

## RESEÑAS

Juan Arana, *Filósofos de la libertad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005, 256 pp.

El autor nos dice en la introducción que el título original de esta obra era "Naturaleza y libertad". La idea era tratar la relación de mente y cuerpo de acuerdo a las ciencias actuales pero incluyendo también los filósofos modernos. Pero en lugar del tratamiento sistemático a partir de las ciencias actuales, prefirió enfocarse en tres autores cuyo pensamiento se desarrolla a partir de la ciencia (Skinner, Popper y Dennet); también los filósofos modernos que se incluyen trabajaron a partir de la ciencia (Descartes, Leibniz, Wolff, Kant, Schopenhauer y Bergson). Arana nos dice que su estudio no es neutral, sino que toma partido por la libertad. "Afirmo la existencia de libertad en el hombre y defiendo que no está en pugna con los principios externos o internos de determinación que inciden en él." (p. 11)

René *Descartes* parte de la idea de que la duda nos hace fuertes. Es una muestra de libertad el poder decir 'no' a todo lo que es dudoso o que le quepa la más mínima duda. La dignidad del ser humano radica en su libertad. (22) Nuestro yo es finito; sólo Dios es infinito. "La teoría de la libertad se vuelve interesante cuando se atribuye a un ser finito". (23) De la duda nos percatamos en nuestra propia conciencia. "El sujeto descubre que tiene imperio sobre su querer, mas a menudo descubre que es incapaz de armonizar el orden de lo exterior con su designio." (24) El mundo externo parece seguir una lógica muy diferente a nuestra libertad. Dios permite que nuestras acciones sean libres e indeterminadas. Es indudable y claro que somos libres. La libertad se encuentra en el yo. Descartes señala que muchas veces somos pasivos y no somos protagonistas de lo que pasa en nosotros. Arana señala que Descartes no ubica la libertad en un escondido noúmeno. El yo es el sujeto de la libertad. El dualismo cartesiano ha sido muy mal interpretado. En realidad no hace una escisión tan tajante como normalmente se le atribuye. La sustancia pensante no puede ser confundida con la sustancia extensa. "Los actos intelectuales, afirma Descartes, no guarda afinidad alguna con los corporales". (cit. p. 27) En verdad experimentamos a diario la unión estrecha entre espíritu y cuerpo, lo cual no impide distinguirlos realmente. Lo que mejor define la libertad es la apropiación. "Libertad es aque-

llo en virtud de lo cual nos hacemos propietarios de nosotros mismos, de nuestra biografía, de nuestra conducta y de sus consecuencias". (31) Escribe Descartes: "Somos en forma tal los dueños de nuestras acciones que somos dignos de alabanza cuando las conducimos bien". (cit. p. 30) Sólo hay mérito cuando "en virtud de una determinación de nuestra voluntad, escogemos lo que es verdadero de lo que es falso". (32)

Pensar es un acontecer del cual nos apercibimos inmediatamente. "La vuelta sobre sí misma de la conciencia es lo que distingue el alma de todo lo demás". (32) El pensar es o percibir por el entendimiento o determinación por la voluntad. "La reflexión es lo que para Descartes define el pensar". (33) La máquina no piensa; le falta "esa dimensión íntima sin la cual la conciencia ni siquiera tiene sentido". (34) El pensamiento es conciencia y se caracteriza por la "pura capacidad de apropiación" (34) El ser humano por medio de la reflexión puede hacer suyos los movimientos del entendimiento y de la voluntad. La libertad finita puede "hacer suyo lo que llega a ser, a partir de un previo vacío existencial". (34) La voluntad se identifica con la libertad. Tenemos ganas de ser dioses, pero no lo somos. Hay en el ser humano una voluntad de plenitud que, sin embargo, es consciente de su indigencia radical. Al hacernos conscientes tomamos posesión y nos hacemos cargo de ello. "De acuerdo con lo expuesto, Descartes defiende una interpretación de la libertad como apropiación activa. Por ello la localiza en la voluntad, pero una voluntad que es la antítesis de la ciega voluntad de Schopenhauer. Su voluntad es pensamiento, y por ende está repleta de lucidez y conciencia. De hecho es de lo único de que está repleta. Para lo demás es pura indigencia. Ésa es la razón de que a Descartes le resulte tan fácil desprenderse de todo mediante la duda metódica". (35) Cuando conocemos el bien con claridad, la voluntad se endereza libremente hacia él.

El hecho de que el alma y el cuerpo sean de naturaleza diferente no le impide obrar una sobre otra. Por ello Descartes no niega que haya una relación entre ambos. El cuerpo, o al menos el cerebro, concurre en la formación de lo que llamamos pensamiento. Los pensamientos de los seres humanos tienen poder de mover los cuerpos. "A Descartes le basta con que pueda darse a priori un pensamiento descarnado para aceptar que de hecho se da". (42) Por problemática que sea la forma como Descartes resuelve la relación cuerpo/alma, no hay duda de que su defensa de la libertad es clara y firme. "Pero la noción misma de libertad y la explicación de cómo nace en un ámbito de intimidad separado de todo lo demás, sin por ello quedar confinada en él, poseen a mi juicio posibilidades de sobre vivir al rígido esquema epistémico y ontológico con que las reviste. (50)

Para *Leibniz* que el acto sea voluntario y que sea libre es lo mismo. "Querer es ser llevado a actuar por una razón percibida mediante el entendimiento". (Leibniz, citado, p. 51) Lo libre es lo espontáneo acompañado de una razón. La voluntad es libertad por la espontaneidad de que goza. Leibniz le critica al voluntarismo cartesiano que sea un querer salido de la nada -'ex nihilo'. Para Leibniz la inteligencia es el alma de la libertad. En cuanto a los fenómenos naturales o físicos, para Leibniz, son estrictamente deterministas.

Arana compara la posición de Leibniz con la de Descartes: "He aquí un importante punto de contacto con Descartes, porque si el francés hace de la conciencia el signo definitorio de la sustancia pensante, asiento de la libertad, el alemán iguala el sentimiento

reflexivo interno con la consciencia". (61) En las percepciones distintas del alma aparecen las causas finales, y ahí se da libertad. "En Descartes la libertad significaba ante todo autodeterminación; en Leibniz, autoidentificación. En ambos casos lo esencial es un acto de apropiación, pero así como según Descartes el sujeto debe apropiarse de sus decisiones y de ciertos movimientos corpóreos, Leibniz enfatiza la apropiación por parte del sujeto de su identidad; lo demás viene dado por añadidura". (64) Leibniz profundiza en la dialéctica del entendimiento y la voluntad. Sólo las mentes son libres. La mente elige siguiendo razones verdaderas o aparentes por las cuales se inclina. El libre albedrío se basa en la razón. El entendimiento determina la voluntad inclinándola, pero esta inclinación no es necesaria. "El hombre es hombre porque quiere libremente su infalible destino". (74)

En el capítulo dedicado a Christian Wolff, Arana hace un importante análisis histórico para mostrarnos que la ciencia moderna es menos determinista de lo que con frecuencia se la presenta. Muchos de los creadores de la ciencia moderna matizan el determinismo. "Newton estaba muy poco convencido de que las leyes de la física no conozcan excepciones". (77) Hume fue determinista y Kant se dejó llevar por una interpretación muy determinista de la ciencia, desconociendo el pensamiento matizado de sus instauradores. Las antinomias kantianas establecen una fuerte dicotomía entre determinismo y libertad. Pero esta interpretación determinista le viene a Kant del racionalismo más que de los instauradores de la ciencia moderna. D' Alembert admite la libertad; considera que no es incompatible con la necesidad natural. "La existencia de la libertad es una cuestión de hecho avalada por el sentimiento que despierta en los sujetos que la detentan". (83) Leonhard Euler, el mayor matemático de su tiempo, considera que la libertad es la propiedad esencial del espíritu. Los cuerpos son pasivos mientras que el espíritu es activo. No es, pues, para nada evidente que los científicos modernos enfrenten en forma excluyente la necesidad natural y la libertad. Maupertius defiende el determinismo natural pero también defiende la libertad que "nos sustrae del imperio de la materia". (85) Kant toma, pues, su determinismo de la tradición metafísica racionalista: Leibniz, Spinoza, Wolff.

Wolff defiende que los motivos de la voluntad no hacen que sus actos sean necesarios, aunque sí ciertos. El alma elige espontáneamente entre alternativas de igual posibilidad. Wolff no explica la coordinación entre el determinismo mecánico de los cuerpos y la espontaneidad libre de las almas. Alma y cuerpo son heterogéneos. Wolff retoma la idea de la armonía preestablecida, pero cambió mucho con respecto al tema, sin dejar nada definitivo. "La acción recíproca de alma y cuerpo es contraria a la naturaleza". (90) Es en esta tradición racionalista que Kant plantea y trata de resolver la antinomia entre necesidad natural y libertad.

En la filosofía de Kant el querer de la voluntad es el mejor testimonio de la libertad. Nos apercibimos de la libertad. "El efecto puede ser libre con respecto a la causa inteligible y resultar fenoménicamente según la necesidad de la naturaleza". (110) Aunque sabemos que somos libres, no tenemos la idea de cómo ello sucede. El deber descansa en la libertad, pues el deber solo existe para un ser que es libre. Descartes cuando habla de la libertad prescinde de lo extenso; asimismo, Kant cuando habla de la libertad prescinde de lo empírico. El ser racional obra por la representación de leyes. Las leyes son los princi-

pios que son propios de la voluntad. “La razón es lo único que faculta para extraer consecuencias de las leyes, para obrar conscientemente de acuerdo a ellas”. (114) Y esto es la libertad. Las leyes morales son nuestras porque podemos apropiárnoslas. “Kant está anclado en una libertad que se afirma frente a la necesidad natural, no sobre o debajo de ellas”. (116) La libertad no determina lo que deberíamos querer.

Arana adelanta algunas importantes observaciones sobre la posición de Kant con respecto a la libertad. “Como la voluntad depende del entendimiento para determinarse no es posible desligar el querer de lo empírico. Sólo podemos querer lo que vemos, tocamos, oímos o gustamos. No tenemos idea de qué es lo que vaya a querer un ser racional sometido a coordenadas cognoscitivas distintas de las de nuestra especie”. (119) Luego agrega Arana: “La universalidad de la ley moral consume el vaciamiento de lo empírico”. (120) La ley moral es una forma de causalidad por la libertad. Kant logra separar lo que es la libertad de lo que no es ella misma. Pero Kant no conoce bien las bases de la ciencia moderna y esto lo condujo a deformar “el significado de la necesidad natural y elevar gratuitos obstáculos al despliegue y manifestación de la libertad”. (130) Kant no dejó muy clara su relación con la armonía preestablecida de Leibniz.

Para Arthur **Schopenhauer** la libertad es ausencia de necesidad, pero esto debería significar ausencia de causa lo cual hace que la libertad sea lo absolutamente casual. Las acciones del ser humano no son libres porque obedecen a motivos. Pero tanto las acciones como los motivos pertenecen al mundo fenoménico. La libertad como tal es nouménica. En nuestra consciencia la voluntad se conoce de forma inmediata. Ahora bien en esta consciencia está también la consciencia de la libertad. Pero esta voluntad es todavía fenoménica. La experiencia le muestra a cada uno que no es libre. El ser humano es esclavo de su carácter. “Libre es aquel ser cuya identidad no se encuentra encadenada a ningún principio de unidad que no sea él mismo”. (137) Mientras exista una razón explicativa de cada hecho no puede darse la libertad. El principio de razón suficiente y la libertad se excluyen mutuamente. Toda manifestación nouménica está mediada por el principio de razón. El noumeno es para Schopenhauer la libertad, pero no la voluntad individual. Y en esta voluntad nouménica es que existe la auténtica libertad. La voluntad nouménica es libre pero vacía; y no se somete a principio alguno. Es una existencia sin esencia. La voluntad nouménica actúa sin la mediación de la inteligencia. Todos somos libres en cuanto estamos ligados a esta voluntad nouménica. “Todos somos la misma libertad. Porque la libertad, aparte de ser una sola, no se tiene ni se ejerce; solamente se es.” (142) La objeción obvia a la teoría de Schopenhauer es que siendo la naturaleza, como voluntad nouménica, una libertad omnímoda cómo se entiende que el mundo fenoménico esté sometido a un rígido determinismo. El filósofo reconoce que en la mecánica el determinismo es estricto, pero que los vínculos entre los fenómenos se van relajando poco a poco a medida que se desarrolla la escala de la vida. “Pero esa necesidad que se divierte en conculcar no sólo caprichosa, sino incluso sistemáticamente, ha quedado entre tanto tan maltrecha que mal imagina uno cómo es posible en su nombre impugnar que el anatematizado libre albedrío haga de nuevo acto de presencia en un mundo tan revuelto e inconstante”. (144)

El próximo autor estudiado por Arana es Henri *Bergson*. La libertad es, para Bergson, la “relación del yo concreto con el acto que realiza” (citado p. 146) En realidad la libertad no puede definirse; pretender definirla es determinar, es decir, caer de nuevo en el determinismo. Mis actos no son sólo míos, son yo mismo. Nuestra experiencia inmediata conocida por introspección es obvia, no se la puede impugnar tan fácilmente como creen los adversarios. El paralelismo sico-físico no resuelve nada. Es inútil. Bergson no renuncia al dualismo. “Materia es lo que en el tiempo sólo conoce instantes que se reafirman, vuelven sobre sí, se cierran a cualquier novedad heredada del pasado o incoada hacia el porvenir. El espíritu, en cambio, sería aquello cuya identidad es lo suficientemente rica como para no caber en un instante único y se despliega afirmando una pluralidad –en principio infinita– de momentos que forman partes inalienables de su mismidad”. (150) El espíritu es memoria y libertad; la memoria nos permite retener lo sido y la libertad es el enriquecimiento que tenemos con lo que va a ser. La materia parece intemporal y hasta meramente espacial; el espíritu es un devenir dentro de una mismidad, es duración interna. “Los momentos de la duración interna no son exteriores unos a otros” nos dice Bergson. El dualismo cartesiano se apoya en una coordinación de materia y espíritu, pero una coordinación que es espacial. El dualismo bergsoniano se apoya en cambio, en una coordinación temporal.

Hay un Bergson ‘malo’ que “quiere hacer de la libertad algo tangible; casi ponderable”. (155) Casi una física de la libertad. En realidad, nos dice Arana, la física no explica sino lo real cuantificable. “Es perfectamente concebible que la libertad tenga su propia puerta de acceso para legitimar la aspiración a tener algo que ver con la realidad”. (157) Es mérito de Bergson el énfasis en la temporalidad del acontecer real. En el mundo físico las mismas causas producen los mismos efectos. Esto no sucede en la consciencia. Los hechos psicológicos son heterogéneos. “La libertad es tanto más plausible allí donde encontramos acontecimientos rigurosamente irrepetibles”. (159) La libre decisión emana del alma entera y el acto libre lo es tanto más cuanto más íntimo sea al yo.

Arana considera a B. F. Skinner a pesar de no ser un filósofo propiamente tal, pero es pertinente para la temática tratada dado su enfático intento de impugnar la libertad. Skinner sigue un positivismo ya superado por la ciencia contemporánea. Considera que sólo hay ciencia donde hay objetos con una conducta bien determinada, no sometida ni al azar ni a lo casual. Para ello es necesario suponer una naturaleza humana fija, nada proclive a las variaciones. La conducta humana invariablemente está sometida a las determinaciones del ambiente. Que haya un mundo privado, Skinner lo reconoce, pero la ‘ciencia del hombre’ nada tiene que hacer con él. La fisiología que se aplica al estudio del cerebro ha cambiado una y otra vez los supuestos centros que controlan la conducta. De modo que sólo queda el estudio de la conducta observable. La libertad no tiene ningún lugar en la ciencia del hombre. Lo único que Skinner reconoce es que tampoco se puede demostrar que la libertad no existe. Es decir, su concepción de la ciencia es determinista; pero, como bien señala Arana, la ciencia moderna, incluyendo la física sigue leyes estocásticas, no estrictamente deterministas.

Para Karl Popper el determinismo es parte de una tradición metafísica de tipo racionalista que él rechaza enfáticamente. De hecho el determinismo es falso. El determinismo moderno implica la reversibilidad del tiempo. Popper rechaza la teoría termodinámica en cuanto indicadora de la flecha del tiempo. Pero "Popper no consigue dar alegaciones cualitativamente diferentes a la basada en el aumento de la entropía (de la probabilidad) con el tiempo". (204) La consciencia refleja modifica mis pronósticos. El indeterminismo de Popper es de carácter a priori. Su idea acerca de la apertura del mundo es poco significativa, aunque irrefutable. "La admirable defensa de la libertad emprendida por Popper de los fundamentos teóricos de la libertad individual y política seguramente hubiese sido aún más eficaz si su actitud respecto a la mecánica cuántica en general y a la interpretación de Copenhague en particular hubiese sido un poco menos recelosos por una a mi entender demasiado suspicaz defensa del realismo de la ciencia". (210)

Daniel Dennet piensa que la libertad es una propiedad emergente que resulta de elementos que no tienen dicha propiedad. Dennet niega el yo. El yo no es sujeto de atribuciones. La libertad que el filósofo estadounidense promueve no es incompatible con el determinismo. "En su ontología primero está el determinismo y luego la libertad". (221) Consciencia y libertad son propiedades que sobrevienen a partir de la articulación inteligente.

Escribe Arana: "La libertad no es posible si desagregamos las facultades, elementos o factores que forman parte del yo". (226) Para Dennet la forma es aplicable a sustratos materiales muy diferentes, aunque no pueda subsistir separada. El dualismo rompe el determinismo, es decir, las leyes de la naturaleza. El azar no constituye una base segura para afirmar la libertad. El cerebro es determinista. "La libertad no requiere indeterminación, sino evitabilidad". (238) La mente no es unitaria, y esta unidad no es una condición para que exista la libertad. "La conciencia es una mera abstracción que sirve para conceptualizar la acción coordinadora de un conjunto de mecanismos materiales, los cuales pueden también constituir el referente de la libertad, es decir, el órgano compuesto capaz de asimilar información y procesarla racionalmente y actuar en consecuencia, asumiendo la responsabilidad moral y la imputabilidad legal de sus acciones. (238-239)

Esta obra de Juan Arana toca una temática que nunca ha dejado de llamar la atención de los filósofos y estudiosos de la conducta humana, la libertad. El tema es apasionante y Arana lo presenta con mucha lucidez a través de ocho pensadores que han reflexionado intensamente en él. La información histórica filosófica de cada autor es amplia y suficiente con relación al tema tratado. Uno logra hacerse una imagen de la idea de la libertad en cada uno de los autores tratados. La crítica es siempre certera y bien pensada. Personalmente simpatizo con todas las críticas que el autor hace a los autores estudiados y dirigidas a una clara defensa de la libertad. Me hubiera gustado una discusión sobre Espinosa a quien también apasionó el tema de la libertad. Llama la atención que sea Descartes quien resulte ser el más claro y firme en presentar el tema de la libertad y ser al mismo tiempo un estricto determinista acerca del mundo natural, incluyendo nuestra corporalidad. Los interrogantes que todos los autores estudiados dejan sin resolver versan sobre el problema de mente y cuerpo. Pero no será con el mero funcionalismo de Dennet como podrá

resolverse, ni tampoco obliterando el problema como en Skinner. La libertad es nuestro máspreciado don, y sin ella ni siquiera el pensamiento puede enfrentar los retos de los más grandes problemas.

CARLOS ROJAS OSORIO  
Universidad de Puerto Rico en Humacao.

Carlos Másmela. *Dialéctica de la imagen, Una interpretación del Sofista de Platón*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 158.

La presente obra ofrece una nueva interpretación del diálogo platónico *El Sofista*. El tema que más interesa a Carlos Másmela es la imagen, pero relacionado con ella trata también de la difícil cuestión del no-ser y del ser como potencia (*dynamis*), asimismo trata de la esencia de la dialéctica.

La primera parte de la obra está destinada a recapitular algunas de las más importantes interpretaciones de la imagen, como en Kant, Husserl, Gadamer, y en los intérpretes de Platón como Schleiermacher, F. M. Cornford, Deleuze, etc. Retomemos, brevemente, algunos de estos análisis. La expresión "dialéctica de la imagen" está tomada de Gadamer.

Kant escribe acerca de la imagen al referirse al esquematismo trascendental. No hay una imagen de la cosa en sí misma, pues de ella no hay intuición. Pero hay una imagen 'para nosotros'. El esquematismo aplica el concepto a la intuición tanto en el modo del esquema como de la imagen. "El esquema ejecuta la aplicación del concepto correspondiente". (11) A toda categoría corresponde un esquema trascendental mediante la cual se opera la subsunción del fenómeno bajo dicha categoría. El esquema media la categoría y la sensibilidad. Se trata, para Kant, de un procedimiento universal de la imaginación que consiste en suministrar al concepto su imagen propia. El esquema es producido por la imaginación. Mediante el esquema representamos algo figurativamente. La imagen no es presentación (*Darstellung*) del objeto, sino síntesis del objeto de acuerdo a unas reglas. Para Kant la imaginación representa un objeto sin necesidad de que éste esté presente. La imaginación sensibiliza al concepto proporcionándole una imagen. Hay imágenes de conceptos empíricos; en cambio, los conceptos puros del entendimiento no producen directamente una imagen, sino que en este caso la imagen resulta de la mediación del esquema. "La imagen proviene de ésta, es el resultado de su procedimiento y logra manifestarse como imagen en el tránsito de la representación (*Vorstellung*) a su presentación (*Darstellung*), como la condición necesaria de la aplicación de las categorías". (15)

En la *Crítica del juicio* Kant considera un tipo de objeto que se rige por una presentación simbólica pero que escapa a la presentación esquemática. Ésta opera una presenta-

ción directa, en cambio, la simbólica es indirecta y análoga. Lo esencial en el símbolo es la analogía. El símbolo es una figura de las cosas que se limita a servir de medio para la representación por medio de conceptos. El símbolo no opera en el ámbito de la experiencia sensible, sino en la esfera de lo suprasensible. Así, hay símbolos que aluden análogamente a la perfección.

En la fenomenología de Husserl no hay una concepción unitaria de la imagen. El objeto es representado por la imagen. "El objeto supuesto acarrea entonces una intención, con relación a la cual opera el sujeto imagen". (16) La imagen de una cosa no tiene necesariamente que ser semejanza de ella. La imagen lo es para una subjetividad, pero más en específico Husserl la refiere a la yoidad. La imagen se hace tal en la conciencia de la imagen. "Es paradójica la manera como Husserl determina ésta, pues, por un lado, la considera como un tipo peculiar de intuición y, por otro, como una conciencia independiente de la percepción". (17) La fenomenología de la imagen se mueve entre el objeto representado y el sujeto representante. "La fenomenología de la imagen muestra el movimiento de los diferentes modos de dabilidad del objeto intencional, experimentados en la ejecución de actos intencionales, de acuerdo con la cual la imagen del objeto, si bien no es propiamente la imagen de una cosa material; tiene que ajustarse a la cosa misma". (21)

Gadamer expone sus ideas acerca de la imagen en el ámbito de una ontología de la obra de arte. Le interesa la valencia "óptica de la imagen". Ésta pertenece al dominio de la representación. La imagen como copia es un símil del original. La copia que vemos en el espejo es la copia ideal, pero no posee ningún ser para sí. La imagen tiende a la indistinción entre la representación y lo representado. "El ser propio de la imagen está, según Gadamer, en la representación". (27) La imagen posee su propia realidad, es incluso autónoma. Esta autonomía de la imagen pertenece a la representación (no a lo representado). La imagen representa una ausencia. "La *representatio* hace de la instancia ausente una presencia, es decir, presentifica. Lo representado (*Dargestellte*) en la representación del modo de ser de la obra de arte, es representado por un sustituto, en virtud de la cual experimenta un incremento de ser". (31) La imagen originaria se da en el cuadro; y el cuadro solo es el aparecer de la imagen originaria. La dialéctica de la imagen es un movimiento de *anabasis* y *katabasis*; esto es, vamos del cuadro a la imagen originaria a través de la imagen representativa; pero el cuadro mismo resulta del acontecer de la imagen originaria. "En la apariencia de la idea misma se afianza el aspecto óptico de la imagen". (35)

Gilles Deleuze considera en Platón el dualismo de la copia y el simulacro. La copia pretende ser fiel al original mientras que el simulacro es una copia rebelde con respecto al original. Deleuze valora el simulacro como un lenguaje de las superficies. De este modo encuentra en el propio Platón una manera de subvertir el platonismo.

Másmela concluye su interesante recorrido por algunos hitos de la historia filosófica de la imagen con la observación según la cual en los comentaristas de *El Sofista* platónico no se ha atendido a la dialéctica de la imagen, sino a la dualidad: la *mimesis* se ha reducido a copia, y el fantasma se ha reducido a simulacro. Másmela se propone, entonces, una dialéctica de la imagen. "Dialectizar la imagen presupone su doble aspecto: como *icono* (*eikon*) y como *fantasma* (*phantasma*). Sin embargo, Platón no dialectiza expresamente este desdoblamiento de la imagen". (39)

En *El Sofista* Platón se propone diferenciar al sofista del filósofo. Los sofistas producen imitaciones que no son más que apariencias. Pues las imágenes que se relacionan con las palabras son aparentes. Esta producción de imágenes aparentes no es exclusiva del sofista, le ocurre lo mismo a los poetas y a los pintores. El sofista produce ilusiones que disponen para la disputa sobre cualquier cosa. El sofista no puede dar origen a una imagen verdadera de las cosas. "La producción mimética de la imagen, dominada por la apariencia, está sujeta a la falsedad (*pseudos*) y al engaño (*apaté*), arrastra inevitablemente consigo un no-ser". (51-52) Las imágenes no tienen una forma que sea unívoca.

El presente estudio gira en verdad sobre la importante distinción platónica entre el icono, el fantasma y el simulacro. "La técnica icónica (*eikastiké*) es un tipo de mimesis, caracterizada por producir un icono (*eikos*) de la cosa, la cual aparece como su modelo (*paradeigma*)". (53) Pero no se imita cualquier aspecto de la cosa, sino que lo que se imita es cierta simetría (longitudes y proporciones); también se imitan los colores. La imitación icónica de la simetría del paradigma nos da una imagen verdadera de la cosa. Este modo de imitación no es el de los artistas. Los artistas no imitan la simetría y la belleza de la cosa; su imitación es un simulacro, una imagen aparente y distorsionada. "La producción de una imagen bella es una mera apariencia porque imita lo que parece ser bello, sin llegar a ser una semejanza original". (53) La mimesis artística se apoya sólo en la apariencia; busca lo bello aparente, porque se basa en una apariencia que no imita lo que es, sino sólo lo que parece ser. La imitación artística es apariencia de apariencia. Ambos el artista y el sofista son ilusionistas, productores del aparecer de lo aparente. El artista no imita las simetrías de las cosas o paradigmas, lo que sí hace el icono. El pintor no produce iconos, sino que imita lo que en ellos se representa. De ahí que para Platón la pintura no es un paradigma en lo que se refiere a la producción de las imágenes. Másmela nos dice que Platón sólo se vale de cierto tipo de arte para deslegitimarlo. No acude al arte plástico o al 'cuadro'.

De todos modos el icono no es una semejanza de la cosa misma, sino sólo de sus simetrías, de ahí que "la imagen icónica como tal no produce lo verdadero". (55) Los iconos no imitan modelos divinos, sino representaciones de lo que no es algo por sí mismo. El icono representa un ser afectado por el no-ser. "El icono sólo puede ser lo otro de lo mismo, no lo mismo consignado en el paradigma, en cuanto modelo que fluctúa entre el ser y el no ser, y al cual sigue la mimesis icónica". (56) El icono no tiene realidad propia, y es tan poco verdadero como lo que imita. Tampoco es el icono una copia del *eidos*, o idea, porque el *eidos* implica la visión verdadera de la cosa. El icono no emula al *eidos*, sino al ente real pero sin que haya correspondencia inmediata con él. "La imagen icónica reclama

la realidad de una imagen que en su otredad permita la presencia del *eidos* en la mimesis icónica de lo real, y legítimamente de este modo el ver perceptible de la representación icónica, a partir de la forma visible del *eidolon*". (57)

En la técnica icónica hay una semejanza de la imagen con la cosa real. En cambio en la técnica fantasmal no se reproducen relaciones con el modelo. La técnica fantasmal representa lo bello en apariencia. Hay una distinción platónica entre el aparecer (*phainestai*) y el aparentar ser (*dokein*). La técnica fantasmal produce fantasmas, es decir, imágenes que aparentan ser lo que no son. Veámos que en el icono hay una relación con el no-ser, pero también la hay en el fantasma. El no ser al que remiten el fantasma y el icono no dicen lo mismo. "Al no ser del fantasma corresponde ahora tanto un aparecer como parecer ser (*phainestai*). Platón ilustra este último por medio de la apariencia de lo bello". (58)

Al terminar el capítulo Másmele hace una observación importante sobre el proceder de Platón, éste reconoce que aún no queda clara la diferencia entre el icono y el fantasma.

Para entender mejor la teoría platónica de la imagen se hace necesario comprender la aporía del no-ser. Los sofistas consideraban el no-ser como aparecer y parecer sin ser. Se hace pues necesario desligar el ser y el ente tanto del aparecer como del parecer. La aporía del no-ser consiste en admitir un decir (*logos*) acerca del no ser sin caer en un discurso contradictorio. Platón, en franco parricidio, rechaza la tesis del padre Parménides que afirma que sólo el ser es; en cambio, que el no ser sea, es algo imposible. Lo nuevo será descubrir un ser en el no ser. Se trata de evitar tanto la posición sofística como la parmenídea. Platón reconoce que el no ser no es un ente. Ahora bien, decir es decir algo; un decir no determinado es no decir nada. Pero, por otra parte, "el decir lo que es oculta un no-ser en lo dicho, vedado directamente al *logos*. Este acarrea en este sentido la imposibilidad de decir no sólo el no-ser absoluto, sino también el ser como tal". (66) Utilizando el ejemplo de los números, Platón concluye que no podemos hablar de un no ser absoluto, un no ser por sí mismo y en sí mismo. Impensable e indecible, el no ser absoluto es alógico; se resiste al *logos*. Como términos absolutos nada puede vincular al ser y al no-ser; no hay mediación. Un no ser puramente alógico de ninguna manera puede ser. Parménides condena la alogicidad del no ser, es decir, el absoluto no ser. No se trata de mera contrariedad, sino de una exclusión absoluta entre ser y no ser; no hay espacio de juego entre ellos. Pero Platón reconoce que puede pensarse el no ser como alteridad, es decir, lo otro del ser.

El no ser puede ser pensado como algo otro; o sea, cabe asignar su posibilidad en relación a un ser determinado. "Platón sustituirá el *on* en la contrariedad por el ser en la alteridad. El no ser otro que el ser es para él lo que no es propiamente". (69) Se trata de instaurar un medio que sirva de comunicación y en el que participen el ser y el no ser, y no de una separación excluyente. Hay, pues, dos maneras de no ser: "el no ser que de ninguna manera es y el no-ser como lo otro del ser (*eteron tou ontos*)". (71)

Platón vuelve al tema de las imágenes para examinar la posibilidad de aplicar un ser al no-ser. Se da la unidad del nombre "imagen" pero también se da una multiplicidad de manifestaciones diferentes, imágenes distintas. Másmele afirma que Platón no nos dice en qué consiste la unidad de la imagen. La imagen no existe por sí misma pero no es tam-

co la representación de un ser absoluto. La imagen es un ser otro asumida como semejanza. Pues la imagen es imagen de algo, del mismo modo que el decir es decir de algo. Se trata de una imagen que es icono y no mera apariencia. La imagen no es la cosa y tampoco agota su ser en ser semejanza de la cosa. "Lo otro consignado en la imagen no basta para revelar la realidad de la imagen". (76)

La imagen es un no ser y se muestra como no verdadero en relación a lo verdadero. "La imagen es, en cuanto lo no verdadero, el ser otro semejante al ente que se muestra como lo verdadero. Si bien, todo lo diferente de lo verdadero que se le asemeja es otro, no todo lo otro se rige por la semejanza y, consecuentemente, por la imagen icónica." (77) Lo no verdadero no es un ser en sí sino algo relativo a lo verdadero. Platón asigna una combinación de ser y no ser a ese no ser que es el icono. El fantasma se emancipa de las simetrías que el icono asemeja de las cosas. "El fantasma no es la simple imitación de las cosas reales, ni una invención del pensamiento, sino la otredad productiva de la imagen. En la concepción fantasmal del *eidolon* se resuelve la dialéctica del ser y no-ser; el no ser como el *eteron* del ser". (80)

Tenemos por un lado el icono, y por otro lado el fantasma. Pero el fantasma puede entenderse de dos maneras, el fantasma dialéctico y el fantasma sofístico que no es sino el simulacro. "El no-ser que determina el *pseudos* sofístico se revela en virtud de la imagen. El sofista es un fabricante de imágenes engañosas. Las imágenes que produce son *fantasmáta*, en el sentido de simulacros, no del aparecer de su apariencia. *El simulacro es el portador por excelencia del no-ser como parecer ser*". (83) Como vimos, cuando se investiga lo que es la imagen debe tenerse presente la posibilidad de que el no ser de alguna manera sea. Lo cual no es fácil pues constituye un reto a la tesis parmenídea de que sólo el ser es. El no-ser se muestra en el simulacro y opera como condición del engaño y la falsedad. Las imágenes falsas se producen como simulacros.

Platón se plantea la cuestión de la comunicación de los géneros. Ésta recibe luz de la admisión del no ser como alteridad. "La interacción de lo otro en la delimitación de cada género es la propuesta de Platón frente a la contrariedad eleática y a su concepción absoluta de lo mismo, puesto que ese género no se establece por sí mismo como lo mismo, sino *pros eteron*". (110) Aquí no se habla de la univocidad del ser ni de el ser unívoco de lo mismo. La alteridad es lo otro del ente. La alteridad es el ser del no-ser. La alteridad atraviesa todos los géneros. La relación de los géneros con la alteridad es diferente de la relación de participación de los géneros entre sí. La otredad no sólo permite la relación entre los géneros sino que se convierte en género preeminente. "Todos los géneros participan del ser otro de la otredad". (112)

El movimiento es lo mismo con respecto al movimiento, y es lo otro con respecto al reposo. De modo que el movimiento es lo mismo y no-lo mismo. Pero, advierte Másmele, Platón no da un único sentido al término "lo mismo". El movimiento es también 'otro' con respecto a la 'otredad, y por ser otro puede comunicarse con todos los géneros. El movimiento participa de lo no otro a la vez que no se identifica con lo otro. "El movimiento es al mismo tiempo diferente de lo mismo, esto es, otro consigo mismo al tomar parte en lo otro". (114) El movimiento es a la vez ser y no ser. "El movimiento ilustra así

la compatibilidad recíproca de ser y no ser, pues, con respecto a él resulta necesario que el no ser sea otro, no sólo en relación con el ser, sino también de la otredad". (115)

Másmela recusa el triunfalismo que Platón proclama. La dialéctica se basa en el reconocimiento de la esencia de la alteridad en confrontación con la parmenídea contrariedad irreconciliable de ser y no ser. El ser absoluto y el no ser absoluto, la cosa en sí, se piensa como lo impensable e indecible, lo alógico. Pero en verdad Platón no logra superar ni reemplazar a Parménides.

Queda por aclarar, la imagen en su carácter dialéctico. Másmela nos dice que Platón no despliega en forma expresa la dialéctica de la imagen. Trata por separado "la realidad del ser otro de lo verdadero en la imagen y el poder de comunicación del ser otro en la ciencia dialéctica". (125)

Existe una producción (*poiesis*) divina y una humana. Pero la producción humana sólo produce tomando como modelo lo que previamente ha producido el artesano divino. La técnica humana imita la producción divina. La actividad humana es mimética. La actividad del filósofo es también una imitación de la actividad divina. El filósofo no imita a la manera del pintor. El filósofo no produce ni copias ni simulacros. El sofista pretende que podemos producir cualquier tipo de técnica y de imágenes; en cambio, para Platón el ser humano sólo puede producir cierto tipo de cosas y cierto tipo de imágenes. "La producción humana acarrea, como lo otro de la divina, un no-ser al que pertenece la realidad mimética". (128)

Tanto la producción humana como la divina producen cosas reales e imágenes; aunque no se trate en uno y otro caso de la producción de las mismas realidades ni de las mismas imágenes. El dios genera cosas naturales como imágenes "que se ajustan a cada una de las cosas creadas por él". (129) Las imágenes producidas por los dioses son artificios suyos, como las ilusiones y los sueños. Hay también producción espontánea de imágenes por parte de los dioses, como las sombras que se producen a la luz del día y como las imágenes de los espejos. Son espontáneas por cuanto se producen sin imitación. En las superficies planas y brillantes también se reflejan fantasmas como resultado de alguna artimaña divina. "El extranjero le adjudica un *eidos* a las imágenes, concretamente, a los fantasmas ideados por el dios". (129)

La *poiesis* humana produce cosas en cuanto cosas e imágenes como pinturas. Las pinturas son a manera de un sueño que hacemos despiertos. Las imágenes que resultan de la humana producción reflejan la actividad *poiética* resultado del artificio divino. El hombre se limita a imitar. "La producción humana de imágenes es el reflejo de las imágenes producidas por el artificio divino". (130) Másmela explica también que "el sueño referido a la pintura indica que en la producción de imágenes se originan *phantasmata*, y no figuras de las cosas reales, esto es, generan apariencias". (130) Las pinturas no semejan cosas verdaderas, sino meras imágenes aparentes de lo creado por el dios.

La mimesis humana imita las cosas creadas por el dios. Para entender bien la dialéctica de la imagen hay que dejar de lado la referencia a la imagen que el sofista promueve, más bien hay que referirla a la producción humana. La técnica icónica imita una cierta semejanza que es la simetría. La técnica fantasmal no imita un modelo previo, ni sus sime-

trías. "La aparente semejanza con lo bello indica que no hay una mirada apropiada de lo bello". (132) Ahí solo se da lo aparentemente bello. El fantasma aparenta una semejanza sin que se de realmente. Pero además de la mirada distorsionadora que se produce en el fantasma, podría darse una mirada que desenmascara ese parecer ser pero que también permite ver lo bello. Este fantasma no se asemeja a la cosa ni es una semejanza de lo bello. No asemeja como el icono la simetría de su modelo. En el fantasma hay una desfiguración entre lo que aparece y lo bello, pero también hay una desfiguración entre "lo que aparece y lo aparentemente bello". (132) La descripción platónica de este fantasma es más bien negativa.

El no-ser del fantasma no es una falsedad. Debe notarse que el el sofista no cree que su actividad sea producir fantasmas ni que sus juicios sean falsos. Pero, además, no basta distinguir entre imágenes verdaderas e imágenes falsas, ni entre imitaciones engañosas e imitaciones apropiadas. Con frecuencia es difícil distinguir entre el icono y el fantasma. "La mirada distorsionada del fantasma se debe en buena medida a la tendencia a identificar el *eidolon* con la figura o copia de las cosas". (133) Pero el fantasma no es figura de las cosas ni una imagen distorsionada, como en un espejo cóncavo. La realidad de la apariencia es el *eidolon* como fantasma; es decir, permite pensar la apariencia como apariencia, y no como figura o imitación. "El fantasma es apariencia, en el sentido de una imagen esencialmente productiva, por cuanto él produce propiamente el aparecer de la apariencia". (133) La producción humana produce la realidad de la apariencia apoyada en el fantasma. "La apariencia del fantasma es el *eidos* de una realidad que inevitablemente se le sustrae". (134)

Pero aquí se da una dialéctica entre el icono y el fantasma así entendido. En el icono también está presente el fantasma. El fantasma constituye al icono. En el fantasma se revela el poder de la otredad. Por este poder de la otredad el icono deja de ser mera copia y el fantasma deja de ser mero simulacro. Aquí, pues, se aplica la dialéctica como proceso de comunicación de géneros. "Además de servir de mediación (*metaxu*) en el movimiento dialéctico del ser y no-ser, el '*eteron*' constituye igualmente la realidad de la imagen". (136) Esta presencia de lo otro (*eteron*) es un descubrimiento fundamental para la comprensión de la comunicación de los géneros.

En la dialéctica tal como la presenta *El Sofista* el *eidos* no tiene un carácter absoluto, pues de alguna manera tiene relación con el no-ser, con la otredad. Por eso en la dialéctica, ciencia del ente, el bien tiene su *analogon* en el Sol, lo cual significa que el *eidos* no puede darse sin la imagen. "El proceder dialéctico ciertamente deja tras de sí la representación de la imagen icónica, mas no el *eidolon* como fantasma, porque éste es el *eidos* del *eteron*, sobre el cual Platón despliega su idea dialéctica en el *Sofista*". (141) La dialéctica es la potencia comunicativa (*koinonias*) del fantasma, y ello es tarea del filósofo.

El fantasma es una "apariencia aparente, pero también una apariencia inaparente". (142) Como apariencia aparente puede producir engaño y disimulación. Como apariencia inaparente el aparecer del fantasma es la "presencia de lo que no se manifiesta en y por sí mismo". (142) La apariencia inaparente se diferencia del fantasma disimulativo y se distingue de la "desemejanza como contra-imagen del icono." (idem) La otredad del ser

mismo sólo puede ser pensada mediante la apariencia del fantasma. La apariencia tiene su modo de ser o realidad tanto como se le atribuye un ser al no ser. La apariencia del fantasma no queda así reducida a lo que pretende el sofista con la mera persuasión. El fantasma es la realidad de la apariencia en su ser *eidético*. El sofista produce simulacros; el dialéctico produce la realidad de la apariencia; lo real y su otredad. "Las cosas ofrecen una realidad de las que se halla despojada la imagen. Pero ésta posee una realidad sin la cual no es posible aprehender la realidad inmediata de las cosas, a no ser para un dios". (144)

El icono no es propiamente arte. La producción dialéctica de la imagen no es producción artística. Pues la dialéctica de la imagen sujeta la imitación a la producción, mientras que la producción artística pretende imitar la cosa misma. La dialéctica de la imagen está mediada por la actividad productiva del fantasma. Sin la dialéctica el icono aparecería separado del fantasma. A su vez el fantasma permite no identificar sin más el icono con una imagen verdadera. Y, finalmente, la dialéctica de la imagen nos permite desmontar la identificación del fantasma con el simulacro, lo cual ha implicado una visión peyorativa del fantasma. "Pensar dialécticamente el *eidolon* exige pensar el *eidos*, como la imagen originaria (*Ur-bild*) que se instala en el espacio de juego (*metaxu*) de ser y no ser. El fantasma es, en cuanto *eidos*, del *eteron*, el medio en el cual el ser y el no ser son al mismo tiempo". (146). El fantasma es "potencialidad generadora del ser otro en cada uno de los *eidé* figurados". (id)

En las páginas conclusivas, Másmela nos da una comparación de la apariencia en Platón y Hegel. Para Platón el simulacro se identifica con lo aparentemente bello y es lo contrario a la apariencia del fantasma. El simulacro también se contrapone a lo que Hegel llama la apariencia de lo bello. En Hegel la apariencia de lo bello no es una apariencia engañosa. Para Hegel el mundo empírico es una apariencia y es contraria a la apariencia que es el arte. El arte es el verdadero mundo de la apariencia. El arte supera el simulacro de la misma manera que lo supera la apariencia del fantasma. Polemizando con la idea del giro icónico de Gottfried Boehm, Másmela nos dice: "En este sentido Platón no es solamente el filósofo que da inicio a las teorías de la imagen, es también el filósofo que orienta un 'retorno de la imagen'. Pero no en tanto que éste se realiza como 'giro icónico', sino como un giro fantasmal que instaura la otredad de lo otro, lo diferente". (153) El posible retorno a la imagen sólo puede darse superando el giro icónico moderno.

Hay autores que, más allá de la evidente condena de Platón a la poesía en el Estado ideal, se esfuerzan en mostrar que de alguna importante manera hay un reconocimiento a la poesía. Giovanne Reale nos muestra que más allá de la condena de la escritura, Platón la rescata a su modo; y lo mismo nos dice de la retórica. Asimismo, me parece que la profunda y sutil exégesis que Carlos Másmela lleva a cabo de *El Sofista* muestra que más allá de la evidente deslegitimación de la imagen pictórica se puede encontrar una importante manera en que Platón nos permite pensar la imagen como imagen, la apariencia como apariencia y también lo apariencia de lo bello. La belleza en sí es inaccesible, pues es manifestación del Bien mismo. El estudio de Másmela revela la potencia de la imagen, no como mero icono, sino en su faz productiva que es la coherente con el arte. Pero para pensar la realidad de la apariencia como apariencia, Másmela tuvo que dialectizar la ima-

gen: el icono es pasivo porque es imitación, el fantasma es productivo; pero la imagen y el icono se requieren mutuamente. La referencia del fantasma al icono permite evitar su peyorativa identificación con el simulacro, pero el icono necesita del fantasma para mostrar su ser en su otredad de apariencia. El fantasma es la apariencia de ser en que se dan juntos ser y no ser.

CARLOS ROJAS OSORIO

Universidad de Puerto Rico en Humacao.