente del mito platónico de la caverna \*. Lo más asombroso no es la novedad o lo inesperado de esa nueva versión, sino la sensación de obviedad, de que justamente es esa la lectura del platonismo que caracteriza a nuestro tiempo. Me interesan las diferencias entre ambas versiones para entender mejor la contemporánea. El problema no es si es una versión fidedigna de Platón, sino que no lo es, en qué no lo es y por qué no lo es.

Cada tiempo relee el pasado desde sus peculiares prejuicios, dicho esto en el sentido literal de juicios previos. Cada tiempo tiene sus propias ilusiones ópticas, sus intereses y deseos que proyecta sobre el mundo y muestra como trama categorial en la cultura que produce. Por eso justamente leer es un trabajo nunca agotado: porque el texto es un objeto que pertenece a otros ojos y porque los nuestros no son ingenuos. Por eso también

\* JÜNGER, Ernst: *Heliópolis*. Ed. Seix Barral, Barcelona 1981 (Stuttgart, 1965). Traducción de Marciano Villanueva.

PLATÓN, 514 a ss.

Hay dos deudas que deben ser reconocidas por su cuantía. La mayor es a E. LLEDÓ y su trabajo "Lecturas de un mito filosófico", *Resurgimiento (Ambito Literario)*, núm. 1, ed. Victor Pozanco, Barcelona 1980. Creo que este artículo reproduce o está relacionado con una conferencia que Lledó dió en esta Facultad de Palma hace algunos años, pero que no escuché. Además de lo que será patente para quien conozca su trabajo, le debo sobre todo el impulso a "hacer así que el pasado vuelva a hacerse presente y a poblar de vida histórica el implacable, certero y monótono discurrir del Bios" (p. 78). El producto de ese impulso, este trabajo, no es, por supuesto, achacable más que a mí.

Mi otra deuda es para Antoni OBRADOR, que ha aguantado mis monólogos y ha puesto sus conocimientos filológicos a mi servicio.

Las citas del *Tractatus* de WITTGENSTEIN que se incluyen están tomadas de la traducción de Tierno Galvan. Alianza ed., Madrid 1973.

leer los textos del pasado es un modo de superar el provincianismo del presente. Mi intención es, pues, colocar el texto de **Jünger** sobre el de **Platón** para intentar entender algo de mi presente.

## I

No creo necesario reproducir literalmente el mito platónico. En la narración hay tres partes. En primer lugar la descripción del lugar y condición de los prisioneros. Después el ascenso del liberado desde el cepo hasta el exterior y por último la vuelta a la caverna y la muerte a manos de sus compañeros. Interesa señalar esto, porque al leer el mito desde "lo ya sabido" sobre **Platón** podemos proyectar prejuiciosamente la tópica distinción entre "Mundo de las Cosas" y "Mundo de las Ideas", pero esa distinción no toma sentido en el mito más que en la tercera parte, tras el regocijo que el prisionero liberado experimenta al llegar al último estado de su ascensión y recordar su estado original. Lo que **Sócrates** nos describe al principio es únicamente el mundo subterráneo y, en él, la situación de la naturaleza humana "con relación a la educación y a la falta de ella".

De la descripción de **Sócrates** parecemos entender claramente lo que quiere decirnos: los encadenados toman por realidad lo que no son sino sombras y ecos. Pero cuidado con el viejo zorro socrático, porque bajo la apariencia de meras ilustraciones a **Glaucón**, la argucia del diálogo ha delineado cuatro cuestiones bien precisas, a) Los encadenados no tienen de sí mismos otra imagen que su propia sombra, ellos no quedan al margen de la mentira, tanto en la imagen que tienen de los demás, como en la suya propia; b) toman por realidad extra-humana lo que no son sino sombras; c) su lenguaje es ficticio, y esto es algo absolutamente sorprendente. Si desde niños usamos y usan todos con nosotros una palabra para designar algo que es lo único que todos conocemos, el significado de esa palabra será ese algo, y las notas significativas que asociemos, así como lo que digamos de ello, serán apropiadas a lo que conocemos. No importa que sea una falsificación, si no lo sabemos ni conocemos el original. Al menos si nos atenemos a la doctrina común de la arbitrariedad del lazo entre significante y significado.

**Glaucón** asiente complaciente a la propuesta socrática, y seguramente nosotros, no escarmentados en la cabeza de **Trasímaco**, también. Nos situamos con **Sócrates** fuera de la caverna, en el terreno de quien "ya sabe", para compadecer la triste condición de los prisioneros. Olvidamos que describe nuestra condición. Creemos saber lo que quiere decirnos **Platón**, que la realidad es otra y que es de ella de quien hay que hablar. El "Cratilo", más allá de la perplejidad que nos produce, encierra una enseñanza definida que resuena en esta otra breve frase de la "República": *La palabra debe usarse para decir lo que es, no para ocultar ni confundir.*

La cuarta cuestión precisa, no mera ilustración, dice que los encadenados tomarán por voces de las sombras los ecos de las voces de los portadores. Así termina **Sócrates** de definir ese mundo de las sombras: lo que vemos son sombras, y una sombra la imagen que tenemos de nosotros mismos; las palabras ni son dichas por quien creemos, ni dicen lo que creemos.

La segunda parte que he separado en el texto describe la ascensión de un prisionero liberado. Es esta una ascensión por etapas desde que se le obliga a levantarse y volver la vista, hasta la contemplación del sol. Tiene ciertamente dos planos claramente diferencia-

dos, caverna y exterior, pero el camino se presenta como un proceso gradual. Pongámonos en la situación del peregrino, puesto que se habla de nosotros. La ascensión se nos impone. Una fuerza misteriosa abre nuestro cepo y nos obliga a levantarnos y a volver la vista, la misma que nos arrastra, pese a nuestra indignación, hacia el exterior. La ascensión es costosa. La ciencia final no la obtenemos sin dolor, ni repentinamente, sino poco a poco y sufriendo con cada adquisición. El resultado final es el conocimiento total, a cuya luz quedan aclaradas incluso *"todas las cosas que se veían en la caverna"*.

Ese conocimiento, prosigue **Sócrates**, es vivido por el liberado como alegría y compasión. Ahora sabe de verdad cómo son las cosas, recuerda su anterior estado y no siente ningún deseo de volver a él, prefiriendo, como Aquiles, *"siendo agricultor trabajar a sueldo de otro, en casa de un hombre pobre que no tuviera muchos recursos"*, pero permanecer en ese mundo soleado, que volver a la penumbra de la caverna. La ciencia que ahora ha adquirido es valiosa por sí misma, produce alegría, mientras que aquella otra sólo sirve para *"predecir lo que ocurrirá"* y por los *"honores, las alabanzas o los privilegios que se concedían en la caverna"*.

El conocimiento de la verdadera ciencia y el recuerdo de sus compañeros produce en el filósofo compasión. Con ésto entramos en la tercera parte de la narración: ¿no será la solidaridad quien lo mueve a volver a la caverna? Deshabitado al mundo de las sombras, le cuesta esfuerzo integrarse. **Sócrates** detiene la narración en este momento y escamotea así una pregunta inmediata: una vez hechos sus ojos a la oscuridad, ¿será más capaz que antes de reconocer las sombras, de nombrarlas mejor, de preveer mejor el futuro? Quizás ya no le interese, quizás lo que se ha producido en él sea un cambio de intereses, no una mera adquisición de conocimientos. La ascensión ha sido algo más que un viaje de estudios: ha sido un itinerario personal hacia otro modo de ser. Por eso se nos cuenta no sólo el camino, sino también el modo como es experimentado por el viajero. Puede que **Sócrates** escamotee esa pregunta final, pero no **Platón**, porque pone en boca de **Sócrates** una pregunta terrible: *"Si de alguna manera pudieran echar mano y matar al que intentara desatarlos y conducirlos arriba, ¿no lo matarían?"*. **Sócrates** morirá porque es distinto, porque no lo mueven los honores, ni las alabanzas, ni los privilegios, y anda por aquí importunando como si le importara algo que a nosotros sí nos muevan.

## II

El capítulo quinto de la primera parte de *"Hellópolis"* es titulado por **Jünger** "El relato de Ortner" (p. 135) y queda incluido en una situación que se narra en el anterior, platónicamente titulado "El Simposio". Según se cuenta, se reúnen para una celebración de cumpleaños Helder, pintor, Serner, filósofo, Ortner, poeta, y Lucius, el protagonista de la novela, militar, aunque su personalidad y significación quedan muy mal representadas en esta etiqueta. El panorama desde el estudio abarca la ciudad entera, cuya descripción es resumida así: *"El espacio parecía una oscura caverna en la cual una conciencia matemática vigilara con polícromos ojos y llevara adelante su juego"* (p. 118). En líneas generales toda la novela puede seguramente ser descrita como una elaboración del mito de la caverna, según dos planos: la ciudad, donde hay cambio y generación según dos principios opuestos, Proconsul y Prefecto, y el plano superior del Regente (Vd. p. 421).

Sin embargo la enorme cantidad de símbolos y referencias a enseñanzas religiosas y esotéricas que la cruzan, a veces agobiantemente, pide prudencia antes de apresurarse a afirmar una derivación linealmente platónica de "Heliópolis". Una referencia a la gnosis (p. 119), si no hubiera otros elementos implícitos, obligaría a la prudencia.

La escenografía del simposio incluye pinceladas clásicas. Ortner ejerce de simposiarca. Propone un rito de apertura "como dictan las normas" (p. 121). "Hechas las libaciones, se tendieron, a medias sentados, en sus literas. Costar [criado] atendía al servicio y se cuidaba del vino del aparador. También llenaba y vaciaba el alto vaso graduado, colocado junto a la jarra" (p. 122). "Siguiendo las normas establecidas en estos simposio", el simposiarca propone un tema que cada uno debe exponer (p. 127). Se cierra con el capítulo siguiente: "El relato de Ortner".

Posiblemente los personajes reunidos en "El Simposio" simbolizan diversas actitudes humanas ante un problema común. Si se prefiere, significan diversos modos de comportarse una vez que, en la caverna platónica, hemos escapado al cepo. Lucius, el protagonista, sería uno de esos peregrinos; la novela la historia de su viaje exitoso. Queda en la sombra si las variantes ofrecidas por el resto llevarían a buen término. La tarde en que se celebra la reunión concluye dos días y dos noches en vela de Lucius, que presentan no sólo el escenario físico y político de la acción, sino también los términos del problema que a través de este personaje se metafORIZA. Las últimas palabras de Ortner son así: "Usted, Lucius, está deseoso de saber qué otras formas hay de encauzar la vida. Tal vez una de ellas incluye su encuentro con una Elena. Es una vieja receta" (p. 173). El resto es ese progresivo saber de Lucius, con Elena incluida.

El relato de Ortner es una novela corta leída por éste. En primera persona cuenta que tuvo excelente educación y abundancia de medios, pero "el despilfarro, el vicio y la pereza me hundieron en la ruina total" (p. 135). Borracho en la sala de espera de una estación donde pernocta, es un día abordado por un misterioso Dr. Fancy, oculista, que lo lleva a su consulta y lo sienta en el sillón de los pacientes, mientras habla en voz alta:

*"El mundo está configurado a imagen de la doble cámara, de la chambre double. Del mismo modo que todos los seres vivientes se componen de dos hojas, también el mundo está dispuesto en dos capas que se hallan en relación de parte interior y parte exterior y de las cuales una posee una realidad superior y la otra una realidad inferior. Sin embargo, la inferior está determinada hasta en sus más pequeños detalles por la superior.*

*Ahora piense lo siguiente: usted se halla, junto con gran número de personas, en este cuarto o esta sala. Se juega, se discute, se negocia; en una palabra, se hacen las cosas habituales. Para los invitados no iniciados, las cosas y las combinaciones que ocurren en esta sala dependen, en mayor o menor grado, del azar. De ahí que ninguno de ellos puede decir con certeza qué ocurrirá en el minuto siguiente. Aquí domina lo imprevisto, la fuerza ciega.*

*Pero siga usted reflexionando: la sala está rodeada de una segunda capa, invisible como un aura. Apenas tiene extensión, pero es muy significativa. Imagínese esta capa como una especie de tapiz lleno de símbolos y cifras a los que no se presta atención. Pero le quitaré las escamas de los ojos y verá, lleno de asombro, que estos caracteres contienen la clave de todo cuanto ocurre en la otra sala. Hasta ahora usted se parecía,*

*al hombre que sigue por la noche el curso de las estrellas sin tener conocimientos de astronomía. Pero ahora está usted en el secreto y su poder se asemeja al de los antiguos sacerdotes que predecían los eclipses del sol y la luna. Ha recibido la consagración que le confiere el principado mágico. En este mundo se oculta el misterio; no hay otro. Me estará eternamente agradecido"* (p. 144-145).

El doctor deja caer dos gotas de ácido sobre los ojos del protagonista, que se desmaya de dolor. Cuando despierta, el oculista le da algo de dinero y lo despide. Poco a poco descubre que efectivamente el Dr. Fancy le ha quitado "*las escamas de los ojos*" y es capaz de prever y adivinar con exactitud cualquier cuestión: una catástrofe, un escondrijo con dinero, el resultado de los juegos de azar, el curso de un negocio, las fluctuaciones de la bolsa o el futuro de las grandes finanzas. Llega a hacerse enormemente rico.

El mito de la caverna platónico presenta un mundo "*configurado a imagen de la doble cámara*", pero las diferencias entre ambos planteamientos son enormes. Destaca muy en primer lugar que el saber que el Dr. Fancy proporciona no cuesta trabajo de conseguir. Produce un dolor que por intenso que sea dura un momento y no exige del paciente más que dejarse hacer: "*Le ha hecho un poco de daño, ¿verdad? Pero, ya se sabe, no hay recompensa sin esfuerzo*" (p. 146). Pensando en el poder conferido, esta frase suena irónica, e incluso irrisoria colocada sobre el trasfondo platónico. Sin embargo, el "*aprenda sin esfuerzo*" parece ser uno de los lemas de nuestro tiempo.

Dos gotitas bastan para enseñarnos a leer esa "*especie de tapiz lleno de símbolos y cifras*". Este saber nos viene de fuera y se nos añade como algo gratuito, sin que modifique profundamente al sujeto de conocimiento. Se produce una doble inversión del esquema platónico. La primera flagrante inversión afecta a la estructura misma de la imagen de la "*chambre double*". El Dr. Fancy explica que "*el mundo está dispuesto en dos capas que se hallan en relación de parte interior y parte exterior y de las cuales una posee una realidad superior y la otra una realidad inferior*". Sólo lo tópico de esa diferenciación puede ocultar que nada se nos aclara respecto a las diferencias en la naturaleza de esas realidades, y sobre todo respecto a en qué la una es superior y la otra inferior. La diferencia parece reproducir más bien la que existe entre una realidad tal como se presenta y el discurso teórico que explicita las regularidades que la rigen. Pero en esa diferenciación el consistir de la primera no se fundamenta en la segunda. Todo lo contrario, la primera permanece como la verdadera realidad, mientras que la segunda es un lenguaje ("*símbolos y cifras*") que habla de aquélla.

La segunda inversión es epistemológica. La filosofía moderna ha consagrado un esquema que separa sujeto y objeto del conocimiento de forma drástica e imagina el conocimiento como una función independiente del resto de las facultades del sujeto. Conocer es sobre todo aprender. La separación tajante entre intelecto y voluntad procede, por cierto, de una tradición medieval que se apoya en cierta lectura de Platón. El último número publicado de *Teorema* (1981, vol. XI/2-3) incluye un trabajo de Avner Cohen: "*¿Qué hay de filosófico en la psicología de la filosofía?*" que consagra esa tradición bajo el nombre de la "herencia platónica": "*La opinión de que las cuestiones de validez y de verdad de las ideas son una cosa y las cuestiones de los orígenes de esas ideas son otra cosa, y de que no deberían confundirse*" (p. 112). El ataque al psicologismo (por ejemplo en Frege, como indica A. Cohen) procede de esta "herencia platónica": "*El psicologismo,*

o es irrelevante filosóficamente, puesto que trata las cuestiones de descubrimiento y origen (psicología o sociología, no epistemología), o es una confusión conceptual, puesto que confunde cuestiones de verdad y validez con cuestiones de descubrimiento y de origen" (p. 113). Correcto, si se supone que en el objeto del conocimiento no hay valores, y que el proceso del conocimiento es independiente del resto de la experiencia humana.

La filosofía moderna, y agudizadamente la contemporánea, entiende el conocimiento como un proceso por el que se aprende algo que se añade a la memoria, en sentido amplio, del sujeto y como un proceso en que entran en juego determinados mecanismos psíquicos cuyo funcionamiento es formal y automático. Esto queda máximamente ejemplificado en la narración de Jünger, donde el protagonista accede gratuitamente al saber y obtiene meramente un poder para hacer cosas, sin que el conjunto total de la persona, sus intereses y deseos queden modificados. Es muy cierto que tras la primera frase añade que la realidad superior determina a la inferior, pero obsérvese que se dice "determinada" y lo que esto significa se aclara a continuación: "*La sala está rodeada de una segunda capa, invisible como un aura. Apenas tiene extensión, pero es muy significativa. Imagínese esta capa como un tapiz lleno de símbolos y cifras a los que no se presta atención. Pero le quitaré las escamas de los ojos y verá, lleno de asombro, que estos caracteres contienen la clave de todo cuanto ocurre en la otra sala... Pero ahora está usted en el secreto y su poder se asemeja al de los antiguos sacerdotes que predecían los eclipses del sol y la luna*". La superioridad, pues, de la llamada realidad superior consiste meramente en que proporciona, al que conozca, poder. No es esa una superioridad ontológica, sino meramente instrumental para quien pueda ponerla a su servicio personal. Ese saber no tiene valor en sí mismo, porque no hay valores en lo conocido, sino que es la posibilidad pura de predecir lo que va a ocurrir. El protagonista lo usó para obtener dinero, pues "*el dinero es el auténtico poder de la vida, en su más expresiva condensación*" (p. 153).

Un saber semejante no produce solidaridad. Todo lo contrario, el protagonista toma precauciones para no ser descubierto. Sabemos que es capaz de prever catástrofes y guerras, pero lo utiliza para ponerse personalmente a salvo de ellas o aumentar su riqueza, vale decir su poder. Alguien con ese poder sería ciertamente el mejor gobernante, si su capacidad de solidaridad fuera pareja. Si no, sería el peor y más indestructible tirano: "*Con la indiferencia, aumentó la crueldad. Aquí se apoya, sin duda, el hecho de que los hombres que adquieren un poder ilimitado se entregan, como los césares, al asesinato. La tierra se convierte en un espectáculo, en un circo*" (p. 160).

Tampoco produce alegría. No encontramos ese sentimiento nunca en la narración. Cuando obtiene su primer éxito y toma conciencia clara de su poder no encontramos en su boca más que orgullo y desprecio hacia otra persona: "*Cuidadosamente y con un sentimiento de creciente orgullo por mi nueva capacidad, conté los billetes y las monedas de oro. Con tales medios en la mano, nadie se deja encarcelar. Aquel tipo había encontrado lo que se merecía*" (p. 150).

El saber adquirido produce un cambio en la persona, pero muy distinto del platónico. Ya ha quedado claro que no ha producido un cambio en los intereses, pues sus primeros pasos lo llevan a las mismas salas de juego que frecuentaba antes. El cambio, en el viajero socrático, se produce a lo largo del camino, en la experiencia del dolor y la dificultad de la ascensión, y concluye con la contemplación final del sol. Cuando vuel-

ve a la caverna ya es otro hombre. Pero en la historia de **Jünger** no hay camino, sino magia. El conocimiento le es dado gratuitamente al protagonista y no es vivido, sino tan sólo adquirido. No es el proceso de adquisición, sino su posesión lo que produce un cambio en la persona, un cambio destructor. Lleva primero al aburrimiento: *"Muy pronto perdí todo interés por el juego. La salvaje tensión que se había apoderado de mí en otros tiempos y que hacía que la noche pasara en un abrir y cerrar de ojos, cedió el puesto, tras la primera sorpresa, al aburrimiento, después de comprobar que mi suerte era infalible"* (p. 151). Después a la abierta infelicidad: *"Tal era mi vida, contemplada desde el exterior. No podía ser más próspera. Y, sin embargo, a medida que aumentaban mi poder y mi prestigio, iba aumentando, en igual proporción, mi sentimiento de infelicidad"* (p. 159).

El personaje de Ortner encuentra una mujer, Elena, como Lucius encontrará a Budur Peri, pero la experiencia del abismo que lo separa de quien no posea su mismo saber no hace sino acelerar su destrucción. El amor resulta destructor. Termina en la misma sala de espera en que encontró al Dr. Fancy, nuevamente enfrentado al suicidio. También ahora aparece el misterioso personaje, quien a ruegos suyos le devuelve la visión normal. Nuevamente encontramos en el oculista lo que parecen referencias platónicas, aunque en un sentido adecuado a la historia contada:

*"El ojo", decía, "es imperfecto, como todos los instrumentos del demiurgo... En realidad, el ojo ha sido hecho para el reino de las tinieblas, no para la luz incolora. La luz, el gran poder del universo, os quemaría si se acercara a vosotros sin velos. La belleza, la verdad, la sabiduría, son insoportables para la mirada turbia: basta una sombra de todas esas cosas. ¿Qué es lo que os empuja a elevaros por encima de vuestro círculo"* (p. 170).

La ambigüedad del personaje plantea muchas cuestiones paralelas a las que podemos plantearnos, con **Lledó**, sobre esos otros personajes fabricantes de sombras en la caverna platónica, o la fuerza que nos arranca del cepo, o los intereses de los constructores de la caverna. El resto de la novela de **Jünger** puede tomarse como una respuesta a estas palabras: así podemos contemplar el sol sin quemarnos, y qué es lo que nos empuja a elevarnos por encima de nuestro círculo.

El protagonista se arruina, monta una pequeña tienda de antigüedades y llega prácticamente a olvidar su pasado: *"Nos casamos y vivimos como todo el mundo"*, (p. 172).

### III

Así pues, en **Platón** no se había producido la escisión moderna entre el mundo del ser y del deber ser. En principio toda teoría del conocimiento puede plantearse a partir del enfrentamiento básico entre sujeto y objeto. Pero aunque no quiera presuponerse ningún tipo de ontología tanto en lo que se refiere al objeto como al sujeto, tomando así la teoría del conocimiento como paso previo a toda investigación, una determinada ontología, más o menos precisa o explícita, estaría presente en la misma textura de la investigación epistemológica emprendida y las consecuencias se harán sentir tanto en la ontología explícita después, como en las consecuencias prácticas alumbradas.

En **Platón** ontología y teoría del conocimiento son inseparables. El objeto del conocimiento encuentra su última fundamentación en la Idea de Bien, y eso convierte su teo-

ría del conocimiento en algo muy especial, en donde el conocimiento es un proceso que implica a todo el sujeto y se opera como una transformación en sus intereses y deseos. El móvil del conocimiento es el Amor, entendido como deseo del Bien y su fin implica la perfección moral del propio sujeto y —a través de la solidaridad— de la sociedad. Este fue el punto de partida platónico según cuenta en la Carta VII, y confirma en las páginas siguientes del Libro VII de la "República".

En la historia de **Jünger**, por el contrario, el objeto del conocimiento no encuentra más fundamentación que su propia presencia. El conocimiento es algo añadido al sujeto, un instrumento para intereses que dimanen de otras fuentes. Su móvil y su fin es el deseo de poder, para el que se presenta como instrumento. El resultado es la destrucción del sujeto.

Lo que **A. Cohen** llamaba "herencia del platonismo" traiciona profundamente el concepto de verdad en **Platón**. No sirve decir que este último entremezcla elementos genuinamente filosóficos con elementos religiosos o esotéricos, pues eso presupone que lo filosófico es algo de un determinado tipo. En la filosofía moderna, desde **Descartes**, verdad es la adecuación entre el concepto y el objeto. Por eso se experimenta como evidencia mera, mientras que en **Platón**, sin renunciar a la evidencia, la verdad se experimenta como alegría, y ésta es la genuina experiencia filosófica: el placer de comprender y el sentimiento de que lo comprendido nos compromete. "Conocer por sus últimas causas" es un modo vetusto y desprestigiado de expresar la intención del impulso filosófico a la verdad, en donde el concepto de verdad tanto incluye criterios de racionalidad como la experiencia de que el mundo se nos torna habitable.

La filosofía es por todo esto una experiencia histórica, es decir, de la humanidad entera. El filósofo debe conocer el pasado de su disciplina y lo que otros han escrito, porque sus problemas son los mismos que ellos afrontaron. Leer filosofía no es buscar soluciones ya establecidas, sino reconocer en los textos los sentidos, es decir, las verdades experimentadas que otros construyeron. Al leerlos sabemos cómo experimentaron otros el mundo y cómo respondieron a ese estímulo. A este respecto no hay progreso en filosofía, entendido como acumulación de proposiciones ya establecidas. Pero sí hay progreso en cuanto que la filosofía tiene una intención de universalidad. Pretende el filósofo que su propuesta sea coexperimentada por el resto de los hombres, y el conocimiento de lo que otros dijeron o dicen ahora mismo amplía su capacidad de respuesta a unos problemas que comparte. La racionalidad del trabajo filosófico se asienta en esa intención de universalidad, por la que lo pensado es sometido al tribunal de los otros, que deben juzgar reconociéndose en las respuestas dadas.

Otro caso muy distinto es el de la ciencia y bajo su presión se ha producido la desnaturalización del punto de partida de la filosofía a que me vengo refiriendo. En la ciencia, en cuanto su instrumento es la matemática, la verdad queda reducida a su aspecto intelectual. Y en cuanto su arma metodológica es la contrastación, conlleva una intención de dominio, de capacidad de "predecir lo que va a ocurrir" para ponerlo a mi servicio. La dificultad surge cuando se traslada a la filosofía ese modelo de conocimiento. La filosofía moderna entendió por mundo una imagen construida por la ciencia en base a unos presupuestos epistemológicos y ontológicos determinados. La famosa frase de **Galileo** según la cual el mundo es un libro escrito con caracteres geométricos ha sido fecunda y



útil, pero implica una reducción del campo de investigación y una determinada ontología. Reduce lo que el mundo propiamente sea a geometría, y sobre todo aboca a un concepto de verdad basado en la mera evidencia matemática. Reduce el conocimiento a lo que podríamos llamar sus aspectos formales: la adecuación entre la estructura del concepto y de la cosa, previamente despojada de todo lo que no pueda reducirse a forma matemática. La geometría analítica, descubierta por **Descartes**, se asienta en el mismo principio, al descubrir que la estructura del conjunto de los números reales y el conjunto de puntos de la recta es isomórfica. La metafísica cartesiana reproduce ese esquema al separar la sustancia pensante de la sustancia extensa. Hecha esta reducción no es extraño que, con **Hume**, el mundo se nos vuelva ajeno y carente de interés desde el punto de vista ético. De aquí no hay más que un paso a declarar que sólo la ciencia es conocimiento y carente de sentido cualquier otra supuesta investigación. Si todavía añadimos a ésto el éxito de la ciencia en proporcionar poder y pensamos que el poder es lo único interesante, declararemos que sólo la ciencia es interesante.

Ese mismo concepto de verdad subyace al tópico de la arbitrariedad de la relación entre significado y significante, y vuelve incomprensible aquella frase de la "*República*" indicada más arriba, así como sorprendente el juego a que **Platón** se entrega en el "*Cratilo*".

En nuestro tiempo, la víctima que más transparentemente expone esta reducción del concepto de verdad es **Wittgenstein** en el "*Tractatus*". La geometría ha dado paso allí a la Lógica Formal y el resultado es el mismo: 6.14. "*El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En él no hay ningún valor, y aunque lo hubiera no tendría ningún valor*". El genuino aliento filosófico de **Wittgenstein** le lleva a no suscribir la afirmación de que lo interesante sea la ciencia, pues: 6.43. "*El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices*".

Queda por último preguntarse si haber reducido el saber al modelo que presenta la ciencia tiene los efectos destructores que tenía para el personaje de **Jünger**. Es decir si las consecuencias de esa ontología desbordan el terreno de la teoría. Pero esa es justamente la pregunta por el ahora mismo.

