

Equipo multimedia de apoyo a la enseñanza

Destino, azar y necesidad



MINISTERIO de
EDUCACIÓN
CIENCIA y TECNOLOGÍA
PRESIDENCIA de la NACIÓN

DIRECCIÓN NACIONAL de
**Gestión Curricular y
Formación Docente**

Equipo multimedia de apoyo a la enseñanza

CINE Y FILOSOFÍA

Destino, azar y necesidad

José González Ríos

con la colaboración de Juan de Borbón

MINISTRO DE EDUCACIÓN, CIENCIA Y TECNOLOGÍA
Lic. Daniel Filmus

SECRETARIO DE EDUCACIÓN
Lic. Juan Carlos Tedesco

SUBSECRETARIA DE EQUIDAD Y CALIDAD
Lic. Alejandra Birgin

DIRECTORA NACIONAL DE GESTIÓN CURRICULAR Y FORMACIÓN DOCENTE
Lic. Laura Pitman

COORDINADORA DEL ÁREA DE DESARROLLO PROFESIONAL DOCENTE
Lic. Silvia Storino

DIRECCIÓN NACIONAL DE GESTIÓN CURRICULAR Y FORMACIÓN DOCENTE

ÁREA DE DESARROLLO PROFESIONAL DOCENTE

PROYECTO “EQUIPO MULTIMEDIA DE APOYO A LA ENSEÑANZA”

COORDINACIÓN GENERAL

Silvia Storino

Esteban Mizrahi

COORDINACIÓN EJECUTIVA

Martín D'Ascenzo

SUPERVISIÓN

Patricia Bavaresco

Corina Guardiola

Mercedes Potenze

Claudia Rodríguez

Adriana Santos

Teresa Socolovsky

Verónica Travi

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Viviana Ackerman

Raquel Franco

Karina Maddonni

Adriana Martínez

Sergio Luciani

Mario Pesci

Nora Raimondo

Liliana Santoro

Agradecemos especialmente a Raquel Gurevich, Beatriz Masine, Javier Trímboli. Expresamos asimismo nuestro agradecimiento por la lectura crítica de los módulos a los siguientes profesores de nivel medio: Matilde Carlos, Sergio Carnevale, Horacio Fernández, Marcela Franco, Emilce Geoghegan, Rubén Guibaudi, Julián Insúa, Gertrudis Muchiute, Claudia Paternóster, Andrea Paul, Mónica Pianohoqui, Gustavo Ruggiero, Alfredo Sayus, Adriana Valle.

Estimados colegas:

Una de las preocupaciones compartidas por los profesores de escuela secundaria es la de generar en sus aulas mejores condiciones para la comprensión y apropiación de los saberes que la institución está convocada a transmitir.

Los alumnos que habitan nuestras escuelas transitan una época en la cual la producción audiovisual ocupa un lugar protagónico: los jóvenes y también los adultos formamos parte de un mundo que se comunica, divierte, informa y conmueve por medio de las imágenes. Desde esta perspectiva, nos hemos planteado la tarea de encontrar nuevos lenguajes y formatos que tornen posible un mayor acercamiento entre docentes, alumnos y contenidos de enseñanza.

En esta oportunidad, buscamos poner a disposición de los docentes un conjunto de materiales con los que se busca, por un lado, enriquecer la transmisión de contenidos curriculares en humanidades y ciencias sociales y, por otro, facilitar la comprensión de problemáticas específicas del mundo contemporáneo relativas al mundo del trabajo, las culturas y los vínculos juveniles. Los mismos potencian el uso de la imagen como recurso para la reflexión sobre temáticas clave que atraviesan nuestra época.

Creemos que introducir nuevas narrativas en la escuela puede ser una excelente ocasión para abrir debates acerca de los múltiples cambios históricos, sociales, políticos, económicos y de la vida cotidiana que se abordan como objeto de conocimiento en la escuela.

La Ley de Educación Nacional dispone la obligatoriedad de la Escuela Secundaria. El desafío que se nos plantea como sociedad es garantizar la inclusión de los adolescentes y jóvenes en la escuela desde una justa distribución de los bienes culturales de los que disponemos. En este sentido, esperamos que los materiales que aquí presentamos enriquezcan la tarea de enseñar y aprender en la escuela media.

Cordialmente,
Lic. Daniel Filmus



Equipo multimedia de apoyo a la enseñanza

La cultura audiovisual es mirada muchas veces con recelo por la escuela, cuya cotidianeidad transcurre entre escrituras y lecturas. Sin embargo, los avances producidos en el pensamiento pedagógico y en cada uno de los campos didácticos sugieren que es posible favorecer los procesos de aprendizaje en los alumnos introduciendo nuevos lenguajes en el ámbito escolar.

Dado que el cine y otros medios de expresión visual han alcanzado un lugar destacado en la cultura, pueden servir como vía propicia para acceder a las problemáticas cuyas múltiples transformaciones afectan la vida cotidiana en las sociedades actuales y que se abordan como objeto de conocimiento en la escuela.

Nos referimos a los medios audiovisuales como recursos para la enseñanza de contenidos pero a la vez reserva espacio para realizar una alfabetización audiovisual en acto, en tanto el encuentro que supone genera oportunidades de interacción entre los jóvenes y la imagen, en un ambiente claramente marcado por la intencionalidad pedagógica.

El equipo multimedia de apoyo a la enseñanza que aquí presentamos, está conformado por ocho ciclos temáticos. Cada uno de ellos se compone de cuatro filmes y un cuadernillo para el docente que profundiza los temas abordados en las películas, a saber:

Cine y literatura “el narrador y la ficción”

Cine e historia “Argentina: la segunda mitad del siglo XX”

Cine y ciencias sociales “trabajo y territorio”

Cine y filosofía “destino, azar y necesidad”

Además se incluyen cuatro ciclos de cine y cultura contemporánea:

“El cuidado del otro”

“Pasado argentino reciente”

“Los jóvenes y el mundo del trabajo”

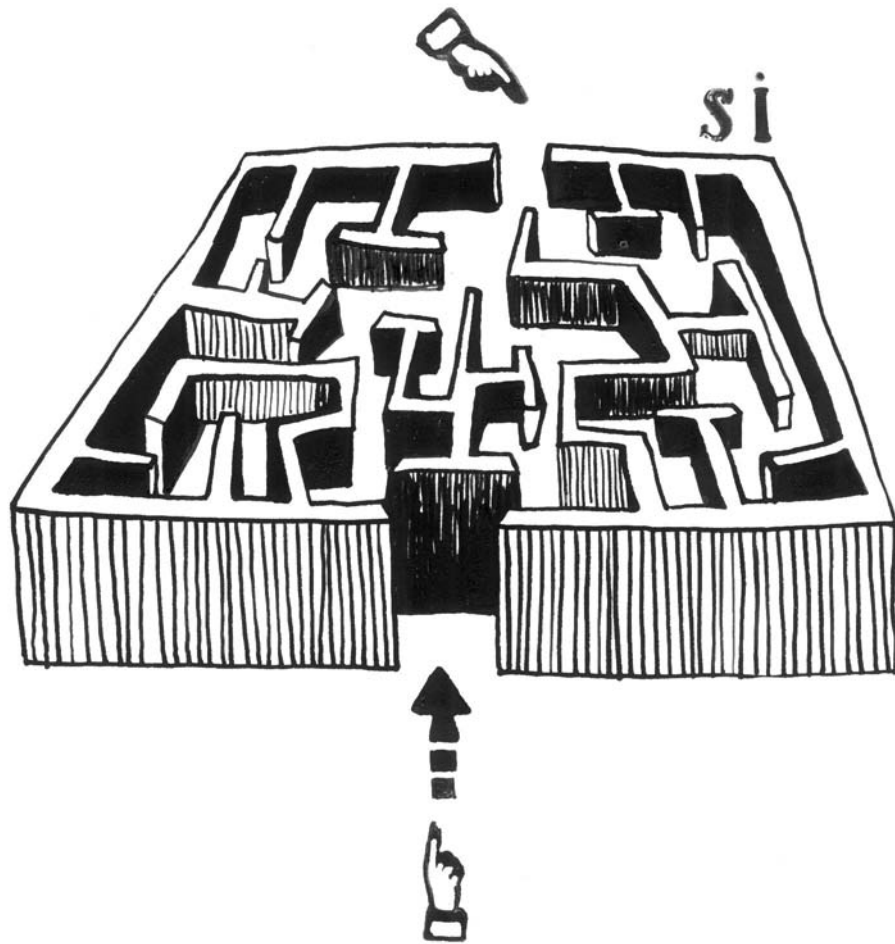
“Los jóvenes de ayer y de hoy”

Esperamos que este material acompañe el trabajo de los docentes y colabore potenciando los procesos de enseñanza.

Dirección Nacional de Gestión Curricular y Formación Docente



Presentación	11
Estructura de los capítulos	13
Capítulo 1	15
Matrix	
Introducción	
Primera consideración: pensar sobre lo impensado	
Segunda consideración: ¿qué es una pregunta?	
Tercera consideración: el sueño y la vigilia	
Cuarta consideración: libertad y necesidad	
Actividades	
Bibliografía	
Capítulo 2	63
Corre Lola, corre	
Introducción	
Primera consideración: el animal que pregunta	
Segunda consideración: ¿qué es el tiempo?	
Tercera consideración: virtud y fortuna	
Actividades	
Bibliografía	
Capítulo 3	105
Dos vidas en un instante - Hechizo del tiempo	
Introducción	
Primera consideración: un juego de dados, el azar	
Segunda consideración: el eterno retorno	
Tercera consideración: invención de la identidad personal	
Actividades	
Bibliografía	
Epílogo: cine y filosofía	137

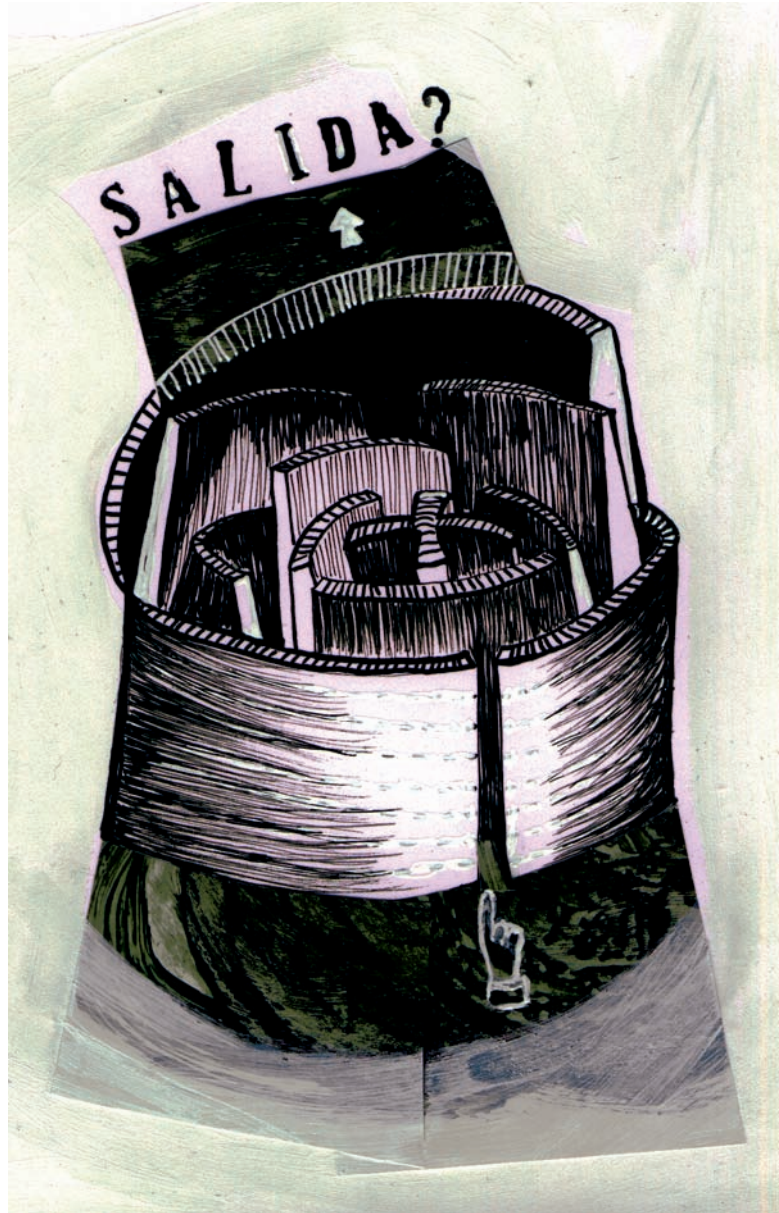


Presentación

Con este cuadernillo buscamos ofrecer al docente una vía activa y creadora para transitar un territorio ciertamente desregulado, fronterizo y muchas veces desértico, como es el espacio curricular de *Filosofía*. En virtud de ello no tenderemos aquí a asimilar esta situación con pesimismo y melancolía sino tan sólo a proponer un camino posible para construir una cartografía cuya superficie se genere en el movimiento de la reflexión. Pues en el caso de la filosofía no se tratará de permanecer inmóviles en la quietud, sino de afirmarnos en un continuo movimiento. Y será en este movimiento reflexivo de retorno sobre síntomas y malestares que asimilamos bajo la forma de problemas que encontraremos lo propio del oficio filosófico.



De allí que la filosofía podrá ser entendida entre nosotros como una resistencia cierta frente a problemas, no para disolverlos como tales en tanto irreales, ilusorios, imposibles o bien irresolubles, sino más bien para comprenderlos en su carácter problemático. Con ello daremos lugar a la irrupción de problemas que anuncian el advenimiento de lo *imprevisto*, de lo *impensado*, en el orden de lo cotidiano, esto es, de *acontecimientos* que abren caminos, des-estructurando los ya existentes, vigentes y conocidos. La filosofía invitará en este punto a sustraerse al orden establecido de las cosas. Fue en este sentido que Michel Foucault definió la filosofía como *la arenosa extensión de lo impensado*. Por ello, invitamos a los docentes a una estancia crítica y reflexiva en este laberinto de problemas sin entrada y sin salida al que damos el nombre de *filosofía*.



Estructura de los capítulos

Este cuadernillo se compone de tres capítulos en los que se tratan *Matrix I*, *Corre, Lola, corre*, *Dos vidas en un instante* y *El día de la marmota* respectivamente. El análisis y la interpretación de los problemas que sugieren las películas son presentados a través de dos caminos. Nuestra intención ha sido, con esto, la de brindar al docente distintas vías para el abordaje filosófico de problemas. Así, en el caso de los primeros dos capítulos seguimos un camino de *análisis e interpretación vertical*, ya que profundizamos en los diversos problemas que se suscitan en las películas, como el sueño y la vigilia, lo real y lo aparente, el tiempo y los tiempos. Por otro lado, en el capítulo III se propone un camino de *análisis e interpretación horizontal*. Se trata en este caso del abordaje transversal de estas películas a través de un problema, el del destino, el azar y la necesidad. Con todo, es oportuno aclarar que se trata de un problema que no es ajeno a *Matrix I* y a *Corre Lola, corre*, tal como será indicado.

En las consideraciones que componen los capítulos hemos buscado en primer lugar poner de manifiesto la vigencia de los problemas sobre los que tratamos, tal como aparecen ya en el uso coloquial de nuestra lengua. En segundo lugar, hemos ofrecido distintos momentos en la historia de los problemas, con la intención de acentuar los diversos modos en que han sido abordados por los filósofos. Con ello no hemos querido establecer una evolución o progreso en la historia de los problemas filosóficos, sino tan sólo brindar al

lector distintas y posibles iluminaciones sobre ellos. Por último, hemos expresado el deseo de que esos problemas sigan vivos e irresueltos entre nosotros, como tareas no clausuradas para pensar.

El lector advertirá que en muchos casos –tanto en los capítulos como en el Epílogo– ofrecemos el origen de ciertas nociones y conceptos que nos parecen importantes en el contexto de la problemática filosófica. Esto no lo hemos hecho movidos por un afán de erudición, sino tan sólo para brindar la raíz de ciertas expresiones y, con ello, la posibilidad de abrirnos a la riqueza que concentran ciertos conceptos en su origen. Con todo, podríamos recordar aquí las palabras de Hegel al respecto. En su “Prefacio a la segunda edición” de la *Ciencia de la lógica* afirmaba que “...la filosofía no precisa en general ninguna terminología especial; ciertamente hay que aceptar algunas palabras de lenguas extranjeras, las que, por otra parte, ya han adquirido en ella derecho de ciudadanía por el uso; y en este caso, donde lo que importa es el contenido, estaría fuera de lugar un purismo afectado”.¹

Finalmente, en cuanto a la bibliografía tanto de los capítulos como del Epílogo, la hemos elaborado con la intención de ofrecer al lector algunas vías para la profundización en los problemas que presentamos. No sugerimos una bibliografía extensa y generalísima sobre los autores, no sólo porque implicaría una dispersión inconducente sino también porque no se trata aquí de autores sino más bien de problemas.

¹ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 33.



Matrix

Introducción

Cuando en 1999 se estrenó *Matrix I* en las pantallas de casi todos los cines del mundo, la atención del público rápidamente se dirigió no sólo a los novedosos efectos especiales (conocidos como *bullet time*, un truco de cámara consistente en rodar 12.000 fotogramas por segundo), sino que el género en sí mismo fue foco de atención. Fue así como el género de la ciencia ficción (o *sci-fi*, abreviatura de *science fiction*) una vez más fue puesto en primer plano.

Ahora bien, el abanico de cuestiones que plantea la película –tanto aquellas de índole estilístico-literarias como de planteamiento filosófico–, pertenece claramente a una rama de la ciencia ficción que trabaja en la construcción de situaciones y aventuras en futuros postapocalípticos en los que la alta tecnología (*high-tech*) es moneda corriente, y, dependiendo del caso, las máquinas han igualado o incluso superado al hombre.

De hecho, la palabra *matrix* tiene su origen y primera aparición en la literatura de ciencia ficción en la memorable novela *Neuromante* (*Neuromancer*), de William Gibson. Es en este libro, publicado en 1984, donde el autor elabora la teoría de que en un futuro no muy lejano, las redes de comunicación envolverán al mundo transformándolo en una gran red de redes (*World Wide Web*) y creando una trama

cerrada de información que englobará la Tierra. Y debido al perfeccionamiento de la alta tecnología, ciertas personas podrán entrar a un espacio-tiempo llamado *ciberespacio*: un extraordinario complejo de laberintos virtuales donde las leyes de lo concreto, que comúnmente denominamos “real”, no tienen vigencia. De esta forma, Gibson describe al paisaje cibernético conocido como *matrix*.

Este relato tuvo tanto éxito que, junto con otras publicaciones provenientes de la revista *Cheap Truth* (juego de palabras en inglés entre “verdad barata” y “la verdad del chip”), dio lugar a un sinnúmero de novelas, cuentos y sobre todo películas respecto de esta clase de tópicos fantásticos. De hecho, otro de los grandes íconos cinematográficos pertenecientes a este género es la producción japonesa, *Fantasma en la coraza* (*Ghost in the shell*, 1994). En esta película dirigida por Mamoru Oshii encontramos nuevamente un futuro saturante y desesperanzado, plagado de metal y fibra óptica, donde, a diferencia de lo que sucede en *Matrix*, el poder no lo tienen las máquinas sino una gran Corporación. Esta gran Corporación cuenta con grupos-comando



Película *The Matrix* (1999) de Andy y Larry Wachowski

Película *Ghost in the shell* (1994) de Mamoru Oshii



(como los agentes en *Matrix*) que se encargan de una estricta vigilancia de lo que ocurre en la Red de Redes (nuevamente el ciberespacio), puesto que hay grupos de resistencia opuestos al régimen de la Corporación. La trama se centra en el descubrimiento de uno de los miembros de la resistencia de que él mismo no es otra cosa más que una inteligencia artificial, esto es, una máquina con conciencia de sí, y en el reclamo de ésta de poseer un cuerpo y una identidad.

Si bien se extiende una década entre *Neuromante* y *Fantasma en la coraza*, las similitudes que los filmes presentan entre sí, y ambos con respecto a *Matrix*, saltan a la vista: futuros destruidos, poblaciones subyugadas por un poder aplastante, grupos de resistencia, y una dimensión virtual llamada *ciberespacio* o *matrix* como escenario de disputas con grupos que resisten a las condiciones de opresión, el cual funciona como base para el planteamiento de cuestiones tales como: ¿qué es lo real?, ¿qué es un cuerpo?, ¿cuál es mi misión en este mundo?, etcétera.

Aun cuando estas cuestiones ya estaban planteadas, ¿por qué la trilogía *Matrix* tuvo tanto éxito? No fue precisamente por el renombre de los directores, ya que las películas anteriores de los hermanos Wachowsky (*Lazos ardientes* y *Asesinos*) no se centraban en este tipo de problemáticas, y de hecho no fueron grandes producciones ni tuvieron mayor reconocimiento. Distinto es el caso de la última de sus películas, *V de Venganza* (*V for Vendetta*), situada en un futuro esta vez ya no tan lejano ni cibernético como en *Matrix*, pero en el que igualmente un poder aplastante acosa a una sociedad adormilada. De cualquier manera, una posible respuesta al éxito de *Matrix* reside en que, en este emprendimiento, los directores recurrieron a la hábil estrategia de juntar varios de los ítems de la ciencia ficción reuniéndolos en un solo filme, sumándoles sorprendentes efectos especiales y agregando un elemento que no estaba presente en ninguna de las películas y/o libros anteriores: el marcado tono profético o casi religioso.

Es uno de los aspectos más notables de *Matrix* el hecho de que tanto el nombre mismo de la película como los nombres de los personajes o de las ciudades, y también la historia misma, estén teñidos de referencias o bien a la mitología griega, como en el caso de *Oráculo*, o bien a la tradición judeo-cristiana. *Matrix* procede del latín y se traduce por *matriz*. El nombre del protagonista refiere al *nuevo* (del griego *néos*), *nacido* con la legendaria misión de salvar al



Película *Matrix recargado*

mundo. Morfeo, que procede del griego *morphé*, y significa *forma*, alude claramente al personaje de la mitología griega conocido bajo el nombre de Oneiro, uno de los tantos hijos de Hipnos, el dios del sueño, y Nicté, diosa de la noche. Su misión era la de dar forma a los sueños. Paradójicamente en *Matrix* no dirige el sueño de los hombres sino que busca despertarlos. Trinity procede del latín *trinitas* y significa *Trinidad*. La ciudad santa es Sion. Los tres héroes principales de cierta manera expresan la Trinidad, según la cual Morfeo sería el Padre, Neo el Hijo y Trinity el Espíritu Santo o Amor, siguiendo una terna de la tradición cristiana.

Sin embargo, las referencias religiosas de la saga no serán un tema a tratar a lo largo de este capítulo, ya que el abordaje de los planteamientos que se pueden entrever

en la película, permiten un desarrollo más ajustado a problemáticas estrictamente filosóficas y no de índole religiosa. La primera parte de la saga contiene una mayor cantidad de elementos filosóficos por analizar, mientras que la segunda, *Matrix recargado* (*The Matrix Reloaded*), y la tercera, *Matrix revoluciones* (*The Matrix Revolution*), tienen el ya mencionado tono profético, por lo que estas dos últimas partes no serán tomadas en consideración más allá de referencias ocasionales. Entonces, ¿qué es una pregunta?, ¿qué es lo real?, ¿soy libre en mis acciones o bien hay un destino, una fortuna, una necesidad, que me imponen su designio?, son interrogantes que dirigen la mirada y ofrecen una multiplicidad de caminos de análisis e interpretación. Tal como dice Morfeo: “Yo sólo puedo mostrarte la puerta. Tú tienes que atravesarla”.



Película *Matrix revoluciones*



Primera consideración: pensar sobre lo impensado

“La irregularidad, es decir, lo inesperado, la sorpresa o el estupor son elementos esenciales y característicos de la belleza.”

Charles Baudelaire.

En esta primera consideración propondremos algunas reflexiones en torno de los posibles *orígenes* del pensamiento que denominamos *filosófico*. Esto es, ¿cuáles son los motores que nos mueven a pensar desde la perspectiva filosófica? En este punto es importante advertir a nuestro lector que aquí nosotros tratamos de presentar aproximaciones referidas a sus orígenes (al. *Ursprüngen*) y no a su comienzo o nacimiento (al. *Geburt*). Esta última noción de *nacimiento* hace una clara alusión a su comienzo desde el punto de vista de su historia concreta, esto es, de su inicio en el tiempo. Mientras que el término *orígenes* señala los elementos o principios por los cuales se pone en movimiento la maquinaria del pensamiento filosófico.

Iniciaremos nuestro camino, tal como lo haremos repetidamente en éste y en el resto de los capítulos, *a través de o a partir de* fragmentos del guión de *Matrix I*. En este caso se trata del pasaje en el que Trinity se comunica con Neo a través de su computadora (frag. A) y de aquel otro en el que éste dialoga con el niño budista en la casa de la Pitonisa (frag. B). En ellos se ponen en evidencia ciertos elementos que guardan relación con la irrupción de lo *impensado*, esto es, de lo *imprevisto* como motor y *origen* de la reflexión filosófica.

Fragmento A

Monitor: DESPIERTA, NEO.

Neo: ¿Qué?

Monitor: MATRIX TE POSEE.

Neo: ¿Qué diablos...?

Monitor: SIGUE AL CONEJO BLANCO.

Neo: ¿Al conejo blanco?

Monitor: TOC, TOC, NEO.

Fragmento B

Niño budista: No intentes doblar la cuchara. Eso es imposible. En vez de eso, sólo procura comprender la verdad.

Neo: ¿Qué verdad?

Niño budista: Que no hay cuchara.

Neo: ¿No hay cuchara?

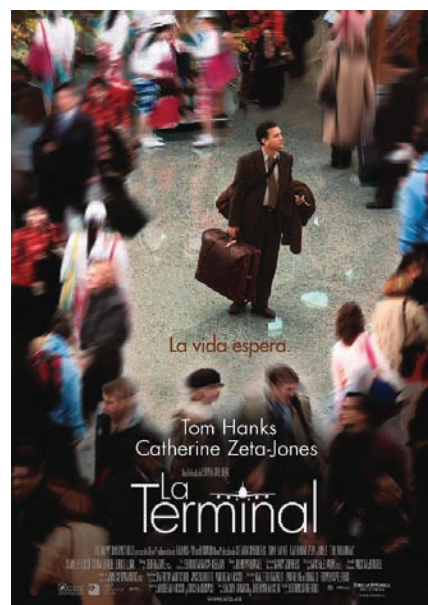
Niño budista: Si lo haces, verás que no es la cuchara la que se dobla sino tú mismo.



Escena de la película *The Matrix*

La primera consecuencia que podemos desprender de estos fragmentos refiere al advenimiento o irrupción de lo *imprevisto*, esto es, de aquello que no ha sido visto con anticipación o anterioridad en el orden de la percepción cotidiana de las cosas. Es decir, de aquello que acontece o

Película *La terminal* (2004)
de Steven Spielberg



tiene lugar rompiendo el orden de lo *previsible*, como en el primer caso, en que el monitor de la computadora de Neo comienza a mostrar un texto que él ni ha escrito ni puede borrar; o bien cuando, en el segundo caso, ya en la casa de la Pitonisa, se encuentra con el niño que dobla la cuchara sólo concentrándose en ella. De allí que podamos definir lo *imprevisto* como todo acontecimiento que tiene lugar en el ámbito de lo *real*, resquebrajando o agrietando el orden, estructura y sentido de lo *previsto* o *previsible*.

Ahora bien, podríamos relacionar estas nociones de lo *previsto* e *imprevisto* con los conceptos de lo *pensado* y de lo *impensado*. Con el concepto de lo *pensado* hacemos referencia aquí a un conjunto de ideas asimiladas (sea por medio de la tradición, la educación recibida, la religión o bien la costumbre) que nos permiten actuar y

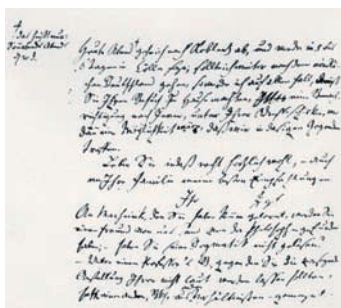
comprender los distintos acontecimientos con los que nos topamos en nuestra experiencia diaria. Son ideas, conceptos y valores con los que respondemos de modo inmediato. Lo *impensado*, por el contrario, señala la irrupción de un acontecimiento irregular en el orden del pensamiento, y con ello el advenimiento del des-orden y la ausencia de respuesta inmediata.

En este punto entonces podemos afirmar, a partir de los ejemplos de *Matrix* y *La terminal*, que son los acontecimientos que ubicamos del lado de lo *imprevisto* y de lo *impensado* los que irrumpen y agrietan el orden de lo *previsto* y ya *pensado*.

El trabajo filosófico, en este punto, puede ser entendido como cierta resistencia frente a estos acontecimientos, no para disolverlos como tales en tanto irreales, ilusorios o bien imposibles, sino más bien para comprenderlos como tales. En su origen, la reflexión filosófica debe dar lugar a la irrupción de lo *imprevisto*, de lo *impensado*. Pues se trata precisamente de *acontecimientos* que abren caminos, des-estructurando los ya existentes, vigentes y conocidos. La filosofía invita en este punto a sustraerse al orden establecido de las cosas. De allí que ésta ha

UN IMPREVISTO

Con la finalidad de iluminar esta consideración, sale a nuestro encuentro una multiplicidad de ejemplos posibles. Tomemos para ello el caso de la película *La terminal* de Spielberg (2004). Viktor Navorski llega desde un país de Europa del Este al aeropuerto Kennedy de Nueva York con la intención de cumplir un deseo paterno. Al entregar sus papeles sucede lo *imprevisto* o lo *impensado* para este extranjero que no conoce la lengua local: su pasaporte, que se encontraba en regla en el momento de emprender su viaje, es rechazado en Migraciones, con lo cual se rompe para él el orden de lo *previsto* y *pensado*. Sin saberlo, se ha producido un golpe de Estado en su país mientras viajaba. Así, se encuentra bloqueado en el aeropuerto de Nueva York con un pasaporte de ninguna parte y sin autorización para ingresar a los Estados Unidos.



Texto manuscrito de Hegel

intentado siempre romper con el sentido establecido para dar *espacio* al sin-sentido, o bien para finalmente sistematizarlo bajo una nueva forma o estructura, o bien para intentar describirlo como tal, como no-sistemizable. Así, lo *imprevisto*, lo *impensado*, aparecen ante la filosofía como algo por pensar, algo por hacer, esto es, una tarea. En este sentido, el filósofo francés Michel Foucault definía la filosofía como la arenosa extensión de lo impensado.

Con todo, es importante señalar que esta suerte de *resistencia reflexiva* que se lleva adelante en la arena de la filosofía siempre es posterior a la irrupción de los *acontecimientos imprevistos e impensados* en nuestra experiencia cotidiana. De allí que podemos, en este punto, recordar aquellas palabras finales de la “Introducción” a *Fundamentos de la filosofía del derecho* de Hegel, que expresan en una metáfora el retardo o posterioridad de la reflexión filosófica respecto de aquello que se busca comprender y explicar. Esto es, el después de una nueva vuelta (re-) sobre la *flexión* del acontecimiento:

Para decir aún una palabra sobre la enseñanza de cómo debe ser el mundo, es obvio por cierto que la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como pensamiento del mundo aparece en el tiempo sólo después que la actualidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Esto, lo que enseña el concepto, lo muestra

con la misma necesidad la historia; es decir, que sólo en la madurez de la actualidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris en el gris ya una figura de la vida ha envejecido y con el gris no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva inicia su vuelo a la caída del crepúsculo.”²

GEORGE WILHEIM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831)...

...nace en Stuttgart y estudia teología en Tubinga con Hölderling. Luego, es preceptor en Berna desde 1794 a 1797, y en Frankfurt desde 1797 a 1800. Después de este período se traslada a Jena, donde ejerce como profesor en la universidad, y tiempo más tarde a Heidelberg y luego a Berlín, donde su pensamiento se convierte no sólo en la moda institucional de aquel entonces sino que culminará en la consolidación de uno de los sistemas filosóficos más importantes de la historia de la filosofía. Muere en una epidemia de cólera.

El pensamiento de Hegel erige a la filosofía como saber absoluto, pero sería erróneo partir de este absoluto puesto que es un punto de llegada, la culminación de un recorrido ascendente de las ciencias a través del método dialéctico, proceso que se realiza mediante un progresivo camino de superación dialéctica, en el que lo que es superado queda a su vez contenido como elemento constitutivo. Para Hegel, la historia misma se presenta como el paso evolutivo del espíritu, siendo cada momento un autodespliegue del espíritu absoluto, encaminado hacia su propia conciencia y libertad.

Algunas de sus obras más reconocidas son: *Fenomenología del espíritu* (1807), *La ciencia de la lógica* (1816) y *Enciclopedia de ciencias filosóficas* (1817). Además hay que señalar la gran cantidad de lecciones dictadas sobre Filosofía de la Historia, Estética, Filosofía de la religión, etcétera; editadas póstumamente en alemán entre 1832 y 1887.

2. George Wilhem Friedrich Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987, p. .

Ahora bien, situados en este punto, es decir, en el advenimiento de lo *imprevisto* e *impensado* como origen del trabajo filosófico, es importante que nos refiramos en el apartado siguiente a las distintas reacciones que han tenido y tienen lugar frente a aquello que ignoramos. Y esto lo haremos antes de avanzar sobre la segunda consideración, que gira en torno de las preguntas en el ámbito de la filosofía, ya que, de cierta manera, es de esas distintas reacciones y resistencias que se desprenden las preguntas a las que damos en llamar *filosóficas*.

El no saber como principio del saber: los orígenes de la filosofía

“La ignorancia es más cercana a la verdad que el prejuicio.”

Denis Diderot.

En este apartado nos referimos a cuatro posibles orígenes del filosofar. Ellos se han dado históricamente pero, desde el punto de vista contemporáneo, tienen lugar simultáneamente. A través de ellos nos topamos con diversas reacciones frente a lo *imprevisto* e *impensado*, esto es, al *no saber*, el cual es entendido aquí como principio del saber. Quizá el lector comparta con nosotros esta certeza: el no saber es lo que nos mueve a saber. En este punto trataremos puntualmente sobre el *asombro*, la *duda*, la conmoción ante las *situaciones límites* y la *comunicación* por medio del



Caminante sobre mar de niebla (1817/8) del pintor alemán Caspar David Friedrich (1774-1840)

lenguaje. Por otro lado, estos orígenes del filosofar están presentes en *Matrix I*, ya que en distintos momentos el señor Anderson (Neo antes de su conversión o re-nacimiento) expresa su *asombro*, *duda* y *conmoción* frente a situaciones que él mismo concibe como *imprevistas* e *impensadas*. Así podríamos pensar en el *asombro* que le sobreviene cuando recibe el teléfono celular en su trabajo, que suena inmediatamente en su mano; la *duda* que le adviene cuando es interrogado por los agentes durante su detención; la *conmoción* que le provoca el encontrarse frente a una *situación límite* —como la *muerte*— en el proceso de su conversión o re-nacimiento.

En primer lugar, el *asombro* y la *admiration* que provoca la irrupción de lo imprevisto e impensado aparece aquí como uno de los principios del filosofar ya desde los llamados filósofos *presocráticos*, los cuales de diversos modos se asombraron frente a la naturaleza misma (gr. *ph_sis*) de las cosas, esto es, no de los fenómenos naturales sino más bien de la *naturaleza* entendida como la esencia por la cual una cosa es lo que es.

LOS LLAMADOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS...

... son aquellos que desarrollaron su actividad en la época trágica de los griegos, entre los siglos VIII y VI a.C.. Entre ellos podemos nombrar a Tales de Mileto, Anaximandro, Diógenes de Apolonia, Heráclito de Éfeso, Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea, entre otros. Ahora bien, pese a las distintas escuelas y orientaciones de cada de pensador, si hay algo que los une, aparte de su período histórico, es su preocupación incesante por la cosmología, esto es, por la realidad última y por el ser. Debido a tal inquietud, se da la coincidencia de que la gran mayoría de los fragmentos recuperados ha pertenecido a obras tituladas *Sobre la naturaleza*. De esta manera, cada uno de los pensadores referidos ha reflexionado sobre el origen de la naturaleza misma, iniciando no sólo la filosofía formalmente, sino incorporando saberes de la física, la fisiología, la matemática, etcétera. Asimismo, se entiende que los presocráticos han llevado a cabo este movimiento fundacional de la filosofía como una respuesta frente a las inquietudes y perplejidades sobre el obrar último de la naturaleza. El asombro, así, se constituye como piedra clave del nacimiento de la filosofía.

Esta última formulación, que parece a primera vista compleja, sin embargo está presente aun en nuestro lenguaje habitual, cuando por ejemplo decimos “la naturaleza de esta actitud es...”, “la naturaleza de esta persona es...”, etcétera. Creo que en ese sentido es que los primeros filósofos griegos pensaban la naturaleza, como el principio de las cosas. Y es ese asombro o admiración ante la naturaleza lo que mueve al hombre a saciar su natural deseo o apetito de conocer. El *asombro* y la *admiración* constituyen así el precedente directo del natural *deseo de saber*, es decir, de una carencia de conocimiento, porque eso significa la expresión “deseo”, una carencia, algo que no se posee y se anhela. Frente a la admiración y el asombro, la tendencia de nuestro apetito es intelectual. Este *apetito intelectual* es una tendencia, un deseo que sin sosiego, que no tiene término en nosotros. Así, este “apetito natural”, que se ve estimulado por el asombro y la admiración ante lo *imprevisto e impensado*, nos impulsa hacia el *alimento de la sabiduría*.

Ahora bien, para emprender el camino hacia la sabiduría, hacia la comprensión de aquello que adviene como imprevisto, incomprensible e impensado, hay que superar la explicación ya formulada de lo sabido y pensando, es decir, abandonar el camino de las respuestas ya adquiridas. Así, lo que se presenta como *raro y monstruoso*

mueve al entendimiento, pues constituye aquellas cosas que lo inquietan y lo incomodan. Son aquellas que no lo dejan reposar en la quietud y sosiego de los principios dados por la moralidad, la tradición o los saberes ya adquiridos. Por ello, son la inquietud y el malestar ante lo incomprensible los que mueven al deseo de saber, es decir: *el asombro y la admiración*.³

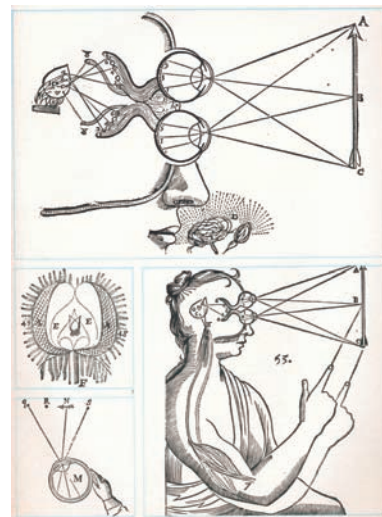


Ilustración de la óptica cartesiana

³ Así se refirió Aristóteles en su *Metafísica* al asombro y la admiración como principio del filosofar. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1992, pp. 76-7.

Ilustración de estudios cartesianos del cuerpo humano



Por otro lado, la duda también aparece como uno de los posibles orígenes del filosofar. Este principio de la filosofía podría ser situado en el contexto de lo que damos en llamar Modernidad. Entre los muchos pensadores que se han servido de la duda como un estado para el pensamiento, mencionamos a los franceses Michel Eyquem de Montaigne (1533-1529) y René Descartes

A grandes rasgos podríamos sugerir dos grados de la duda. De un lado, ella tiene la función de observar, frente al advenimiento de lo *imprevisto e impensado*, si los conocimientos ya adquiridos son suficientes para explicarlo. Pero hay otra dimensión de la duda, la *metódica*, que va mucho más allá de todo esto y que tiene una finalidad completamente diferente. Esta duda radical y drástica, que se conoce como *hiperbólica*, posee la finalidad no sólo de poner en crisis los valores morales, las ideologías y los saberes ya adquiridos como explicaciones poco satisfactorias de

los *imprevistos* y los acontecimientos *impensados*, sino también cuestionar nuestras facultades o caminos de conocimiento, esto es, nuestros sentidos y nuestra razón, para conocer las cosas. Es, en última instancia, una duda existencial, porque pregunta por el fundamento último de nuestra propia existencia.

Del mismo modo, las *situaciones límites* son también una posible fuente de reflexión filosófica. La proliferación de este origen del filosofar ha tenido lugar sobre todo en las llamadas *filosofías de la existencia* (al. *Existenzphilosophie*), las cuales proliferaron entre las guerras de la primera mitad del siglo XX y tienen, como la expresión misma lo indica, a la existencia humana como problema filosófico. Entre sus más destacados representantes figuran los alemanes Heidegger, Max Scheler (1874-1928), Karl Jaspers (1883-1969), el español Ortega y Gasset (1883-1955), el argelino Albert Camus (1913-1960) y los franceses Jean Paul Sartre (1905 - 1980) y Gabriel Marcel (1889-1973). También entre los antiguos estoicos, como en el caso de Epicteto (55-135), y entre los modernos, el danés Soren Kierkegaard (1819-1855), encontramos la proliferación de filosofías de la existencia, en las que el *asombro* ya no está dado por la naturaleza o esencia de las cosas, sino más bien por las *situaciones límites* que debe enfrentar nuestra existencia. Ya no es un problema de esencias, sino de existencias.



Entre los que citábamos más arriba, Karl Jaspers, en su escrito introductorio a la filosofía, ha presentado de un modo muy claro este origen del filosofar en el que el hombre deja de ser una cosa entre las cosas, para devenir en una existencia en cuyo camino de realización se ponen en juego múltiples fuerzas y acontecimientos que la van dotando de alguna forma. En este punto es que las *situaciones límites* contribuyen a esa forma que adquiere, en cada caso, lo humano:

Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es, después del asombro y de la duda, el origen, más profundo aún, de la filosofía. En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar

entregados al acaso. Entonces sólo tenemos que habérmolas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser.⁴

Por último, los problemas que se suscitan en la *comunicación* por medio de los distintos lenguajes se vuelven también motores y orígenes del pensamiento filosófico, en tanto a través de ellos también irrumpe lo *imprevisto e impensado*.

En primer lugar, porque *el lenguaje no dice exactamente lo que dice*, sino que en cada acto de lenguaje hay una pluralidad de sentidos y no una univocidad e identidad en el sentido. Existe más bien una lucha de sentidos de la que resulta la imposición del más fuerte y el sometimiento cierto del más débil. Para ofrecer una imagen de esto podríamos servirnos de una escena de la vida cotidiana. Una cierta persona llama por teléfono a nuestra casa con la intención de hablar con nosotros. Se inicia la conversación y a los minutos ya no tenemos intención de persistir en el diálogo. Deseamos con fervor concluir la conversación; por eso, con la intención de no herir a nuestro interlocutor le

⁴ Kart Jaspers, *La filosofía*, FCE, México, 1973, p. 17.



Incluso algunos pensadores, como el francés Antonin Artaud (1896-1948), han sugerido en sus escritos sobre cine la superioridad del sistema de signos y gestos frente a la irrupción de la *palabra hablada* en el cine hollywoodense. En una carta enviada a Ivonne Allendy desde Niza el 26 de marzo de 1929, Artaud le escribía lo siguiente:

1. Hacer un filme hablado en este momento o en cualquier otro me parecería una mala acción. Los americanos que han apostado a ello en grande preparan un siniestro porvenir, lo mismo que todas las firmas que producen malas películas con el pretexto de que son más vendibles; el cine hablado es una estupidez, un absurdo. La negación misma del cine. Que se lleguen a registrar eventualmente los rumores de un paisaje, el sonido de una escena, escogida por su pura calidad visual, lo admito y veo muy claro lo que se podría hacer en ese sentido [...] Si tengo una idea de filme que contenga posibilidades sonoras o musicales, y voy a pensar en ello, se lo comunicaré. pero no incluiré palabras.⁵

decimos: “No te quito más tiempo, seguimos en otro momento”. Desde un punto de vista superficial, podríamos decir que a primera vista estamos cuidando el tiempo de nuestro interlocutor; sin embargo, lo que se esconde por detrás es nuestro deseo de concluir aquella conversación. Así, el lenguaje muestra esta tensión que se establece entre un *sentido débil*, en nuestro ejemplo el cuidado del tiempo del otro, y un *sentido fuerte*, en este caso el deseo por concluir aquella conversación.

En segundo lugar, porque hay una pluralidad de lenguajes que se ponen en juego en la comunicación. Estas otras formas de lenguaje, que no pueden reducirse al

hablado (gr. *phonè*) y al escrito (gr. *graphè*), intervienen en la comunicación. Es el caso del cuerpo, que a través de todo su sistema de gestos y signos entra en juego activamente en la comunicación. Desde este punto de vista podríamos sugerir que es por medio de diversos signos, señas y gestos que irrumpe ante nosotros lo *imprevisto e impensado*. Como cuando, por ejemplo, nos enteramos de un fallecimiento por medio de un silencio o de una expresión del rostro; pero no por medio de la palabra o la escritura. Así, el silencio y el sistema de signos en general aparecen ante nosotros en la forma de lenguajes que irrumpen en la *comunicación* como portadores de lo *imprevisto e impensado*. Respecto de este punto, podemos pensar en el interrogatorio que se le efectúa a Neo, en el que se le hace desaparecer su boca, lo cual le impide expresarse oralmente. Aun así, vemos su angustia y desesperación a través de un lenguaje estrictamente corporal.

Con esta primera consideración hemos querido señalar los distintos estados que sobrevienen ante la irrupción de lo impensado en el ámbito de lo ya pensado y establecido. Por ello, tratamos de modo breve sobre el *asombro*, la *duda*, las *situaciones límites* y la *comunicación* por medio de los distintos lenguajes.

⁵ Antonin Artaud, *El cine*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 49-50. Cf. Gilles Deleuze, “El pensamiento y el cine” y “Cine, cuerpo y cerebro, pensamiento”, en *La imagen-tiempo*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Segunda consideración: ¿qué es una pregunta?

*“Las preguntas no son nunca indiscretas.
Las respuestas, a veces sí.”*

OSCAR WILDE

En esta segunda consideración trataremos no sólo sobre las preguntas en el ámbito de la filosofía y los problemas hacia los que ellas conducen, sino también sobre aquella interrogación que busca definir a la filosofía misma. Para esto utilizaremos el diálogo entre Trinity y Neo en la disco.

Trinity: Hola, Neo.

Neo: ¿Cómo sabes mi nombre?

Trinity: Sé mucho sobre ti.

Neo: ¿Quién eres?

Trinity: Me llamo Trinity.

Neo: Trinity. ¿Así que eres Trinity? ¿pirateaste la base de datos de Hacienda?

Trinity: Eso fue hace algún tiempo.

Neo: ¡Vaya!

Trinity: ¿Qué?

Neo: Bueno, creía que era un hombre.

Trinity: Todos los hombres lo creen.

Neo: Te introdujiste en mi computadora.
¿Cómo lo hiciste?

Trinity: Verás, ahora sólo puedo decirte que estás en peligro. Te he hecho venir para avisarte.

Neo: ¿Sobre qué?

Trinity: Están vigilándote, Neo. Ellos te vigilan, Neo.

Neo: ¿Quiénes?

Trinity: Calla y escucha. Sé por qué estás aquí, Neo. Sé lo que has estado haciendo. Sé por qué apenas duermes, por qué

vives solo y por qué, noche tras noche, te sientas ante tu computadora. Lo buscas a él. Lo sé porque una vez yo estuve buscando lo mismo y cuando él me encontró, me dijo que en realidad no lo buscaba a él, lo que buscaba era una respuesta. Es la pregunta la que nos impulsa, Neo. Es la pregunta la que te ha traído aquí. Conoces la pregunta, igual que yo.

Neo: ¿Qué es Matrix?

Trinity: La respuesta la encontrarás por ahí. Te está buscando. Y te encontrará siempre que lo desees.

A través de este diálogo entre Trinity y Neo podemos señalar una cierta progresión respecto de los dos fragmentos que utilizamos para la consideración anterior, ya que puede observarse en él cómo la pregunta sobreviene a aquellos estados. Con las preguntas, de cierta manera, esos males adquieren la forma de problemas. Con la pregunta ciertamente se abre un camino de pensamiento. Sin embargo, la singularidad de las preguntas en el ámbito de la filosofía es que no solicitan una respuesta, sea afirmativa o bien negativa. Podríamos pensar que la filosofía misma es como una demora en el carácter problemático de las preguntas, que la filosofía es en todo caso un camino para permanecer en la pregunta. En el ámbito de la reflexión filosófica, si la pregunta tiene respuesta ya no persiste como tal, y, por tanto, abandona su carácter problemático. De allí que,



Platón del pintor
Pedro Berruguete
(c.1450 – 1504)

en el ámbito general de la filosofía, las respuestas a las preguntas que conducen a problemas sean siempre provisionales. Si se alcanzase la respuesta definitiva, ya no habría pensamiento, tan sólo aceptación. No habría resistencia, sino más bien sometimiento.

Ahora bien, quizá deberíamos especificar un poco en torno de la singularidad de las preguntas en el ámbito de la filosofía. Podríamos afirmar en primer lugar que son preguntas distintas de aquellas que se formulan en las distintas ciencias, en las que, por lo general, las preguntas solicitan respuestas que permitan ofrecer una explicación y justificación de los fenómenos o casos que se observan. Por eso muchas de sus interrogaciones están encabezadas por el pronombre interrogativo “cómo”.

A diferencia de aquéllas, las preguntas en la filosofía se dirigen hacia una cierta comprensión de la naturaleza de aquello sobre lo que se inquiere. Neo no le pregunta a Trinity: “¿Cómo es Matrix?”, esto es, cómo es su funcionamiento, estructura, comportamiento, etcétera, sino que le pregunta: “¿Qué es Matrix?”.

Preguntar por el *qué* de algo es precisamente preguntar por su naturaleza o esencia, por aquello que lo define como lo que es.⁶ Con todo, nos parece oportuno destacar que, en el caso de las preguntas que se

formulan en el ámbito de la filosofía, las respuestas no sólo son siempre conjeturales sino contrarias cuando se pasa de un tiempo a otro, de un pensador a otro o bien de un determinado tiempo en la obra de un filósofo a otro. La historia de la filosofía, al igual que la de muchas ciencias particulares, es la historia de un desacuerdo. Sin embargo, lo que diferencia la filosofía del resto de los saberes es que repetidas veces en su camino lo anterior es recuperado para la comprensión del presente, como si en más de una ocasión debiéramos volver a Platón, porque en él se encuentra la última palabra sobre un determinado problema. No podríamos decir lo mismo en un contexto como el de la medicina, por ejemplo, pues ningún médico llevaría adelante una intervención quirúrgica apelando a los tratados hipocráticos o bien a la medicina de Galeno.

Pero, por otra parte, las preguntas en el ámbito de la filosofía plantean ciertamente la necesidad de pensar el problema desde el comienzo, *como si* nada hubiese existido antes de ellas. Y esto sucede sin duda por la índole de las preguntas, por su radicalidad. Cuando un filósofo pregunta: “¿Por qué hay cosas y no más bien nada?”, como lo ha hecho Leibniz, y luego Heidegger, los testimonios anteriores, esto es, las posibles respuestas que pudieron haber dado

⁶ Cuando preguntamos por el *qué* de una cosa estamos traduciendo la interrogación latina *quid est*, de donde procede la expresión *quiditas*, que podemos entender como “esencia”, “naturaleza”, “propiedad”, la cual proviene a su vez de la forma griega *tá estín*.

Platón, Aristóteles, Epicuro, etcétera, no son satisfactorios ni conclusivos para ellos. Por supuesto que sus respuestas de cierta manera confluyen problemáticamente en la formulación de la pregunta como sedimentos, pero no constituyen la última palabra sobre la pregunta y el problema que ella transporta.

Sobre la pregunta acerca de qué es la filosofía

En el caso de la filosofía sucede algo particular, ya que se trata de un saber que continuamente pregunta por sí mismo. En filosofía no sólo se pregunta continuamente sobre distintos síntomas y malestares para volverlos problemas. También de modo reflexivo se pregunta por el saber filosófico mismo, con lo cual queremos decir que la filosofía no sólo ha preguntado sobre qué es lo real, la felicidad, el tiempo, la libertad humana, etcétera, sino también qué es la filosofía. De modo singular, la filosofía pregunta por la índole de su existencia. Es un saber reflexivo respecto de los problemas que asume como propios, y también de la reflexión que continuamente lleva adelante sobre sí misma, sobre su derecho a la existencia.

Quizás un primer modo de comprender la pregunta que la filosofía hace por la filosofía misma sea acudiendo a la raíz de la palabra. Como el lector sabrá, se trata de una expresión de origen griego. Está com-

puesta por el sustantivo griego *sophía*, que entre sus significaciones posibles puede traducirse por “sabiduría”, y el adjetivo *philós*, “el que gusta”, “aficionado”, “amante”. Así, una posible traducción de *philosophía* es “afición a la sabiduría”, “amor a la sabiduría”. La versión latina (que sin duda es el esfuerzo de traducción de la lengua griega), al volcar esta expresión, promovió una distinción. De un lado, tradujo la expresión *sophía* (sabiduría) por *sapientia*, y la palabra *philosophia* resultó un calco de *philosophía*. Sin embargo, tanto en una palabra latina como en la otra hay un vínculo con la sabiduría. Pero en el caso de la palabra “filosofía”, como advertirá el lector, se señala una tendencia, la búsqueda, no la posesión. El *philosophos* es el que pretende la sabiduría, el que tiende hacia ella, precisamente por no poseerla. De allí que el filósofo no sea el sabio (*sophós*), quien posee la sabiduría. Podríamos permitirnos definir a la filosofía, tal como queremos presentarla nosotros, como *el fervor amoroso por la degustación de problemas*.





Tercera consideración: el sueño y la vigilia (lo aparente y lo real)

“Chuang Tsu soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era Tsu que había soñado que era una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser Tsu.”

JORGE LUIS BORGES

Con esta tercera consideración ingresamos propiamente en la comprensión de un problema de reflexión filosófica. Para ello nos servimos de las metáforas del *sueño* y la *vigilia*. En un primer momento de esta tercera consideración trataremos sobre el *sueño* y la *vigilia*, para luego, en un segundo momento dentro de esta misma consideración, vincular esas metáforas con los conceptos de lo *real* y de lo *aparente*. Como en cada una de las consideraciones, nos serviremos, en primer lugar, de dos pequeños fragmentos de *Matrix* en los que claramente irrumpe la imagen del *sueño* como un extraño estado de percepción de lo real. El primero de ellos es el breve diálogo entre Choi y Neo. Curiosamente, cuando Neo busca el programa que le ha vendido a Choi, abre un libro falso, precisamente el simulacro de un libro cuyo título es *Simulacro y simulaciones*, del filósofo francés Jean Baudrillard (1929). El otro fragmento es un momento del diálogo entre Morfeo y Neo.



Heráclito (1628) del pintor Hendrick ter Brugghen

Fragmento A

Choi: ¿Te ocurre algo? Estás más pálido de lo normal.

Neo: Mi... computadora está... ¿Alguna vez has tenido la sensación de no saber con seguridad si estás despierto o soñando?

Fragmento B

Morfeo: ¿Alguna vez has tenido un sueño, Neo, que pareciera muy real? ¿Qué ocurriría si no pudieras despertar de ese sueño? ¿Cómo diferenciarías el mundo de los sueños de la realidad?

Podríamos iniciar este pequeño recorrido con uno de los primeros filósofos: Heráclito (544-484 a. C), al que llamaban “el Oscuro” por sus apariciones proféticas y enigmáticas, quien se sirvió en su pensamiento de las metáforas del *dormir* y del *despertar*.

Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inad-



vertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.⁷

En los diálogos de Platón encontramos un desarrollo de esto, como en el caso del mito central del *Fedón*, donde habla acerca de que, así como un pez que se asoma desde el océano por sobre el agua ve el verdadero cielo y la verdadera tierra, si uno de nosotros lograra asomarse más allá del aire se asomaría a una verdad aún más real y más verdadera.⁸

LA VIDA ES SUEÑO

Podemos recordar la bella obra dramática del español Calderón de la Barca (1600-1681), *La vida es sueño* (1636), donde también aparece en escena esta metáfora. Recordará el lector el famoso monólogo de Segismundo que terminaba diciendo “que toda la vida es sueño y los sueños sueños son”. El padre de Segismundo era un rey muy sabio, un estudioso de la naturaleza y de los astros. Había encontrado en un horóscopo que su hijo iba a ser un rey muy cruel. Entonces, para frustrar ese destino terrible (problema sobre el que volveremos en la consideración siguiente, la cuarta) lo encadena en una prisión. En un momento, el rey recapacita y decide darle una oportunidad a su hijo para ver si en realidad iba a ser un rey tan cruel como lo habían vaticinado los astros. Entonces, lo adormece con un narcótico, lo lleva al palacio y le dice que lo anterior fue un sueño, que su verdadera vida es ésta. Segismundo, cuando se ve con el poder de rey, es terrible. Lo primero que hace es matar al que lo contradice; es una especie de fiera humana, al modo de Minos en el relato del Minotauro. El rey, muy triste, pero viendo que el horóscopo era acertado, vuelve a adormecerlo y a encerrarlo en la cárcel. Segismundo despierta otra vez preso, y dice que había soñado ser rey, pero que no es así. Después pasa lo mismo: vuelve a salir, pero ya ha aprendido de la primera vez y entonces los otros desenlaces son afortunados.

Y si la vida es sueño, ¿qué es entonces la verdadera *vigilia*? ¿Es acaso posible la *vigilia*? ¿Se puede acaso *despertar*? ¿Hay algún método para *despertar*? Y más precisamente, como reflexionaremos en el punto siguiente de esta tercera consideración: ¿existe lo real? ¿Qué es lo real? Preguntas que de ningún modo son ajenas a *Matrix*.

En este punto nos parece muy sugerente un pasaje de Michel Eyquem de Montaigne, que escribe antes incluso que Calderón. Su obra filosófica recibe el nombre *Ensayos*. En un pasaje de “La apología de Raimundo Sebond”, Montaigne está pensando en uno de los libros que mejor conoce, los diarios de viaje de Marco Polo. En una parte de su escrito dice que para el Norte más extremo (y debía estar pensando en alguna experiencia en el norte de Rusia) siempre es de noche, afirma:

Aquellos que han comparado nuestra vida con un sueño posiblemente han tenido más razón de lo que ellos mismos creían. Cuando soñamos nuestra alma vive, actúa, ejercita todas sus facultades ni más ni menos que cuando ella está despierta, pero si bien lo hace de manera más blanda y oscura, no tanto como la diferencia de la noche a una claridad viva, sino como de la noche a las sombras. Allí duerme, aquí más o menos dormita. Siempre son tinieblas.

Cuando estamos durmiendo, entonces, velamos, y cuando velamos dormimos. No

7 Conrado Eggers Lan, “Heráclito” en *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1986, pp. 356-357.
8 Cf. Platón, *Fedón*, Planeta DeAgostini, Madrid, 1999.



veo con tanta claridad el sueño, pero tampoco encuentro a la vigilia tan pura y tan sin nubes. Quizás en su profundidad el sueño también hace que los mismos sueños se duerman, pero nuestra vigilia no es nunca tan despierta que no esté acompañada de algún modo por ensoñaciones [que son los sueños de los despiertos]. Si nuestra razón y nuestra alma acogen las ideas y opiniones que reciben durmiendo, por qué no íbamos a dudar de que nuestra acción y nuestro obrar no sean una especie de soñar y nuestro estar despiertos no sea una especie de dormir.⁹

Sin duda estas palabras de Montaigne anticipan las reflexiones de René Descartes sobre el sueño. Dice en una de sus cartas que en realidad no hay ningún argumento posible para indicar si estoy dormido o si estoy despierto, porque nadie puede demostrar racionalmente la vigilia. Pero el enorme trabajo que se toma hacia el final de las *Meditaciones metafísicas* para mostrar la existencia de las cosas materiales no es ni más ni menos que el esfuerzo por demostrar que no está dormido. Descartes se ocupa de probar la existencia de las cosas materiales para salir, precisamente, del sueño. Pues el ejercicio de la duda había mostrado que estamos durmiendo y que a las representaciones que tenemos no les corresponde nada real, no hay cosas, sino solamente fantasmagorías, apariencias de

lo real, como sucede en los sueños. El camino de la duda metódica es el sendero hacia el despertar, o, por lo menos, se podría entender como un método que garantiza el despertar. La razón geométrica sería para Descartes el despertar, porque está facilitando el acceso a lo real. Pero recordemos brevemente a través de la cita de sus palabras el inicio de las especulaciones que lleva adelante en la primera de las *Meditaciones metafísicas*, cuyo título es “De las cosas que se pueden poner en duda”:

Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado una vez.

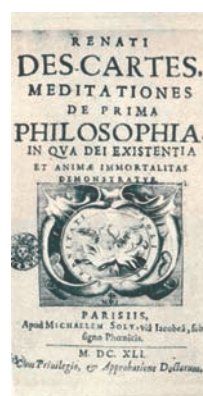
Pero aunque los sentidos nos engañan a veces respecto de las cosas poco sensibles y muy alejadas, existen quizá muchas otras de las que no se puede razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su intermedio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata teniendo este papel en las manos y otras cosas por el estilo. ¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuer-

⁹ Michel de Montaigne, “La apología de Raimundo Sebond”, en *Ensayos*, II, Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pp. 239-240.

po son míos? A menos quizá que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal modo turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, hallándose desnudos, o que se imaginan que son o cántaros o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero son locos y yo no sería menos extravagante si me condujera según su ejemplo. Sin embargo, tengo que considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que suelo dormir y representarme en sueños cosas iguales o a veces menos verosímiles que estos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me ha sucedido de noche soñar que me hallaba en este sitio, que estaba vestido, que me encontraba junto al fuego, aunque yaciera desnudo en mi lecho! En este momento me parece que no miro este papel con ojos dormidos, que esta cabeza que muevo no está adormecida, que a sabiendas y con propósito deliberado extiendo esta mano y la siento; lo que se presenta en el sueño no parece de ningún modo tan claro ni tan distinto como todo esto. Pero pensando en ello cuidadosamente, recuerdo haberme engañado a menudo con parecidas ilusiones, mientras dormía. Y deteniéndome en este pensamiento, veo tan mani-

fiestamente que no existen indicios concluyentes ni señales lo bastante ciertas por medio de las cuales pueda distinguir realmente con nitidez la vigilia del sueño, que me siento realmente asombrado; y mi asombro es tal que casi llega a convencerme de que duermo.

Supongamos, pues, que ahora estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos y cosas parecidas, no son sino falsas ilusiones; y pensemos que quizá las manos y nuestro cuerpo no son tales como los vemos. Sin embargo, es preciso por lo menos reconocer que las cosas que se nos representan en el sueño son como cuadros y pinturas que no pueden estar formados sino a semejanza de algo real y verdadero, y que así, por lo menos, estas cosas generales, es decir, los ojos, una cabeza, las manos, todo el resto del cuerpo, no son cosas imaginarias, sino verdaderas y existentes.¹⁰



Portada de las *Meditaciones metafísicas* de Renato Descartes

10 René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, en *Obras escogidas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967, pp. 217-8. Cf. René Descartes, *Discurso del método*, Colihue, Buenos Aires, 2004, y René Descartes, *Principios de filosofía*, Alianza, Madrid, 1995. En la contrastación de los textos, el lector podrá advertir la importancia capital de la duda como punto de apoyo para la reflexión cartesiana.

Hay filósofos, como Berkeley, para quienes el soñar y el estar despierto se confunden en un mismo hecho. Berkeley dice que nuestra creencia en la existencia de la materia es completamente errónea y superflua. Lo que tenemos son representaciones a las que apresuradamente damos el carácter de representaciones de cosas materiales en una duplicación completamente innecesaria. En realidad vivimos en un sueño que Dios produce en nosotros con la amabilidad de hacerlo sistemático, pero, en realidad, no hay salida de ese sueño, no hay un despertar y un encuentro con las cosas, porque no hay cosas. Hume, discípulo de Berkeley, apunta en esa dirección pero agrega un elemento de notable importancia, que es que la mayor o menor vivacidad en la creencia que nos despiertan ciertas representaciones en realidad no son más que una modalidad diferente, no una modificación de la representación misma. La representación es igual, lo que se agrega es la mayor o menor vivacidad, que no modifica en nada las características internas de nuestra representación.

Sin duda, en este pequeño recorrido que llevamos adelante en torno del sueño, el filósofo Immanuel Kant tiene un lugar importante, ya que el *sueño* y el *despertar* están tratados ampliamente en su obra. Uno de los primeros textos de Kant se llama *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica*. Los sueños de un visionario son los sue-



Immanuel Kant (1724-1804) nace en Königsberg, Prusia y muere allí también. En 1732 comienza sus estudios en el Collegium Fredericianum, donde permanece hasta 1740, fecha en la que ingresa en la universidad, donde se interesa por la ciencia natural y Newton.

De vida extremadamente monótona y rutinaria (la gente de Königsberg podía calcular la hora por el meticuloso paseo que Kant realizaba todos los días en el mismo momento), Kant salió de su ciudad una sola vez y procuró llevar una vida completamente ordenada, como su pensamiento. Este pensador, que poseía un único cuadro en su hogar que retrata la imagen de Rousseau, llevó a cabo uno de los giros más importantes en la historia de la filosofía al dejar de preguntarse por la realidad y criticar las propias facultades de la razón para llevar a cabo el proceso de conocimiento, instaurando al sujeto cognoscente como aquel que ordena la realidad mediante intuiciones y categorías.

Podrían considerarse tres etapas de su pensamiento: un primer período precrítico, apegado a la metafísica de Leibniz y Wolf; un segundo período propiamente crítico integrado por la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787, 2ª ed.); *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790), y un período poscrítico considerado por algunos autores como una caída de su metafísica.

ños de un metafísico *dogmático*. Y este metafísico dogmático –un poco primitivo desde el punto de vista de Kant– no hace más que perderse en ensoñaciones y delirios, mientras que el metafísico académico o científico a su vez esclarece hasta despertar al visionario, su propio despertar es un grado más respecto de la vigilia verdadera, ya que la metafísica todavía no es un despertar absoluto. Kant va a decir más adelante en los trabajos críticos que Hume lo despertó de su sueño dogmático. ¿Y qué era ese *sueño dogmático*? Era también ese estar engañado por la fantasía, por la ilusión, de que



Escena de la película *The Matrix*

la filosofía dogmática, es decir la razón geométrica cartesiana, era capaz de alcanzar el conocimiento absoluto, el conocimiento de la verdadera realidad. Esto no era más que un sueño del que el empirismo de Hume lo despierta. Pero todavía hay más en Kant, porque hay pasajes dentro de su estructura sistemática en los que se propone estudiar la manera de ser de la conciencia durmiente respecto de la manera de ser de la conciencia cognoscente. Ahí es cuando alcanzamos en Kant el despertar. El despertar, para Kant, es solamente el despertar de lo físico-natural. Estamos orientados a un mundo cuya estructura sabemos que es en gran medida subjetiva y similar a las ilusiones de los sueños.

Finalmente, podríamos concluir este pequeño itinerario sobre la presencia del *sueño* en filosofía señalando que ésta es la orientación que tiene el problema del sueño y la vigilia en *Matrix*. A saber, entender que hemos estado durmiendo y debemos despertar. Con todo, a partir del filósofo alemán Friedrich Nietzsche se abre otra valoración que invierte la relación entre sueño y vigilia. En *El nacimiento de la tragedia*, del verano de 1872, Nietzsche considera que es este uso de la razón el que nos hace permanecer en el sueño. La razón misma es identificada por él con el sueño, mientras que las fuerzas vitales en su caso son las verdaderas expresiones de la vigilia.¹¹

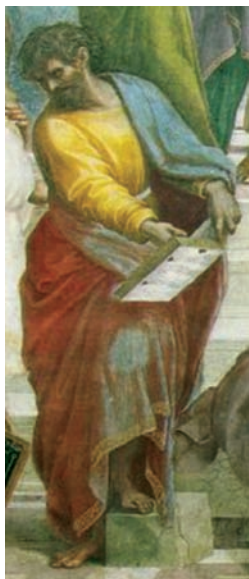
¹¹ Cf. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973.

Bienvenidos al desierto de lo real: sobre lo aparente y lo real

*“Odio la realidad, pero es en el único sitio
donde se puede comer un buen filete.”*

WOODY ALLEN

En este apartado trataremos de completar lo que presentamos en la primera parte de esta consideración. Intentaremos dar con el problema que está escondido detrás de las metáforas del *sueño* y de la *vigilia*. A saber, qué cosa es aquello que denominamos *real* o *realidad*, uno de los problemas más antiguos en el ámbito de la reflexión filosófica. Los primeros filósofos, los presocráticos o naturalistas, y entre ellos Heráclito y Parménides, ya habían reflexionado sobre él. Sin embargo, sigue siendo para nosotros un problema filosófico de suma actualidad.



*“Parménides”, detalle de
La escuela de Atenas del
pintor Rafaello Sanzio
(1483 · 1520).*

Nuestro lenguaje cotidiano está plagado de referencias a lo *real* o *realidad*. Continuamente nos pronunciamos, en nuestro uso diario del lenguaje, en nombre de lo *real*. Por ejemplo cuando decimos: “En *reali-*

dad lo que sucede es tal cosa”. o afirmamos: “La *realidad* de este país es tal” o “*Realmente* lo que yo pienso es tal cosa”. De estas expresiones nuestro lector podrá extraer la siguiente consecuencia: cuando nos pronunciamos en nombre de lo *real* o de la *realidad* estamos apelando a una instancia ciertamente *objetiva*, como si estuviésemos hablando en nombre de la *verdad*. Como si dijésemos: “En *verdad* lo que sucede es tal cosa”, “La *verdad* de este país es tal” o “En *verdad* lo que pienso es tal cosa”. De lo cual se desprende, como decíamos, que *real* o *realidad* son términos emparentados con *verdadero* y *verdad*. Hablamos sobre la realidad como refiriéndonos a la verdad. Por eso hablamos continuamente de la “realidad de las cosas” o de “la verdad de las cosas”.

Con los términos *real* o *realidad* estamos refiriéndonos a una instancia que no depende de nuestro parecer, de nuestro humor o de nuestro punto de vista personal, sino que estamos saliendo de nosotros para hablar en nombre de lo que efectivamente son las cosas. Nuestras preguntas son: ¿es esto posible? ¿Podemos hablar en nombre de lo real o de la realidad? ¿Podemos alcanzar esa objetividad y verdad en nuestro discurso? ¿Podemos atribuirnos esa autoridad? Y a partir de eso también podríamos preguntar: ¿tenemos acceso a aquello que llamamos o denominamos *real* o *realidad*? Finalmente, si la realidad es para todos lo mismo, ¿cómo puede ser que la historia del pensamiento



Escena de la película *The Matrix*



El origen de la palabra *metafísica* remite a los tiempos en que Andrónico de Rodas, en el s. I a. C, realizó la clasificación de los textos de Aristóteles. En su ordenamiento, el libro conocido como *Metafísica* (*lo que está más allá de la física*) fue tal, puesto que se ubicaba en el anaquele de la biblioteca de Alejandría luego de los de la *Física*. Esto es, en la publicación de los textos de Aristóteles que hoy leemos, que no son más que generalmente apuntes de las clases de Aristóteles, los correspondientes a la filosofía primera se llamaron metafísicos puesto que se ubicaban detrás o luego de los que trataban sobre la física, o sea, el mundo natural. De esta manera, este fortuito accidente de interpretación resultó más que adecuado, puesto que precisamente los textos de filosofía primera trataban sobre ir más allá de los estudios físicos. Si bien esto ha sido discutido por varios historiadores y especialistas, el término *metafísica* penetró en la historia de la filosofía. Ahora bien, respecto de la precisión de su objeto de estudio o de los distintos abordajes que se le han aplicado, ha habido distintas interpretaciones. Muchos escolásticos medievales, como Tomás de Aquino, han definido la metafísica como la ciencia que trata acerca del ente considerado en su mayor abstracción otros han definido el objeto de la metafísica como el mismo Dios. La Modernidad también la entendió de muchas maneras, hasta incluso se pensó que no era una ciencia. Para Descartes la metafísica era la ciencia que trata sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. De igual manera, se asocia siempre la metafísica con un conocimiento acerca de una realidad que trasciende la realidad sensible. Es así que con el devenir de los tiempos distintos pensadores también han declarado su muerte. El caso de Nietzsche, Heidegger y Derrida.

nos muestre tantas versiones y posiciones distintas, y hasta antagónicas, respecto de lo que se concibe como *real* o *verdadero*? La historia de la filosofía, en este punto, es la historia de un continuo pero muy fecundo desacuerdo.

Para indagar sobre este problema también nos serviremos de un fragmento del guión de *Matrix*. Se trata del diálogo que mantienen Morfeo y Neo después de la conversión o renacimiento de Neo, en el momento en que Morfeo ha *despertado* a Neo de su *sueño* y lo enfrenta sin más al desierto de lo *real*.

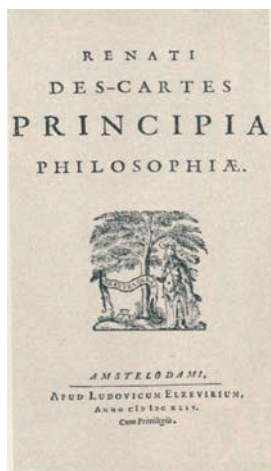
Morfeo: ¿Qué es “real”? ¿De qué modo definirías “real”? Si te refieres a lo que puedes sentir, a lo que puedes oler, a lo que puedes saborear y ver, entonces el término “real” son señales eléctricas interpretadas por tu cerebro. Éste es el mundo que tú conoces. El mundo tal y como era a finales del siglo XX. Ahora sólo existe como parte de una simulación interactiva neuronal, que llamamos Matrix. Has vivido en un mundo imaginario, Neo. Éste es el mundo como es, en la actualidad. Bienvenido al “desierto de lo real”. Sólo tenemos algunos fragmentos de información pero lo que sabemos seguro es que en un momento determinado, a principios del siglo XXI, toda la humanidad estaba unida en su entusiasmo. Nos maravillábamos de nuestro atrevimiento al dar origen a la IA (inteligencia artificial).

Desde el punto de vista filosófico, el problema de qué es aquello que entendemos como *real* o *realidad* ha sido y es trabajado

en el ámbito de la disciplina filosófica llamada *metafísica*. Le ofrecemos al lector un apartado en el que se define este término.

Comencemos con serenidad, a través de la comprensión de las palabras “real” y “realidad”. En castellano tenemos sólo estas palabras para referirnos a qué son en sí mismas las cosas, esto es, en su verdad y objetividad. Sin embargo el idioma alemán nos ofrece dos palabras distintas para referirse a lo *real* o *realidad*. En ellas se ponen en juego dos modos de concebir o entender lo *real* y la *realidad*. Son, por un lado, *Realität*, que traducimos en castellano por “realidad”, y el adjetivo *real*, que traducimos por “real”, las cuales hacen alusión a la realidad desde el punto de vista de la existencia concreta. Desde esta perspectiva, decir que algo es real es decir que existe o es actual. Así se hace alusión a un tipo de existencia concreta. Mientras que, por el otro, la palabra alemana

Wirklichkeit, que también podemos traducir por “realidad”, y el adjetivo *wirklich*, que traducimos igualmente por “real”, señalan un tipo de realidad que no es aparente, ilusoria o



Portada de los *Principios de Filosofía* de Renato Descartes

Platón (428/427-347 a. C.) nace en Atenas bajo el nombre de Aristocles, siendo Platón un apodo que significa “el de espalda ancha”, como se evidencia por ejemplo en la palabra “omóplato”. Nacido en el seno de una familia de la aristocracia ateniense descendiente del rey ático Codoro, a los 18 años comienza sus estudios con un viejo casi mendigo que enseñaba en calles y plazas: Sócrates. Luego de la condena a muerte de su maestro en 399 a. C., viaja a Siracusa (sur de Italia) y allí se relaciona con los pitagóricos. De regreso de su viaje funda la Academia en la parte alta de Atenas y comienza de alguna manera a formarse un pensamiento que determinará a todo Occidente hasta el día de hoy. Platón realiza un segundo viaje a Siracusa, donde intenta llevar a cabo su proyecto político, pero su fracaso, que casi le cuesta la vida, lo hace volver a Atenas donde fallece.

El contenido de su pensamiento gravita en la instauración de dos dimensiones de lo real, siendo el ámbito de las ideas, arquetipos de las cosas, aquel que funda nuestra realidad sensible, mera y engañosa apariencia. El pensamiento de Platón se divide en tres etapas: un primer tiempo (Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón y Menón) en que da testimonio del proceso de su maestro y del llamado método socrático; un segundo tiempo de madurez (Politeia, Banquete, Fedón) en el cual expone fuertemente su teoría, y un tercer tiempo de vejez (Parménides, Timeo), en el que asume la tarea de realizar una crítica a su mismo pensamiento. De hecho, se ha sostenido que las críticas que Aristóteles realiza a Platón ya estaban contenidas en las que Platón hizo de sí mismo en sus últimos diálogos.

posible, que está más allá de la mera apariencia o aparición de las cosas en nuestra experiencia cotidiana.

Estas dos posibilidades en alemán nos presentan dos caminos de pensamiento que han tenido lugar desde los primeros filósofos, como los mencionados Heráclito y Parménides. Y muy a grandes rasgos podríamos emparentar ambos caminos con los nombres de Platón y Aristóteles.

Platón, contradiciendo la evidencia de nuestros cinco sentidos naturales, consideraba que lo verdaderamente real, la realidad en sí misma, no es la de aquellas cosas que podemos ver, sentir, oler, degustar, sino aquello que está por detrás de las meras apariencias de las cosas: lo real como lo que está por detrás de lo que se muestra. Para él, verdaderamente reales no son las cosas que nacen y perecen, se generan y se corrompen. Verdaderamente reales no son



las que están sometidas al movimiento y al cambio, como nuestro cuerpo, nuestros humores, nuestras acciones, los árboles que ahora mismo contemplo o esa piedra que de modo continuo está siendo erosionada en cada nuevo golpe de mar.

¿Y por qué estas cosas sensibles no son verdaderamente reales para Platón? Precisamente porque su “realidad” va cambiando, va transformándose. Aquella roca no será la misma en veinte, cien, mil años. Nosotros no somos los mismos que éramos hace un tiempo, como tampoco seremos los mismos con el pasar de los años. Entonces, ¿cómo hablar de la realidad de las cosas? ¿Cómo tratar nuestra realidad, lo que cada uno de nosotros es?



Para ello Platón elaboró su famosa *doctrina de las ideas o esencias de las cosas*. Frente al cambio continuo de las cosas sensibles, esto es, de aquellas que podemos experimentar a través de nuestras percepciones y sensaciones, Platón sostiene la existencia de un ámbito de ideas, esencias o formas (son sinónimos en su pensamiento). Para él, este ámbito es el de la verdadera realidad. ¿Por qué? Porque en él están los ejemplares de las cosas. No está este o aquel árbol sino la esencia de todos ellos: la arboridad. No está este o aquel hombre o mujer, sino la humanidad. Ahora bien, este ámbito de la verdadera realidad para él es invisible, no se lo puede percibir por medio de los sentidos naturales, sino que tiene que ser captado por medio del pensamiento, por medio de los ojos de nuestra



inteligencia. Su fuerza reside en que es un ámbito en el que precisamente las esencias o ideas de las cosas no están sometidas al cambio, sino que permanecen siempre las mismas, no se mueven, son eternas e impecederas.

Es como cuando, a lo largo de toda la película *Matrix*, Morfeo le está diciendo a Neo que libere su mente de los sentidos, puesto que sólo de esa manera podrá liberarse de la prisión en la que se encuentra y reconocer su verdadero (*real*) poder.

Aquí nos permitimos ofrecerle un par de ejemplos al lector con la intención de facilitar la comprensión de la concepción platónica de lo real. Cuando alguien dibuja un círculo sobre un papel, inmediatamente nosotros reconocemos la imperfección de su trazado, ya que asumimos que su circularidad no será nunca tan perfecta como la idea del círculo, que sí es perfectamente redonda. Del mismo modo, cuando nosotros apelamos a la humanidad de un individuo, ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿Nos referimos a algo que podemos ver o percibir con la vista, el tacto, el oído? ¿Vemos efectivamente la humanidad en un individuo? En todo caso, podríamos afirmar que la humanidad se evidencia de modo invisible en aquel individuo.

Por último, en este sentido, deberíamos afirmar que para Platón las esencias o ideas de las cosas son unidades de las que proceden los individuos, sean cosas o sujetos. Como si dijésemos que la humanidad es una y los hombres y mujeres que partici-

pan de ella son muchos. Por supuesto que para Platón ha sido un gran problema la relación que tienen estas ideas o esencias, que son ejemplares, con los individuos. En muchos pasajes de sus diálogos, él ha afirmado que la relación es de participación (gr. *méthexis*) y separación (gr. *hórismos*). Es decir que cada uno de nosotros, en tanto individuos, participamos de la humanidad, pero a su vez estamos separados de ella, porque no somos toda la humanidad. Cada uno de nosotros tiene algo de lo humano pero no es todo lo humano.

Abandonemos tan sólo momentáneamente a Platón, para considerar brevemente aquel otro sentido de las palabras “real” y “realidad”, esto es, que verdaderamente reales son las cosas concretas que salen a nuestro encuentro en la experiencia sensible. Se trata en este caso de un camino de pensamiento que ha sido encarnado en la piel de Aristóteles, quien permaneció veinte años junto a Platón en su Academia.

Aristóteles no comparte con su maestro la idea de que entre las cosas concretas y sus esencias o ideas se establece una relación de participación y separación, tal como señalamos más arriba. Para él no hay un ámbito de lo verdaderamente real y un ámbito de las apariencias como instancias separadas. Aristóteles sostiene, en este punto, que la esencia o forma de la cosa está en la cosa. Siguiendo nuestros ejemplos deberíamos decir que, para él, la humanidad no está separada de cada uno de los individuos, sino que efectivamente



La escuela de Atenas (1509-10) fresco del pintor italiano Raffaello Sanzio (1483 - 1520).

se da en cada uno de ellos, que cada individuo lleva en sí toda la humanidad; lo que sucede es que puede actualizarla o concretarla parcialmente. No hay una única humanidad presente y separada en todos los individuos, sino tantas humanidades como individuos.

Por tanto, para él las cosas y los individuos que salen a nuestro encuentro en la experiencia sensible son lo efectivamente real. Por supuesto que compartirá con Platón la idea de que para contemplar la forma o esencia de la cosa hay que servirse de la visión de nuestro intelecto o inteligencia. Lo que sucede es que uno nos dirá que debemos mirar hacia arriba y otro nos dirá que miremos hacia abajo, tal como lo muestra el fresco de Rafael *La escuela de Atenas*, en cuyo centro se encuentran Platón y Aristóteles. El primero señala con su dedo hacia arriba. El otro, hacia abajo

Quizás en este punto podríamos servirnos de un pequeño y singular ensayo de Borges, cuyo título es “De las alegorías a las novelas”. Allí presenta este antagonismo entre la mirada platónica y la aris-

totélica de lo real, desde los primeros filósofos hasta nosotros. Señala ya en el comienzo que todos, sabiéndolo o no, profesamos una secreta simpatía por una tendencia o por otra. Que queriéndolo o no, somos platónicos o aristotélicos. Nuestro esfuerzo, en última instancia, sería descubrir nuestra propia tendencia. Dice allí:

Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos intuyen que las ideas son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un sistema de símbolos arbitrarios; para aquéllos, es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James. En las arduas escuelas de la Edad Media, todos invocan a Aristóteles, maestro de la humana razón (*Convivio*, IV, 2), pero los nominalistas son Aristóteles; los realistas, Platón. George Henry Lewes ha opinado que el único debate medieval

que tiene algún valor filosófico es el de nominalismo y realismo; el juicio es temerario, pero destaca la importancia de esa controversia tenaz que una sentencia de Porfirio, vertida y comentada por Boecio, provocó a principios del s. IX, que Anselmo y Roscelino mantuvieron a fines del siglo XI y que Guillermo de Occam reanimó en el siglo XV.

Como es de suponer, tantos años multiplicaron hacia lo infinito las posiciones intermedias y los distinguos; cabe, sin embargo, afirmar que para el realismo lo primordial eran los universales (Platón diría las ideas, las formas; nosotros, los conceptos abstractos), y para el nominalismo, los individuos. La historia de la filosofía no es un vano museo de distracciones y de juegos verbales; verosímilmente, las dos tesis corresponden a dos maneras de intuir la realidad.¹²

Aquí les pedimos a nuestros lectores que se representen una imagen en la que la filosofía es concebida como un círculo en cuyo centro se sitúan los problemas, y los distintos radios que se desprenden de aquel centro constituyen los diferentes caminos seguidos por los diversos pensadores para expresar sus pareceres respecto de aquellos problemas. En el centro, en su esencia, los problemas son inalcanzables e

¹² Jorge Luis Borges, "De las alegorías en las novelas" en *Otras inquisiciones, Obras completas*, II, Emecé, Buenos Aires, 1989, pp. 123-124.

incomprensibles, pues no es posible para nuestra razón acceder a una comprensión completa de ellos. Sólo contamos con sus manifestaciones a través de las perspectivas que ofrecen los diversos filósofos.

Por eso, al tratar sobre el problema de lo real decimos tan sólo que se expresa de un modo en Platón y de otro en Aristóteles. Consideramos también que, en el caso de *Matrix*, el planteo que se propone está más próximo al desarrollado por Platón, aunque sin embargo muestra fuertes divergencias con él. Por eso decidimos aquí trabajar sobre él a partir de la “Alegoría de la caverna” del libro VII de la *Politeia*. Esta obra se conoce con el nombre de *República*. Sin embargo, asumir este título para ella es acotar su sentido, ya que Platón por boca de Sócrates trata sobre la república como forma de gobierno en el contexto del libro VIII. Con todo, los diez libros de la *Politeia* tratan, precisamente, sobre *el cuidado de las cosas que tienen que ver con la ciudad* (gr. *pólis*) y no sólo con sus modos posibles de gobierno. Es una obra destinada a la elaboración de un programa de educación no sólo para que cada ciudadano cuide de sí mismo, sino también para que pueda tener lugar su integración en la vida de la ciudad. La finalidad de la obra es ofrecer un camino de pensamiento para la formación de los futuros gobernantes de la ciudad, quienes deberían ser filósofos, para Platón.

Aquí es necesario advertir a nuestros lectores que el sentido de la palabra “educación” (gr. *paideía*) entre los griegos era

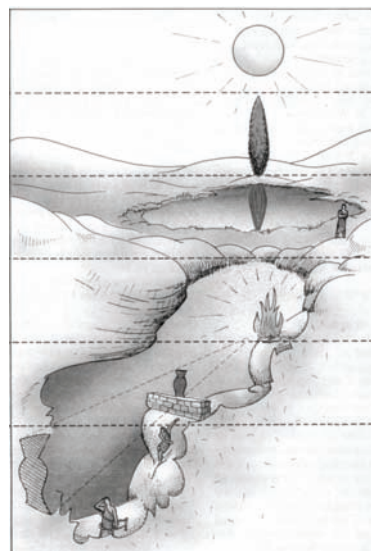
mucho más amplio y ambicioso que el nuestro. De hecho, cuando el orador romano Cicerón vuelca el vocablo del griego al latín, traduce *paideía* por *humanitas*, esto es, “humanidad”. Con esto da Cicerón un sentido más próximo a lo que un griego de aquel tiempo entiende por *educación*: aquello que confiere humanidad a un individuo.

Este esfuerzo socrático-platónico por conducir a los ciudadanos por un camino en el que cada uno cuide de sí mismo y del otro, precisamente intenta romper con el programa de la educación tradicional griega, basada en la mitología de los dioses del Olimpo. En este punto, repetidas veces Platón expresó por boca de Sócrates su escándalo frente a la enseñanza de la mitología. En un pasaje recuerda con espanto el relato de *Chrónos* (Saturno para los romanos) al devorar a sus hijos, que formaba parte del programa educativo tradicional

En este punto Platón retoma el camino que llevó adelante su maestro Sócrates, quien decía de sí mismo que era como un tábano que ayudaba a despertar a los individuos de su sueño y que hacía esto para que cada uno pudiese cuidar de sí mismo, tal como lo testimonia Platón en la *Apología de Sócrates*. Digo “testimonia”, porque Platón estaba presente el día del juicio a Sócrates. Incluso se cuenta que quiso salir en defensa de él, pero que por su juventud (contaba tan sólo con veinte años) lo obligaron a sentarse y callarse.



Ahora bien, podríamos preguntar en qué consiste este camino de educación de los futuros gobernantes de la *pólis*. Para Platón no reside en el conocimiento de los *placeres*, ya que ellos están íntimamente vinculados con sus opuestos, los dolores. El lector reconocerá que aquello que nos da placer del mismo modo puede provocarnos dolor. Tampoco consiste en el conocimiento y práctica de las *virtudes cardinales* (valentía, templanza, justicia y sabiduría), sino más bien en el estudio supremo de la idea, esencia o forma del bien. La “idea del bien” no es para Platón el nombre de un valor moral, sino la denominación que recibe el principio de todas las cosas, aquel fundamento del que todo procede. De hecho, los intérpretes



La Alegoría de la caverna de Platón

cristianos del pensamiento de Platón, como Agustín de Hipona, consideraron que aquel bien no era otro que Dios, de quien todo procede.

Sin embargo, para Platón el camino que nos guía hacia el conocimiento de aquella idea de bien, que sólo puede ser captada como en chispazos del alma, se encuentra obstaculizado y ensombrecido. Para ilustrar esta situación Platón se sirvió de la imagen de la *caverna*. Nosotros podríamos llamar a esa *caverna* “cultura”, “ideología”, “moral”, “religión”, en tanto fuerzas que nos someten y atentan contra nuestra libertad. Pero atendamos su relato y al esquema de la alegoría que ofrecemos.

–Después de esto –dije– imagínate [*apeikason*] nuestra naturaleza en esta condición, en lo que respecta a [su] educación [*paideía*] y falta de educación. Representátese hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz; en ella desde niños están con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de sí, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos de ellos hay la luz de un fuego que brilla detrás de ellos, y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima [del biombo], los muñecos.

Me lo represento.

Ahora imagínate que del otro lado del tabique pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres, y otros animales hechos en piedra y madera y de todas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros se callan.

Extraña comparación [*eikón*] haces y extraños [son esos prisioneros].

[Pero son] como nosotros. Porque, en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos o unos de otros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a ellos?

Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

Y lo mismo de [los objetos que llevan] los que pasan [no pueden mirar más que lo proyectado por el fuego].

Ciertamente.

Pues bien, si dialogaran entre sí, ¿no crees que entenderían que es a las cosas reales que están nombrando, tal como las ven?

Necesariamente.

Y si la prisión tuviera un eco desde el lado que tienen delante, y alguno de los que pasan [del otro lado del tabique] hablase, ¿te parece que creerán que lo que oyen [proviene] de otra cosa que de la sombra que pasa delante de ellos?

No, por Zeus.

¿Y los prisioneros no tendrán por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales [*skeutistá*]?

Es de toda necesidad.

Examina ahora qué les sucedería naturalmente si se produjese una liberación de sus cadenas y una curación de su ignorancia. Si se liberase [a uno de ellos] y forzase a levantarse repentinamente y a volver el cuello y marchar mirando la luz, al hacer todo esto sufriría y a causa del descubrimiento sería incapaz de ver aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué crees que respondería si se le dijese que lo que ha visto hasta entonces eran tonterías, y que, en cambio, ahora [está] más próximo a la verdad y vuelto hacia cosas más puras y mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno [de los hombres] que pasaban [del otro lado del tabique] y se lo obligara a contestar a preguntas sobre lo que son, ¿no crees que se sentirá en dificultades y que considerará las cosas que antes veía como más verdaderas que las que se le muestran ahora?

Mucho más verdaderas.

Pues bien, y si se lo forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludir [la luz] y volverse hacia aquellas cosas que podía mirar, considerando que esas son realmente más claras que las que se le muestran?

Así es.

Y si por la fuerza se lo hiciera arrastrar por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llevarlo hasta la luz del sol, ¿acaso no sufriría y se irritaría por ser arrastrado y después de llegar a la luz tendría los ojos llenos de fulgores que le

impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos verdaderos?

Ciertamente, si le sucede repentinamente.

Tendría que acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. Primeramente miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras [*éidola*] de los hombres y de las otras [cosas reflejadas] en las aguas, luego [los hombres y las cosas] mismas. En seguida, contemplaría de noche las [cosas que hay] en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y a la luna, más fácilmente que durante el día el sol y la [luz] del sol.

Claro está.

Por fin, pienso, podría mirar el sol no en imágenes [*phantásmata*] en el agua ni en otros medios, sino ensí y porsí, en su propia región, y contemplar cómo es.



Tomás de Aquino junto a Platón y Aristóteles

Necesariamente.

Y después de esto, con respecto al [sol] concluiría que es lo que produce las estaciones y años y que gobierna todo lo que [hay] en el lugar, que se ve [*horómenos*], y que es causa, de algún modo, de las cosas que ellos habían visto.

Es evidente que llegaría a estas [conclusiones] después de todo esto.

Ahora bien, si él se acuerda de su primera morada, y de la sabiduría que allí [se creía tener], así como de sus compañeros de cautiverio, ¿no crees que se sentiría feliz del cambio y se apiadaría de ellos?

Ciertamente.

Respecto de los honores y elogios que se daban unos a otros, y de las recompensas para el que con mayor agudeza divisaba las cosas que pasaban [detrás del tabique], y al que más se acordaba cuáles habían desfilado antes y cuáles después en forma habitual, y a aquel de ellos que fuera más capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría ansioso respecto a ellos y que envidiaría a los más honrados y poderosos de aquellos? ¿O no le pasaría como el [Aquiles] de Homero, y preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre o soportar cualquier cosa antes que [volver] a su anterior modo de conjeturar y la vida de otrora?

Yo también creo que padecería cualquier cosa antes que soportar la vida de otrora.

Y ahora concibe esto. Si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento



[anterior] ¿no tendría los ojos ofuscados por tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

Claro que sí.

Y si él tuviera que discriminar nuevamente aquellas sombras en ardua competencia con aquellos que han tenido siempre cadenas, vería confusamente hasta que los ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran [nuevamente], en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se hubiese estropeado los ojos, y que ni siquiera valía la pena intentar marchar arriba? Y si intentara desatarlos y conducirlos [hasta arriba], si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo, ¿no lo matarían?

Seguramente.¹³

Al iniciar un pequeño comentario de esta hermosa y abierta alegoría sobre las visiones de lo *real* y la *realidad*, le pedimos al lector que tenga presente el cuadro que acabamos de reproducir. El relato se abre con la situación de estos individuos que sin saberlo están encadenados observando imágenes y simulacros de las cosas. Ellos confían en que lo que ven es lo real. Se han habituado a ello. Y en virtud de ese hábito ofrecerán toda la resistencia de la que ellos sean capaces para continuar allí. Del mismo modo reaccionaba Neo en *Matrix*. Así también reaccionamos muchas veces nosotros cuando nos invi-

tan a considerar críticamente nuestros hábitos, costumbres e ideas de las cosas. De allí que Sócrates le diga a Glaucón que la conversión y la liberación de los prisioneros deben ser progresivas y de ningún modo instantáneas, pues con ello se produce un efecto equiparable a la visión directa del sol. Se trata de un proceso progresivo de conversión, como en el caso de un camino de educación. En este punto, cabe recordar la explicación de Morfeo frente a la pregunta de por qué no liberaban a todos los hombres, si tenían las herramientas adecuadas. Él explica que sólo pueden liberar a los hombres y mujeres de la *Matrix* antes de cumplir determinada edad, puesto que, si no, el cambio y el shock serían demasiado fuertes y no podrían soportarlos.

Pero continuemos con el relato. Los prisioneros de a poco empezarán a considerar que aquellas sombras e imágenes de las cosas son meras apariencias de las cosas reales, esto es, de las esencias, ideas o formas de las cosas, al igual que Neo progresivamente va afirmándose en su nueva visión de lo real. Pero la misión del filósofo, una vez liberado de sus ataduras, no es tan sólo la de salir de la *caverna*, sino la de reingresar en ella para liberar a los que siguen allí prisioneros. En el caso de *Matrix*, Neo no sólo se ha convertido con la asistencia de Morfeo, sino que, vista la realidad tal cual, rein-

¹³ Conrado Eggers Lan, "Texto sobre la alegoría de la caverna" en *El sol, la línea y la caverna*, Colihue, Buenos Aires, 2000, pp. 32-36.

gresa continuamente a la *Matrix*. Es como si dijésemos que, desde el punto de vista de la filosofía, nuestro esfuerzo es liberarnos de las ataduras de una tradición, una moral, una ideología, que nos tienen apresados, que responden por nosotros. Pero una vez liberados, debemos ingresar nuevamente en aquella tradición, moral o ideología para desmontarla por dentro, para liberar a los que siguen sometidos.

Por supuesto que en ese camino de salida e ingreso continuo que lleva adelante el filósofo, como también en el caso de Neo, se pone en riesgo la propia vida. La historia misma de la filosofía nos ha mostrado continuamente, desde Sócrates en adelante, que pensar es un riesgo, que la propia vida corre peligro en el acto de pensar. Han sido y son continuos los odios que despierta el ejercicio de la reflexión filosófica. De cierta manera, uno de los mayores adversarios de la filosofía, y esto se ve tanto en la “Alegoría de la caverna” como en los agentes de *Matrix*,

es la vanidad, el apego desmedido al propio punto de vista. La práctica filosófica requiere de nosotros cierta humildad y una ignorancia cierta.

Ahora bien, para concluir con esta tercera consideración, podemos establecer una diferencia entre el relato platónico y el de *Matrix*. Para Platón el ámbito de la verdadera realidad es el de las ideas o esencias, que son invisibles, eternas e inmutables, mientras que el ámbito de las apariencias es el de las cosas sensibles, esto es, aquellas que percibimos a través de los sentidos naturales. Por el contrario, en el caso de *Matrix*, el ámbito de la verdadera realidad es el de las cosas sensibles, el de los cuerpos sensibles, mientras que el ámbito de las apariencias, de los simulacros, es el de la *Matrix*, que es ininteligible e invisible. De lo cual podemos concluir en que, aunque ambos relatos manifiestan la distinción de ámbitos de la realidad (uno propiamente real y otro de meras apariencias), se diferencian en lo que cada uno de ellos concibe como el verdaderamente real



Cuarta consideración: libertad y necesidad

Con esta cuarta consideración elaboramos la última reflexión sobre *Matrix*. De cierta manera alcanzamos con ella una integración de todas las consideraciones anteriores. Se trata del problema capital de la trilogía *Matrix*, aunque nosotros aquí lo tomemos siguiendo la primera parte. Para llevar adelante nuestra consideración nos servimos del diálogo entre Neo y la Pitonisa, en el cual se pone una vez más en evidencia que para pensar hace falta dialogar.



Escena de la película *The Matrix*

Pitonisa: Sé que eres Neo. Enseguida estoy contigo.

Neo: ¿Usted es la Pitonisa?

Pitonisa: Así es. No soy lo que te esperabas, ¿verdad? Bien, ya casi están. Huelen bien, ¿verdad?

Neo: Sí.

Pitonisa: Te diría que te sentaras, pero de todos modos no lo harías. Y no te preocupes por el jarrón.

Neo: ¿Qué jarrón?

Pitonisa: Ese jarrón.

Neo: Lo siento.

Pitonisa: Te he dicho que no te preocuparas. Le diré a uno de mis chicos que lo arregle.

Neo: ¿Cómo lo sabía?

Pitonisa: Ohhh... lo que de verdad hará que luego te devanes los sesos será... ¿Lo habrías roto si yo no te hubiese dicho nada? No creí que fueras tan guapo. Entiendo por qué le gustas a ella.

Neo: ¿A quién?

Pitonisa: No eres demasiado listo. ¿Sabes por qué Morfeo quería que me vieras? Bueno, ¿tú qué crees? ¿Piensas que eres el Elegido?

Neo: Sinceramente no lo sé.

Pitonisa: ¿Sabes qué significa eso? Es latín. Significa “Conócete a ti mismo”.¹⁴ Voy a confesarte un secreto. Ser el Elegido es igual que estar enamorado. Nadie te dice si estás enamorado. Sólo lo sabes al ciento por ciento de la cabeza a los pies. En fin... Deja que te eche un vistazo.

¹⁴ Es curioso que la Pitonisa aquí haga referencia a esta sentencia del Oráculo de Delfos como latina, ya que se trata de una afirmación cuyo origen es griego. Por otro lado, la proposición “Conócete a ti mismo” para los griegos debía ser comprendida en el contexto de una más amplia: “Cuida de ti mismo”. El conocerse, en última instancia, es tan sólo un momento del ocuparse de sí mismo. El cuidado de sí implica, en primer lugar, un determinado modo de enfrentarse al mundo, de comportarse, de vincularse con los otros. En segundo lugar, un modo de mirar, una cierta atención sobre el propio pensamiento y el de los otros. Finalmente, un determinado modo de actuar en el que cada uno se hace cargo de sí mismo y resiste los embates de los otros. La práctica filosófica de Sócrates procuró siempre poner estos elementos de manifiesto.

Abre la boca. Di “ah”.

Neo: Aaaaaah.

Pitonisa: Muy bien, ahora yo debería decir, “Mmm... qué interesante. Pero...” Y tú dirías:

Neo: ¿Pero qué?

Pitonisa: Pero sabes perfectamente lo que voy a decirte.

Neo: No soy el Elegido.

Pitonisa: Lo siento, joven. Tienes el don, sí, pero das la impresión de estar esperando algo.

Neo: ¿Qué?

Pitonisa: Tal vez tu próxima vida. ¿Quién sabe? Así es como son estas cosas.

Neo: (RÍE)

Pitonisa: ¿Por qué te ríes?

Neo: Morfeo, Él... ah... casi me había convencido.

Pitonisa: Lo sé. Pobre Morfeo. Pero sin él, estamos perdidos.

Neo: ¿Qué quiere decir con “sin él”?

Pitonisa: ¿Seguro que quieres oírlo? Morfeo cree en ti, Neo. Y nadie, ni tú, ni siquiera yo, lo convencería de lo contrario. Él cree tan ciegamente que va a sacrificar su vida para salvar la tuya.

Neo: ¿Qué?

Pitonisa: Vas a tener que tomar una decisión. Vas a tener la vida de Morfeo en una mano y en la otra tendrás la tuya. Uno de los dos tiene que morir, quien sea dependerá de ti. Lo siento, pero será así. Tu alma es buena. Te aseguro que odio dar malas noticias a gente buena, sin embargo no debes preocuparte.

Porque en cuanto salgas por esa puerta, empezarás a sentirte mejor. Recordarás que tú no crees en esas tonterías del destino, ya que tú controlas tu propia vida, ¿recuerdas? Ten, toma una galleta. Te aseguro que antes de que te la acabes te sentirás como nuevo.

Desde el sentido común, tendemos a oponer en nuestro uso del lenguaje las nociones de “libertad” y “necesidad” o “destino”. Decimos por ejemplo que obramos libremente cuando no hemos sido cohibidos, coaccionados o dominados por alguna fuerza o necesidad. En esta perspectiva, somos libres cuando nos liberamos de una necesidad. Aquí el lector tendrá que concedernos la oportunidad de una aclaración. Por “necesidad” no entendemos una carencia o una falta, como cuando decimos “tengo la necesidad de”, “necesitaría tal cosa” o “estoy necesitando...”, ya que todos estos sentidos hacen una clara referencia a una privación, carencia o ausencia. Aquí comprendemos el término “necesidad” como un sinónimo de fatalidad, destino o fortuna.

Por otra parte, afirmamos que actuamos privados de libertad cuando lo hacemos siguiendo alguna necesidad o imposición, como si la necesidad fuese una suerte de fatalidad que arrebatara nuestro albedrío y atenta contra nuestra voluntad, querer o libertad.

Curiosamente, desde el punto de vista filosófico, repetidas veces en la historia del

pensamiento estas nociones han marchado juntas, complementándose. Es más, una curiosa definición de *libertad* la describe como *la conciencia de la necesidad*. Según esta definición, un individuo actúa libremente cuando sigue el designio de la necesidad, del destino o de la fortuna. Es decir, es libre cuando comprende que actúa como debe actuar. Este sentido de *libertad* circula por las tragedias griegas, por la filosofía socrático-platónica, por la filosofía de Baruch Spinoza, Hegel y Arthur Schopenhauer, entre otros. Aquí nos abocaremos a la comprensión de este sentido de *libertad*, pues es el que circula en *Matrix I*, tal como se desprende del diálogo recién transcrito.

Pero, en primer lugar, descendamos hacia la etimología, la raíz, de estos dos términos: *libertad* y *necesidad*. El sustantivo *libertad* procede de la lengua griega (gr. *eleuthería*), como el adjetivo *libre* (gr. *eleútheros*). En ambos casos se hace una clara alusión al no esclavo. Sin embargo, en castellano no nos ha quedado ningún sedimento de esta raíz. Nuestras palabras “libertad” (lat. *libertas*) y “libre” (lat. *liber*) proceden de la lengua latina. En la antigua Roma se llamaba *libre* a aquel joven que había alcanzado la madurez sexual y que, entonces, estaba habilitado para asumir responsabilidades ciudadanas. Por eso, al lograr aquella edad se le entregaba la *toga virilis* (varonil) o *toga libera* (libre).



Sócrates (470/469-399 a. C.) nace y muere en Atenas. De origen modesto –hijo de un escultor y una partera–, toma el oficio de su madre como estímulo para el desarrollo de su propio método filosófico: la mayéutica, consistente en un tipo de conversación que asiste al otro para dar a luz una verdad *oculta* en él mas no advertida por su portador. Sócrates sirve en varias batallas, como la de Potidea en 432 a. C. y la de Delio en 424 a. C., y es caricaturizado burlescamente por Aristófanes en *Las nubes* y recordado por Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*, la *Apología de Sócrates* y el *Banquete*. Sócrates es acusado de corromper a la juventud haciéndole creer en cosas en que la ciudad no cree (*impiedad*), y pese a que sus discípulos le proponen escaparse de la cárcel, él decide aceptar la condena. Así, el hombre que una vez dijo; “Sé que no sé”, muere al beber de la cicuta y se convierte de este modo en el primer filósofo condenado a muerte en la historia de la filosofía.

Sócrates no dejó ningún tipo de legado escrito, porque entendía que el pensamiento se daba en el diálogo, en la calle, y no en la fijeza de la escritura, donde se perdía la fluidez de la dialéctica. Sin embargo, parte de su pensamiento se puede reconstruir a través de ciertos diálogos de Platón, donde éste se preocupa por retratar la vida y pensamiento de su maestro hasta su muerte: *Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Menón*. No incluimos el Fedón, donde se describe el momento en que Sócrates bebe la cicuta, pues se trata de una excusa para que Platón exponga su doctrina de la inmortalidad del alma.

Por otro lado, el concepto de *necesidad* es de origen griego (gr. *anáγκη*) y está fuertemente vinculado con los de destino (gr. *eimarméne*), fatalidad (gr. *atê*) y suerte (gr. *moira*). Desde el punto de vista filosófico, la *necesidad* puede definirse como aquello que no puede ser de otro modo que como es. Aquello que sólo puede darse de un único modo.¹⁵ Por esto es una noción que se opone a la de *contingencia*, es decir, a aquello que puede ser de otro modo que como es.

Con la noción de *necesidad* se quiere señalar que todo está fijado, condicionado y establecido. Y si esto es así, ¿qué quiere decir que alguien actúa libremente cuando

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p. 487.

actúa conforme a la necesidad? ¿Cómo ser libre siguiendo la necesidad, el destino o la fatalidad? ¿No actúa libremente aquel que rompe con la necesidad?

Para presentar esta curiosa concepción de *libertad como conciencia de la necesidad* o *destino* tomemos puntualmente el caso de Sócrates, con la finalidad de establecer un vínculo posible con el diálogo entre Neo y la Pitonisa. Como advertimos en el apartado dedicado a Sócrates, es acusado de corromper a la juventud haciéndole creer en dioses en los que la ciudad no cree. Es acusado de impiedad o irreligiosidad (gr. *asebeia*). Al iniciar su defensa, Sócrates se desentiende de las *antiguas acusaciones* que había contra él, según las cuales era o bien un naturalista que se ocupaba de las cosas del cielo o bien un sofista que hacía pasar el argumento más débil por el más fuerte. Y antes de tratar sobre la más reciente acusación, que lo hace comparecer ante un tribunal de quinientos jueces, Sócrates narra con estas palabras la visita de su amigo y muy respetable ciudadano ateniense Querefonte al Oráculo de Delfos:

Pues bien, en cierta ocasión que fue a Delfos [Querefonte], se atrevió a preguntar al oráculo... pero repito, señores, no me vayan a interrumpir; preguntó si había alguien más sabio que yo. La pitonisa le respondió que no había nadie más sabio.¹⁶

Lo primero que podemos rescatar de esta cita y del diálogo entre Neo y la Pitonisa es el carácter enigmático de los vaticinios o pronunciamientos del Oráculo. Heráclito, a quien ya hemos hecho referencia, decía en uno de los fragmentos que nos han quedado de sus textos que “el Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice, no oculta, sino significa”, es decir, no afirma algo directamente, sino que ofrece un enigma que es necesario descifrar e interpretar. De este modo, la Pitonisa, tanto en *Matrix* como en la *Apología de Sócrates*, ofrece un acertijo por dilucidar. Lo importante en este punto es que ese vaticinio expresa una necesidad, un destino, que sólo se puede comprender por medio de la práctica, del ejercicio. Neo comprende que él efectivamente es el Elegido realizando distintas acciones que lo van convenciendo de ello. Lo mismo sucede en el caso de Sócrates, que corro-



La muerte de Sócrates (1787) del pintor francés Jacques-Louis David (1748-1825)

¹⁶ Platón, *Apología de Sócrates*, trad. Eggers Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1993, p. 127.

bora el pronunciamiento del Oráculo acerca de su sabiduría dialogando con todos aquellos que él mismo consideraba sabios. Y es allí entonces que descubre en qué particular medida él los aventaja en sabiduría. En los diálogos reconoce que ellos decían saber sobre aquello que no sabían, mientras que él una sola cosa sabía: que no sabía. En esto, en la conciencia de su no saber, Sócrates aventajaba a todos en sabiduría. Así su práctica de la filosofía consistía en ser una suerte de tábano que iba procurando que cada uno cuidase de sí mismo, evitando la precipitación y la prevención a la que mueven los falsos saberes y creencias.

Su camino de pensamiento estaba guiado por los designios de una suerte de divinidad que lo prevenía respecto de aquello que no debía hacer. No le decía

qué hacer en cada caso, sino tan sólo qué debía evitar. Así, Sócrates expresaba su libertad aceptando la necesidad, el destino, que le imponía esta *divinidad interior*. Actuaba libremente toda vez que seguía la necesidad de sus designios. Incluso mientras aguarda la realización de su condena en la cárcel, ante la visita de su amigo Critón, que ha sobornado a los guardias para que pueda huir, Sócrates dialoga con él para explicarle las razones por las cuales no violentará las leyes que lo educaron.¹⁷

Por su parte, las palabras del Oráculo para Neo son oscuras. Su camino será el lograr claridad respecto de ellas, seguir y comprender su designio. Y cuanto más consciente es de la necesidad, del carácter obligante, de esos designios, más libremente actúa.



¹⁷ Platón, *Critón*, trad. Eggers Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1989.



Actividades

1. Actividad para el docente

Sugerimos al docente la lectura de los siguientes relatos con la finalidad de nutrir y ampliar los posibles abordajes de las relaciones entre el sueño y la vigilia: Jorge Luis Borges, “Las ruinas circulares”, en *Ficciones*, Emecé, Buenos Aires, 1990; Julio Cortázar, “La noche boca arriba”, en *Final del juego*, Sudamericana, Buenos Aires, 1993.

2. Para que el docente realice con los alumnos

1. En el capítulo tratamos sobre la irrupción de lo imprevisible e impensado en el orden de la vida cotidiana como un motor de pensamiento filosófico. En virtud de ello le proponemos al docente que trabaje como disparador con sus alumnos sobre este fragmento del capítulo primero, “En la madriguera del conejo”, de *Alicia en el país de las maravillas* de Lewis Carroll:

Lewis Carroll (1832-1898)...

... es el seudónimo de Charles Lutwidge Dodgson. Nace en Daresbury (Inglaterra) en el seno de una familia protestante, formada por cuatro hermanos varones más y siete mujeres, curiosamente todos tartamudos. De pequeño tiene un gran interés y consecuente producción en la literatura y el teatro. Estudia matemáticas y se desempeña como profesor en Oxford. Su amor a la infancia lo lleva a tomar como alumnos a grandes cantidades de niños y niñas, con los que suele jugar. De hecho, su obra más famosa, *Alicia en el país de las maravillas*, es fruto del vínculo que mantiene Carroll con una de sus pequeñas amigas predilectas. Lo que nunca se supo con certeza es si bajo la amistad que mantenía con los niños y niñas se ocultaban intenciones más oscuras, pero igualmente las sospechas hicieron que rompiera todo vínculo tanto con Alicia, como con el resto de los niños.

Los textos de Carroll, en gran medida han sido fuente para el pensamiento filosófico de la contemporaneidad. Es que en su literatura se hace eco de varios problemas de índole lingüística, lógica, de sentido y sinsentido. Por ejemplo, la relatividad y la posibilidad de una solución pragmática, el sentido de la palabra y el uso que se hace de ella, etcétera.

Algunas de sus obras literarias más reconocidas son *Alicia en el país de las maravillas* (1865), *Alicia a través del espejo* (1871), *La caza de Snark* (1876), *Silvia y Bruno* (1889 y 1893, 2ª parte). Respecto de su trabajo matemático, entre algunas de sus obras más importantes cabe destacar *Euclides y sus modernos rivales* (1879), *El juego de la lógica* (1887) y *Lógica simbólica* (1893).

Alicia empezaba ya a cansarse de estar sentada con su hermana a la orilla del río, sin tener nada que hacer: había echado un par de ojeadas al libro que su hermana estaba leyendo, pero no tenía dibujos ni diálogos. “¿Y de qué sirve un libro sin dibujos ni diálogos?”, se preguntaba Alicia. Así pues, estaba pensando (y pensar le costaba cierto esfuerzo, porque el calor del día la había dejado soñolienta y atontada) si el placer de tejer una guirnalda de margaritas la compensaría del trabajo de levantarse y coger las margaritas, cuando de pronto saltó cerca de ella un Conejo Blanco de ojos rosados. No había nada muy extraordinario en esto, ni tampoco le pareció a Alicia muy extraño oír que el conejo se decía a sí mismo: “¡Dios mío! ¡Dios mío! ¡Voy a llegar tarde!” (Cuando pensó en ello después, decidió que, desde luego, hubiera debido sorprenderla mucho, pero en aquel momento le pareció lo más natural del mundo.) Pero cuando el conejo se sacó un reloj de bolsillo del chaleco, lo miró y echó a correr, Alicia se levantó de un salto, porque comprendió de golpe que ella

nunca había visto un conejo con chaleco, ni con reloj que sacarse de él, y, ardiendo de curiosidad, se puso a correr tras el conejo por la pradera, y llegó justo a tiempo para ver cómo se precipitaba en una madriguera que se abría al pie del seto. Un momento más tarde, Alicia se metía también en la madriguera, sin pararse a considerar cómo se las arreglaría después para salir. Al principio, la madriguera del conejo se extendía en línea recta como un túnel, y después torció bruscamente hacia abajo, tan bruscamente que Alicia no tuvo siquiera tiempo de pensar en detenerse y se encontró cayendo por lo que parecía un pozo muy profundo. O el pozo era en verdad profundo, o ella caía muy despacio, porque Alicia, mientras descendía, tuvo tiempo sobrado para mirar a su alrededor y para preguntarse qué iba a suceder después.¹⁸

A partir de la lectura en clase de este breve pasaje, pueden proponerse las siguientes actividades:

a. Poner de relieve el vínculo explícito entre el texto de Lewis Carroll y *Matrix I*, como, por ejemplo, a través de la figura de la madriguera: “Morfeo: ¿Te gustaría saber lo que es? La Matrix nos rodea. Está por todas partes, incluso ahora, en esta misma habitación. Puedes verla si miras por la ventana o al encender la televisión. Puedes sentirla, cuando vas a trabajar, cuando vas a la iglesia, cuando pagas tus impuestos. Es el mundo que ha sido puesto ante tus ojos para ocultarte la verdad./ Neo: ¿Qué verdad?/ Morfeo: Que eres un esclavo, Neo. Igual que los demás, naciste en cautiverio, naciste en una prisión que no puedes ni oler ni saborear ni tocar. Una prisión para tu mente. Por desgracia no se puede explicar lo que es Matrix. Has de verla con tus propios

ojos. Ésta es tu última oportunidad. Después, ya no podrás echarte atrás. Si tomas la pastilla azul, fin de la historia. Despertarás en tu cama y crearás lo que quieras creerte. Si tomas la roja, te quedas en el País de las Maravillas y yo te enseñaré hasta dónde llega la madriguera de conejos. Recuerda, lo único que te ofrezco es la verdad. Nada más”.

- b. Que los alumnos señalen qué papel juegan el tedio y el aburrimiento, así como el asombro y la duda, tanto en este fragmento de *Alicia* como en *Matrix I*, respecto de la búsqueda de conocimiento.
- c. A partir de esto, puede sugerirse que tanto el docente como los alumnos presenten situaciones personales de tedio, aburrimiento, asombro o duda que permitan emprender un camino de conocimiento.
- d. Del mismo modo, situaciones personales límites o de riesgo que abran un camino de reflexión.

2. La tercera consideración trató sobre el problema del sueño y la vigilia, y sobre cómo pueden distinguirse. Para ello, nos referimos al problema tal como apareció en *Matrix I* y en la tradición de pensamiento filosófico. A partir de esto, pueden sugerirse las siguientes actividades:

- a. Que cada alumno escriba el relato de un sueño propio y señale si el sueño mantenía un vínculo con la realidad o bien era puramente imaginario. Finalmente, que indique si durante algún momento del sueño éste fue tomado por realidad; de ser así, que explique las razones por las cuales supone la realidad de su sueño.
- b. Presentamos en misma consideración el esfuerzo de la filosofía –desde Heráclito en adelante– por conducir al

¹⁸ Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, Altaya, Barcelona, 1995, pp. 8-10.

individuo del sueño a la vigilia a través de la razón, como si la filosofía misma fuese un esfuerzo por despertar al sujeto. A partir de esto, sugerimos que el docente y sus alumnos se pregunten y dialoguen acerca de por qué repetidas veces en nuestra existencia cotidiana preferimos la “realidad” del sueño a la vigilia, como se ve explícitamente en el caso de Cifra (el traidor) en *Matrix I*.

3. En la primera sección de la tercera consideración tratamos sobre el problema de lo real o realidad. Queremos proponer aquí al docente que comparta con sus estudiantes este fragmento del ensayo “Cerebros en una cubeta” (ingl. *brain-in-a-vat*) del filósofo norteamericano Hilary Putnam. El texto propone una hipótesis según la cual podríamos considerar que la humanidad no es otra cosa que cerebros en cubetas conectados por un diabólico científico a una computadora. Tras la lectura compartida del texto, podrán llevar adelante las siguientes actividades:
 - a. Establecer un diálogo con los estudiantes en el que se pongan de manifiesto los puntos de contacto entre *Matrix I* y este texto de Hilary Putnam.
 - b. Trabajar a partir de la pregunta que realiza el autor: “Si fuéramos cerebros en una cubeta, ¿podríamos decir o pensar que lo somos?”
 - c. Pedir la producción de un texto breve, de más de una página, en el que los estudiantes releven situaciones de su vida cotidiana, por ejemplo, su experiencia diaria en un ciber, que puedan vincularse con el ensayo de Putnam.
 - d. Dialogar en torno de la pregunta: ¿es posible tener conciencia de nuestra propia existencia y realidad o bien estamos condicionados a ver, tal como sucedía en



Hilary Whitehall Putnam nació el 31 de julio de 1926 en la ciudad de Chicago y vivió hasta los ocho años en París. Se dedicó al estudio de las matemáticas y la filosofía en la Universidad de Pennsylvania, donde se licenció. Posteriormente, en la Universidad de California, obtuvo su doctorado (1951). Su tesis doctoral, dirigida por Hans Reichenbach, indaga sobre el problema de la inducción y la probabilidad. Como docente e investigador, Putnam dedicó sus primeros años de estudio a la lógica, ocupando la cátedra Walter Beverly Pearson de Matemática Moderna y Lógica Matemática en Harvard en 1976. Asimismo, ejerció en universidades de la talla de Princeton y en el renombrado MIT donde también enseña Noam Chomsky. Putnam suele ser llamado el padre del funcionalismo, esto es, quien fundó la teoría que sostiene la existencia de una analogía funcional entre los estados de la mente y los estados computacionales. Sin embargo, él mismo la abandonó para convertirse en un fuerte crítico de esta teoría. En un discurso pronunciado en 1976, llamado *El realismo y la razón*, se aleja definitivamente de las posiciones científicas y acuña la expresión “realismo interno”, que permitiría una escapatoria al problema relativista en el cual suele caer lo que se entiende por realismo científico.

La obra que lo lleva a un reconocimiento mayor, en su polémica con el filósofo estadounidense Richard Rorty, es *Razón, verdad e historia* (1981), la cual se manifiesta como una crítica de envergadura tanto al realismo científico como al realismo metafísico. Gran parte de su último pensamiento se encuentra reunido en dos volúmenes de ensayos titulados *Realismo de rostro humano* (1990) y *Las palabras y la vida* (1994). Una de sus últimas obras es *Ethics Without Ontology* (2004), publicada por la Universidad de Harvard.

el caso del prisionero de la caverna platónica, a observar, tan sólo por detrás de una tapia?

EL CASO DE LOS CEREBROS EN UNA CUBETA

He aquí una posibilidad de ciencia ficción discutida por los filósofos: imaginemos que un ser humano (el lector puede imaginar que es él quien sufre el percance) ha sido sometido a una operación por un diabólico científico. El cerebro de tal persona (su cerebro, querido lector) ha sido extraído del cuerpo y colocado en una cubeta de nutrientes que lo mantienen vivo. Las terminaciones nerviosas han sido conectadas a una computadora supercientífica que provoca en esa persona la ilusión de que todo es perfectamente normal. Parece haber gente,

objetos, cielo, etcétera; pero en realidad todo lo que la persona (usted) está experimentando es resultado de impulsos electrónicos que se desplazan desde la computadora hasta las terminaciones nerviosas. La computadora es tan ingeniosa que si la persona intenta alzar su mano, el “*feedback*” que procede de la computadora le provocará que “vea” y “sienta” que su mano está alzándose. Por otra parte, mediante una simple modificación del programa, el diabólico científico puede provocar que la víctima “experimente” (o alucine) cualquier situación o entorno que él desee. También puede borrar la memoria de funcionamiento del cerebro, de modo que la víctima crea que siempre ha estado en ese entorno. La víctima puede creer incluso que está sentada, leyendo estas mismas palabras acerca de la suposición, divertida aunque bastante absurda, de que hay un diabólico científico que extrae cerebros de los cuerpos y los coloca en una cubeta de nutrientes que los mantiene vivos. Las terminaciones nerviosas se suponen conectadas a una computadora supercientífica que provoca en la persona ilusiones de...

Cuando se menciona esta especie de posibilidad en una clase de teoría del conocimiento, el propósito no es otro que suscitar de un modo modesto el clásico problema del escepticismo con respecto al mundo externo. (¿Cómo podría usted saber que no se halla en esa situación?) Pero esta situación es también un útil recurso para suscitar cuestiones en torno de la relación mente-mundo.

En lugar de imaginar un solo cerebro en una cubeta, podemos imaginar que los seres humanos (quizá todos los seres sintientes) son cerebros en una cubeta (o sistemas nerviosos en una cubeta, en el caso de algunos seres que sólo poseen un sistema nervioso mínimo, pero que ya cuentan como sintientes). Por

supuesto, el diabólico científico tendría que estar fuera –¿o querría estarlo?–. Quizá no exista ningún diabólico científico, quizá (aunque esto es absurdo) el mundo consista en una maquinaria automática que está al cuidado de una cubeta repleta de cerebros y sistemas nerviosos.

Supongamos esta vez que la maquinaria automática está programada para ofrecernos a todos una alucinación colectiva, en lugar de unas cuantas alucinaciones separadas y sin relación. De forma que cuando me parece estar hablando con usted, a usted le parece estar oyendo palabras. Mis palabras no llegan realmente a sus oídos, por supuesto –porque usted no tiene oídos (reales), ni yo tengo boca o lengua reales–. Pero cuando emito mis palabras, lo que ocurre en realidad es que los impulsos aferentes se desplazan desde mi cerebro hasta el ordenador, el cual a su vez provoca que yo “oiga” mi propia voz profiriendo esas palabras y “sienta” el movimiento de mi lengua, y que usted “oiga” mis palabras, y me “vea” hablando, etcétera. En este caso, nos comunicamos realmente, hasta cierto punto. Yo no estoy equivocado con respecto a su existencia real (sólo lo estoy con respecto a la existencia de su cuerpo y del “mundo externo”, aparte de los cerebros). En cierta medida, tampoco importa que “el mundo entero” sea una alucinación colectiva; después de todo, cuando me dirijo a usted, usted oye realmente mis palabras, si bien el mecanismo no es el que suponemos. (Si fuéramos dos amantes haciendo el amor y no dos personas manteniendo una conversación, la insinuación de que únicamente somos dos cerebros en una cubeta podría ser molesta, desde luego.)

Deseo formular ahora una pregunta que parecerá obvia y bastante estúpida (al menos a algunos, incluyendo a algunos filósofos sumamente sofisticados), pero que

tal vez nos sumerja con cierta rapidez en auténticas profundidades filosóficas. Supongamos que toda esta historia fuera realmente verdadera. Si fuéramos cerebros en una cubeta, ¿podríamos *decir* o *pensar* que lo somos?¹⁹

4. También en relación con el problema de lo real o realidad y lo aparente, sugerimos las siguientes actividades:
 - a. Dialogar con los estudiantes sobre las distintas acepciones de las palabras “real” y “realidad” que aparecen en el uso corriente de la lengua. Que cada uno de los estudiantes exprese a partir de ello qué es lo que entiende por “real” y “realidad”.
 - b. Seleccionar una noticia cualquiera y relevarla a través de la mayor cantidad de artículos periodísticos provenientes de diarios y/o revistas. Una vez reunido todo el material, invitamos a que el docente presente las distintas versiones del acontecimiento, para mostrar la pluralidad de versiones y, con ello, de realidades posibles, en torno de un mismo disparador.
 - c. Sugerimos al docente que comparta con sus alumnos la película *Inteligencia artificial* de Spielberg, para establecer la relación con *Matrix I*. Proponemos, entonces, vincular las distintas visiones que cada película tiene sobre lo real o la realidad. Por otro lado, discutir sobre cuál de las versiones está más emparentada con la visión que los propios alumnos sostienen.
 - d. Que los alumnos propongan por escrito cuáles son los límites que para ellos separan la realidad de la apariencia.
5. La cuarta consideración del capítulo trató la relación entre libertad y necesidad en *Matrix* a la luz de la figura de Sócrates, cuya libertad residía paradójicamente

en la comprensión de la necesidad o del destino que le había sido asignado. Aquella concepción de libertad, tan emparentada con la de Morfeo y Neo en *Matrix I*, fue relatada por Platón en la *Apología de Sócrates*. Aquí proponemos el vínculo entre aquel diálogo de Platón y el texto *Mi apología*, del director de cine, escritor y músico Woody Allen:

(El verdugo llega con una copa de cicuta. Su rostro se parece mucho al del cómico irlandés Spike Milligan.)

Verdugo: Ah... ya estamos aquí. ¿Quién se ha de beber el veneno?

Agatón: (Señalando hacia mí) Éste.

Allen: Caramba, qué copa tan grande. ¿No suelta demasiado humo?

Verdugo: El normal. Hay que bebérsela toda, porque la mayoría de las veces el veneno está en el fondo.

Allen: (Por regla general aquí mi comportamiento difiere completamente del de Sócrates y me han advertido ya que suelo gritar en sueños.) ¡No... no beberé! ¡No quiero morir! ¡Socorro! ¡No! ¡Por favor!

(El verdugo me tiende el burbujeante brebaje entre mis abyectas súplicas y todo parece perdido. Entonces el sueño siempre toma un nuevo sesgo, a causa de algún innato instinto de supervivencia, y aparece un mensajero.)

Mensajero: ¡Quietos todos! ¡El Senado ha vuelto a votar! Quedan retiradas las acusaciones contra ti. Tu valía ha sido finalmente reconocida y está decidido que se te debe rendir un homenaje.

Allen: ¡Por fin! Por fin! ¡Han vuelto a la razón! ¡Soy un hombre libre! ¡Libre! ¡Y me van a homenajear! De prisa, Agatón y Simmias, preparadme las maletas. Tengo que irme. Praxíteles querrá comenzar mi busto cuanto

¹⁹ Hilary Putnam, “Cerebros en una cubeta”, en *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, pp. 19-20.

antes. Pero antes de partir, os brindo una pequeña parábola.

Simmias: Vaya, esto sí que ha sido volver casaca. ¿Tendrán idea de lo que se traen entre manos?

Allen: Un grupo de hombres habita en una oscura caverna. No saben que afuera brilla el sol. La única luz que conocen es el titubeante temblor de las velas que llevan para desplazarse.

Agatón: ¿Y de dónde han sacado las velas?

Allen: Bueno, digamos que las tienen y basta.

Agatón: ¿Habitan en una caverna y tienen velas? Suena a falso.

Allen: ¿No podéis aceptar mi palabra?

Agatón: Está bien, está bien, pero vayamos al grano.

Allen: Un buen día, uno de los moradores de la caverna sale y ve el mundo exterior.

Simmias: En toda su claridad.

Allen: Justamente. En toda su claridad.

Agatón: Y cuando intenta contárselo a los demás, no le creen.

Allen: Pues no. No se lo cuenta a los otros.

Agatón: ¿Ah, no?

Allen: No, pone una carnicería, se casa con una bailarina y se muere de hemorragia cerebral a los cuarenta y dos años. (Me agarran todos y me obligan a ingerir la cicuta. Por regla general aquí me despierto bañado en sudor y sólo una ración de huevos revueltos y salmón ahumado consigue tranquilizarme.)²⁰

A partir de la lectura completa de la *Apología de Sócrates* de Platón, seguida de *Mi apología* de Allen, el docente puede sugerir la formación de grupos de trabajo para analizar las posibles relaciones entre ambos textos, poniendo de relieve los puntos en común y las distancias entre uno y otro. A modo de ejemplo: la manera en que Sócrates y Allen enfrentan su destino.



20 Woody Allen, “Mi apología”, en *Perfiles*, Tusquets, Barcelona, 1980, pp. 48-50

Bibliografía sugerida

Introducción

Respecto de distintos abordajes de *Matrix*, sugerimos primeramente dos libros que compilan ensayos sobre visiones filosóficas del filme: Irwin, W. (ed.), *The Matrix and Philosophy. Welcome to the desert of the real*, Open Court, Illinois, 2002; Yeffeth, G. (ed.), *Taking the red pill. Science, Philosophy and Religion in The Matrix*, Benbella Books, Dallas, 2003. También es recomendable el libro escrito por Concepción Pérez García, *Matrix. Cine y filosofía*, Madú Ediciones, Asturias, España, 2005. Por otro lado, en el pack *The Ultimate Matrix Collection*, a la venta desde el 14 de diciembre de 2004, se ofrece un DVD llamado *Las fuentes de Matrix* que incluye un documental titulado *Regreso a la fuente: la filosofía en Matrix*.

Primera consideración: pensar lo impensado

Sobre los orígenes de la filosofía, se recomienda acudir a Colli, G., “La señora del laberinto”, en *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 24, y Châtelet, F., *Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

Segunda consideración: ¿qué es una pregunta?

Sobre la pregunta acerca de qué es la filosofía

En cuanto a algunos aspectos sobre la pregunta en filosofía y sobre la pregunta misma por la filosofía, sugerimos los

siguientes textos: Heidegger, *¿Qué es eso de la filosofía?*, en revista *Sur*, Buenos Aires, 1960; Deleuze, G. - Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1994.

Tercera consideración: el sueño y la vigilia (lo aparente y lo real)

Bienvenidos al desierto de lo real: sobre lo aparente y lo real

Tanto sobre el problema de lo real, como sobre el del sueño y la vigilia en lo que se entiende como Antigüedad clásica, recomendamos acudir a Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1994, y Armstrong, A. H., *Introducción a la filosofía antigua*, ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1966.

Para una introducción al problema del sueño y lo real en el pensamiento de Descartes y la Modernidad, se recomienda la lectura de Cottingham, J., *Descartes*, UNAM, México, 1995, y Cassirer, E., *El problema del conocimiento científico*, FCE, México, 1993.

Cuarta consideración: libertad y necesidad

Acerca del problema de la libertad y la necesidad en la Antigüedad, se sugiere Eggers Lan, C., *Libertad y compulsión en la Antigua Grecia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1997. Para el caso socrático, Mondolfo, R., *Sócrates*, EUDEBA, Buenos Aires, 1988, y Guardini, R., *La muerte de Sócrates*, Emecé, Buenos Aires, 1997.

Bibliografía

Primera consideración: pensar lo impensado

HEGEL, G. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.

El no saber como principio del saber: los orígenes de la filosofía

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1992.

ARTAUD, A., *El cine*, Alianza, Madrid, 1992.

DELEUZE, G., *La imagen-tiempo*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

JASPERS, K., *La filosofía*, FCE, México, 1973.

Tercera consideración: el sueño y la vigilia (lo aparente y lo real)

DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, en *Obras escogidas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

EGGERS LAN, C., *Los presocráticos*, Gredos, Madrid, 1986.

MONTAIGNE, M., *Ensayos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1984.

PLATÓN, *Fedón*, Planeta DeAgostini, Madrid, 1999.

Bienvenidos al desierto de lo real: sobre lo aparente y lo real

BORGES, J. L., “De la alegoría en las novelas”, en *Otras inquisiciones, Obras completas, II*, Emecé, Buenos Aires, 1989.

EGGERS LAN, C., *El sol, la línea y la caverna*, Colihue, Buenos Aires, 2000.

NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973.

Cuarta consideración: libertad y necesidad

PLATÓN, *Apología de Sócrates*, trad. EGGERS LAN, EUDEBA, Buenos Aires, 1993.

PLATÓN, *Critón*, trad. Eggers Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1989.

Actividades

ALLEN, W., *Perfiles*, Tusquets, Barcelona, 1980.

CARROLL, L., *Alicia en el país de las maravillas*, Altaya, Barcelona, 1995.

PUTNAM, H., “Cerebros en una cubeta”, en *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid.



Corre Lola, corre

“No cesaremos de explorar...
y el final de toda nuestra exploración será llegar al
punto de partida...
reconocer el lugar por primera vez.”

T. S. ELIOT

“Después del juego es antes del juego.”

S. HERBERGER

Introducción

En *Corre Lola, corre (Lola Rennt)*, estrenada en 1998, una joven punk berlinesa debe reunir una enorme cantidad de dinero en veinte minutos para salvar a su novio de ser asesinado por traficantes. Es por eso que Lola corre.

En esta película –del director alemán Tom Tykwer–, se ven claramente los distintos íconos y tópicos de una cultura joven nutrida en la década de los '80 y consumada en la década posterior. Es que la misma imagen –casi imperativa– de permanente movimiento, subordinado al ritmo incesante de la música electrónica, la fragmentación de imágenes y los cuadros detenidos, las transformaciones de la protagonista en un dibujo animado, son claros ejemplos de una cultura joven influenciada por los tiempos del video-clip. Esto es, por la cultura pop, o más precisamente por la llamada “cultura MTV”. Es más, al comienzo mismo de la película, los actores son presentados como si fueran criminales, sugiriendo la admiración propiamente adolescente por lo mediáticamente contestatario. De igual manera, las escenas que refieren al pasado son presentadas en blanco y negro, mientras que los tiempos presentes de la película se retratan con fuertes colores (el rojo de los cabellos de Lola que contrastan con una gris

Berlín). Incluso las “tres vidas” de Lola podrían estar haciendo alusión a las típicas “tres vidas” otorgadas en los video-juegos.

De hecho, el director Tom Tykwer –quien también dirigió *Winter sleepers* (Soñadores) y *La vida en obras*– pertenece de alguna manera a una corriente de jóvenes realizadores alemanes a los que se les suele criticar el hecho de poner demasiado hincapié en los procedimientos de la película y no profundizar las problemáticas que transcurren por detrás de ellos.

De todas maneras, *Corre Lola, corre* no se estanca solamente en el mero planteamiento de un desfile de ágiles imágenes deslizándose por la pantalla, al ritmo de música electrónica compuesta en parte por el mismo director. En ella también se ponen de relieve una serie de problemas tales como la cuestión de la temporalidad y sus posibles abordajes, el azar y la virtud, la necesidad y la posibilidad de que la voluntad se imponga sobre el destino. Y no es precisamente –al igual que en *Matrix*– que esta clase de temáticas no hayan sido asiduamente tratadas con anterioridad en otras películas o libros, ya sea en la literatura argentina (Borges o incluso Cortázar), ya sea en el cine europeo más clásico, como por ejemplo en *Suerte ciega* o *La doble vida de Verónica* del director polaco Krzysztof (1941-1996). Digamos que esta vez esos tópicos tienen la particularidad de ser presentados bajo la novedad de los tiempos actuales y con el claro objetivo de apuntar a un público adolescente formado bajo el imperioso mundo de la televisión. La fuerza de los problemas filosóficos se concentra más en la imagen que en el guión, contrariamente a lo que sucede con *Matrix*, por ejemplo.

Película *Corre Lola, corre* (1998) de Tom Tykwer





Primera consideración: el animal que pregunta

*Tenemos, quienes vivimos,
una vida que es vivida
y otra vida que es pensada,
y la única en que existimos
es la que está dividida
entre la cierta y la errada.*

*Mas a cuál de verdadera
o errada el nombre conviene
nadie lo sabrá explicar;
y vivimos de manera
que la vida que uno tiene
es la que él se ha de pensar.*

FERNANDO PESSOA
Tengo tanto sentimiento...

Para acompañar la reflexión que llevaremos adelante en esta primera consideración, les pedimos a los lectores que tengan presente la sección “¿Qué es una pregunta?” del capítulo anterior dedicado a *Matrix*. Si bien la meditación que sigue no se desprende de ella, encuentra allí elementos que auspician una visión más amplia y compleja del tema. Con tal finalidad nos servimos de un fragmento del guión de *Corre Lola, corre*. Se trata de las primeras palabras del filme, pronunciadas por una voz en *off*.



El hombre... probablemente la más misteriosa de las especies de nuestro planeta. Un misterio de preguntas sin respuesta. ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Cómo sabemos lo que creemos que sabemos? ¿Por qué creemos lo que creemos?

Innumerables preguntas en busca de una respuesta... una respuesta que dará lugar a una nueva pregunta... y la próxima respuesta dará lugar a la próxima pregunta y así sucesivamente. Pero, al final, ¿no es siempre la misma pregunta? ¿Y siempre la misma respuesta? El balón es redondo. El partido dura 90 minutos. Eso es un hecho. Todo lo demás es pura teoría.

Lo primero que descubren estas palabras es que estamos habitados por preguntas. Siempre irrumpen preguntas, y a veces, respuestas también bajo la forma de preguntas. Entre ellas, la pregunta por quiénes somos, esto es, qué es el hombre. El esfuerzo en relación con esta cuestión radica en dar precisamente con la diferencia, llamada en filosofía *diferencia específica*, que distinga al hombre del resto de las cosas. Si el hombre no es una cosa entre las cosas, qué es entonces. La historia del pensamiento en torno de esta pregunta es la historia de un continuo y muy fecundo descuerdo. El lector, en este punto, podrá valorar críticamente qué sucedería si tuviésemos una única respuesta, conclusiva y definitiva,

para señalar qué cosa sea el hombre.²¹ La pluralidad abierta de respuestas a la pregunta es la que nos permite seguir pensando en torno de ella. Y no sólo eso, sino también ganar una cierta humildad en cuanto al alcance de nuestras afirmaciones.

Hay tantas definiciones de qué sea el hombre como pensadores que han reflexionado críticamente sobre la pregunta. Entre ellas, el hombre ha sido definido como el animal que conoce (lat. *homo sapiens*), como un ser racional (lat. *homo rationalis*), como un animal social (lat. *homo sociales*), como un animal que hace o fabrica cosas (lat. *homo faber*), como un animal que tiene la capacidad de representar e imaginar cosas (lat. *homo pictor*) o como un animal que posee la capacidad de articular un lenguaje, la posibilidad de hablar y de escribir (lat. *homo loquax*).

Pero hay una definición en la que me gustaría detenerme un momento por su singularidad. Es la definición que da Aristóteles del hombre como el animal que se ríe (lat. *homo ridens*). Desde el punto de vista de esta definición la risa es lo propio del hombre. Y el lector en este punto podría preguntarse, ¿acaso las hienas no se ríen? Sin

embargo, deberíamos advertir que emiten un chillido similar a la risa, pero que de ningún modo es una risa propiamente dicha.

Ésta implica una reacción de tipo intelectual o racional. Por más espontánea que parezca, siempre compromete un componente racional. Cuando alguien nos cuenta un chiste, por ejemplo, nos reímos a partir de su comprensión. Si no, serios, decimos sencillamente: “No lo entendí”.

El problema es dónde dice eso Aristóteles. Umberto Eco tejió una maravillosa fantasía en su novela filosófica

El nombre de la rosa en torno de un texto de Aristóteles sobre la risa: el presunto libro perdido de la *Poética* que dedicaba al género cómico.

A diferencia de la tragedia, que representaría a los hombres mejores de lo que son, la comedia los representaría como son. Y al ver a los hombres tales como son, eso no puede provocar sino risa.

Pero en alguna otra parte Aristóteles ha afirmado su famosa frase: “La risa es lo propio del hombre”. Es interesante ver ese concepto. ¿Dónde lo dice Aristóteles? En un libro dedicado a la fisiología y anatomía animal. Lo dice en su tratado de zoología.



Imagen de estudios del cuerpo humano

²¹ Cabe aclarar que la pregunta se encuentra en modo subjuntivo. El motivo del uso de ese tiempo verbal es que estamos preguntando no sobre el orden de lo real, sino precisamente sobre lo subjuntivo.

Aristóteles está describiendo el movimiento del diafragma, este músculo que tiene su mayor desarrollo en el hombre, y que él vincula con la posibilidad material, física, de que el hombre se ría. El hombre tiene un instrumento material que le permite reír, cosa que no tendrían los animales. Aristóteles llega a esta cuestión preguntándose por qué las cosquillas hacen reír. Si las cosquillas hacen reír, ¿por qué si a un animal se le hacen cosquillas no se ríe? Pues pareciera haber como una cierta singularidad en el diafragma del hombre, que es el transmisor de esa sensación especial del cosquilleo a la que llamamos risa. Dice Aristóteles que cuando a un hombre se le hacen cosquillas en las axilas, ese movimiento se transmite al diafragma y lo calienta, y ese aumento de la temperatura ocasiona una risa independiente de la voluntad. Pero acá Aristóteles se desliza hacia una antropología filosófica y dice:

El que sólo el hombre se vea afectado por las cosquillas se debe primeramente a la delicadeza de su piel y, segundo, al hecho de que el hombre es el único animal que ríe.²²





Por supuesto que esta concepción del hombre como el animal que ríe ha sido ampliamente cuestionada durante lo que damos en llamar Edad Media, porque aparece precisamente el problema de la risa de Cristo. El problema es si Cristo habría

reído o no, porque habría asumido la humanidad en toda su plenitud. Entonces, ¿cómo es posible que la risa —que de cierta manera está asociada al cuerpo y también al engaño y al fraude— sea la marca del hombre por antonomasia? Eso genera enormes discusiones, debates, y por lo general se rechaza la posibilidad de que Cristo anduviera por allí riendo. Así, se decía que en todo caso reía moderadamente, templadamente, pero nunca a carcajadas ni mostrando la garganta. Por otro lado, dentro del ideario cristiano está siempre la idea de que la risa es una de las marcas del diablo. Siempre se lo representa riendo, burlándose, engañando.

En el caso de *Corre Lola, corre* aparece una interesante definición de hombre que lo señala como “un misterio de preguntas sin respuestas”. ¿Qué define al hombre, según esto? Ser el animal que formula preguntas. Nuestra humanidad se expresa en la enunciación de preguntas. Preguntas que tienen como respuesta nuevas preguntas. El hombre es así el animal que pregunta y responde preguntando. Pero si las respuestas son nuevas preguntas, como lo sugiere el guión, ¿no hay en el ámbito de lo humano respuesta final, solución final? ¿No hay clausura de la pregunta?

Como lo señalábamos en el capítulo dedicado a *Matrix*, las preguntas irrumpen en el ámbito del pensamiento como modos de sistematizar, ordenar, organizar malesta-

²² Aristóteles, *De los animales*, III, 10, 673a, Gredos, Madrid, 2000.



res, pre-ocupaciones. Así, *Corre Lola, corre* comparte con *Matrix* la reflexión en torno de las preguntas. Preguntas que abren a nuevas preguntas, y con ellas a nuevos problemas. Podemos recordar en este punto el breve diálogo en el desayuno entre Mouse y Switch: “Mouse: ¿Sabes a lo que realmente me recuerda? Al Trigo Rico. ¿Alguna vez llegaste a probarlo? / Switch: No, pero técnicamente tú tampoco. / Mouse: Y a eso me refiero. Exactamente. Porque si te preguntas cómo sabrán las máquinas a qué sabía en realidad el Trigo Rico... Quizás se equivocaran, yo creo que el sabor del Trigo Rico era en realidad el sabor de la avena o quizás del atún. Eso hace que te plantees cosas. Piensa en el pollo, por ejemplo. A lo mejor no supieron concretar qué sabor tenía el pollo y por eso hay tantas cosas que saben a pollo”.

Sin embargo, el tratamiento de la pregunta que encontramos en una y en otra película es diferente. En el caso de *Matrix* –y el lector recordará esto– las preguntas que se formulaban eran siempre decisivas: ¿qué es la realidad?, ¿qué es el destino?, ¿qué es la libertad? Si bien el guión de *Corre Lola, corre* comienza refiriéndose a este *animal que pregunta* sobre qué sea él mismo, qué sea aquello en lo que cree, etcétera, irrumpe hacia el final una fuerte crítica a esas *preguntas filosóficas*. Como si toda la especulación teórica que se lleva adelante en aquellas preguntas se resolviera inmediatamente en el orden de la vida práctica, de las acciones mismas, lo que

señala una fuerte contraposición entre el orden y sentido de nuestras formulaciones teóricas y las acciones mismas que se dan en el ámbito de la vida práctica, de la vida activa, tal como lo dice la voz: “Pero, al final, ¿no es siempre la misma pregunta? ¿Y siempre la misma respuesta? El balón es redondo. El partido dura 90 minutos. Eso es un hecho. Todo lo demás es pura teoría”.

Los problemas en filosofía

Las últimas palabras de la sección anterior nos conducen sin duda hacia una cuestión no menor en el ámbito de la filosofía, a saber: ¿qué es un problema para la filosofía y cuál es, en definitiva, la relación que se establece entre la teoría y la práctica, entre la acción y la reflexión?

Corramos con lo primero. Cuando el poeta romano Catulo de Verona (87-54 a. C) culmina su libro de poemas –en el que narra en verso su historia de amor con la romana Lesbia– decide dedicárselo a su amigo, el historiador Cornelio Nepote. Y le dice algo así como: aquí te envío este libro recién terminado, el cual ha sido pulido con la seca y árida pómez. La imagen es válida para la filosofía, que puede ser pensada de esta manera. Con aquella piedra seca y árida nos abocamos de modo plural a pulir problemas, pues ellos son también protuberancias irregulares sobre las que trabajamos no para disolverlas como tales sino tan sólo para comprenderlas. La palabra misma “problema” (gr. *problema*) está

conformada por el prefijo “*pro-*”, que, como en las palabras “*proyecto*”, “*progreso*”, “*promesa*”, señala algo que está por delante, puntualmente en su caso una dificultad que nos sale al encuentro. Nuestro esfuerzo no es tanto superarlos o bien negar esa circunstancia, sino más bien asumir su carácter problemático. Si un problema en el ámbito del pensamiento tiene una resolución que se presenta como conclusiva, entonces con ella pierde su fuerza como un cuerpo cargado de síntomas y malestares sobre los que se vuelve necesario rumiar. Pero si, por el contrario, resiste como problema, entonces perdura al menos como *una cosa* sobre la cual es necesario reflexionar. Si hay problema, hay perplejidad, y si hay perplejidad, hay pensamiento. ¿Pero de qué modo alcanzaremos una cierta sensibilidad sobre los problemas si no los comprendemos a partir de nuestra propia vivencia? ¿Cómo pensar críticamente sobre algo que nos es completamente ajeno? Si el problema no se hace nuestro, debemos asumir nuestro rotundo fracaso para discurrir sobre él. No podemos abrazar el problema si no es nuestro, si de cierta manera él no nos abraza a nosotros.

Creemos que esto queda muy en claro a partir de las últimas palabras del fragmento: “Todo lo demás es pura teoría”. En este punto, le sugerimos al lector tener presente el sentido que el filósofo alemán Immanuel Kant le dio al término “puro” (al. *rein*). Para él, es aquello que se da con independencia de la experiencia, aquello



La escuela cínica fue fundada por Antístenes en el siglo IV a. C. y pertenece a las llamadas “escuelas socráticas menores”. Sin embargo, se pueden distinguir dos etapas en esta corriente de pensamiento: la primera se desarrolló en Grecia durante los siglos IV y III a. C., y la segunda, en Roma, Alejandría y Constantinopla durante los primeros siglos de nuestra era.

Sus integrantes se reunían en el gimnasio Cinosargo (Perro Blanco), por lo que se los llamó “Perros”, apodo despectivo que también se justificaba en la vida errante y el desprecio por los bienes materiales que practicaban.

Uno de los puntos notables es que la teoría cínica proviene de su misma práctica y se fundamenta en la exigencia de una libertad radical. Por esto mismo, otra característica del cínico es su “desvergüenza”. Proclamando la autarquía, esto es, la autosuficiencia, el cínico acostumbra a cuidar de sí mismo, sin criados, siguiendo dietas sencillas y usando tan sólo un manto y un bastón.

Con el paso del tiempo, el comportamiento y la vida provocativa de los primeros cínicos fueron dando paso a escándalos verbales y escritos.

Respecto de su origen, hay una línea de investigadores que afirman que Antístenes no fue el fundador de la escuela y que la relación Antístenes-Diógenes fue un invento posterior para mostrar una falsa descendencia socrática. Según estos autores, el fundador de la escuela cínica habría sido Crates, quien tomó como modelo a Diógenes.

que no está afectado o atravesado por ningún tipo de experiencia sensible o concreta. La pregunta es, entonces: ¿podemos asumir como problema en filosofía algo de lo que no tenemos experiencia? Si no somos afectados, sensibilizados, impactados por algo, ¿podemos asumirlo como problema para nosotros? Por ejemplo, ¿es para nosotros un problema la finitud o infinitud del universo? ¿Es un problema para nosotros la existencia o inexistencia de los ángeles? ¿Es para nosotros problemática la mortalidad o inmortalidad del alma? Insisto, si no tenemos experiencia sensible o concreta de todo ello, ¿son problemas para nosotros?

Por supuesto, en este punto tampoco se trata de seguir el camino de los cínicos. Ellos sostenían que los problemas en el ámbito de la existencia humana se resuelven olvidándolos como tales. Para ellos, un problema se disuelve cuando pierde su carácter problemático. De hecho, en nuestro uso corriente del lenguaje repetidas veces nos servimos de expresiones que nos permitirían disolver problemas. Decimos, por ejemplo: “No hay problema”, “¿Cuál es el problema?” o bien “No veo ningún problema”. A través de estas expresiones intentamos disipar un campo problemático.

Sin embargo, en nuestra existencia cotidiana, en nuestra experiencia diaria, irrumpen permanentemente síntomas y malestares que traen nuevamente los problemas ante nosotros cuando, por ejemplo, queremos olvidar o bien superar la ausencia de un ser querido. Por más persistentes que seamos en el esfuerzo, distintas situaciones traen y traerán la presencia de aquella ausencia ante nosotros, resquebrajando el olvido con un nuevo y problemático recuerdo, porque los seres humanos no podemos olvidar los problemas que guardan relación con nuestras existencias.

Por eso, como en el caso de Lola, pensamos mientras corremos. Esto es, pensamos mientras nos movemos, pensamos mientras vivimos. Sin vida no hay pensamiento. Y no se trata de pensar rápido o

lento, sino en un continuo movimiento, como el incesante movimiento de la existencia.

El pensador alemán Friedrich Nietzsche, en su autobiografía *Ecce homo*, esto es, en la interpretación que hace de sí mismo, escribe:

Estar sentado el menor tiempo posible; no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, –a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne sedentaria –ya lo he dicho en otra ocasión– es el auténtico pecado contra el espíritu santo.²³

Y en relación con otro texto suyo que pertenece al *Crepúsculo de los ídolos*, dice: “Sólo tienen valor los pensamientos caminados.”²⁴

De las palabras de Nietzsche podemos desprender que los pensamientos provienen de la existencia, de la experiencia, del andar. Del mismo modo sucede con la escritura que intenta expresarlos. Así, podemos decir que el estilo de escritura que despliega un pensador se desprende también del estilo de su existencia, de su temperamento. El temperamento de un pensador, su respiración, su andar, el tono de su voz, activan los

²³ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1996, p. 39.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1993, p. 39.



mecanismos de la expresión escrita, no para que ésta resulte un simulacro o una sombra de la vida, sino para que encuentre en ella su origen y fundamento.

Algunos de los *diez mandamientos* de la *Escuela del estilo*, un escrito que envió Friedrich Nietzsche a Lou Andreas Salomé bajo la forma epistolar en el semestre de su amistad, concentran aspectos de esta última consideración. Este texto, que se generó entre abril y octubre de 1882, ofrece los siguientes pasos:

1. Lo que importa más es la vida: el estilo debe **vivir**.

2. El estilo debe ser apropiado a tu persona, en función de una **persona** determinada a la que quieres comunicar tu pensamiento (ley de la doble relación).

3. Antes de tomar la pluma, hay que saber exactamente cómo se expresaría de **viva voz** lo que se tiene que decir. Escribir debe ser sólo una imitación.

4. El escritor está lejos de poseer todos los medios del orador. Debe, pues, inspirarse en una forma discursiva **muy expresiva**. Su reflejo escrito parecerá de todos modos mucho más apagado que su modelo.

5. La riqueza de la vida se traduce por la riqueza de los gestos. Hay que aprender a considerar todo como un **gesto**: la longitud y la cesura de las frases, la puntuación, las respiraciones; también la elección de las palabras y la sucesión de los argumentos.

6. ¡Cuidado con el período! Sólo tienen derecho a él aquellos que tienen la respiración muy larga **hablando**. Para la mayor parte, el período es tan sólo una afección.

7. El estilo debe mostrar que uno **cre** en sus pensamientos, no sólo que los **piensa**, sino que los **siente**.

8. Cuanto más abstracta es la verdad que se quiere enseñar, más importante es hacer converger hacia ella todos los sentidos del lector.

9. El tacto del buen prosista en la elección de sus medios consiste en aproximarse a la poesía hasta rozarla, pero sin franquear jamás el límite que la separa.

10. No es ni **sensato ni hábil** privar al lector de sus refutaciones más fáciles, es **muy sensato y muy hábil**, por el contrario, dejarle el cuidado de formular **él mismo** la última palabra de **nuestra** sabiduría.²⁵

Desde esta perspectiva, un estilo de escritura se desprende de un estilo de pensamiento, el cual a su vez surge de un estilo de vida, de una personalidad, de un temperamento. Todo lo cual nos muestra la prioridad de la vida, la necesidad del movimiento continuo, para que se ponga en movimiento la *máquina* del *pensamiento filosófico*. Tal como sucede en el caso de Lola, que, insistimos, piensa mientras corre.

Para finalizar esta primera consideración en torno de los problemas en el ambi-

²⁵ Este texto fue extraído de Lou Andreas-Salomé, *Nietzsche*, Zero-Zyx, 2ª ed., Madrid, 1979, p. 234-235.

HENRI BERGSON (1859-1941)...

... nació un 18 de octubre en París. De madre inglesa y padre exiliado polaco de origen judío, cursó estudios en la famosa École Normale Supérieure y en la Universidad de París. Fue docente en varias escuelas de 1881 hasta 1898, en que fue profesor en la École Normale Supérieure. En 1900 fue catedrático de Filosofía Occidental en el Collège de France. Manifestó un gran interés por fenómenos parapsicológicos y fue miembro del Instituto General Psicológico de París y presidente de la British Society for Psychical Research de Londres.

En el año 1914 fue miembro de la Academia Francesa. En 1921 dejó el Collège de France y en 1927 recibió el Premio Nobel de Literatura. Falleció un 4 de enero en su ciudad natal.

El pensamiento de Bergson impulsa hacia la acción y, por tanto, critica el insípido ejercicio de la razón propio de los científicos y filósofos. En vez de las formas rígidas que imponen la razón a la imagen del mundo, Bergson apuesta a la realidad del flujo vivaz de las experiencias.

Rechaza además la teoría de la evolución, ya que su fuerte componente racionalista no admite la *irrupción* de lo *impensado*.

Esta doctrina se expone en su obra *La evolución creadora*, sobre un tipo de evolución en que los cambios de la naturaleza son llevados a cabo por impulsos creadores, a la manera de un artista, lo cual se contrapone a la lenta evolución científista presentada por Darwin.

Asimismo, para Bergson, la forma más elevada de instinto es la intuición, suerte de actividad del espíritu capaz de proporcionar una verdad directamente a partir de la mirada sobre el mundo.

Algunas de sus obras más importantes son: *Materia y memoria* (1896), *La evolución creadora* (1907) y *La intuición filosófica* (1911).

to de la filosofía, podríamos hacer referencia a lo que el filósofo francés Henri Bergson llamó los *verdaderos* y los *falsos problemas*. Desde su punto de vista, los problemas heredados por una tradición o las grandes preguntas de la filosofía muchas veces resultan falsos problemas. Por ejemplo, la pregunta acerca de por qué hay cosas y no más bien la nada, como la formuló el filósofo racionalista Leibniz (1646-1716) en su *Discurso de metafísica* y la retomó Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, no constituye para él una pre-

gunta que lleve a un *problema verdadero* en filosofía. ¿Por qué? Sencillamente porque no se ofrece en la pregunta ninguna posibilidad, ningún camino, que pueda conducir hacia una posible respuesta. Para Bergson, si no hay posibilidad de respuesta, el problema no tiene sentido, es tan sólo un problema mal planteado, y, por tanto, una pregunta mal formulada. Tal como lo advirtió Marx: “La humanidad sólo se plantea los problemas que es capaz de resolver”. En este punto, la historia de las matemáticas se ha planteado en gran medida problemas a los que ha podido dar respuesta. Mientras que los problemas que no han tenido solución en su ámbito han sido, en su mayoría, abandonados como tales.

El filósofo francés Gilles Deleuze, a quien nos hemos referido en el Capítulo I –y lo haremos en el siguiente–, dedicó una de sus obras monográficas a la filosofía de Bergson. La cita de ese texto que transcribimos nos parece que aclara cuál ha sido la posición de Bergson respecto de los problemas en filosofía:

REGLA PRIMERA: Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas.

En efecto, nos equivocamos cuando creemos que lo verdadero y lo falso se refieren sólo a las soluciones, que sólo con las soluciones comienzan. Es éste un pre-



juicio social (pues la sociedad y el lenguaje que transmite sus consignas nos “dan” los problemas ya hechos, como sacados de las “carpetas administrativas de la ciudad”, y nos obligan a resolverlos dejándonos un estrecho margen de libertad). Es más, se trata de un prejuicio infantil y escolar: quien “da” el problema es el maestro, siendo la tarea del alumno descubrir su solución. Por esta razón nos hemos mantenido en una especie de esclavitud. La verdadera libertad reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos: este poder, “semidivino”, implica tanto la desaparición de los falsos problemas como el surgimiento creador de los verdaderos: “La verdad es que, en filosofía e incluso en otros campos, se trata de encontrar el problema y, por consiguiente, de plantearlo más aún que de resolverlo. Porque un problema especulativo es resuelto en cuanto está bien planteado. Entiendo por ello que su solución existe entonces inmediatamente, aunque puede permanecer oculta y, por así decirlo, cubierta: sólo queda el descubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar. El descubrimiento atañe a lo que ya existe actual o virtualmente: era, pues, seguro que tarde o temprano tenía que llegar. La invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás. Ya en matemáticas, y con mucha mayor razón en la metafísica, lo más frecuente es que el esfuerzo de la

invención consista en suscitar el problema, en crear los términos mediante los cuales se planteará. Planteamiento y solución del problema están aquí muy cerca de ser equivalentes: los verdaderos grandes problemas sólo son planteados cuando son resueltos”.

No sólo le da la razón a Bergson toda la historia de las matemáticas. Podemos también comparar la última frase del texto de Bergson con la fórmula de Marx, válida para la práctica: “La humanidad sólo se plantea los problemas que es capaz de resolver”. En ninguno de los dos casos se trata de decir que los problemas sean como la sombra de las soluciones preexistentes (todo el contexto indica lo contrario). Tampoco se trata de decir que sólo cuenten los problemas. Por el contrario, lo que cuenta es la solución; pero el problema tiene siempre la solución que merece en función de la forma en que se plantea, de las condiciones bajo las que es determinado en cuanto problema, de los medios y de los términos de que se dispone para plantearlo. En este sentido la historia de los hombres, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la práctica, es la historia de la constitución de problemas.

En ella hacen los hombres su propia historia, y la toma de conciencia de esta actividad es como la conquista de la libertad. (Es verdad que, según Bergson, la noción del problema tiene sus raíces, más

allá de la historia, en la vida misma o en el impulso vital: la vida se determina esencialmente en el acto de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema. La construcción del organismo es a la vez planteamiento de problema y solución).

Pero, ¿cómo conciliar con una norma de lo verdadero este poder constituyente que el problema encierra? Si, una vez planteado el problema, definir lo verdadero y lo falso en relación con las soluciones es relativamente fácil, parece mucho más difícil decir en qué consiste lo verdadero y lo falso cuando los aplicamos al planteamiento mismo de los problemas. Muchos filósofos a este respecto parecen caer en un círculo: conscientes de la necesidad de llevar la prueba de lo verdadero y de lo falso más allá de las soluciones, se contentan con definir la verdad o la falsedad de un problema por su posibilidad o imposibilidad de recibir una solución. El gran mérito de Bergson, por el contrario, está en haber intentado una determinación intrínseca de lo falso dentro de la expresión “falso problema”.²⁶

El mérito de Bergson, tal como lo advierte Deleuze, ha sido no buscar la verdad y falsedad de un problema en la respuesta que puede resolverlo, sino en el planteamiento

Hombre desnudo moviendo una gran rueda del pintor Jean François Millet



mismo del problema, esto es, en la pregunta misma expresa el problema. Podemos recordar aquí las palabras de Trinity en *Matrix*: “Es la pregunta la que nos impulsa, Neo. Es la pregunta la que te ha traído aquí. Conoces la pregunta, igual que yo. / Neo: ¿Qué es Matrix? / Trinity: La respuesta la encontrarás por ahí. Te está buscando. Y te encontrará siempre que lo desees”.

En *Corre Lola, corre* se advierte el carácter ocioso de las preguntas más especulativas de la filosofía, en tanto formulaciones que llevan a problemas que nunca tendrán solución. Es lo que se llama *pura teoría*. Frente a ese camino, en este contexto, inconducente, aparece la necesidad del apego a la experiencia, al movimiento, al correr, al vivir, pues es allí donde se originan las preguntas, y con ellas los problemas. Sin embargo, quizá debamos admitir que las respuestas a los problemas no los han disuelto como tales, de allí que sigamos preguntando y preguntando, corriendo y corriendo...

²⁶ Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 11-13.

Segunda consideración: ¿qué es el tiempo?

*“El tiempo es el mejor autor:
siempre encuentra un final perfecto.”*

CHARLES CHAPLIN

A partir de la consideración anterior, en la que intentamos proponer una valoración de los problemas en filosofía –tanto desde el punto de vista de su dependencia de nuestra existencia concreta, como desde el punto de vista de su correcto o incorrecto planteamiento–, podríamos preguntarnos si la cuestión del tiempo es realmente un problema filosófico para nosotros. ¿Tenemos respuesta para la pregunta de qué es el tiempo? ¿Podemos pensar sobre el tiempo estando nosotros mismos en él? ¿Podemos pensar sobre algo que no es distinto de nosotros mismos?

Lo que sí es cierto es que en la historia del pensamiento –desde los relatos poéticos de Homero y Hesíodo hasta las últimas reflexiones contemporáneas– la pregunta de qué es el tiempo, y con ella el problema del tiempo y los tiempos, ha ocupado el centro de la escena filosófica. En



Saturno devorando a sus hijos (1824) de Francisco Goya (1746-1828).

Corre Lola, corre el problema del tiempo es medular. La película

comienza con el sonido de un segundero e



Escena de la película *Corre Lola, corre*

inmediatamente sigue la imagen de un péndulo de reloj. El péndulo tiene la forma de un espíritu que ríe de modo burlesco. Y, a su vez, el marco del reloj del que pende tiene la forma tallada de un dios maligno, como si el tiempo mismo fuese una suerte de divinidad diabólica que todo lo devora abriendo sus fauces. Todo lo cual nos conduce hacia la figura del dios griego *Cronos*, que devoraba a sus hijos.

Por otro lado, la presencia del tiempo es constante y ciertamente desesperante en *Corre Lola, corre*. La música continuamente

DESCENDIENTE DE LA RAZA DE LOS TITANES

... e hijo de Urano, Cronos perteneció a la generación de dioses que precedió al mismo Zeus. Ayudó a su madre a vengarse de su padre, Urano, cortándole los testículos con una hoz, y se volvió el dueño del Universo. Se casó con su hermana Rea que, como él, era vidente. Comió a sus hijos uno por uno para evitar que se cumpliera el vaticinio de que su misma descendencia iba a destronarlo. Rea, debido al sufrimiento de la muerte de sus hijos, huyó a Creta, donde dio a luz a Zeus. Cuando Cronos le pidió al niño para devorarlo, Rea le entregó una piedra envuelta en pañales, sin que su marido advirtiese la diferencia. Una vez que Zeus fue mayor, le hizo beber un veneno a su padre con el fin de que devolviera a todos los hijos engullidos. La guerra fue declarada entre ambos y duró diez años, al cabo de los cuales Zeus resultó vencedor.



te opera como una medida de tiempo. Toda la acción transcurre en los veinte minutos que tiene Lola para conseguir el dinero que le salvará la vida a su novio Manny. Repetidas veces en su camino se pregunta y pregunta la hora. El tiempo aparece sin duda como la medida del movimiento. Incluso ahora, mientras escribimos, la música de Lola, el tiempo de Lola, siguen corriendo.

Pero, insistimos, ¿qué es el tiempo? ¿Cómo tratar el problema del tiempo? ¿Es un problema bien planteado? Lo primero que debemos afirmar es que constantemente desde nuestro lenguaje cotidiano hacemos innumerables referencias al tiempo. Decimos, por ejemplo: “Éste es un tiempo difícil”, “Es tiempo de cambiar”, “No me alcanza el tiempo”, “Me sobra el tiempo”, “Qué tiempo de locos”, “Hace mucho tiempo yo era así”, “Quiero saber qué pasara con nosotros cuando pase el tiempo”, “Estoy perdiendo el tiempo”, “Estoy ganando tiempo”, “Aquellos eran otros tiempos”, “De tiempo en tiempo suceden algunas cosas”.

Como se ve, continuamente nos referimos al tiempo en el transcurso del tiempo mismo, porque todas aquellas expresiones ocupan un tiempo. Mientras hablamos, mientras escribimos, mientras leemos, transcurre el tiempo. Entonces, ¿cómo haremos para pensar sobre algo que está en un continuo fluir? ¿Cómo haremos para pensar sobre algo que no se deja atrapar? Porque para pensar necesitamos dete-

rnos, necesitamos la quietud de aquello sobre lo que reflexionamos. ¿O no decimos, por ejemplo: “Dame un minuto para pensarlo”? Como si estuviésemos solicitando un paréntesis, una demora, una detención, para reflexionar sobre aquello que buscamos comprender. Para pensar necesitamos fijar las cosas, aquietarlas, y el tiempo no se deja ni fijar ni aquietar.

Quizás una de las enseñanzas más importantes de *Corre Lola, corre* sea que esa detención, esa demora, es imposible. De hecho, cuando se inicia la tercera versión de la historia, Lola, mientras está corriendo, dice: “Estoy esperando”. Paradójicamente sólo puede esperar; sólo puede detenerse mientras está corriendo. Es decir, su “detención”, su “espera”, se da dentro del movimiento. De lo cual tenemos que desprender que no puede pensarse sobre el tiempo por fuera del tiempo, sino en el tiempo mismo. No es un objeto, no es una cosa, que se deje atrapar o enlazar.

Entonces, habitamos el tiempo, nos referimos continuamente a él en nuestro lenguaje cotidiano. Pero cuando preguntamos por él, esto es, cuando lo ponemos como problema, como una tarea por pensar, en ese instante nos encontramos completamente perplejos respecto de qué sea el tiempo.

Y esto ya lo vio con claridad Agustín de Tagaste (350-430) en el relato de sus *Confesiones*. Dice allí:

Pero ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién

puede formar idea clara del tiempo para explicarlo después con palabras? Por otra parte, ¿qué cosa más familiar y manida en nuestras conversaciones que el tiempo? Entendemos muy bien lo que significa esta palabra cuando la empleamos nosotros y también cuando la oímos pronunciar a otros.

¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente.²⁷

Vemos primero algunas consideraciones en cuanto al problema del tiempo desde el punto de vista filosófico. Cuando intentamos pensar sobre qué cosa sea el tiempo nos vemos obligados a remitirnos al presente, porque el pasado ya pasó y el futuro todavía no es. Del pasado sólo tenemos un recuerdo, una memoria más o menos fuerte y vívida. En una primera instancia deberíamos afirmar que el pasado no está actualmente en y con nosotros. Del mismo modo, todavía no poseemos el tiempo futuro. Sólo tenemos expectativas de él, esperanzas, temores, anhelos. Pero no lo poseemos. De allí que cuando me detenga a pensar sobre el tiempo, entonces deberé hacerlo en función del presente, del instante, del ahora, que es lo



Agustín (354-430) nace en Tagaste, pueblo que hoy se conoce por Souk-Ahras (Argelia). De padre pagano y madre cristiana practicante, no sigue los pasos de su madre y pasa gran tiempo en la secta de los maniqueos, quienes creían en la existencia de dos principios: uno de la luz y el bien, otro de la materia y el mal. Cursa estudios en Madaura y más tarde se traslada a Cartago para concluir su preparación académica, y decide enseñar Retórica. Viaja a Milán y comienza a visitar asiduamente la catedral atraído por la fama del obispo Ambrosio, gran orador, quien es la mayor influencia para su conversión al cristianismo. Luego de ésta, decide abandonar la enseñanza y se retira con sus amigos a una hacienda en Casiciaco. Allí descansa, reflexiona, escribe y comparte con sus amigos su preparación para el bautismo. Al llegar la Pascua del año 387, recibe el bautismo de manos de Ambrosio. Luego de la muerte de su madre, vuelve a Tagaste y funda un monasterio donde convive con los amigos que lo han acompañado. En 396 es nombrado obispo de Hipona. Fallece en agosto de 430.

En Agustín es difícilmente separable su obra filosófica de su obra teológica, y ambas de su propia vida. El pensamiento de Agustín transita la importancia de la ontología trinitaria de la naturaleza y el peso de la interioridad en el hombre. También discute con el maniqueísmo y con los escépticos académicos.

Algunas de sus obras más importantes son: *Confesiones* (400), *De Trinitate* (420) y *La ciudad de Dios* (426)

único que efectiva y actualmente tengo. Pero la dificultad aquí reside en que cuando pienso en el presente, cuando formulo la palabra “ahora”, o bajo un brazo para señalar el ahora o instante, ese instante, momento o presente ya pasó. Al presente, al ahora, al instante, lo vemos venir en un futuro y lo vemos pasar en un pasado, pero nunca lo tenemos en el presente. ¿Cómo haremos nosotros entonces para pensar sobre el tiempo a partir del instante o el ahora si se trata de algo que nunca está?

“Zenón de Elea”, detalle de *La escuela de Atenas* del pintor Raffaello Sanzio (1483 - 1520).



²⁷ Agustín, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1990, p. 327.

La paradoja, en este punto, es que intuitivamente sabemos lo que es el presente, el ahora, el instante. Tenemos una convicción cierta de qué sea el tiempo. Sin embargo, no podemos comprender y explicar racionalmente aquella convicción, todo lo cual nos pone en presencia de una paradoja. El filósofo presocrático Zenón de Elea (¿490-430? a. C.), a través de una imagen que ha recorrido la historia del pensamiento, expuso esta paradoja sobre el tiempo:

El segundo es el llamado de Aquiles y consiste en lo siguiente: el corredor más lento no será nunca adelantado por el más rápido; pues es necesario que antes llegue el perseguidor al punto de donde partió el perseguido, de modo que es preciso que el más lento vaya siempre algo delante.²⁸

Entonces, si Aquiles (el de los pies ligeros) y la tortuga compitiesen en una carrera en la que se le otorgara alguna ventaja, por mínima que fuese, a la tortu-

ga, desde el punto de vista racional Aquiles nunca la alcanzaría. Sin embargo, aunque esto sucede desde el punto

de vista racional, la experiencia concreta de aquella carrera nos mostraría que esto

nunca sería así, ya que Aquiles por mucho vencería a la tortuga.

La paradoja expresa lo siguiente: si la tortuga avanza con alguna fracción de ventaja, por mínima que sea, Aquiles, para alcanzarla, debería recorrer primero la mitad del camino que va desde el punto inicial hasta el punto del que la tortuga partió. Pero antes de alcanzar el punto desde el que partió la tortuga, Aquiles debería recorrer la mitad de aquella distancia. Pero antes de recorrer aquella mitad debe alcanzar también la mitad de la mitad, y así sucesivamente. Así, mientras Aquiles hace un tramo, la tortuga hace otro; cuando Aquiles busca recuperar el tramo adicional de la tortuga, ésta hizo un segundo tramo adicional, y así sucesivamente. Entonces, la paradoja consistía en que si se da una divisibilidad al infinito del espacio y del tiempo, es imposible que la tortuga sea alcanzada por Aquiles.

Aquí sin duda entran en conflicto para nosotros dos ámbitos. De un lado, el racional. Desde este punto de vista, Aquiles no alcanzaría a la tortuga. Del otro, el de nuestra experiencia sensible. Desde este otro punto de vista, veríamos que Aquiles supera ampliamente a la lentísima tortuga. El problema es cómo conciliar aquello que pienso con aquello que veo, porque la razón me muestra conclusiones que son completamente contrarias a las que se des-



La paradoja de Aquiles y la tortuga del filósofo Zenón de Elea

²⁸ Arisóteles, “Física, Z 9, 239 b 14”, en Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 389.

prenden de la experiencia sensible. Todo lo cual no deja de testimoniar el gran conflicto que ha tenido y tiene lugar entre el orden del pensamiento, de las razones, y el orden de la experiencia, de aquello que concretamente vemos y experimentamos. ¿Es posible conciliar el pensamiento y la experiencia o son dos caminos paralelos que corren indiferentes? Y en cuanto al problema del tiempo, ¿cómo conciliar lo que podemos concluir racionalmente a partir del argumento de Zenón y aquello que podemos desprender de nuestra experiencia?

La trampa en esta paradoja de Zenón reside en la medición que hace del tiempo en términos *espaciales*. Lo que hay aquí es un tipo de razonamiento que, basándose en la divisibilidad al infinito del espacio, le atribuye la misma divisibilidad al tiempo. Por consiguiente, para disolver la argumentación de Zenón de Elea lo que debería hacerse es distribuir de manera diferente los atributos del tiempo y del espacio, mostrando que no se le puede adjudicar a la continuidad del tiempo una división interna de tipo espacial. Mientras el espacio sí es divisible, el movimiento del tiempo es un *acto indivisible*. El movimiento, en cuanto *acto*, es indivisible. Si es indivisible, no pueden aplicársele estas argumentaciones y así se puede ver –cosa que el sentido común prueba– que Aquiles no sólo alcanzaría a la tortuga sino que la superaría por mucho. ¿Por qué la alcanza? Porque cada uno de esos personajes realiza un

movimiento temporal que es indivisible, pero en magnitudes distintas (la tortuga obviamente va a avanzar mucho más despacio que Aquiles). Los actos por los cuales avanzan Aquiles y la tortuga son –cada uno de ellos– indivisos y de magnitudes diferentes.

Sin embargo, la fuerza de este ejemplo nos pone delante de la dificultad de concebir racionalmente el tiempo, ya que entran en conflicto nuestro pensamiento y nuestra experiencia. ¿No somos acaso como la tortuga, esa que también aparece en el comienzo de *Corre Lola, corre*, cuando intentamos pensar sobre el tiempo? Pero, asimismo, nos anuncia que se establece un vínculo entre el tiempo y el movimiento, ya que cuando nos imaginamos aquella carrera entre Aquiles y la tortuga estamos imaginando el movimiento de ambos. Entonces, muy oportunamente podríamos preguntar: ¿qué relación se establece entre el tiempo y el movimiento?

Quien primero pensó desde el punto de vista filosófico sobre la relación entre tiempo y movimiento fue el ancho Platón. En uno de sus últimos diálogos, el *Timeo* (que, por otra parte, fue lo único que se conoció de él durante la Edad Media), ofrece una definición de tiempo vinculada al movimiento, que debe ser enmarcada en el contexto de su planteo doctrinal, esto es, su teoría de lo real.

Así para Platón el ámbito de nuestra experiencia sensible, de aquello que vemos, olemos, tocamos, es una imagen,



una copia, una apariencia, del ámbito de lo verdaderamente real.

El primer ámbito para él es temporal, está sometido al movimiento y por tanto al cambio. El segundo, el de lo verdaderamente real, es, por el contrario, eterno. De allí que para Platón el tiempo sea una imagen, una apariencia de la eternidad. El tiempo es la medida numérica del movimiento en *días, meses y años*. A su vez, las formas del *tiempo* son el *pasado* y el *futuro*, porque el ahora o instante, que corresponde al presente, esto es, a lo siempre existente, no puede ser captado por el tiempo. Para Platón el ahora, instante o presente corresponde al ámbito de lo eterno, de lo verdaderamente real. Mientras que el pasado y el futuro corresponden al ámbito de la apariencia, al ámbito del tiempo.

Antes de compartir el pasaje del *Timeo* con los lectores, nos gustaría tan sólo mencionar la fortuna que ha tenido esta concepción platónica del tiempo como imagen de la eternidad. Sin duda la patrística, esto es, el primer gran tiempo del pensamiento que llamamos *medieval*, estuvo fuertemente influenciada por esta concepción. De hecho los padres de la Iglesia, nombre con el que se conoce genéricamente a estos teólogos, y entre ellos Agustín, en más de una oportunidad han manifestado su asombro ante este texto de Platón. Decían que Platón había intuido al Dios judeo-cristiano antes de

su revelación a través de Cristo. Como si Platón fuese ya cristiano sin saberlo. Es quizás en este sentido que, desde una perspectiva crítica, Nietzsche sostuvo que el cristianismo no es más que platonismo para el pueblo, esto es, una doctrina religiosa sin la carga conceptual de la filosofía platónica.

Más allá de esta valoración, si preservamos a Platón como un hombre de su tiempo, y las escrituras religiosas como un testimonio de otro tiempo, entonces encontramos un fuerte parentesco, ciertamente casual, entre ambos posicionamientos. Comparten la idea de un Dios, en el caso de Platón un *Demiurgo*, que es eterno, esto es, anterior al tiempo, y que ha creado el universo y el mundo con el tiempo. Leamos entonces las palabras de Platón a través de su *personaje conceptual*, Timeo:

Timeo: –Pues bien, cuando el padre generador lo percibió en movimiento y vivo, ícono nacido de los dioses eternos, se regocijó, y, complacido, se propuso hacerlo más semejante aún al modelo. Y así como éste es un Viviente eterno, también intentó completar este Todo de ese modo en la medida de lo posible. Pero sucedía que la naturaleza del Viviente era eterna y no se podía aplicarla plenamente a lo engendrado. Se le ocurrió entonces crear una imagen móvil de la eternidad; y, a la vez que organizaba cósmicamente el cielo, hizo de la eternidad que permanece en



unidad una imagen perpetua que marcha de acuerdo a número, a la que hemos dado el nombre de “tiempo”. En efecto, días, noches, meses y años no existían antes de nacer el cielo, y fue en el momento mismo de la composición de éste cuando se tramó el nacimiento de aquéllos. Todas las mencionadas son, pues, partes del tiempo; y tanto el “era” como el “será” son formas del tiempo que han sido engendradas, y que inadvertidamente aplicamos, de manera incorrecta, al Ser eterno. En efecto, decimos que éste “era, es y será”, pero sólo le corresponde, según el discurso verdadero, el “es”, mientras que el “era” y “será” son expresiones que se aplican al devenir que procede en el tiempo. Ambos son, por cierto, movimientos, pero lo que es inmutablemente idéntico no envejece ni se hace más joven en el tiempo, ni le corresponde el haber llegado a ser alguna vez ni ser generado ahora ni llegar a ser de ahora en más. Y, en general, no le pertenece nada de cuanto el devenir confiere a las cosas que percibimos en movimiento; sino que han surgido como formas del tiempo que imita a la eternidad y se mueve circularmente según número [...].

Así pues, el tiempo se ha generado junto con el universo, a fin de que, habiéndose generado simultáneamente, se disuelvan también simultáneamente, si es que alguna vez les acaeciera la disolución.

Y se generó según el modelo de la naturaleza eterna, a fin de ser, en lo posible, lo más semejante a él. En efecto, el modelo es existente por toda la eternidad; el universo, en cambio, ha sido, es y será ininterrumpidamente a través de la totalidad del tiempo.²⁹

Para Platón, entonces, el tiempo (el pasado y el futuro) es la imagen *móvil* (en movimiento) de lo eterno (el presente, lo que es). Esta conclusión que nos ofrece Platón será muy importante para su discípulo Aristóteles, que también reflexionó en sus libros de la *Física* sobre el tiempo. Para él, el tiempo no será tanto la *imagen móvil* de lo eterno, de lo verdaderamente real, sino más bien *la medida del movimiento*.

El tiempo será para Aristóteles el patrón de medida del movimiento. El tiempo mide el movimiento según el *antes* y el *después*. En su análisis hay una referencia al pasado y al futuro. ¿Pero el *ahora* es el presente, tal como pensaríamos desde el punto de vista del sentido común? Para Aristóteles el *ahora* está pensado como un límite entre el *antes* y el *después*, entre el pasado y el futuro:



Aristóteles contemplando el busto de Homero

²⁹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999, pp. 121-122.

ARISTÓTELES (384-322 A. C.)...

... nace en Estagira, Macedonia, por lo que recibe el apodo de “el Estagirita”. Discípulo de Platón durante aproximadamente veinte años, luego de la muerte de su maestro inicia un viaje hacia Oriente que terminará en la tutoría de los estudios del joven Alejandro Magno. El filósofo, descrito por Diógenes Laercio como pequeño, de cabello siempre corto, anillos en las manos y con cierto seseo, vuelve a Atenas en 335 a. C. y funda el Liceo. Debido a los humores antimacedonios producto de la Grecia en decadencia, Aristóteles debe nuevamente dejar Atenas en 323 para ya no volver.

Su vasta obra incluye consideraciones sobre la lógica (*Categorías, De la interpretación, Analíticos primeros y segundos*), la filosofía natural (*Física, Metafísica*), la psicología (*De Anima*), la política (*Política*), el arte (*Poética, Retórica*), etcétera. Cabe aclarar que la mayoría de los textos que hoy se atribuyen a Aristóteles en realidad son fragmentos y reconstrucciones de su discípulo Teofrasto, puesto que los textos originales fueron extraviados en los viajes que los hicieron recorrer todo Oriente, después de la muerte de su autor, para reingresar a Occidente entre los siglos X y XII.

Así pues, en cuanto límite, el “ahora” no es tiempo sino que pertenece al tiempo como una determinación accidental; pero, en cuanto lo numera, es número del tiempo. En efecto, los límites pertenecen sólo a aquello de lo cual son límites [...] Es manifiesto, en suma, que el tiempo es número del movimiento según lo anterior y posterior, y que es continuo, pues pertenece a algo continuo.³⁰

Si el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después, ¿cómo sabemos que el tiempo existe? Porque el antes remite al pasado y el después remite al futuro. Y si no tenemos ni el pasado ni el futuro, como decíamos más arriba, entonces, ¿cómo sabemos que el tiempo existe? ¿Cómo puede existir algo compuesto de partes que no existen (antes-pasado y después-futuro)? Acá nos enfrentamos a una paradoja que queremos intentar solucionar. ¿Cómo podemos pensar el tiempo si está compuesto de partes? Como partes,

Aristóteles distingue lo que ya no es, o sea el pasado, y lo que todavía no es, el futuro. Al presente no lo toma, en esta primera aproximación, como una parte, sino como un límite entre dos acontecimientos. Y este límite es más o menos arbitrario. Si medimos el cambio, lo medimos como lo que pasó primero, lo que pasó después, y a eso le ponemos números. Y el *ahora* no tiene una entidad real, sino como un límite entre dos cosas, es decir entre lo *anterior* y lo *posterior*. Y entonces en estos fragmentos nosotros establecemos una división de partes, o sea, trazamos una línea y le ponemos un número: esto sucede ahora. A través de estas magnitudes vamos midiendo el cambio; entonces medir el cambio, la medida del cambio: esto es el tiempo para Aristóteles.

Entonces, ¿existe el tiempo para Aristóteles? Sí, existe. ¿De qué manera? Existe como número, no como cosa. ¿Son distintos en cuanto a su realidad el tiempo y el movimiento? Sí, son distintos, porque en la realidad encuentro un continuo movimiento, un cambio, de las cosas. La realidad misma para Aristóteles consiste en el cambio. Y el tiempo, a diferencia del movimiento, no existe en sí mismo, sino que es un aspecto del movimiento. Si no hubiera movimiento y cambio, generación de las cosas y su respectiva transformación y perecimiento, no habría tiempo.

³⁰ Aristóteles, *Física*, III-IV, Biblos, Buenos Aires, 1995, p. 91.



Los que existen para Aristóteles son los fenómenos de cambio, las cosas que van cambiando tanto cualitativa como cuantitativamente: crecen, decrecen, comienzan a ser, dejan de ser, nacen, mueren... esto es lo que existe. El cambio es la condición del tiempo. Lo fundamental, lo que realmente existe, son las cosas que están cambiando, y esto es lo real. Esto será distinto en el caso de Kant, para quien el tiempo es la condición de posibilidad del cambio. Para él no hay cambio si no hay tiempo, como no hay cosas sin el espacio como su condición de posibilidad. De ahí que llamará al espacio y al tiempo las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, de la experiencia sensible. Son formas puras, independientes de la experiencia. Todo lo contrario de Aristóteles:

El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia. Pues la coexistencia o la sucesión no sobrevendría en la percepción, si la representación destiempo no estuviera a priori a la base. Sólo presuponiéndola es posible representarse que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro.)

El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones. Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo,

aunque se puede muy bien quitar del tiempo a los fenómenos. El tiempo es, pues, dado a priori. En él tan sólo es posible toda la realidad de los fenómenos. Estos todos pueden desaparecer; pero el tiempo mismo (como la condición universal de su posibilidad) no puede ser suprimido.³¹

En el caso de Aristóteles el tiempo es una medida. Está pensando en el tiempo de la física y no en el tiempo vivido, de la experiencia humana, o tiempo del sujeto. Está pensando en un fenómeno que tiene que ver con los relojes, con el tiempo de los físicos, con el tema de la teoría de la relatividad, del cambio, etcétera. Es un aspecto central, aunque no es el único que tematiza en este tratado. El tema es más complejo y en algunos fragmentos es difícil establecer exactamente a qué se está refiriendo, por lo menos para nosotros. Pero por lo pronto podemos decir que originariamente nos enfrentamos aquí a una visión del tiempo que tiene que ver con el fenómeno del cambio, y dentro del fenómeno del cambio, con una visión cuantitativa del tiempo. Como un tiempo objetivo que es el tiempo de la física y que es el tiempo cronométrico. El tiempo no es otra cosa que la *medida* del cambio. No tiene entidad real, aunque sea en apariencia, como en el caso de Platón, sino más bien una “realidad” cuantitativa.

³¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1991, p. 47.

Para Aristóteles, el ahora o el instante es algo inextenso, que divide el antes y el después y se orienta por el movimiento. Aristóteles está pensando fundamentalmente en el movimiento, y, por ende, en el tiempo.

De cierta manera podríamos decir que con Zenón, Platón y su discípulo Aristóteles se inicia una tradición de pensamiento en cuanto al problema del tiempo, considerado desde el punto de vista filosófico. Esta tradición incluirá a Kant, que, aunque difiera en su planteo respecto de Aristóteles, está pensando en un tiempo ligado al movimiento, aunque sea como condición de posibilidad del movimiento. A esta tradición de pensamiento lo que le preocupa es el tiempo físico, el que tiene que ver con el movimiento en la naturaleza: el tiempo físico.

Sin embargo, frente a esa tradición se levanta otra, que proviene sin duda de

Agustín y se extiende hasta el pensamiento contemporáneo. En ella el tiempo está referido al alma. Dice en el pasaje siguiente, al que hacíamos referencia más arriba, esto es, en *Confesiones*, XI, 15:



Agustín (1480) por Sandro Botticelli

Veamos ahora si el alma humana nos puede decir si el tiempo presente puede ser largo, porque al alma humana le ha sido dado poder experimentar y medir la duración del tiempo. ¿Qué me puedes responder? ¿Acaso cien años presentes son un tiempo largo? Pero mira primero si esos cien años pueden estar presentes. Si estamos en el primero de los cien años, ese año está presente, pero los noventa y nueve restantes son futuro. Por tanto, no existen todavía. Si estamos en el segundo año, ya tenemos uno pasado, otro presente y los demás futuros. De la misma manera, cualquiera de los años intermedios de esos cien que juzgamos presentes. Los años anteriores a él serán los pasados, y futuros los que vengan después. Es evidente, por tanto, que no pueden estar presentes los cien años.

Veamos, finalmente, si al menos el año en cuestión es presente. Si nos encontramos en el primer mes, los otros once son futuros. Si en el segundo, entonces el primero ya es pasado y los restantes están por venir. Por tanto, ni siquiera podemos decir que dicho año es todo presente. Y si todo él no está presente, no es el año presente. El año consta de doce meses. Cualquiera de ellos, el corriente, es el presente. Los restantes son o pasados o futuros.

Ni tampoco es cierto que el mes corriente es todo presente, sino sólo un día. Pues si es el primero, el resto es futuro. Si el último, los demás son pasado. Y si los intermedios, unos pasados y otros futuros.

Vemos así cómo el tiempo presente –el único que hemos demostrado poder llamarse largo– apenas se reduce al breve espacio de un día. Pero detengámonos a examinar también esto un poco y veremos que ni aun el día es todo él presente. Un día se compone de veinticuatro horas entre nocturnas y diurnas. La primera de éstas tiene como futuras a todas las demás, y la última tiene a las anteriores como pasadas. Lógicamente, cualquiera de las intermedias tiene detrás de ella las pasadas. Y delante las futuras. Incluso la misma hora está compuesta de instantes fugaces. Los instantes idos son pasado; los que quedan, futuro. De hecho, el único tiempo que se puede llamar presente es un instante, si por tal concebimos lo que no se puede dividir en fracciones por pequeñas que sean. Y un instante tan corto como éste pasa tan rápidamente del futuro al pasado que su duración es apenas imperceptible. Si su duración se prolongara podría dividirse en pasado y futuro. Cuando es presente no tiene duración o extensión.³²

En el caso de Agustín, el problema es cómo entender el fenómeno del tiempo. Él no recurre al movimiento, sino a la vivencia del tiempo. Para él, el tiempo es –en líneas generales– algo que se da en el *espacio* del alma. Es decir, algo que tiene que ver con nuestro modo de ser en el mundo,

de entender la realidad y a nosotros mismos. Es un tiempo que se relaciona con la finitud, con el modo de ser de nuestra subjetividad. Como es sabido, Agustín distingue entre el presente del pasado, el presente del futuro y el presente de nuestra atención. Pasado, presente y futuro son aspectos que están en el fondo de nuestra alma.

La tradición que inicia Agustín continúa luego en Husserl (1859-1938), quien hace referencia al triple presente de Agustín como tres aspectos que se dan en el ámbito de la conciencia misma, donde hay un aspecto de retención del pasado. Agustín advierte que no hay tres tiempos distintos, sino más bien un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. El presente de las cosas pasadas es la memoria. El presente de las cosas presentes es la percepción o visión de las cosas. Y el presente de las cosas futuras es la espera. Así, tanto el pasado como el futuro están presentes en el presente, porque tienen consecuencias en él. O no podríamos afirmar con cierta certeza que nuestro presente está continuamente afectado por los efectos de nuestra memoria. Que nuestras relaciones amorosas actuales, por ejemplo, están influidas por el recuerdo, por nuestra memoria, de situaciones anteriores. Del mismo modo, la expectativa del futuro, a través de diversas formas, como el

³² Agustín, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 328-329.



temor o la esperanza, actúa y genera efectos en nuestro presente. ¿O no guiamos nuestras acciones en una misma relación amorosa movidos tanto por la esperanza de ser recompensados como el temor de ser abandonados?

Como una continuación contemporánea de la tradición agustiniana, el filósofo existencialista Martin Heidegger equipara estos tres presentes en lo que llama el *éxtasis de la temporalidad*. O sea, el advenir, el sido y el presentar, que son tres aspectos que se dan simultáneamente como modos de ser de la vida humana. La vida humana, en este planteo, no está en el tiempo sino que está arrojada al mundo, donde desarrolla un proyecto que tiene como expectativa su propia muerte.

Entre nosotros, ha sido Borges un adepto a esta otra tradición que procede de Agustín. En su ensayo “Nueva refutación del tiempo” afirmaba Borges:

Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es

un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real: yo, desgraciadamente, soy Borges.³³

Ésta es, en definitiva, la tradición que viene de Agustín.

El filósofo francés Henri Bergson –al que ya hemos hecho referencia en el contexto de este capítulo– sin duda fue un ferviente partidario de esta tradición agustiniana. Sin embargo, creemos que ha sido quien mejor ha expuesto lo que diferencia a una tradición de otra. En su obra *Los datos inmediatos de la conciencia* (primera tesis de doctorado), señalaba al respecto:

Lo que demuestra palpablemente que nuestra concepción ordinaria de la duración tiende a una invasión gradual del espacio en el dominio de la conciencia pura es que, para arrancar al yo la facultad de percibir un tiempo homogéneo, basta con separar de él esa capa más superficial de hechos físicos que él emplea como reguladores.

El sueño nos coloca precisamente en estas condiciones, porque el sueño, al reducir el juego de las funciones orgánicas, modifica especialmente la superficie de comunión entre el yo y las cosas exteriores. Entonces no medimos la duración, pero la sentimos; de cantidad pasa al esta-

33 Jorge Luis Borges, “Nueva refutación del tiempo”, en *Otras inquisiciones*, Obras completas, II, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 149.

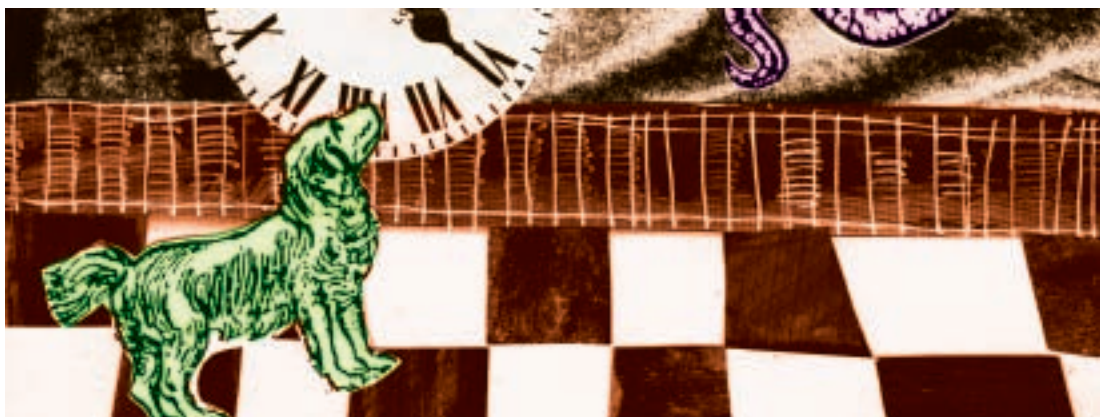
do de calidad; la apreciación matemática del tiempo transcurrido deja de hacerse, cediendo el puesto a un instinto confuso, capaz, como todos los instintos, de comer groseros desprecios y también a veces de proceder con una seguridad extraordinaria. Incluso en el estado de vigilia, la experiencia diaria deberá enseñarnos a establecer la diferencia entre la duración calidad, aquella que la conciencia alcanza de modo inmediato, la que probablemente percibe el animal, y el tiempo por así decir materializado o el tiempo hecho cantidad por un desarrollo en el espacio. En el momento en que escribo estas líneas, suena la hora en un reloj vecino; pero mi oído, distraído, no lo percibe hasta que han sonado ya varias campanadas; por tanto no las he contado. Y, sin embargo, me basta un esfuerzo de atención retrospectivo para hacer la suma de las cuatro campanadas que ya han sonado, y añadirles las que oigo. Si entrando en mí mismo me pregunté entonces cuidadosamente por lo que acaba de ocurrir, me doy cuenta de que los cuatro primeros sonidos habrían alcanzado mi oído e incluso conmovido mi conciencia, pero que las sensaciones producidas por cada uno de ellos, en vez de yuxtaponerse, se habían fundido unas en otras, de tal modo que dotaban al conjunto de un aspecto propio, de tal modo que hacían de él una frase musical. Para evaluar retrospectivamente el número de campanadas, he tratado de reconstruir esa frase

mediante el pensamiento; mi imaginación ha hecho sonar una campanada, luego dos, luego tres y cuando ha llegado al número exacto de cuatro, la sensibilidad, consultada, ha respondido que el efecto total difería cualitativamente. Había comprobado, por tanto, a su manera la sucesión de las cuatro campanadas dadas, pero de forma muy distinta a la adición y sin hacer intervenir la imagen de una yuxtaposición de términos distintos. En pocas palabras, el número de campanadas ha sido percibido como cualidad, y no como cantidad; la duración se presenta así a la conciencia inmediata y conserva esta forma mientras no ceda el puesto a una representación simbólica, sacada de la extensión. Por tanto, y para concluir, distinguimos dos formas de multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la auténtica duración, una psicología atenta distingue una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo en los estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización. Pero nosotros nos contentamos las más de las veces con el primero, es decir, con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye el símbolo por la realidad, o

no percibe la realidad más que a través del símbolo. Como el yo, así refractado, por lo mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde paulatinamente de vista el yo fundamental.³⁴

Podríamos afirmar, para concluir, que en el caso de *Corre Lola, corre* el problema del tiempo está tratado desde este punto de vista: el del tiempo físico, matematizable. Todas las alusiones al tiempo guardan

una estrecha relación con la espacialización, cuantificación y medición que se hace del movimiento por medio del tiempo de los relojes. Es el tiempo cuantitativo y no el tiempo del alma, de la conciencia, el tiempo cualitativo. ¿O acaso no la “vemos” correr a Lola? Las alusiones al tiempo se dan por medio de su carrera, de su movimiento en el espacio. Lola corre en un espacio y, del mismo modo, corre con ella el tiempo; avanza en el espacio, en una distancia que debe transitar.



³⁴ Henri Bergson, *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Alianza, Madrid, 1977, pp- 9-11.

Los tiempos

“El tiempo no es sino la corriente en la que estoy pescando.”

HENRY DAVID THOREAU.

La presencia del problema del tiempo en *Corre Lola, corre* no se agota en la consideración anterior. Podríamos afirmar que el apartado anterior intentó mostrar algunas reflexiones sobre el problema del tiempo desde el punto de vista estrictamente filosófico. Allí vinculamos a *Corre Lola, corre* con una de las tradiciones que ha visto en el *tiempo* no algo del orden de lo real, sino la medida del *movimiento* y del *cambio*. Todo lo cual nos lleva a pensar que lo único que poseemos es nuestra experiencia del cambio y el movimiento incesante de las cosas, de los procesos sociales y de nosotros mismos, y que el tiempo es, en definitiva, la medida con la que ordenamos y estructuramos esa experiencia, sea a través de un tiempo espacializable y cuantifi-



Relojes blandos (1931), del pintor Salvador Dalí (1904 - 1989).

cable o bien a través de un tiempo espiritual y no espacializable.

En esta nueva consideración, aunque sigamos corriendo, podemos quizá demorarnos en torno de una reflexión sobre las múltiples experiencias del tiempo, tanto desde el punto de vista individual como social y colectivo. Lo primero que deberíamos afirmar es que, desde el punto de vista de nuestra experiencia, no contamos con algo así como “el tiempo”. Por el contrario, hay “tiempos”, esto es, diversas mediciones y proporciones, siempre convencionales y nunca objetivas, de los cambios y movimientos, tanto naturales como sociales. Sin embargo, desde el punto de vista de nuestra experiencia cotidiana, tendemos a concebir estos tiempos como ciertos y objetivos. Como si las cosas mismas estuviesen naturalmente ordenadas según determinados tiempos. Como si los tiempos fuesen algo propio del orden de la naturaleza y de lo social, y no modos humanos de percibir los cambios.

Como ejemplos de esta *naturalización del tiempo* podríamos sugerir los siguientes casos. Al promediar la mañana, un niño siente el ruido de su estómago: es el apetito que reclama una satisfacción. Sin embargo, la madre le dice que debió desayunar mejor porque todavía no es la hora o tiempo de almorzar. En este caso, se pone en evidencia la importancia mayor del orden en los tiempos de cada cosa, como por ejemplo el almuerzo,

sobre la urgencia natural del hombre, como puede ser el hambre. Como si la naturaleza tuviese que adaptarse a la disposición cronológica de las horas destinadas a la alimentación. Por otro lado, y de un modo más cercano a nosotros desde la práctica docente, la jornada escolar está estructurada y ordenada en un determinado lapso. A su vez, ese tiempo *convenido y pactado* se subdivide en tiempos de clases y de recreos. Pero, ¿qué es lo que determina la utilidad de este orden y clasificación? ¿O la experiencia no nos ha mostrado que repetidas veces el tiempo nos sobra o bien nos falta en función de la situación particular e irrepetible que ha tenido lugar en ésta o aquella mañana? ¿No sentimos acaso que bien podría haber clases de diez minutos o clases de dos horas? Sin embargo, disolvemos esas tendencias en los horarios establecidos, y en función de ese establecimiento llevamos adelante nuestra práctica docente. Pero, ¿no serían más intensas nuestras clases si la medida del tiempo se ajustase a lo que efectivamente tiene lugar en ese momento? ¿Podríamos llevar adelante nuestro oficio apegándonos al momento, al instante, tenga la duración que tenga? Claro, olvidamos que preparamos nuestras clases para que duren un determinado tiempo, para que se adapten a un tiempo determinado, más allá de nuestro propio interés y ánimo, y más allá del interés y ánimo de los otros. Pero, ¿qué importan los otros? ¿Qué lugar tendrán

mis intereses, si es la medida del tiempo la que regula el orden de las cosas?

Ahora bien, la experiencia nos muestra que las distintas comunidades, incluso en el ámbito local, ordenan y organizan temporalmente las jornadas de distinto modo, tanto para el caso de la alimentación como para el ejemplo de la jornada escolar. Del mismo modo, esto sucede cuando queremos establecer los tiempos de la rotación de la Tierra y de los cambios y variaciones climáticas que de ella se desprenden. Nosotros optamos por un orden temporal que divide aquella rotación en cuatro estaciones, a las que les corresponden meses, días, horas, minutos y segundos. Y no creemos que eso sea una invención acuñada por nosotros. Pero si no es así, si no es una imposición subjetiva, ¿cómo explicamos la existencia de otras comunidades que no se rigen por esta clasificación? Comunidades que se orientan temporalmente aludiendo a los tiempos de lluvias, los de crecidas de los ríos y los de sequías.

Y si el lector nos concede que no sólo cada comunidad en el mundo contemporáneo, sino también en el proceso histórico mismo, ha ofrecido distintas medidas del cambio y del movimiento, ¿no podríamos afirmar entonces que estas distintas medidas de tiempo auspician diversas experiencias del tiempo? ¿No diríamos que aquel que se maneja en términos de lluvias y sequías tiene una experiencia distinta del movimiento que aquel que se

maneja con “años”, “meses”, “días”, “horas”, “minutos” y “segundos”?

Insistimos en este punto: las distintas formas de medir el movimiento a través del tiempo son convencionales y necesarias para el establecimiento de órdenes individuales y colectivos. Sin estas medidas de tiempo, tanto la vida individual como la social serían completamente caóticas y problemáticas. Las distintas medidas de tiempo nos ordenan, nos organizan. Pero a la vez que realizan esto, también nos someten. Por otra parte, ¿no es ya problemática nuestra existencia precisamente en virtud del orden del tiempo? ¿No nos volvemos a menudo esclavos del tiempo? Tal como cuando decimos: “No tengo tiempo”, “Se me pasó el tiempo”, “Si hubiese tenido más tiempo”. Incluso cuando un profesor establece un tiempo para un examen, ¿no está induciendo la posibilidad de que un estudiante libere su pensamiento? Todo lo contrario, está con ello sometiendo, sujetando, el pensamiento de un individuo a una estructura temporal. En ese encierro él debe administrar su libertad.

En lo que respecta a la edad necesaria para ejercer la resistencia a través del pensamiento, ha sido el griego Epicuro (ca. 341-270) –quien fundó en el patio trasero de su casa su escuela de filosofía llamada el “Jardín”– el que más aclaró la cues-

tion con estas palabras en la carta que envió a su amigo Meneceo:

Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven.

Quien afirma que aún no le ha llegado la hora o que ya le pasó la edad, es como si dijera que para la felicidad no le ha llegado aún el momento, o que ya lo dejó atrás. Así pues, practiquen la filosofía tanto el joven como el viejo; uno, para que, aun envejeciendo, pueda mantenerse joven en su felicidad gracias a los recuerdos del pasado; el otro, para que pueda ser joven y viejo a la vez mostrando su serenidad frente al porvenir. Debemos meditar, por tanto, sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque, si disfrutamos de ella lo poseemos todo y, si nos falta, hacemos todo lo posible para obtenerla.³⁵

Entre los elementos sustanciales de esta carta, aparecen dos nociones decisivas en nuestra reflexión sobre los “tiempos”: *pasado* y *porvenir*. Ya nos hemos referido a ellas en la primera consideración sobre el tiempo, tanto desde un punto de vista físico como espiritual. Sin embargo, en este apartado nos referimos a esas nociones de *pasado* y de *futuro* desde el punto de vista de su

35 Epicuro, *Obras*, trad. Montserrat Jufresa, Altaya, Barcelona, 1996, p. 57

incidencia social e individual en la experiencia del tiempo que llamamos *presente*. Este aspecto, por cierto, se encuentra de un modo constante en el caso de *Corre Lola, corre*, pues todo el relato fílmico gira en torno de esos veinte minutos que Lola tiene para salvar la vida de su novio. Es decir que la expectativa del futuro y el temor respecto de él mueven su presente, la ponen en movimiento, la hacen correr.

Si bien más arriba dimos algunos ejemplos respecto de cómo el pasado y el futuro inciden en el presente, podemos ahora ofrecer algunos casos más. En el pasado se ubica lo que ya ha tenido lugar, lo que de modo inevitable ya no se puede transformar. Del pasado sólo quedan espectros, imágenes, sedimentos en el presente. Por supuesto que estos simulacros del pasado alojados en nuestra presente actual ejercen su influencia en nuestra conciencia de presente. Todo aquello que denominamos memoria o recuerdo vive en cada uno de nosotros ejerciendo su influjo. Así, cuando debemos tomar alguna decisión, el recuerdo del pasado se abre camino en el presente para decidir también por nosotros. En cuanto al futuro, aquí la situación es distinta. Pues se trata de lo desconocido, de lo que aún no ha tenido lugar y que, por tanto, es potencialmente modificable. Si



bien ninguna de nuestras acciones puede trastocar o modificar el pasado, todas ellas pueden incidir de modo cierto y activo sobre el curso del porvenir, del futuro.³⁶ Es más, hasta podríamos considerar que el futuro es mucho más decisivo respecto del presente que el pasado, que la virtualidad del porvenir ejerce una influencia mayor sobre el presente que el recuerdo del pasado. Pensémoslo a partir de un ejemplo. Un individuo asiste a su trabajo cotidianamente. Luego de una reunión laboral, su jefe le dice que han estado evaluando su perfil, que para la gran familia que es aquella empresa no hay deseo más pleno que el asistir a su crecimiento, y que, en virtud de ello, el año próximo será promovido a un cargo más alto. Por supuesto que este ascenso requiere de un mayor compromiso, de una extensión de la jornada laboral y de su presencia los sábados por la mañana. Sabiéndolo o no, el entusiasmo de aquel

³⁶ En este sentido, para señalar la fuerza que ejerce la perspectiva de futuro en la constitución de la mentalidad del hombre moderno, a partir de los elementos que ofrece *Corre Lola, corre* sugerimos la lectura de “Velocidad y nueva intimidad”, conferencia pronunciada por Esteban Mizrahi el 21 de marzo de 2005 en Villa Unión, La Rioja, en el marco del programa Cine y Formación Docente 2005.

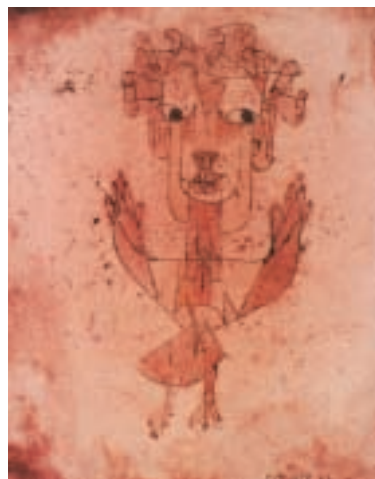
individuo ante el ofrecimiento de un *progreso* en el futuro de su camino profesional afecta su presente. Su cuerpo estará más cansado, sus vínculos afectivos serán menos frecuentados, su cotidianidad estará completamente afectada y transformada. ¿Por qué? Por una *promesa*, por un *proyecto*, por un *progreso*, virtual, posible, pero todavía no realizado o actual.

Podríamos decir que el tiempo es como una suerte de viento que nos conduce irremediabilmente hacia el futuro. Y esto ha sido visto con optimismo, pero a la vez con pesimismo, a lo largo de la historia. Entre los partidarios de ese optimismo respecto del futuro, la Ilustración y el positivismo. Entre sus detractores, las llamadas filosofías de la vida, los existencialismos y muchos de los pensadores de la primera mitad del siglo XX, entre ellos Walter Benjamin, que en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, al tratar sobre un cuadro del expresionista Paul Klee, afirma:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta

una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.³⁷

En el caso de *Corre Lola, corre* asistimos también a una mirada crítica respecto del porvenir, del futuro. No está allí instalada la idea de que el movimiento, el correr del tiempo, conduzca hacia un futuro áureo. En todo caso, el final de la película aparece como un fruto del azar, del destino, pero no de un tiempo que ha progresado como una línea recta hacia su óptima culminación. Lola corre desesperadamente para salvar la vida de su novio. Corre para que el futuro no sea lo que puede ser, esto es, una catástrofe.



Angelus novus (1932), grabado del pintor alemán Paul Klee (1879 - 1940).

³⁷ Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Angelus Novus*, EDHASA, Barcelona, 1971, p. 82.



Tercera consideración: virtud y fortuna (libertad y necesidad)

“Di orden de ir a buscar mi caballo al establo. El criado no me comprendió. Fui yo mismo al establo, ensillé el caballo y monté. A lo lejos oí el sonido de una trompeta, le pregunté lo que aquello significaba. Él no sabía nada, no había oído nada. En el portón me detuvo, para preguntarme:
—¿Hacia donde cabalga el señor?
—No lo se —respondí—. Sólo quiero irme de aquí, solamente irme de aquí. Partir siempre, salir de aquí, sólo así puedo alcanzar mi meta.
—¿Conoces, pues, tu meta? —preguntó él
—Sí —contesté yo—. Lo he dicho ya. Salir de aquí: ésa es mi meta.”

FRANZ KAFKA
La partida

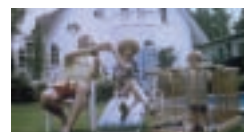
En esta última consideración trabajaremos sobre el par de conceptos *virtud* y *Fortuna*. De manera cierta, esté tópico retoma lo que trabajamos en el capítulo I bajo los nombres de *libertad* y *necesidad*, y con ello el eje temático de este cuadernillo. Podríamos decir que en el caso de *libertad* y *necesidad*, *virtud* y *Fortuna*, se trata de pares de conceptos emparentados. El lector recordará que en el contexto del capítulo dedicado a *Matrix* trabajamos a partir del camino de pensamiento seguido por Sócrates, esto es, la expresión de su libertad de pensamiento a partir de la aceptación de los vaticinios del oráculo de Delfos. Por ello, solicitamos al lector que tenga presente aquel planteo, con la finalidad de establecer luego una relación.



Escena de la película
Corre Lola, corre.

Podríamos también decir que con esta tercera consideración tratamos sobre un problema que tiene un fuerte vínculo con la anterior sobre el *problema del tiempo*. Sin embargo, no tanto con el tiempo considerado desde el punto de vista estrictamente filosófico, sino más bien con lo que hemos dado en llamar los “tiempos”. Esto es, los modos en que nuestro presente actual está atravesado por la memoria del pasado y la expectativa del porvenir. Desde este punto de vista, el problema de la *Fortuna* tiene que ver sin duda con el problema del porvenir, del futuro; pero también con los modos en que incide el azar en él.

Presentemos, entonces, algunos momentos de *Corre Lola, corre* con la intención de iluminar estas consideraciones. Como ya lo dijimos en la “Introducción” a la película, se trata de un filme en el que los problemas de reflexión filosófica relucen más en la imagen que en el guión. De allí que las alusiones al problema de la *Fortuna* y el *Azar* muchas veces aparecen a través de imágenes. Tal es el caso de las fotografías que muestran los futuros posibles de aquellos con los que se encuentra Lola en su carrera. Por eso incluimos aquí algunos fotogramas representativos del problema de la *Fortuna* y el *Azar*.



Escena de la película
Corre Lola, corre.



Escena de la película
Corre Lola, corre.

Escena de la película
Corre Lola, corre



También el Azar aparece en imágenes cuando entra en el despacho de su padre y descubre que él tiene una amante con la que piensa compartir el resto de su vida. Y en el otro relato, se entera de que no es hija natural del que para ella siempre ha sido su padre. Desde el punto de vista del guión estas circunstancias operan como disparadores de la carrera de nuestra reflexión. En primer lugar, podríamos hacer referencia al momento en que Lola decide su propio destino o fortuna, cuando resuelve no morir en el primer relato. En segundo lugar, cuando está en la ambulancia en el tercer relato, donde decide sobre el destino del guardia que yace moribundo. Finalmente, optamos por el momento en que juega en el casino, que es quizás el máximo ejemplo del Azar; tan inexorable como el tiempo de un reloj. De allí la comparación entre el gran reloj que hay en el casino y el cilindro de la ruleta.

De hecho, el filósofo francés Blaise Pascal (1623-1662), quien en octubre de 1658 dio a conocer el libro *Historia de la ruleta*, se apoyó en los métodos de Roberval, un sabio francés que lo había precedido en ese camino.

En la escena en el casino se ve el modo en que Lola, a través de su grito, decide aun sobre la Fortuna y el Azar, tanto de los veinte minutos como del número veinte en la ruleta.

Lola: ¿Cómo funciona esto?

Empleada del Casino: Compras fichas... y las apuestas.

Lola: Bien.

Empleada del casino: No puedes entrar vestida así.

Lola: Es necesario. Noventa y nueve marcos con 20.

Empleada del casino: ¿Qué clase de fichas?

Lola: ¿Una de 100?

Empleada del casino: No te alcanza.

Lola: Por favor.

(La empleada le da la ficha de 100 a Lola, quien entra al casino y se dirige a la ruleta.)

Croupier: Hagan sus apuestas, por favor. Sus apuestas, por favor.

(Lola apuesta al veinte negro.)

Croupier: No más apuestas. Veinte, negro, par. Ninguna serie. Mil quinientos por negro. Cien y cuatrocientos. Tres mil quinientos por 100 marcos al 20. Aquí tiene. Tres mil quinientos.

Seguridad: Venga conmigo, por favor.

Lola: Sólo una jugada más.

Croupier: Hagan sus apuestas por favor.

(Lola vuelve a apostar al 20 negro. La ruleta gira. Lola grita hasta romper los vasos y vidrios del casino.)

Croupier: Veinte, negro, par.

Lola: Rápido. Necesito una bolsa de plástico.

Desde el punto de vista filosófico, podríamos decir que hay tres grandes momentos en la historia de la filosofía para considerar el problema de la *Fortuna*. Un primer momento que podríamos llamar *pagano*, que corresponde a la Antigüedad. En este punto podríamos señalar a la tragedia griega como el primer gran hito en la comprensión filosófica de la *Fortuna* o



Escena de la película *Corre Lola, corre*

Suerte. El corazón mismo de las tragedias gira en torno de las catástrofes humanas, que se deben a potencias sobrenaturales ocultas en el misterio, esto es, en la fatalidad que impone la justicia divina.

Como testimonio de este primer momento podríamos hacer referencia a la *Antígona* de Sófocles. La escena tiene lugar al día siguiente del mutuo fratricidio entre los hermanos de Antígona (Polínices y Etéocles). Siguiendo el mandato de las leyes divinas, Antígona desea enterrar a su hermano Polínices, quien había vuelto a Tebas a reclamar su trono. Mientras, su tío Creonte, quien gobernaba junto a Etéocles por decreto de leyes humanas, ordena que el cuerpo de aquél sea dejado como carroña para los cuervos. Si bien en *Antígona* se concentran distintos grupos de problemas, como la tensión entre *naturaleza* y *cultura* o bien la cuestión en torno de los *ritos funerarios*, llamados *ctónicos*, el tópico capital allí es el conflicto entre las leyes humanas (gr. *nomoi*), impuestas por Creonte, y la ley divina (gr. *Dikê*), seguida por Antígona. Esto es, entre las leyes escritas y la ley no escrita, entre la autonomía y la teonomía.

Por supuesto que en *Antígona* se abre un ámbito para los decretos de las leyes humanas, siempre y cuando éstas se subordinen, no contradigan ni transgredan el orden impuesto por la ley divina. Así las acciones humanas que transgreden la ley divina son

castigadas. De allí que éstas tengan que ordenarse y seguir la Fortuna, el destino, la Suerte o fatalidad que impone la Divina. En definitiva, la posición de Sófocles es la de aquel que concibe la libertad del individuo en cuanto éste enfrenta al mundo tal cual es y asume su propia Fortuna, Suerte o destino por cruel e incomprensible que parezca. Es el ideal del *hombre piadoso*, quien no trastoca en su esencia el orden del mundo dado por la justicia o ley divina, tal como lo expresa este parlamento del coro:

Estrofa 2^a

Tanto el lenguaje como el volátil pensamiento y los comportamientos civilizados se enseñó a sí mismo, y también a huir los inclementes y lluviosos dardos de desapacibles heladas, todo recurso: sin recursos ante ningún porvenir se las ve. De Hades solo no alcanzará escape, pues de irremediables males ha ideado la escapatoria.

Antistrofa 2^a

Poseedor de una sabiduría superior a la esperable, la capacidad de urdir técnicas, unas veces al mal, otras al bien la encamina. Entretejiendo las leyes de la tierra y la justicia, de los dioses [...] que ha prestado juramento engrandecerá la ciudad; privado de ella quedará aquel que, en virtud de su osadía, se entrega a lo que no es bueno. ¡Que no se siente a mi lado ni sea de mis mismos pensamientos quien hiciera tales cosas!³⁹

³⁹ Antígona, Sófocles, Biblos, Buenos Aires, 1994, p. 85.



Un segundo momento en la concepción de la *Fortuna* corresponde a lo que damos en llamar *Edad Media*. En este momento el problema de la Fortuna aparece íntimamente vinculado a la providencia divina. La Fortuna es una suerte de administradora general de las cosas puesta por Dios para decidir sobre el destino de las cuestiones humanas. Y no hay nada que puedan hacer los hombres para evitar sus designios y embates. Por ejemplo, si nosotros habitamos en una aldea que está situada a los pies de un volcán, y ese volcán se activa y disemina su lava, nosotros no debemos ni impedir su avanzada ni huir de allí para salvar nuestras vidas. Porque todo ello ha sido querido así por Dios a través de la *Fortuna*. Para el hombre medieval, la *Fortuna* está íntimamente vinculada con la sabiduría divina, y nada puede hacerse contra la necesidad o fatalidad que ella impone. Tal como lo dice Dante Alighieri en el cuarto círculo del *Infierno* de su *Comedia*, en la que pagan sus penas los avaros y los despilfarradores, esto es, los malos administradores de la fortuna material: “*Por ella [la Fortuna] una gente impera y otra languidece / siguiendo el juicio de ella / que está oculto como la serpiente en la hierba*”.

Estas amargas palabras de Dante encuentran su fundamento filosófico, aunque en rigor deberíamos decir teológico, en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274). Allí el Búfalo, ya que así lo llamaban por su tamaño, se refiere a su vez al pensador romano Severino Boecio (480-524/5), quien en su hermoso diálogo sobre *La con-*

solación de la filosofía dedicó los libros IV y V a tratar sobre el problema de la providencia, el destino, el Azar y la Fortuna. Para Tomás, visto desde abajo –es decir, desde el punto de vista de los aldeanos que viven a los pies del volcán–, llamamos Fortuna o hado a los acontecimientos que son decididos por Dios. Pero vistos desde arriba –desde Dios mismo, esto es, desde el orden mismo de las cosas que se da en Dios–, los llamamos providencia. Así, para Tomás la *Fortuna*, el hado, el destino, es un suerte de instancia intermedia entre la providencia de Dios y las cosas mismas. Dice Tomás en la *Suma Teológica* (primera parte, cuestión 116, artículo 1):

Mas Boecio define el hado, diciendo que es “una disposición inherente a las cosas variables, por la que la Providencia las coordina en determinado orden”. Hubo, pues, algunos que rehusaron reducir a una causa superior estas cosas casuales y fortuitas que acontecen en los seres inferiores, y estos tales negaron el hado y la providencia, como de Tulio refiere San Agustín; otros, intentaron reducir a una causa superior, que decían ser los cuerpos celestes, todas las cosas fortuitas y casuales que acontecían aquí abajo, sea en el orden natural o en el orden humano; y, según esta opinión, el hado no sería otra cosa que “la disposición de los astros”. La Providencia divina ejecuta sus efectos mediante causas intermedias. De aquí se deduce que la ordenación de estos efectos puede mirarse bajo un doble aspecto. Puede considerarse, en efecto, según está en Dios,

y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos se llama Providencia. Más, si se considera esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios de tal modo a producir tales efectos, así es como se entiende el hado o la fortuna.⁴⁰

Pero hay un tercer momento en la concepción filosófica de la Fortuna que corresponde a lo que llamamos Renacimiento.⁴¹ Es en este tercer modelo donde podemos enmarcar a *Corre Lola, corre*. En este contexto podemos citar, entre muchos otros ejemplos posibles, a *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, que tiene por título *En qué medida están sometidos a la fortuna los asuntos humanos y de qué forma se le ha de hacer frente*.

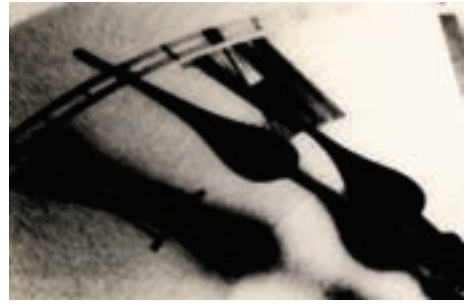
En este momento renacentista, en el tratamiento de la Fortuna hay una suerte de retorno a la concepción antigua. La Fortuna es presentada como una suerte de diosa, de mujer caprichosa, ante la cual, a diferencia de lo sucedido en la Antigüedad, el hombre debe presentarse con inteligencia para llegar a un acuerdo con ella. Así el hombre a través de su *virtud* tiene la posibilidad cierta de no estar sometido a los caprichos de la Fortuna. Es importante señalar que en este contexto “virtud” no tiene un sentido moral, religioso o teológico, sino su sentido

originario, como una fuerza o ímpetu del que el hombre está dotado para llevar adelante sus acciones. Sin embargo, no se trata de un enfrentamiento en el cual el hombre anhela sobrepasar los designios de la Fortuna, ya que es consciente de la desmesura de sus embates. Pero tampoco se trata de una resignación ante ella, una suerte de melancolía, de anhelo de que algo sea distinto de como es pero con la certeza indubitable de que nunca va a dejar de ser como es. Ni una cosa ni la otra. Para mostrar este reconocimiento del límite de las acciones humanas ante la Fortuna, pero sin dejar de hacer notar la posibilidad que tenemos de incidir sobre ella a través de la práctica de nuestra *virtud*, Maquiavelo se ha servido de la imagen de un dique, la cual tiene un vínculo con la del volcán medieval. Así, el hombre comienza a intervenir activamente en su destino, en su Fortuna, como sucede con Lola. El hombre se va eligiendo, se va realizando, a través de sus acciones, ya no víctima o presa de los embates y designios de la Fortuna. Dice Nicolás:

No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo ni oponerles remedio

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 116, a.1, BAC, Madrid, 1968.

⁴¹ Sobre la cuestión de la Fortuna, sugerimos la lectura del bellísimo ensayo de Michel de Montaigne, “De cómo la fortuna sigue con frecuencia a la razón”, en *Ensayos*, I, Hyspamérica, Buenos Aires, 1984.



alguno. Por esta razón podrían estimar que no hay motivo para esforzarse demasiado en las cosas, sino más bien para dejar que las gobierne el azar. Esta opinión ha encontrado más valedores en nuestra época a causa de los grandes cambios que se han visto y se ven cada día por encima de toda posible conjetura humana. Yo mismo, pensando en ello de vez en cuando, me he inclinado en parte hacia esta opinión. No obstante, para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control. Yo la suelo comparar a uno de esos ríos torrenciales que, cuando se enfurecen, inundan los campos, tiran abajo árboles y edificios, quitan terreno de esta parte y lo ponen en aquella otra; los hombres huyen ante él, todos ceden a su ímpetu sin poder plantearle resistencia alguna. Y aunque su naturaleza sea ésta, eso no quita, sin embargo, que los hombres, cuando los tiempos están tranquilos, no puedan tomar precauciones mediante diques y espigones de forma que en crecidas posteriores o discurrirían por un canal o su ímpetu ya no sería ni tan salvaje ni tan perjudicial. Lo mismo ocurre con la fortuna: ella muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla.

[...] Concluyo, por tanto, que al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinadamente apegados a sus modos de actuar prosperan mientras hay concordancia entre ambos y vienen a menos tan pronto como empiezan a separarse. Sin embargo, yo sostengo firmemente lo siguiente: vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla. Y se ve que se deja someter antes por éstos que por quienes proceden fríamente. Por eso siempre es, como mujer, amiga de los jóvenes, porque éstos son menos precavidos y sin tantos miramientos, más fieros y la dominan con más audacia.⁴²

Como puede verse, éste quizá sea el modo en que se pone en juego en *Corre Lola*, corre el vínculo entre *virtud* y *Fortuna*. De un lado, la conciencia de la fuerza de los designios de la *Fortuna* y del *Azar*, lo que bien se deja ver en el temor que a ella le da la posible suerte de su novio, ante lo cual se pone a correr. Del otro, el camino que lleva adelante por medio del ejercicio de su virtud, fuerza o ímpetu para incidir sobre la *Fortuna*.

De este modo llegamos al final, ya no corremos más. Por tanto, si no hay movimiento, no hay para nosotros ya pensamiento. Que quede entonces para nosotros, como enseñanza filosófica de *Corre Lola*, corre el hecho de que para pensar hay que estar en movimiento.

42 Maquiavelo, El príncipe, Alianza, Madrid, 1994, p. 487



Actividades

Para el docente

En la segunda parte de la primera consideración llevamos adelante algunas reflexiones en torno de los problemas en filosofía, esto es, cuándo aparece un problema para nosotros, cómo se lo plantea correctamente y de qué manera incide nuestra propia existencia en la comprensión de un problema. En virtud de todo ello, le sugerimos al docente que formule una serie abierta de preguntas que a su entender expresen problemas de reflexión filosófica propios de su tiempo y espacio. La intención de esta actividad es que el docente comparta estas preguntas-problemas con sus alumnos con la finalidad de poner en evidencia si aquéllas expresan malestares propios de los estudiantes o no.

Para que el docente realice con los alumnos

1. En el capítulo ofrecimos distintas definiciones de qué es el hombre, entre ellas, la de *Corre, Lola, corre*, en la que se determinaba al hombre como el animal que pregunta, y aquella de Aristóteles según la cual el hombre es el animal que ríe. Le proponemos, entonces, al docente que les pida a sus alumnos distintas definiciones de hombre, acompañadas de las razones que justifiquen en cada caso la definición. La finalidad de esta actividad será la de poner de manifiesto el disenso entre las distintas definiciones y, con ello, la necesidad del diálogo no para encontrar la definición adecuada, sino para que cada uno pueda problematizar su propia definición en virtud de las restantes.
 2. En la primera parte de la segunda consideración, presentamos el problema del tiempo a través de las distintas apariciones de esta expresión en el uso de nuestro lenguaje, y a partir de ello ofrecimos distintas posiciones filosóficas para comprender qué cosa es el tiempo. Por ello, proponemos que el docente lleve adelante con sus alumnos las siguientes actividades:
 - a. Que los alumnos redacten una lista en la que indiquen los distintos usos de la palabra “tiempo” en el lenguaje cotidiano. A partir de ello, que señalen si el sentido de la palabra varía según los casos. Finalmente, que expliciten los diferentes sentidos de la expresión.
 - b. Que los alumnos definan por escrito qué entienden por “pasado”, “presente” y “futuro”. A partir de ello, que indiquen si se trata de tres tiempos distintos o más bien de un único tiempo, el presente, en el que conviven “pasado”, “presente” y “futuro”.
 - c. Que los alumnos ofrezcan distintos relatos, anécdotas o vivencias en las que se marquen la presencia del pasado en el presente y cómo a partir de esa presencia las acciones actuales se ven concretamente modificadas y afectadas. Por ejemplo, el relato de una historia de amor que ha dejado sus secuelas e incide concretamente en una nueva relación.
 - d. Que los alumnos ofrezcan distintos relatos respecto de su expectativa de futuro, en las que se marquen la presencia del futuro en el presente y cómo a partir de esa presencia las acciones se ven concretamente modificadas y afectadas. Por ejemplo, cómo la expectativa de un futuro laboral incide en las acciones de un estudiante en el presente, al modo como Lola corre en pos del futuro de la vida de Manny.
3. Sugerimos aquí que el docente comparta con los alumnos el *western A la hora señalada* (1952) de Fred Zinnemann. La intención de esta actividad es poner esta película en relación con *Corre, Lola, corre*, con la finalidad de señalar las distintas concepciones del tiempo y la temporalidad que se encuentran en una y en otra. Por ejemplo, la contraposición entre un tiempo lineal en aquélla y un tiempo circular en ésta; un tiempo que avanza lentamente en aquélla y un tiempo que corre velozmente en ésta.
 4. En la tercera consideración, tratamos sobre el vínculo entre la Fortuna o Suerte y la virtud, esto es, el modo en que el individuo se presenta a ella. Allí ofrecimos tres momentos de la relación entre virtud y Fortuna, a saber: el antiguo o pagano, el medieval y el renacentista, al que emparentábamos con *Corre, Lola, corre*. En esta actividad, le proponemos al docente que presente el cuento “Guayaquil” de Jorge Luis Borges, con la finalidad de analizar e interpretar cuál es la relación que se establece entre la Fortuna o Suerte y el ejercicio de la virtud o voluntad individual. Podemos recordarle al docente que el cuento perteneciente a *El informe de Brodie*, narra el encuentro azaroso entre dos investigadores que tratan de desentrañar el misterioso encuentro que tuvo lugar entre San Martín y Bolívar en Guayaquil, y muestra cómo la voluntad de uno de los personajes se impone sobre la del otro.

Bibliografía sugerida

Primera consideración: el animal que pregunta

Para una aproximación sobre los problemas en filosofía, se sugiere la consulta de Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1990.

Segunda consideración: ¿qué es el tiempo?

Si bien sobre el problema del tiempo la bibliografía en filosofía es más que vasta, a modo introductorio se puede acudir a Elías, N., *Sobre el tiempo*, FCE, México,

1984; Gadamer, H.-G., “El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger”, en AA.VV., *El tiempo y las filosofías*, Sígueme, Salamanca, 1979, y Elíade, M., “El tiempo sagrado y los mitos”, en *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967.

Tercera consideración: virtud y Fortuna (libertad y necesidad)

Acerca de la virtud y la Fortuna, es altamente recomendable Villoro, L., *Filosofía del renacimiento*, FCE, México, 1992, y Heller, A., “Hado, destino y fortuna”, en *El hombre del Renaci*

Bibliografía

Primera consideración: el animal que pregunta

ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, Gredos, Madrid, 2000.

Los problemas en filosofía

ANDREAS-SALOMÉ, L., *NIETZSCHE*, Zero-Zyx, 2ª ed., Madrid, 1979.

DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.

NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1996.

NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1993.

Segunda consideración: ¿qué es el tiempo?

AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1990.

ARISTÓTELES, *Física*, Biblos, Buenos Aires, 1995.

BERGSON, H., *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Alianza, Madrid, 1977.

BORGES, J. L., “Nueva refutación del tiempo”, en *Otras inquisiciones*, Obras Completas, II, Emecé, Buenos Aires, 1974.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1991.

KIRK, Raven y SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987.

PLATÓN, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999.

Los tiempos

BENJAMÍN, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus Novus*, EDHASA, Barcelona, 1971.

EPICURO, *Obras*, trad. Montserrat Jufresa, Altaya, Barcelona, 1996.

MIZRAHI, E., “Velocidad y nueva intimidad”, conferencia pronunciada el 21 de marzo de 2005 en Villa Unión, La Rioja, Cine y Formación Docente 2005, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación.

Tercera consideración: virtud y Fortuna (libertad y necesidad)

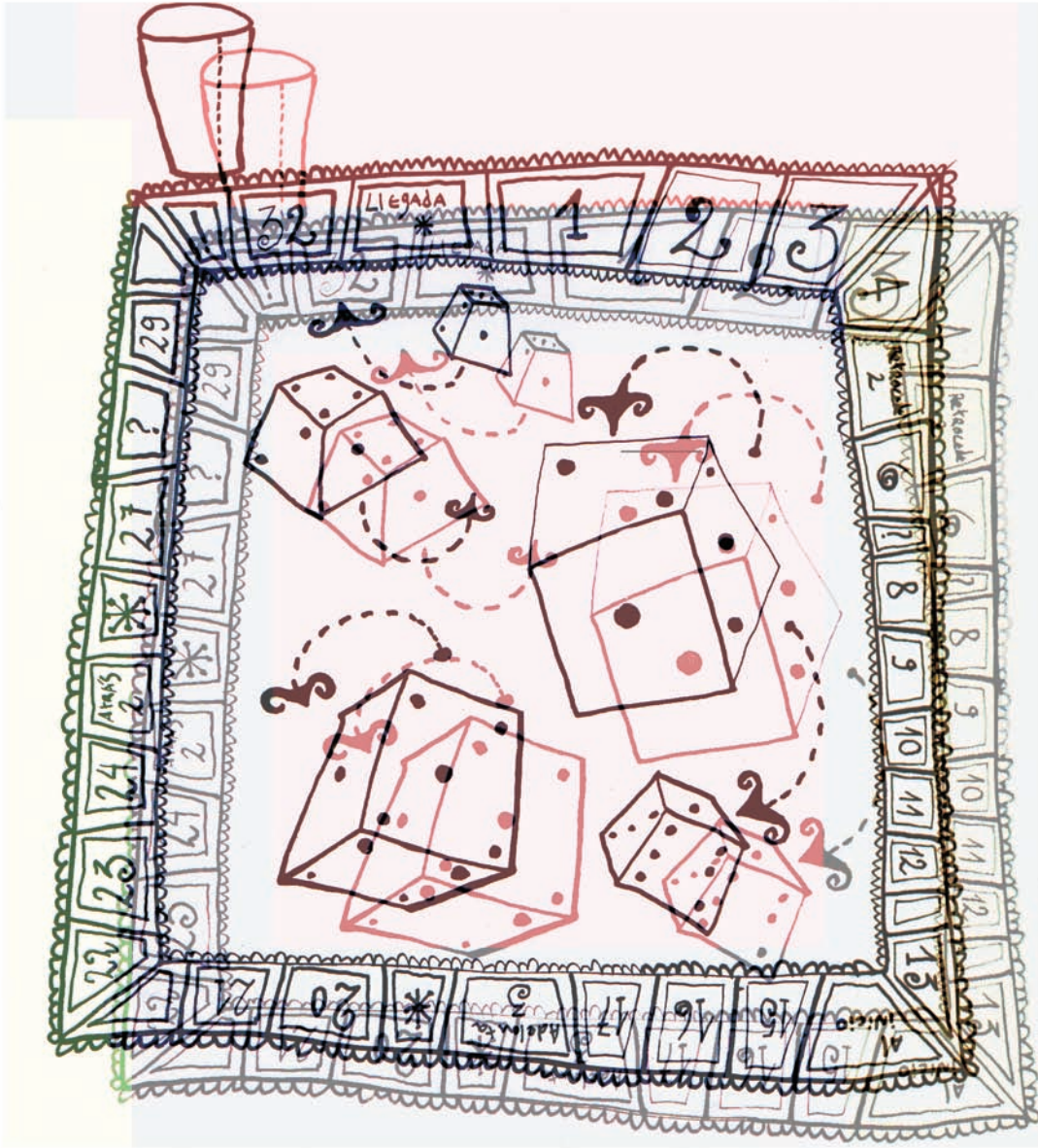
ANTÍGONA, *Sófocles*, Biblos, Buenos Aires, 1994.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid, 1968.

MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Alianza, Madrid, 1995.

miento, Península, Barcelona, 1994.

Sobre un análisis de las distintas versiones de *Antígona* a lo largo de la historia, recomendamos asiduamente la lectura de STEINER, G., *Antígonas*, Gedisa, Barcelona, 1996.



Dos vidas en un instante - Hechizo del tiempo

Introducción

Dos vidas en un instante (*Sliding doors*) es un clásico ejemplo de aquellas películas que podrían pasar absolutamente inadvertidas. Sin embargo, otorga en este caso el pie para una reflexión filosófica ulterior. De hecho, su argumento es más bien simple: Helen, tras haber sido despedida en su oficina, vuelve apesadumbrada a su casa; en un casi insignificante hecho —como es la posibilidad de chocarse con una niña en las escaleras del subte londinense— su vida se desdobra, lo que conduce a la narración en simultáneo de dos vidas paralelas posibles. Dos destinos frutos del azar.

La primera película de Peter Howitt, *Dos vidas en un instante* fue estrenada en los cines hacia 1998 y pasó rápidamente por las carteleras, para tener quizás un éxito mayor en su formato de video. Es que para el público general el único gran rédito de la película es la actuación (o más bien presencia) de Gwyneth Paltrow, con las varias peripecias que le suceden en su desdoblamiento; así como el acento en el final que debe tener toda historia de amor amena y apta para todo público.

Sin embargo, en nuestro trabajo sobre cine y filosofía, *Dos vidas en un instante* funciona como piedra de apoyo para la consideración de problemas. Es que, sin más, es el azar mismo el que produce el desdoblamiento; y por más que pueda parecer algo banal, el hecho de la *casuali-*

dad conduce al pensamiento hacia la misma reflexión sobre el problema del azar, su historia en la filosofía y los posibles abordajes de este particular concepto.

Curiosamente, en *El día de la marmota* (*Groundhog day*) es también una *casualidad* la que deja al periodista Phil Connors (Bill Murray) atascado en este pueblo tan difícil de pronunciar —Punxsutawney—, cuando una tormenta de nieve que él mismo había pronosticado que no sucedería, clausura los caminos. Es quizás éste el punto de encuentro, el eslabón que funciona como gozne entre la problemática del azar que será tratada con precisión a través de *Dos vidas en un instante* y la serie de abordajes que se realizarán respecto de *El día de la marmota*: la cuestión del eterno retorno, la posibilidad de una construcción o invención de la identidad y las respectivas consecuencias de la repetición y del retorno de lo mismo en el mundo de las pasiones.

El día de la marmota retrata con humor la extravagante pero real celebración del 2 de febrero en el pueblo estadounidense de Punxsutawney, donde Punxsutawney Phil (marmota y animal oficial del pueblo) sale de su madriguera luego del período de hibernación buscando su sombra: si el animal percibe su propia sombra, habrá seis semanas más de invierno; de lo contrario, es tiempo de primavera.

Asociado —según los habitantes del pueblo— a antiguas tradiciones romano-

Película *Dos vidas en un instante* (1998) de Peter Howitt





La versión en castellano de *Groundhog day* se conoció como *Hechizo del tiempo* (1993)

germánicas, el extraño rito fue llevado a Hollywood de la mano del director Harold Ramis y el actor principal Bill Murray, con el estreno de la película en 1993. Ambos ya habían trabajado juntos en otras películas, como *Cazafantasmas* (*Ghostbusters*), y si bien en su momento la película no causó gran conmoción, con el tiempo se fue cultivando como película del culto por el público. Con ella, también se fue consagrando en la pantalla grande el actor Bill Murray, quien en los últimos tiempos ha participado como actor fetiche en las películas del director independiente Jim Jarmusch.

Es notorio que los personajes que ha interpretado recientemente el protagonista de *El día de la marmota* son de perfil bajo, más bien abatido por las circunstancias, pero que terminan aprendiendo ciertas “lecciones de vida”. De hecho en esta misma película el personaje pasa de ser un pedante periodista ciudadano que odia las celebraciones de los pueblos del interior de su país, a ser un hombre enamorado de la vida y la simplicidad, que toma la decisión de quedarse en el pequeño pueblo. Es que también es parte de la película mostrar los prejuicios infundados de los habitantes de las grandes ciudades respecto de la supuesta monotonía –y su consecuente aburrimiento– de la vida en las pequeñas ciudades o pueblos. Y la repetición temporal por la que se ve afectado el personaje principal, funciona como una metáfora social respecto de las percepciones que muchos habitantes de las grandes urbes tienen sobre la vida cotidiana de las provincias.

Sin embargo, será a lo largo de la película que Phil Connors irá descubriendo que, a pesar de la aparente repetición (temporal, social o individual), se produce una inevitable diferencia, que, en conjunción con una mirada más humilde y menos pretenciosa de las cosas, lleva a un ensanchamiento en las pasiones de alegría del alma humana; aprende así a disfrutar la belleza que otorga la mirada simple y límpida sobre los diversos horizontes en nuestro camino.

Primera consideración: un juego de dados, el azar

El filme *Dos vidas en un instante* comienza en la mañana de un día normal de la protagonista, con su arribo tarde al trabajo. Una vez allí, tomando de pretexto el consumo de mercancía de la oficina para usos personales, es despedida.

Volviendo a casa, en las escaleras del subte, se produce el momento en que se desdoblán las vidas y, por tanto, las historias.

En *una* de sus vidas logra bajar las escaleras del subte con tranquilidad y tomar el tren hacia su hogar. Allí conoce a James, con quien previamente se había cruzado en el ascensor de su oficina. James comienza a hablarle, es amistoso y logra interesarla; se crea un particular vínculo. Al llegar a su casa, Helen encuentra a su novio Gerry en la cama con otra mujer. Mediando pocas palabras, lo deja con un gran portazo.

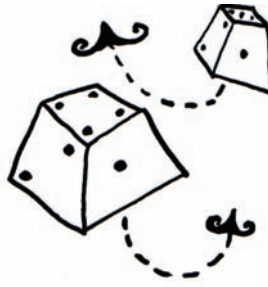
Gerry, desesperado, la busca en casa de su amiga Anna, pero Helen ha ido a un bar a tomar un trago. En el bar, se vuelve a encontrar por la *casualidad* del *azar* con

James, a quien le cuenta su última desgracia. Helen, en pos de un cambio en su vida, se realiza un corte de cabello y decide emprender un camino laboral independiente en el ámbito de las relaciones públicas. Comienza a su vez una relación primero amistosa y después amorosa con James. Como uno de sus primeros trabajos, organiza la inauguración del bar de un amigo de James. En la fiesta de inauguración aparece Gerry, quien lleva a Helen a hablar afuera. Mientras tanto, James la busca, hasta que ve cómo Helen y Gerry se besan en la vereda.

Durante los días siguientes, James desaparece de la ciudad y Helen se asusta, puesto que sospecha que fue vista con Gerry, quien no es más de interés para Helen: a ella sólo le importa James. A todo esto, Gerry llama a Helen por teléfono y arreglan un encuentro. Allí, Gerry intenta recuperarla, pero Helen advierte que el vínculo con su amante continúa. Por otro lado, el solo hecho de haberse juntado con Gerry hace sentir a Helen que ha sido infiel a James, pero éste no ha aparecido todavía, y ya ha pasado una semana.

Un día, Helen va a buscar a James a la oficina, y por *casualidad* y *azar* lo encuentra en la esquina. Allí se dan a entender que ambos se han extrañado y que no se animaban a llamarse, pero que querían volver a verse. En estos días, Helen descubre que está embarazada de James. Así, una mañana va a buscarlo a la oficina y le dicen que no está, que ha ido al hospital con su espo-





sa. Al escuchar esas palabras, Helen entra en una profunda angustia y viaja hasta el hospital, donde lo ve con otra mujer. James se entera de que Helen lo ha visto con otra mujer y la busca desesperadamente por la ciudad. Cuando la encuentra, le explica que es su ex mujer, pero que su madre está muy enferma y que simulan ante ella seguir juntos para no darle disgustos. Le dice cuánto la ama y que jamás le haría daño alguno. Se reconcilian y se van caminando. Cruzando una calle, Helen es atropellada y fallece en el hospital.

Ahora bien, en la *otra* de sus *vidas* posibles, Helen, al bajar las escaleras del subte, tropieza con una niña y pierde el tren. Por los altoparlantes anuncian que los trenes están retrasados y que recomiendan otro medio de transporte. Helen opta por tomar un taxi. Antes de poder frenar al coche, un ladrón forcejea con ella, robándole la cartera e hiriéndola levemente en el rostro.

Así es que el taxista la lleva al hospital, la acompaña y, luego de que los médicos la atienden, la deja en su casa. Al entrar a su casa, se encuentra con su novio Gerry, un fracasado escritor, quien la engaña con otra mujer, aunque en esta vida Helen todavía no lo sabe. Helen le cuenta sus desventuras y Gerry decide llevarla a pasear por la ciudad.

Con el pasar de los días, Helen comienza a sospechar que algo sucede con Gerry, pues frente a pequeñas preguntas reacciona exasperadamente y con cierta paranoia. Cierta día, Gerry miente a Helen y, con la excusa de una investigación para su novela,

viaja con su amante Lydia a pasar unos días en un hotel de las afueras. Una vez allí, discuten. Es que Lydia se ha cansado de esperar que Gerry deje a Helen para comenzar una vida juntos. Así, decide abandonar a Gerry, quien de alguna manera se siente liberado, puesto que quería cortar esa relación, más no sabía cómo.

Al volver, Gerry le lleva flores a Helen y comienzan a hablar. Helen quiere contarle que cree que puede estar embarazada, pero comienza diciéndole que ha conseguido una entrevista de trabajo para un puesto de relaciones públicas. La figura de Lydia aparece en una de las ventanas y Gerry entra en pánico, la interrumpe y no la deja contar sobre su posible embarazo. Lydia vuelve a llamar a Gerry y lo cita en su casa. Al llegar Helen a su entrevista de trabajo, se da cuenta de que ha sido Lydia quien la ha llamado, simulando una posibilidad laboral, y que ella ha estado teniendo una aventura con Gerry, de quien además está esperando un hijo. Helen sale corriendo y, en la desesperación, es atropellada. En el hospital le cuentan a Gerry que ella está bien pero que ha perdido al bebé. Helen, al despertar, echa a Gerry definitivamente de su vida. Al darle el alta en el hospital, conoce por *casualidad* y *azar* a James en el ascensor, tal como había sucedido en el comienzo de la película, cuando había sido despedida, por lo cual todo comienza nuevamente a partir del juego de dados que es el azar.

Del mismo modo que en *Dos vidas en un instante*, es el azar el que da pie a la serie de acciones de *El día de la marmota*. Phil, un arrogante periodista meteorólogo, es enviado, junto con un equipo conformado por un camarógrafo (Larry) y una productora (Rita), al pequeño pueblo de Punxsutawney a cubrir –una vez más– la extraña festividad que da nombre a la película, consistente en el pronóstico del clima de las siguientes semanas ofrecido por el ritual anual que realiza el animal oficial del pueblo: la marmota.



Escena de *Hechizo del tiempo*

Una vez realizada la transmisión del singular evento, el equipo emprende el camino de vuelta a la ciudad. Pero debido a una tormenta que Phil había pronosticado que no iba a suceder en el área, las rutas se cierran por la enorme cantidad de nieve y deben volver a pasar la noche en el pueblo. A partir de ese momento, fruto de la *casualidad* y del *azar*, ya nada será igual. O más bien, todo será igual pero no idéntico. Es a la mañana *siguiente*, cuando Phil despierta a las 6 AM con la radio, que descubre que está viviendo nuevamente el mismo día: *el día de la marmota*.

Al iniciar nuestro camino filosófico en esta primera consideración en torno del *azar*, deberíamos advertir que es necesario establecer la relación con lo que tratamos en el capítulo I sobre *libertad* y *necesidad* y lo que trabajamos en el capítulo II sobre *virtud* y *Fortuna*. En este punto, el lector podría vincular las nociones de libertad y virtud, de un lado, y de necesidad y Fortuna, del otro. Las primeras aluden a los diversos modos en que los individuos se enfrentan a través de sus acciones a las imposiciones y embates de la *necesidad* y la *Fortuna*, esto es, el *destino*.

Veíamos en *Matrix* que, tanto para Neo como para Sócrates, la libertad era concebida como conciencia de la necesidad. Esto es, que la libertad era el resultado de la comprensión de la necesidad, el destino o aquello que no puede ser de otro modo que como es. De esta manera, cuanto más consciente seamos de la necesidad y curso invariante de las cosas, más libres se vuelven nuestras deliberaciones y acciones.

Por otro lado, en *Corre Lola, corre* veíamos una posición distinta respecto del vínculo entre *virtud* y *Fortuna*, y ya no entre *libertad* y *necesidad*. Allí ya no se trataba de asumir el destino, la necesidad, y con ello alcanzar la libertad en las acciones, sino de incidir, a través del ejercicio de la virtud, de la fuerza, en el curso de la Fortuna, del destino. Lola corría precisamente para torcer el camino de la Fortuna, que parecía decidirse por la muerte de su novio Manny, y con ello ejercer su *virtud* y *libertad* frente a la *Fortuna* o *destino*.

Ahora bien, en el caso de *Dos vidas en un instante* y *El día de la marmota* no se trata ya del problema de *libertad y necesidad* ni de *virtud y Fortuna*, sino más bien de cómo el *azar* y la *suerte* inciden activamente en las acciones individuales. No hay libertad aquí respecto del *azar* y de la *suerte*, sino modos de existir a partir de sus golpes.



Sin embargo, como las nociones de *necesidad*, *Fortuna* y *azar* están emparentadas desde el punto de vista filosófico, sería oportuno comenzar con una breve distinción entre ellas. Para eso nos serviremos de las definiciones que ofrece Aristóteles,

cuyas obras, junto con las de Kant, pueden ser entendidas como grandes diccionarios filosóficos. En el libro XI de su *Metafísica* Aristóteles define la “necesidad” (gr. *anáγκη*) como aquello que no puede ser de otro modo que como es.⁴³ De allí que la *necesidad* sea una expresión de *determinismo* y, en cierta medida, de *fatalismo*. Todo lo contrario de la *contingencia*, o sea, aquello que efectivamente sí puede ser de un modo distinto de como es.

Para los griegos en general *Fortuna* y el *azar* son conceptos que están íntimamente ligados. Y fue Aristóteles quien primero reflexionó sobre el problema de la *Fortuna* (gr. *thyché*) y del *azar* (gr. *autómaton*). Por otro lado, podemos advertir que la noción de *destino* (gr. *eimarméne* y lat. *fatum*) está fuertemente emparentada en este contexto con los conceptos de *azar* y *Fortuna*.

Por supuesto que para él se trata de un problema filosófico terrible y profundamente descorazonante. ¿Por qué? Porque no encuentra los modos de ofrecer una definición racional de la *Fortuna* y del *azar*. Precisamente porque la *Fortuna* y el *azar* escapan al orden racional. De allí que para los griegos –tanto para los trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides, entre ellos) como para los filósofos– haya una aceptación ciertamente irracional de la *Fortuna* y del *azar* en tanto fatalidades (gr. *até*).

⁴³ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p. 487.



La figura de Prometeo, hijo de Jápeto y Clímene, es conocida en la mitología griega como el gran benefactor de la humanidad. Prometeo engañó a los dioses haciéndoles recibir la peor parte de un toro sacrificado, mientras otorgó la mejor a los humanos: en una pila Prometeo colocó las partes comestibles y las recubrió con el vientre del animal; en otra puso los huesos y los cubrió con grasas. Al pedirle a Zeus que eligiese entre las dos, el dios optó por la grasa sin darse cuenta de que no eran más que huesos. También es Prometeo quien roba el fuego telúrico de la forja de Hefesto para entregárselo a los hombres, puesto que Zeus los castigaba con el frío. Por este acto, Zeus lo condenó a permanecer eternamente encadenado a una roca del Cáucaso, mientras un águila le devoraba constantemente el hígado, y juró no soltarlo jamás. Pero Heracles, hijo de Zeus, lo liberó, y su padre sólo ordenó que Prometeo llevara un anillo con el acero de las cadenas, para que de alguna manera siguiera encadenado.

El mito relatado por Esquilo constaba de tres etapas: Prometeo encadenado, Prometeo liberado, Prometeo portador del fuego, pero las últimas dos obras fueron extraviadas.

Igualmente, la historia de Prometeo ha sido inspiración para la literatura toda, desde Goethe hasta Mary Shelley y su *Frankenstein* o *El Prometeo moderno*.

Prometeo: La Moira, que todo lo lleva a su fin, no ha decretado todavía que eso se cumpla de esa manera, sino que tras desgarrarme en mil dolores y calamidades, escape entonces de estas cadenas. El arte es, con mucho, más débil que Necesidad.

Podríamos recordar aquí las palabras de Prometeo, benefactor de los hombres, en la tragedia de Esquilo *Prometeo encadenado*, en la que se refiere a las Moiras, esto es, a las Suertes, a las Fortunas, pero personificadas como mujeres:⁴⁴



Vulcano encadena a Prometeo (1623)
del pintor Dirck van Baburen (1525-1624)

Corifeo: ¿Y quién dirige el rumbo de Necesidad?

Prometeo: Las Moiras triformes y las Erinias, que nada olvidan.

Corifeo: ¿Entonces, es Zeus más débil que ellas?

Prometeo: Así es, desde luego. Él no podría esquivar su destino.⁴⁵

Pero, ¿por qué es tan desesperante para los filósofos y en particular para Aristóteles el problema de la Fortuna y del azar? Precisamente porque para Aristóteles la actividad filosófica es concebida como un conocimiento racional de las causas y principios últimos de las cosas, tal como lo ha desarrollado en el libro I de su *Metafísica*. Conocer es conocer las causas de las cosas. Entonces, ¿cuál es la causa del azar y cuál la de la Fortuna? ¿Cuál es la razón de la

⁴⁴ De las tres Moiras o Suertes, Átropa hilaba el hilo de la duración de la vida de cada hombre, Cloto lo iba enrollando y Láquesis lo cortaba cuando la vida debía concluir.

⁴⁵ Esquilo, *Prometeo encadenado*, Planeta DeAgostini, Madrid, 1998, p. 183.

Fortuna y cuál la del azar? En el libro II de su *Física*, Aristóteles se pregunta si hay otras causas además de las cuatro que reconoce como principios de las cosas (la formal, la material, la eficiente y la final). Advierte que por lo pronto hay dos más: el azar (gr. *autómaton*) y la Suerte o Fortuna (gr. *thyché*). Cabe señalar que Aristóteles distingue el azar de la Fortuna del siguiente modo: el azar se refiere para él a acontecimientos accidentales en el orden de la naturaleza, mientras que la Fortuna o Suerte se relaciona con accidentales en el ámbito de lo humano. Esta distinción fue discutida ampliamente por los pensadores de la llamada Edad Media durante los siglos XII y XIII, cuando reingresaron las obras perdidas de Aristóteles nuevamente a Occidente. Por otro lado, desde el punto de vista del uso cotidiano de los términos, muchas veces esta distinción es impropia. Y que quede claro que en este punto también tenemos que atender al sentido común, para así evitar la distancia que repetidas veces la práctica filosófica alcanza respecto de la experiencia inmediata.

Lo que sí nos importa del planteo de Aristóteles es que ambas causas están caracterizadas por un rasgo fundamental: la excepcionalidad. Para él, los acontecimientos que son originados o causados accidentalmente por el azar o la Fortuna son ciertamente excepcionales, ya que no expresan ni lo que sucede siempre ni lo que tiene lugar a menudo. Pero al preguntar sobre la causa del azar mismo y de la Fortuna, con



Escena de la película de *Hechizo del tiempo*

amargura responde Aristóteles en su *Física*, II, 5, 197a8: “Menester es que sean indefinidas [desconocidas] las causas de lo que sucede por azar”.

Con todo, aunque sean indefinidas y desconocidas las causas del azar, no por ello los acontecimientos dejan de responder a un tipo extraño de causalidad. Una cosa es que para nosotros sean desconocidas las causas por las cuales algo sucede, pero otra muy distinta es que esos diferentes acontecimientos no respondan a ningún tipo de causalidad. Idea, por supuesto, inadmisibles para un pensador clásico (tanto antiguo como medieval). Por ello, Aristóteles ofrece su explicación de aquello que está por detrás de los acontecimientos excepcionales o producidos por azar. Según él, estos acontecimientos excepcionales tienen lugar cuando se cruzan de modo accidental dos series causales distintas e independientes.

Podemos poner como ejemplo un acontecimiento azaroso que tiene lugar en *Corre, Lola corre*. Se trata del momento en el que se cruza, sin saberlo, en los dos primeros relatos, con el vagabundo que tiene la bolsa de dinero de Manny. Lola corre hacia el banco en el que trabaja su padre y el vagabundo corre tratando de huir de posibles perseguidores. Accidentalmente se cruzan en una esquina, siguiendo dos caminos o cadenas causales distintas.

Para expresarlo a través de un ejemplo procedente de la filosofía, podemos servir-

nos de un pasaje del libro V de *La consolación de la filosofía* del romano Severino Boecio (480-524), al que hicimos referencia en el contexto del capítulo anterior a través de la cita de Tomás de Aquino. Boecio escribió esta obra estando prisionero en Pavía, un año antes de ser ejecutado. Se trata de un diálogo que entabla el autor con la personificación de la Filosofía. Curiosamente, Boecio en su encierro encuentra consuelo no en la religión sino en la filosofía misma. En el libro V, Boecio dialoga con la Filosofía sobre el problema del azar. Allí retoma el tratamiento de Aristóteles y sugiere un ejemplo que me parece oportuno para iluminar las consideraciones anteriores:

Libro V. La omnisciencia providente de Dios y la libertad de la voluntad humana son compatibles.

PROSA PRIMERA

1. Esto dijo la Filosofía y disponíase a cambiar el tono de su discurso para tratar otras cuestiones.
2. Y entonces hablé yo así: “Sabios son tus consejos y muy dignos de la autoridad de que gozas; pero has dicho hace un instante que la cuestión de la Providencia se relaciona con otras muchas; y ahora lo comprendo yo”.
3. “Porque, dime: ¿crees que en realidad existe el azar? Y en caso de que exista, ¿cuál es su naturaleza?”
4. “En seguida —añadió voy a cumplir mi promesa para abrirte el camino que te volverá a tu patria.”
5. “Ten presente, sin embargo, que aun cuando estas cuestiones no carezcan de interés, se apartan un tanto de nuestro propósito, y es de temer que fatigado con tales digresiones, no te queden las necesarias energías para llegar a la meta.”
6. “No abrigues tal temor, para mí será un descanso el aprender cosas que de tal manera me interesan.”
7. “Por otra parte, una vez explicados con tu acostumbrada maestría todos los aspectos de la cuestión, no quedará lugar a duda en lo demás que trates.”
8. “Te daré gusto, dijo. Y comenzó de esta manera: ‘Si por azar se entiende un acontecimiento o serie de ellos que sobrevengan de modo accidental, fuera del encadenamiento natural de las causas, es preciso afirmar que el azar no existe; y que esa palabra, al no designar nada, carece de sentido; porque si todas las cosas suceden conforme a un orden establecido por Dios, ¿qué lugar queda para lo fortuito o imprevisto?’
9. “En efecto, de la nada no sale nada; pensamiento éste muy cierto que ninguno de los antiguos se atrevió a negar, si bien no fue formulado a propósito del principio creador y agente sino de la materia creada, es decir, de la naturaleza de los seres.”
10. “Y si un acontecimiento sobreviene sin causa, es como si saliera de la nada; y

siendo esto imposible, igualmente lo será que exista el azar tal como lo hemos definido o supuesto.”

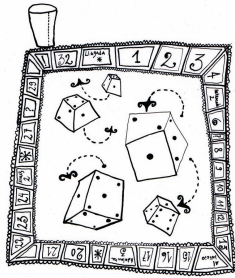
11. “Entonces, ¿nada hay que se pueda llamar caso fortuito? O bien, ¿existe algo, aun desconocido por el vulgo, que pueda llevar ese nombre?”
12. “Mi discípulo Aristóteles en su Física definió esta palabra que conocía y exactamente.”
13. “¿Cómo? Siempre que realizándose una acción –dice– con un designio cualquiera, sucede por ciertas razones algo diferente de lo previsto, se habla de azar; por ejemplo, si uno al remover la tierra para cultivarla encontrare enterrada una vasija llena de monedas de oro.”
14. “Al parecer, este hecho es debido al azar. Pero no procede de la nada, sino que tiene sus causas; y por concurrir éstas de un modo inesperado dan la impresión de haberse producido algo casual.”
15. “Porque si el que trabaja el campo no hubiera removido la tierra y el otro no hubiera enterrado allí su fortuna, nada se hubiera encontrado.”
16. “Pues eso es lo que ha traído aquella ganancia casual, que se debe al concurso y a la acción conjunta de causas eslabonadas, y no a la voluntad del agente.”
17. “Porque ni el que ocultó el oro ni el que después removió la tierra tuvieron intención de que fuera descubierto el oro; pero según lo dicho, ha habido una serie de

causas que han influido separada y conjuntamente para que el segundo desenterrara lo que el primero ocultó.”

18. “Podríamos, pues, definir así el azar: es un acontecimiento imprevisto que un conjunto de causas concurrentes hacen entrar en la cadena de hechos realizados con determinado plan.”
19. “La concurrencia de las causas y su mutua concatenación proceden del orden inflexible del universo, que teniendo su origen en la Providencia, determina el lugar y el tiempo de cada cosa.”⁴⁶

Como se desprende del tratamiento de Aristóteles y su continuador Boecio –como más tarde lo hará Tomás de Aquino–, la Fortuna y el azar son concebidos negativamente. Esto es, como carencias o privaciones. Son para ellos casos excepcionales que responden a causas indefinidas. De aquí que, para esta línea de pensamiento, aquello que queda por fuera de la comprensión racional forma parte de lo raro y monstruoso. El azar no deja de ser en este contexto algo negativo: la expresión de acontecimientos contingentes e irregulares. Sin embargo, como hemos visto en los casos de Aristóteles, Boecio y Tomás, el azar encuentra su última justificación tanto en el orden de la naturaleza como en el dispuesto por la providencia divina. En definitiva, se trata de acontecimientos desregulados dentro de un orden estable y establecido de las cosas.

⁴⁶ Severino Boecio, *La consolación de la filosofía*, Sarpe, Madrid, 1985, pp. 189-192.



Contra esta concepción negativa y privativa del azar se levanta el pensamiento de Friedrich Nietzsche, quien ofreció una valoración afirmativa de la fuerza del *azar*. Con todo, para que esa inversión sea posible, fue necesario para Nietzsche llevar adelante una crítica no sólo de la filosofía occidentales desde Sócrates en adelante, sino también de la religión y de la cultura occidental en su conjunto. Por eso es que consideramos necesario describir brevemente aquella crítica para poder ofrecer luego su visión afirmativa del *azar*.

En el caso de Nietzsche, lo que aparece es una actitud de *sospecha* contra la cultura occidental en general, a la cual podríamos llamar *metafísica*. ¿Qué quiere decir esto? Que para Nietzsche la metafísica no sólo es aquella disciplina filosófica a la que hicimos referencia varias veces, sino que también es la misma cultura occidental. Y el pensamiento de Nietzsche se afirma en su carácter transformador respecto de lo que él mismo caracteriza como la enfermedad de Occidente: la metafísica.

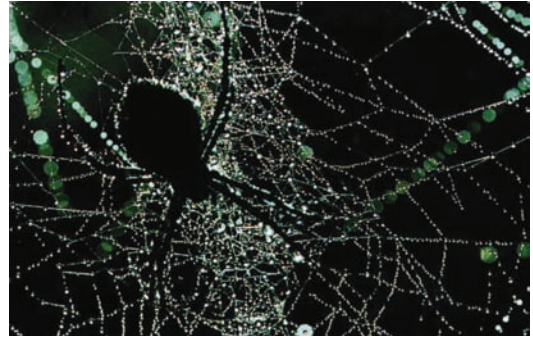
Nietzsche considera que es propio de toda la filosofía y la cultura occidental el haber levantado una idea o un dios como principio, causa y fundamento de todas las cosas. Aun del azar. ¿Y qué implica esto para él? El esfuerzo por la permanencia, por la inmutabilidad. En última instancia, implica la idea de que lo que es, es así y no puede ser de otro modo. De lo cual se desprende que la mayoría de los filósofos y teólogos occidentales están planteando una *voluntad* de aseguramiento, de reafirmación de los fundamentos.

Es decir, una voluntad de aseguramiento de la idea de bien en el caso de Platón, y de Dios en la tradición judeo-cristiana.

Nietzsche señala que, en el enfrentamiento con la realidad, con la experiencia del cambio, de lo caótico, de lo que deviene y del azar, la filosofía busca un punto de apoyo o un elemento que sirva como fundamento para poder explicar toda la realidad. Y ese punto de apoyo, ese elemento explicativo de la realidad, está caracterizado como el fundamento de la realidad misma. Como un principio creador del cual todo procede.

Igualmente, lo importante en la interpretación de los distintos sistemas filosóficos es que aquello planteado como primer principio del pensamiento y la realidad es también la finalidad de la vida moral y religiosa. Como si la *idea de bien* de Platón y el *Dios* de la teología cristiana fuesen no sólo el principio creador de la realidad, sino también el fundamento de la moralidad, del cómo se debe vivir.

Creo que con la *idea de bien* de Platón (a la que nos referimos en el capítulo I) queda muy bien ejemplificada esta interpretación. En el caso de Platón, aquello que funciona como principio del sistema es la *idea de bien*, fundamento último de toda la realidad, pero también la finalidad de toda acción moral. Y podríamos decir también que surge como elemento de organización de la vida social en la ciudad (gr. *polis*). La *idea de bien*, en el sentido de aquella idea que debe conocer el *filósofo* para poder gobernar la vida de los hombres en la ciudad, es también el elemento



que permite ordenar esa vida de la *polis*. Entonces, señala Nietzsche que el principio metafísico rige el pensamiento como quien ordena lo real, como la ley que rige la vida moral en el nivel de la ética y como el principio ordenador de la vida social en el nivel de la política.

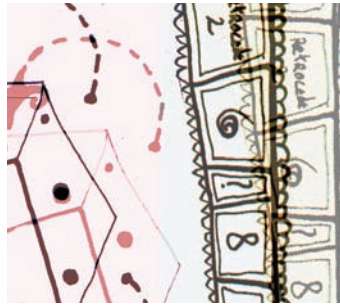
En última instancia, lo que Nietzsche señala respecto de la búsqueda de fundamentos es que hay un proceso de creación y producción por parte del filósofo, pero seguido de un olvido. El lector en este punto nos concederá que el filósofo suele explicarse mediante metáforas, expresiones simbólicas humanas referidas a las cosas en general. Es decir, los filósofos generan el orden y la estructura de la realidad a partir de sí mismos, pero después olvidan que han sido ellos mismos los que la han generado. En este punto Nietzsche se sirve de uno de sus pensadores predilectos, el filósofo holandés Baruch Spinoza. Apoyándose en él, dice que el *filósofo araña* tiene la voluntad de sacar todo de sí, como la araña saca la telaraña de sí, y crear un tejido para explicar toda la realidad, para luego olvidar que él mismo es quien ha generado la telaraña.

Esta metáfora del pensamiento de la *tela de araña* es una imagen muy fuerte, ya que está señalando que lo vivo es atrapado por la telaraña —y allí es momificado, disecado y consumido—, y que es el filósofo quien actúa como araña. Para explicar la realidad, el filósofo saca de sí una red conceptual y la extiende sobre todas las cosas. A partir allí, todo lo vivo cae en su tela, es disecado y momifica-

do. Como si paradójicamente la vida pereciera en la telaraña de la filosofía y la cultura occidental, y quedaran sólo huesos. El filósofo termina extrayendo todo lo vital de la realidad, olvidando que la tela de araña no ha salido sino de él mismo. Y a causa de ese olvido, coloca como fundamento aquello que no es más que su propia creación, como en el caso de la *idea de bien* o *Dios*. De esta manera, el filósofo termina arrodillándose frente a aquello que él mismo ha construido.

Precisamente, el esfuerzo de este pensamiento ha sido desenmascarar las trampas de la filosofía y la cultura occidentales en función de una afirmación del devenir. Desmantelar trampas como la de una imagen de idea o principio, en función de la afirmación de un devenir cuyo curso es el mismo azar. Desde esta mirada, el devenir de la vida en general no es más que un puro y afirmativo fluir de las cosas sin remisión a una esencia o principio de las cosas. En un bellissimo estudio sobre la filosofía de Nietzsche, Gilles Deleuze ha trabajado sobre la noción nietzscheana de *azar*. En sus palabras encontramos la más adecuada visión del *azar* en Nietzsche. Dice allí, refiriéndose al juego de dados que es el *azar*:

El juego tiene dos momentos que son los de echar los dados: los dados que se lanzan y los dados que caen. Nietzsche llega a presentar la tirada de dados como jugándose sobre dos mesas distintas, la tierra y el cielo. La tierra donde se lanzan los dados, el cielo donde van a caer: “Alguna vez he jugado a los dados



con los dioses, en la divina mesa de la tierra, de manera que la tierra temblaba y se rompía, y lanzaba ríos de llamas: porque la tierra es una mesa divina, temblorosa por nuevas palabras creadoras y por un ruido de dados divinos...” (Así habló Zaratustra, 3ª parte, “Los siete sellos”) - “¡Oh cielo que me cubres, cielo alto y puro! Ésta es para mí ahora tu pureza, que no existe eterna araña y tela de araña de la razón: que seas un suelo en el que danzan los azares divinos, que seas una mesa divina para los dados y los jugadores divinos...” (Así habló Zaratustra, 3ª parte, “Antes de la salida del sol”). Pero estas dos mesas no son dos mundos. Son las dos horas de un mismo mundo, los dos momentos del mismo mundo, medianoche y mediodía, la hora en la que se echan los dados, la hora en la que caen los dados. Nietzsche insiste sobre las dos mesas de la vida, que son también los dos momentos del jugador o del artista: “Abandonarnos temporalmente a la vida, para a continuación fijar sobre ella temporalmente nuestras miradas”. El lanzamiento de dados afirma el devenir, y afirma el ser del devenir.

No se trata de varios lanzamientos de dados que, en razón de su número, llegarían a reproducir la misma combinación. Al contrario: se trata de un solo lanzamiento de dados, que en razón del número de la combinación producida, llega a reproducirse como tal. No es un gran número de lanzamientos lo que produce la repetición de una combinación, es el número de la combinación que produce la repetición del lanza-

miento de dados. Los dados lanzados una vez son la afirmación del azar, la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple. Inútilmente se dirá que, lanzados al azar, los dados no producen necesariamente la combinación victoriosa, el doble seis que trae consigo una nueva tirada. Es cierto, pero sólo en la medida en que el jugador no ha sabido primero afirmar el azar. Porque, así como lo uno no suprime ni niega lo múltiple, la necesidad no suprime el azar. Nietzsche identifica el azar con lo múltiple, con los fragmentos, con los miembros, con el caos: caos de los dados que chocan y se lanzan. Nietzsche hace del azar una afirmación. El mismo cielo es llamado “cielo azar”, “cielo inocencia” (Así habló Zaratustra, 3ª parte, “Antes de la salida del sol”); el reino de Zaratustra es llamado «gran azar» (Así habló Zaratustra, 4ª parte, “La ofrenda de la miel”, y 3ª parte, “Mesas viejas y nuevas”). “Por azar, aquí se halla la más antigua nobleza del mundo, yo la he incorporado a todas las cosas, las he liberado del servilismo de la finalidad... He encontrado en todas las cosas esta certeza bienaventurada, a saber, que prefieren danzar sobre los pies del azar”; “Mi palabra es: dejad que el azar venga a mí, es inocente como un niño” (Así habló Zaratustra, 3ª parte, “Antes de la salida del sol” y “El monte de los olivos”). Lo que Nietzsche llama necesidad (destino), no es nunca la abolición sino la combinación del

azar mismo. La necesidad se afirma en el azar, en cuanto el azar se afirma a sí mismo. Porque existe sólo una combinación del azar como tal, un único modo de combinar todos los miembros del azar, modo que es como lo uno de lo múltiple, es decir número y necesidad. Existen muchos números según las probabilidades crecientes o decrecientes, pero un único número del azar como tal, un único número fatal que reúna todos los fragmentos del azar, como el mediodía reúne todos los miembros dispersos de la medianoche. Por esto, basta que el jugador afirme el azar una vez, para que se produzca el número que proporcionan los dados lanzados.⁴⁷

A partir de este pasaje, entendemos que se trata para él de un *juego de dados* que no está gobernado o dirigido por un artífice o creador. No se trata, como en el caso del pensamiento antiguo y medieval, de una idea o de un dios que gobierna el azar y la Fortuna de los individuos. Pero, ¿por qué resulta esto así en el caso de Nietzsche? Precisamente porque ha abandonado aquella distinción de ámbitos o de mundos, tal como lo presentamos en el caso de Platón en el contexto del capítulo I. No hay en el pensamiento de Nietzsche un ámbito verdadero, inteligible, de ideas o esencias de las cosas, y un ámbito no verdadero, visible, sensible, de apariencias o esencias de las cosas. Aquella distinción, tan propia de la

filosofía de Platón y de la teología judeo-cristiana, es evitada por Nietzsche en razón de lo que presentamos más arriba. En su pensamiento respira un único ámbito de inmanencia, esto es, un único ámbito de lo que llamamos real o realidad. Y este ámbito, nuestra realidad, no remite a ninguna trascendencia que lo esté dirigiendo por detrás.

Es por eso que, tal como lo señala Deleuze citando a Nietzsche, el *juego de dados del azar* se da al mediodía. ¿Y por qué? Cualquier persona que habite en una ciudad o pueblo de techos bajos, reconocerá que el mediodía es el momento de la sombra más corta, en el que el sol lo corta todo, en el que no hay posibilidad de esconderse y ocultarse de la luz. Para Nietzsche, el mediodía es el mundo que tenemos, no la copia o apariencia de un mundo eterno y trascendente. Y es en el mediodía de nuestras existencias que tiene lugar el azar. Con él se afirman lo múltiple, lo fragmentario, el caos, el desorden constitutivo de la vida. “Desorden” porque no hay estructura fijada, no hay camino lineal que seguir, sino tan sólo el golpe de los dados al caer, y con ello el camino siempre distinto de nuestras propias vidas. Todo hecho singular nos conduce hacia cualquier lado, como en el caso de los protagonistas de nuestras películas. Una tormenta de nieve, un choque en las escalinatas de un subte, son testimonios del azar, y con él el camino siempre distinto de nuestras propias vidas.

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 40-42.

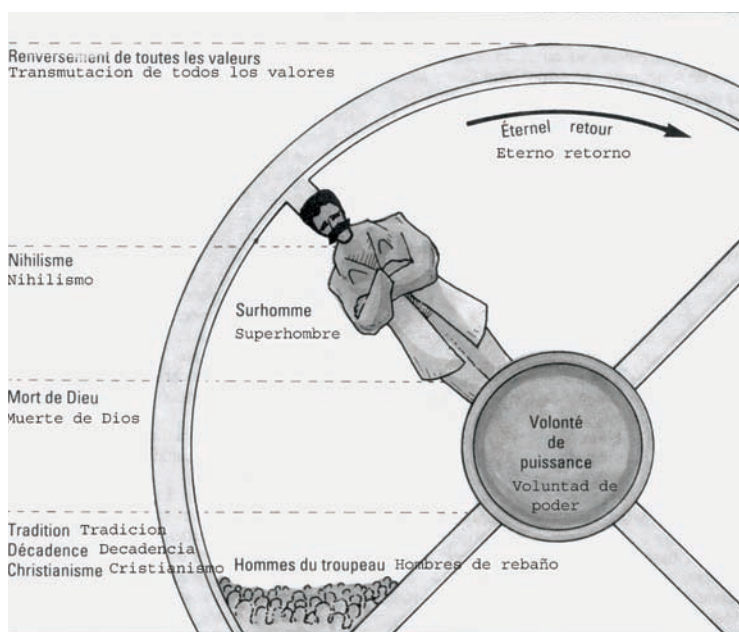
Segunda consideración: El eterno retorno

En esta segunda consideración nos proponemos referirnos a lo que se ha dado en llamar la *doctrina del eterno retorno*. De cierta manera, estas reflexiones solicitan la presencia de las anteriores. Pues se trata en este caso de una concepción del tiempo circular y no lineal. Asistimos con esta doctrina a un tipo de concepción que rompe con la idea de la linealidad del tiempo, como es el caso de la doctrina judeo-cristiana del tiempo. En ella formamos parte de una historia en la que hay un principio de los tiempos y un fin de los tiempos. Una historia temporal lineal, con principio y fin. Sin embargo, en el caso de la doctrina del eterno retorno, no hay ni principio ni fin de los tiempos. Es siempre un mismo tiempo que va y que viene incesantemente.

Si bien nos concentraremos en este capítulo en el análisis del problema en las dos películas que tratamos aquí, es oportuno señalar que también aparece en *Corre, Lola corre*. Desde el comienzo de la película, con los dibujos animados, aparece en imágenes la concepción de un tiempo circular que se prolonga a cada una de las veces en las que Lola dibujada baja las escaleras de su casa. Por otro lado, la estructura misma de la película está articulada en tres historias en las que se da un retorno de lo mismo, pero diferente.

Presentemos ahora los momentos de la película *El día de la marmota* en los que vemos síntomas de esta doctrina del eterno retorno. Phil ha descubierto, para su enorme pesar, que está atrapado en la sucesión

del mismo día. Cada jornada, haga lo que haga al irse a dormir, despertará a las 6 AM con la radio amaneciendo el 2 de febrero, en el día de la marmota.



La rueda del eterno retorno

Al principio, Phil piensa que todo es un gran *déjà vu*, como en esos momentos en que sentimos que ya hemos vivido una situación determinada. Tal como sucede en el caso de *Matrix* cuando Neo ve dos veces el mismo gato en las escalinatas del edificio luego de su encuentro con la Pitonisa. En el caso de Phil, quizás ha sido un error o una gran confusión. Pero no lo siente así y decide realizar toda clase de estudios médicos, tratando de encontrar, quizás, algún daño neurológico. Pero no,

nada. Finalmente acude a la ayuda de un psiquiatra del pueblo, pero el joven médico no está acostumbrado a tratar más que problemas de pareja. Tampoco es una solución.

Por lo cual, por la noche, en un bar junto con los lugareños, Phil se entrega a la desesperanza y les pregunta a sus recién conocidos amigos, a la vez que se interroga a sí mismo:

Phil: ¿Qué harías si estuvieras estancado en un lugar... y cada día es exactamente igual, sin importar lo que hicieras?

Camionero: Eso lo resume todo para mí.

Como si la monotonía de un trabajador en sus quehaceres cotidianos se equiparase al problema de Phil. Ambos padecen el peso de lo mismo, la repetición incesante de lo mismo. Cada día es igual, tanto para Phil como para aquel trabajador, y quizás para nosotros también. Como si todo volviese, como si el retorno incesante de lo mismo fuese eterno. Cada día la misma clase, tanto para el docente como para el estudiante. Con todo, podríamos advertir que no se trata necesariamente de una experiencia negativa, sino que puede ser concebida como afirmativa, ya que en la repetición también se descubre la diferencia. Pero veámoslo lentamente.

Esta idea del eterno retorno tiene anclas en ciertos pensamientos del hinduismo y del budismo que afirmaban que

el mundo cumplía ciclos de generación y destrucción. En Occidente, ha sido Heráclito “El Oscuro” quien primero ha pensado sobre esta concepción del tiempo. Según él, el mundo nace del fuego y vuelve al fuego mediante ciclos y a través de toda la eternidad. En estos pensadores presocráticos, muchas veces fue la misma naturaleza la que ofreció indicios del retorno a través de, por ejemplo, las cuatro estaciones. En la Edad Media, naturalmente el pensamiento cristiano no pudo tolerar tal concepción acerca del tiempo; sin embargo algunos autores árabes como Alkindi, Avicena o Averroes sí afirmaron la circularidad de los hechos y del tiempo.

Pero ha sido Nietzsche quien ha afirmado con mayor intensidad esta doctrina del eterno retorno. De cierta manera, esta concepción cíclica del tiempo que se repite una y otra vez se desprende de la crítica que formula a la tradición occidental, tal como intentamos presentarla esquemáticamente en la consideración anterior. En este caso, su crítica va dirigida no sólo a una concepción lineal, progresiva, evolutiva, del tiempo, sino también a la implicación que esta concepción tiene para la propia vida.

Con la idea del eterno retorno, Nietzsche está señalando que si yo pienso que todo retorna, vivo de la mejor manera posible. En un aforismo de su obra *La gaya ciencia*, que tiene por título “La mayor gravedad”, Nietzsche dice lo siguiente: ¿qué diríamos si se nos apare-



ciese un demonio⁴⁸ y nos dijera que este instante tal como lo estamos viviendo, se repetirá una y mil veces? ¿Cuál sería nuestra reacción? Nietzsche dice que en principio nos revolcaríamos en el piso y diríamos que no queremos vivir de la misma manera esto que aconteció. Pero también podría suceder que adoptásemos otra actitud; podríamos considerar tal vez que ese instante es divino, que ese instante es perfecto. Pero atendamos de modo conjunto a sus palabras:

Aforismo 341. La mayor gravedad.

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y cada suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta

araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo— ¡y tú con él, polvillo del polvo”.

¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: “¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!”? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: “¿quieres esto una vez más e innumerables veces nada más?”; ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O como tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello?⁴⁹

Como puede verse por el texto anterior, la idea del eterno retorno tiene un carácter hipotético. No se está haciendo referencia a ninguna conformación de la realidad, sino que podríamos adoptar como hipótesis para la vida la idea de que todo retorna.

⁴⁸ Aquí nos gustaría advertir al lector sobre la importancia de la figura de lo demoníaco en el ámbito de la reflexión filosófica. Se trata de una singular figura de pensamiento en la que se concentran el riesgo de pensar, el atentado contra las convicciones más profundas. De cierta manera la imagen de lo demoníaco es la de aquello que pone en crisis los principios y valores ya asimilados y aceptados por una comunidad o un individuo. Con lo demoníaco adviene una crisis en el ámbito de lo ya pensado y establecido, y por tanto, una invitación a pensar, a renovar nuestros hábitos, costumbres e ideas. Podríamos recordar, por ejemplo, el demonio o divinidad interior (gr. *daimon*) que continuamente le decía a Sócrates qué era lo que no debía hacer, tal como lo narra Platón en la *Apología de Sócrates*. O bien el caso de Descartes, que en la primera de sus *Meditaciones metafísicas* habla de una suerte de *genio maligno* que podría continuamente hacernos creer que las cosas que son verdaderas son falsas, o que aquellas que consideramos como falsas sean en realidad verdaderas. El caso del *Fausto* de Goethe (1749-1832) y la sexta parte de *Las tentaciones de San Antonio* de Flaubert (1821-1880) también son sintomáticas en este sentido.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. José Jara, Monte Ávila, Venezuela, 1985, p. 200.

Esto seguramente lo habrá advertido el lector en el uso del potencial. Como hipótesis para nuestra experiencia de vida, uno puede decir: si este instante que estoy viviendo aquí y ahora va a retornar, lo vivo de la manera más intensa posible.

Todo lo cual implica una valorización del instante, contraria a lo que ha hecho la filosofía tradicional al postergar el instante, lo que fluye, lo que no puede ser capturado en el concepto, como lo menos valioso. Pero no sólo la filosofía tradicional para Nietzsche ha postergado el instante en virtud de la idea y de la eterna esencia de las cosas, sino que también lo han hecho las religiones monoteístas. Tanto la filosofía como la religión han valorado más el pasado o el porvenir que el instante al que denominamos presente. En este punto le solicitamos al lector que tenga presente el problema del tiempo desde el punto de vista del pasado, el presente y el futuro, tal como lo tratamos en el capítulo II.

Pareciera que Nietzsche está señalando con esta hipótesis que si todo retornara, yo viviría cada instante de la mejor manera posible porque volvería de la misma forma. La hipótesis del eterno retorno no señala que lo que va a volver, lo va a hacer de la misma manera, sino que va a volver de modo diferente. Por esto es que el eterno retorno es la hipótesis en donde más se aprecia el carácter antidogmático que tiene el pensamiento de Nietzsche. Pero, antes de seguir, ¿qué entendemos aquí por antidogmático? Un tipo de pensamiento que no se apoya ni se despen-

de de principios que es necesario aceptar de modo irreflexivo. Pero no sólo las religiones nos piden la aceptación silenciosa e irreflexiva de principios, sino también la llamada *filosofía dogmática*, la cual según Nietzsche se extiende —con excepción de algunos casos— de Sócrates en adelante.

Pero volvamos sobre el eterno retorno. Si yo afirmo este instante desde la idea del *eterno retorno de lo mismo*, lo vivo de la mejor manera posible, porque este instante va a volver para mí. Pero no va a volver justamente como aquello en virtud de lo cual lo afirmo, no va a volver como lo *mismo*, sino que va a volver como lo *diferente*. Y volverá distinto por mi propio querer. Ésta es, lector, la paradoja de la idea del *eterno retorno de lo mismo*.

Podríamos pensar, por ejemplo, que, con la idea del eterno retorno, Nietzsche está diciéndole a Phil: “Este momento, el día 2 de febrero a las 6 AM, va a volver una y mil veces en tu vida”. Frente a esto Phil mismo se ha planteado: “Lo voy a vivir de la mejor manera posible porque va a volver tal cual”. Ésta es la expresión del eterno retorno de lo mismo. ¿Por qué? Porque cuando digo que vivo este instante de la mejor manera posible, porque este instante va a retornar, lo que retorna ya no es lo mismo, porque el instante ha sido transformado en virtud del querer. Por eso, en el caso de Nietzsche, su hipótesis del eterno retorno de lo mismo está fuertemente vinculada con su concepción de la *voluntad*, esto es, de la fuerza del querer, de la afirmación de la vida.

¿Qué hacemos cuando nos enfrentamos a una existencia que hemos vivido de una manera a la cual ya no deseamos retornar? Nietzsche señala que, en el instante en que la *voluntad* se enfrenta con aquello que ya no podemos cambiar, eso precisamente es transformado allí por ella a partir de su querer, de su afirmación de la vida. Por eso, la hipótesis del eterno retorno de lo mismo niega su propio contenido, esto es, el acontecimiento ya pasado que no queremos recordar, en la afirmación de sí misma en el presente que siempre se repite.

Por eso Nietzsche dice eterno retorno de lo mismo. Ahora bien, cuando afirma el eterno retorno de lo mismo está con eso afirmando el *eterno retorno de lo diferente*. ¿Qué quiere decir esto? Que lo que vuelve una y otra vez, esto es, el eterno retorno, no es lo idéntico sino lo mismo o diferente. La mismidad es una característica que establece no sólo la relación entre dos o más momentos, cosas o individuos, sino también la relación de cada uno de ellos consigo mismo, tal como intentaremos mostrarlo en el apartado siguiente.

Como ejemplo de este eterno retorno de lo mismo, podríamos recordar aquí el mito de Sísifo, fundador y rey de Feira, hijo de Eolo y Enarte y marido de Mérope. Desde los tiempos de Homero, Sísifo tuvo fama de ser el más astuto de los hombres. Por ello sucedió que Tánatos, la muerte, fue a buscarlo. Sin embargo, se cuenta que Sísifo la aprisionó con grillos en sus extremidades, por lo cual nadie murió hasta que Ares llegó a liberar a Tánatos y puso a Sísifo bajo su custodia.

Pero Sísifo aún no había agotado todos sus recursos. Antes de morir le dijo a su esposa que cuando él se marchase no ofreciera los ritos funerarios, llamados *ritos ctónicos*, tras los cuales las almas de los muertos descendían al Hades para descansar en paz. Una vez muerto, Sísifo se quejó ante el dios Hades de que su esposa no estuviera cumpliendo con sus deberes, y lo convenció para que le permitiese volver al mundo de los vivos y así “disuadirla”. Pero cuando regresó a Corinto, su ciudad, rehusó volver al mundo subterráneo, hasta que fue devuelto allí a la fuerza por Hermes. Así, en aquel eterno lugar subterráneo Sísifo fue obligado a empujar una piedra enorme cuesta arriba por una ladera empinada, pero antes de que alcanzase la cima de la colina la piedra siempre rodaba hacia abajo, y Sísifo tenía que empezar de nuevo desde el principio (Homero, *Odisea*, XI, verso 593 y ss.). De allí que su pena sea para nosotros un claro ejemplo del eterno retorno de lo mismo, porque una y otra volvía a subir y a bajar con aquella piedra, repitiendo continuamente lo mismo, y en cada repetición, sin embargo, se daba la diferencia porque ninguna subida y ninguna bajada podría haber sido idéntica a otra. Por eso, cuando Nietzsche se refiere al eterno retorno de lo mismo, está precisamente advirtiendo que lo que vuelve una y otra vez de modo incesante es lo diferente, no lo idéntico e irrepetible. Creo, igualmente, que el mejor camino para degustar esta complicada hipótesis del eterno retorno de lo mismo es a través de los elementos que ofrece *El día de la marmota*.



Escena de *Hechizo del tiempo*

Sabemos que Phil vive y experimenta el extraño fenómeno de despertarse todos los días en el mismo día. Cada mañana es 2 de febrero, el día de la marmota. Sabemos también que en un principio piensa que puede ser una gran confusión, luego que puede ser algún problema físico, y que finalmente se entrega a la resignación. Pero de alguna manera Phil empieza a descubrir que si bien todos los días son el mismo día, no por eso todos los días son idénticos. Esto es, en el repetirse incesante del mismo día, distintas cosas pueden suceder.

Ahora bien, a los intereses amorosos de Phil, esto le sirve como una gran estrategia de seducción. En distintos momentos, Phil va averiguando distintas cosas de Rita para al día siguiente, poder sorprenderla con una casualidad, con una inesperada coincidencia en los gustos, y tratar de crear un sentimiento de empatía, de conexión entre ambos.

Es así que Phil puede a lo largo de varios días, en la repetición del 2 de febrero, ir encontrando pequeños datos, haciendo que el próximo encuentro sea igual, pero diferente. Un ejemplo claro de esto son los intentos por conquistar a Rita en el bar del pueblo. En lo que sigue, tres diálogos ilustran cómo en el retorno de lo mismo se abre paso la diferencia.

I

Phil: ¿Puedo comprarte una copa? Jim Beam, hielo, agua.
 Camarero: ¿Para usted, señorita?
 Rita: Vermut dulce en las rocas, revuelto, por favor.

II

Phil: ¿Puedo comprarte una copa? Vermut dulce, en las rocas, revuelto, por favor.
 Camarero: ¿Para usted, señorita?
 Rita: Lo mismo.
 Phil: Ésa es mi bebida favorita.
 Rita: ¡La mía también!
 Phil: Me hace pensar en Roma. La forma en que el sol choca con los edificios al atardecer.
 Rita: ¿Por qué brindamos?
 Phil: ¡Por la marmota!
 Rita: Yo siempre brindo por la paz mundial...

III

Phil: ¿Puedo comprarte una copa? Vermut dulce, en las rocas, revuelto, por favor.
 Camarero: ¿Para usted, señorita?
 Rita: Lo mismo.
 Phil: Ésta es mi bebida favorita.
 Rita: ¡La mía también!
 Phil: Me hace pensar en Roma. La forma en que el sol choca con los edificios al atardecer.
 Rita: ¿Por qué brindamos?
 Phil: Me gustaría decir una oración y beber por la paz mundial.
 Rita: Por la paz mundial.



Escena de la película *Hechizo del tiempo*



Tercera consideración: invención de la identidad personal

Pero, si no soy la misma, la siguiente pregunta es ¿quién demonios soy? ¡Ah, éste es el gran enigma! Y se puso a pensar en todas las niñas que conocía y que tenían su misma edad, para ver si podía haberse transformado en una de ellas.

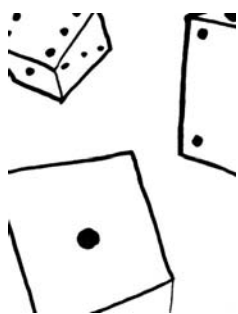
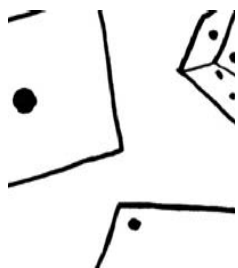
LEWIS CARROLL
Alicia en el país de las maravillas

En esta tercera consideración continuaremos nuestro camino a partir de lo que nos auspiciaron la primera consideración sobre el *azar* y la segunda sobre el *eterno retorno de lo mismo*, y podríamos añadir también de lo *no idéntico*. Por ello, aquí nos proponemos avanzar sobre el problema de la identidad, pero desde el punto de vista filosófico. No trataremos sobre la identidad desde el punto de vista lógico o matemático, sino más bien desde el punto de vista subjetivo, en virtud de los elementos que nos ofrece *El día de la marmota*.

Como hemos sugerido, en el ámbito de la filosofía nos movemos por medio de preguntas. En este caso, la cuestión sería la siguiente. Con la identidad, o bien asistimos al descubrimiento de lo propio, de lo que cada uno de nosotros es en sí mismo, o bien a la invención o artificio de aquello que somos. ¿Hay una identidad por naturaleza o bien nuestra propia identidad es una suerte de invento que resulta del *azar* y del *eterno retorno de lo mismo*? Llevaremos adelante el camino de nuestras reflexiones a partir de distintos modelos, tal como lo hicimos, por ejemplo, con el problema de lo real y de la realidad en el capítulo I y con el de la Fortuna en el capítulo II.

Entonces, con la finalidad de alcanzar una cierta sensibilidad y perplejidad respecto de aquel problema de la naturalidad o bien la invención de la identidad, señalemos lo siguiente. El término “invención” procede del sustantivo neutro latino *inventum*, que oportunamente puede traducirse por “des-cubrimiento” o bien por “invención”. La posibilidad de su doble traducción, sin embargo, abre a una dificultad no menor en el ámbito de nuestra reflexión. Si se opta por la primera vía de traducción, la del des-cubrimiento o des-ocultamiento, afirmamos que lo que define a un individuo como lo que es, lo que le es propio y constitutivo, es algo que está ahí desde siempre y puede ser des-cubierto o des-ocultado progresivamente en la experiencia cotidiana. Desde este punto de vista, la identidad personal no es el resultado de fuerzas que van constituyendo al individuo como lo que es. Todo lo contrario, la identidad es algo que el individuo va progresivamente descubriendo y desarrollando en el transcurso de su experiencia diaria. Va encontrando aquello que ya está impreso en él, su naturaleza, definición o identidad.

Ahora bien, si se prefiere en cambio la traducción de *inventum* como “invención”, se ofrece con ello un sentido casi antagónico, pues se afirma así la construcción e invención de la identidad del individuo no como algo que le pertenece, como una cierta naturaleza, sino como una emergente de la colisión cotidiana entre distintas fuerzas que atraviesan su experiencia dia-



ria. Por eso, con el juego de traducción que suscita esta bella palabra latina, estamos delante de nuestro problema, que, por supuesto, formulamos con la modalidad de una pregunta: ¿cómo podemos concebir que aquello que nos define como lo que somos sea una invención azarosa y siempre cambiante en virtud de las diversas fuerzas que nos traspasan? ¿Cómo admitir que podemos dejar de ser los que somos para devenir en otros, que luego serán otros?, ¿cómo es posible que consideremos y hasta afirmemos la invención, construcción o creación de nuestra propia identidad?

Podemos presentar tres modelos que nos permitirán pensar el problema de la identidad. Se trata de tres caminos que se han sucedido históricamente. Por eso, para caracterizarlos con sus elementos mínimos nos serviremos de algunas fuentes de la filosofía. Los primeros dos, aunque diversos, corresponden a la concepción de la identidad como descubrimientos o descultamientos. El tercero, en cambio, al de la identidad como una invención que emerge como fruto del *azar* y del *eterno retorno de lo mismo*.

Consideremos, entonces, brevemente el primer modelo, al que podemos situar en el proceso histórico-filosófico al que damos el nombre de Antigüedad. Si bien Aristóteles no dedicó en su *Metafísica* gran atención al *principio de identidad*, al funda-

mento por el cual cada cosa es lo que es y no otra cosa, ofreció sin embargo en el libro V de la misma obra los lineamientos indispensables para comprender la noción de *identidad*.⁵⁰ Según este principio cada cosa o individuo es idéntico a sí mismo, y se formula del siguiente modo: $A = A$.

Ahora bien, no se trata sólo de una fórmula abstracta en el orden del pensamiento, ya que el lenguaje cotidiano escuchamos continuamente afirmaciones que remiten a esta concepción de la identidad o naturaleza de una cosa o individuo: “Mi naturaleza es tal”, “¿Qué quieres que haga si soy así?”. “Yo soy así”, “Siempre fui de tal modo”. Este primer modelo implica que hay algo como la identidad, lo verdaderamente propio, la naturaleza originaria, y que esta identidad se muestra de modo variado en la experiencia cotidiana. Como si la multiplicidad de apariciones o manifestaciones respondiesen a una única fuente o raíz, a una única e irrepetible identidad. Pero este primer modelo no sólo implica que hay algo así como una identidad, una naturaleza de las cosas, sino que además ella es comprensible. El individuo que se aboca al estudio —en este caso de la filosofía—, estaría en condiciones de dedicarse al conocimiento de la esencia o identidad de las cosas. Por tanto, este primer modelo señala no sólo la existencia de la identidad, de aquello que hace que cada

⁵⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, pp. 227-229.

cosa sea lo que es y no otra cosa, sino también la posibilidad cierta que tiene el filósofo de des-cubrir aquella identidad. Y no sólo sus manifestaciones, sino también su esencia y origen.

Por su parte, el segundo modelo, si bien no atenta contra la idea de *identidad* que sugiere el primero ya que del mismo modo implica su existencia, introduce la diferencia, la alteridad o la otredad, en la comprensión y constitución de la identidad. Este segundo modelo corresponde a lo que damos en llamar Modernidad. Y quizá haya sido Hegel quien más agudamente reflexionó sobre esta necesidad de la diferencia, de la alteridad, y, por qué no, de la contradicción en la realización de la identidad.

Mientras que en el caso de Aristóteles hay un esfuerzo desmedido por distinguir completamente la *identidad* de la *contradicción*, en el caso de Hegel se da el movimiento contrario. Su preocupación es cómo conciliar la *identidad* con la *contradicción*. Pero, ¿cómo es esto posible si la *identidad* precisamente expresa lo que cada cosa es en sí misma, mientras que la *contradicción* señala que una cosa es distinta de aquello que dice que es? ¿O no decimos, por ejemplo, que alguien es contradictorio cuando dice dos cosas distintas o contrarias respecto de un mismo asunto?

En el caso de Hegel, la máxima *identidad* es precisamente la máxima *contradic-*

ción. Pero, ¿cómo puede ser que la identidad de una cosa o un individuo se alcance cuando ésta o éste entran en contradicción consigo mismos? ¿Cómo es posible que la identidad se alcance por medio de la diferencia o la contradicción? En el capítulo segundo del libro II de su *Ciencia de la lógica* (que, más allá de su título, trata sobre problemas de metafísica), Hegel analiza el problema de qué es la *identidad*. La nota 1 de este capítulo trata sobre el *principio de identidad* y recupera la formulación que propuso Aristóteles. Lo interesante allí es que Hegel juega con la idea de que para Aristóteles la identidad aparece como lo opuesto a la contradicción, y que la contradicción es precisamente lo que destruye la identidad.

La determinación esencial de la identidad está expresada en la proposición: Todo es igual a sí mismo, $A = A$. O bien en forma negativa: A no puede al mismo tiempo ser A y no-A.⁵¹

Cuando presentamos la identidad de una cosa o individuo consigo mismo, lo hacemos por medio de la primera de las formulaciones: $A = A$. En este punto el lector podrá observar que con esta fórmula Aristóteles deja afuera el cambio, el movimiento, el devenir. De esta manera, la identidad queda encerrada en sí misma.

⁵¹ George Wilhem Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 359.

Con la formulación $A = A$, Aristóteles nos está diciendo que todo lo que es, es idéntico a sí mismo. Y esto implica la exclusión completa de toda diferencia, de toda alteridad, de toda contradicción, que sobrevenga con el cambio, el movimiento o el devenir. Su fórmula expresa la exclusión de todo devenir.

Sin embargo, la segunda formulación, la negativa, es distinta, precisamente porque acoge en su seno el devenir, el cambio, el movimiento. Recordémosla: *A no puede ser al mismo tiempo A y no-A*; como si dijéramos que una hoja de papel no puede ser al mismo tiempo hoja de papel y cenizas. En todo caso, una hoja de papel puede convertirse, devenir en cenizas si le prendo fuego, pero lo que de ningún modo puede tener lugar es que simultáneamente sea hoja y ceniza. En rigor, esta formulación está expresando el principio más general del pensamiento, al que Aristóteles dedica gran parte del libro IV de su *Metafísica*: el *principio de no contradicción*. En el caso de Hegel, es como si fuesen dos caras de la misma moneda, ya que ambas formulaciones están destinadas a señalar la identidad de una cosa consigo misma.

Para Hegel, precisamente el problema ya está implícito en la formulación misma del *principio de identidad*, esto es, en $A = A$. ¿Por qué? Porque para poder expresar la identidad de aquella primera *A* es necesario expresar la segunda *A*. Como cuando, por ejemplo, decimos: “Este lápiz es idéntico a este lápiz”, y señalamos el mismo lápiz. De

este modo, Hegel sostiene que, para expresar la identidad de algo consigo mismo, ese algo tiene que entrar en oposición consigo mismo, tiene que desdoblarse, tiene que salir de sí mismo. Por eso para Hegel el *principio de identidad* $A = A$, en realidad esconde la contradicción: $A = -A$. ¿Por qué? Porque cuando queremos expresar aquella primera *A* tenemos que hacerlo a través de la segunda *A*. En principio deberíamos decir que esa segunda *A* ya no es estrictamente la primera *A*, sino que es otra, es diferente.

Pero Hegel, va a decir que, ya en su primera formulación ($A = A$) de la identidad, Aristóteles conduce a la alteridad, a la diferencia, a la contradicción. Para él, la identidad se realiza o alcanza en la diferencia, en la contradicción, consigo misma. La primera *A* para expresar su identidad se abre a la segunda *A*. Lo importante aquí es que cada individuo necesita abrirse para expresar su identidad. Necesita ex-presarse, re-presen-tarse, re-flexionar, esto es, establecer una relación consigo mismo. Y si la identidad se alcanza o realiza en la relación que cada cosa o individuo mantiene consigo mismo, la identidad vive en el movimiento por el cual cada cosa o individuo sale de sí mismo para expresarse, para negar su aislamiento y comprenderse a sí mismo en su retorno. ¿O no podríamos decir acaso que cuando le preguntamos a alguien cómo es, cuál es su identidad, él necesita expresarse, salir de sí mismo, re-presentar-

se, desdoblarse, re-flexionar, para ofrecer unas palabras sobre sí mismo?

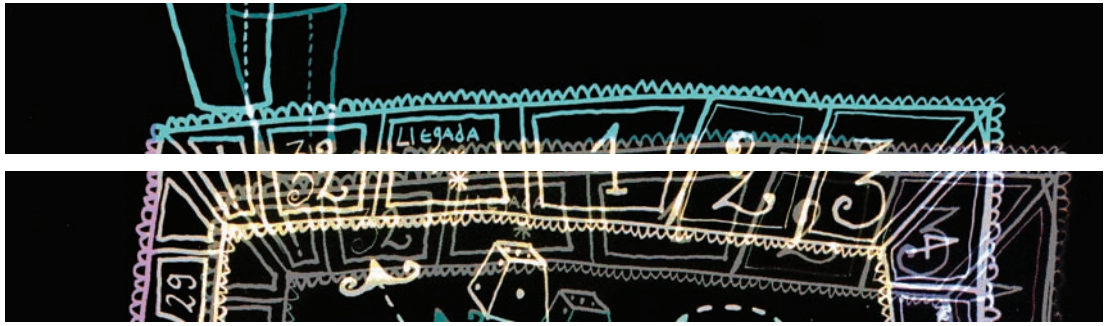
En el caso de Hegel, la verdadera identidad es alcanzada a través de la contradicción que cada cosa o individuo mantiene consigo mismo. Como si cada individuo tuviese que ponerse, mostrarse, expresarse, como otro, como diferente, para recomponer su verdadera identidad. Como si cada uno tuviese que mostrarse de modo particular como otro de sí mismo. De allí que Hegel llame “reflexión” al modo en que cada cosa sale de sí misma. Como aquella primera *A* que se desdobra, se niega y se contradice, en una segunda *A*, para finalmente recomponer su verdadera identidad en el proceso completo, en el signo de equivalencia en aquella primera fórmula.

Veámoslo con el famoso ejemplo del *espejo*. Para ser *yo* mismo lo afirmativo, y mi imagen en el espejo lo negativo. Si la imagen del espejo es el negativo y *yo* soy el positivo, tanto más entro en oposición cuanto más todo lo que aparece en el espejo lo tenga *yo* y todo lo que tenga *yo* aparezca en el espejo. Por ejemplo, *yo* tengo piernas. Pero si no aparecen mis piernas en el espejo del baño, mis piernas no estoy en completa oposición con la imagen del espejo. Y si la imagen del espejo no está en total oposición con lo que soy *yo*, hay algo de mí, en este caso mis piernas, que no está en el espejo. Pero si, en cambio me voy del baño al dormitorio, donde tengo un espejo grande, ahí la oposición es total: toda mi perso-

na está en oposición con toda mi imagen en el espejo y toda la imagen en el espejo está en oposición con toda mi persona. Así, cuando los dos términos, el afirmativo y el negativo, están en plena oposición, es porque cada uno de ellos es el otro. Cuando *yo* me miro en un espejo de dos metros, entro en contradicción conmigo mismo. Soy y no soy al mismo tiempo, tal como quería evitarlo Aristóteles. Es en ese momento de máxima contradicción donde para Hegel alcanzo la máxima identidad, porque el que está en el espejo soy *yo*. ¿Por qué? Porque especular es reflexionar, y reflexionar me permite alcanzar mi verdadera identidad.

Si bien son distintas las posiciones de Aristóteles y Hegel sobre la identidad, ambos comparten la existencia de algo así como la identidad, la naturaleza de la cosa, esto es, aquello que la hace ser lo que es. Del mismo modo, comparten ambos la posibilidad de que el filósofo acceda a su conocimiento. Lo que los distingue de modo irreconciliable es precisamente la presencia del cambio, el movimiento, el devenir en la constitución de la identidad, que Aristóteles rechaza enfáticamente y Hegel afirma como condición de la realización de la identidad.

Podemos centra el tercer modelo no sólo en la figura de Friedrich Nietzsche, sino también en las filosofías del siglo XX y XXI que reconocen en él su fuente de inspiración, como en los casos de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Gianni Vattimo, entre



otros. Se trata de un modelo más radical que el segundo. Pues no sólo se afirma la contradicción, la diferencia en la constitución de la identidad, sino que se niega la posibilidad que por medio de aquélla se descubra o desdoble la verdadera identidad.

Las identidades, para este tercer modelo, son multiplicidades que continuamente se inventan y construyen a través de los diversos modos en que los individuos son atravesados por fuerzas diversas. No hay identidades naturales, esenciales, originarias, sino tan sólo multiplicidades de experiencias y apariciones. Para este tercer modelo, la identidad sostenida en los otros dos modelos es tan sólo un concepto abstracto que construimos para ordenar, organizar y conferir coherencia a una multiplicidad de experiencias singulares que no guardan una relación necesaria entre sí. Un ejemplo muy claro de esto es el relato que confeccionamos de cada uno de nosotros, es decir de *nuestra* identidad narrada en *nuestra* historia personal. Progresivamente elaboramos un relato coherente de nosotros mismos, porque quién de nosotros estaría dispuesto a ofrecer una narración contradictoria de sí mismo, expresar claramente las fuerzas contrarias y contradictorias que fluctúan en la experiencia cotidiana, tanto la pasada como la presente. Optamos por elaborar un relato lineal, ordenado y profundamente coherente de nosotros mismos.

Este tercer modelo sostiene que la construcción de identidades como un todo coherente es el fruto de una invención, que no hay identidades como algo naturalmente propio, que las identidades son el resultado de construcciones de las que no somos, por otro lado, completamente artifices. Se trata de un modelo profundamente crítico, en el que se busca el desenmascaramiento de aquella presunta identidad o naturaleza originaria.

Como ejemplo para la comprensión de este tercer modelo consideremos el nombre propio. Se trata de algo que me pertenece exclusivamente, que me singulariza, que me define como lo que soy. El nombre propio aparece como un testimonio fuerte y decisivo de mi propia identidad. Sin embargo, si en medio de la calle gritamos nuestro nombre, podríamos afirmar con cierta seguridad que varias personas se darían vuelta preguntando: “¿Qué?”. ¿Cómo es esto posible? Si el nombre me es propio, es porque, insistimos, me singulariza, me distingue de otros. Entonces, hay un nombre que siento como propio, que me identifica, pero qué sucede si también identifica a muchos otros. ¿Sigue siendo *propio* ese nombre propio? Ciertamente ese nombre es la consecuencia de una imposición. Un vocablo no ha venido conmigo al mundo. Y sin embargo, yo creo que es mío y lo defiendo porque éste es mi nombre. Me molesto cuando alguien lo escribe mal, cuando alguien no lo entiende. Quizá

suceda que ese nombre que siento como propio, cuyo origen pudo haber sido, insisto, el azar, progresivamente ha ido cobrando una suerte de fuerza trascendental o trascendente en mí al punto de llegar a definirme, a constituirse como uno de los pilares de mi identidad. Y si bien cuando era chico aún me era dificultosa la relación con aquel nombre, porque no respondía siempre que me llamaban, en el transcurso de la experiencia lo he asimilado, al punto de concebirlo como propio y definitorio.

Del mismo modo, creo, vamos ordenando el desorden real y concreto de nuestra experiencia cotidiana hasta unificarla en identidades, en órdenes que olvidamos como elaboraciones artificiales.

Así, algunos de los elementos que se ponen en juego en la invención de identidades que aparecen como multiplicidades, son *fechas diversas, velocidades distintas, segmentos* procedentes de otras identidades, diferentes *territorialidades* que se van sedimentando en el individuo como capas y superficies, diversas *temporalidades* que traspasan a un individuo y *líneas de fuga*. Todos estos componentes, que funcionan en la invención de identidades, a su vez se conectan pasiva y activamente con otras multiplicidades o identidades. Lo importante en esto es considerar que cualquier punto de estas composiciones, invenciones o identidades puede colisionar con otros puntos de otras composiciones o identidades y, con ello, dar lugar al surgimiento de otras composiciones

identitarias. Así cada uno de nosotros es muchos a la vez. Y esos muchos que somos cada uno de nosotros pueden bien ser simultáneamente contradictorios. Como cuando un docente desea continuar con su actividad a la vez que renunciar definitivamente a ella para siempre.

Pero volvamos *El día de la marmota*. Phil encuentra que, si bien experimenta un eterno retorno, una repetición incesante de lo mismo, no por ello todo es idéntico. En la repetición ha logrado encontrar una diferencia. Ahora bien, una vez advertido de que esa diferencia es posible, ese mínimo cambio en la repetición le permite –de alguna manera– conformarse una identidad.

Es que Phil no sólo aprovecha la repetición para conquistar a Rita, sino que también su misma persona va adquiriendo y construyendo elementos que lo modelan como un sujeto. Un ejemplo de esto lo encontramos en su aprendizaje del piano. Al escuchar una obra para piano en la



Detalle de una de las pinturas sobre Marilyn Monroe que el artista norteamericano Andy Warhol (1928-1987) realiza en los años '60

radio, Phil se interesa por tomar lecciones. Es así que día a día interrumpe la clase de una niña para tomar siempre su *primera* lección de piano:

Phil: Me gustaría una lección de piano.

Profesora: Estoy con una estudiante. Pero si quieres puedes venir mañana...

Phil: Quisiera empezar ahora. Puedo pagarte \$ 1.000.

Profesora: ¡Pasa!

Y hacia el final de la película, se lo puede ver tocando en la fiesta del pueblo, mientras todos lo ovacionan.

Profesora: Él es mi estudiante. ¡Estoy tan orgullosa!

Phil: Gracias...

Rita: ¡No sabía que tocabas tan bien!

Más allá del ejemplo del piano, Phil, en la repetición de su mismo día, agrega un rasgo más a su identidad, la cual aparece como una multiplicidad en continua transformación. En la misma repetición y diferencia, construye o inventa su propia identidad.

Para concluir, a lo largo de la película, Phil va entendiendo que la eterna repetición de lo mismo no tiene que ser en sí una experiencia agobiante que lo conduzca de modo irremediable a los diferentes suicidios que ensaya, sino que, por el contrario, es en esa repetición incesante de lo mismo en la que encuentra la afirmación de su

propia existencia. Es así que cronometra una rutina diaria en la que puede ir realizando distintas actividades que favorecen a los demás, como salvar una y otra vez a un niño de una caída de un árbol, ayudar una y otra vez a un grupo de mujeres de edad avanzada con un problema en su auto, etcétera. Es en estas acciones en las que Phil recupera el placer de lo cotidiano, y poco a poco comienza a afirmarse en su propia vida. Ese afirmarse en su vida es un afirmar de la vida misma. Una expresión de su *voluntad de poder*.

Al final de la película, Phil es un hombre que mira de frente el porvenir y que afronta con alegría la práctica de su propia vida. De alguna manera, así lo atestiguan las últimas palabras del filme, en las que Phil logra superar su amanecer del 2 de febrero:

Phil: ¿Sabes que día es hoy?

Rita: No, ¿qué día?

Phil: Hoy es mañana. Sucedió. Estás aquí. Yo estoy aquí.

(Se besan con pasión.)

Rita: ¿Por qué no estabas así anoche? Te quedaste dormido.

Phil: Fue un muy largo día.

Rita: ¿Hay algo que pueda hacer por vos hoy?

Phil: Estoy seguro que puedo pensar en algo...

(Salen a la calle y el día es soleado y radiante.)

Phil: ¡Es tan hermoso! Vivamos acá. Alquilaremos para empezar.



Actividades

Para que el docente realice con los alumnos

1. En la segunda consideración de este capítulo tratamos sobre la doctrina del eterno retorno de lo mismo, esto es, sobre la concepción circular del tiempo. Allí sugerimos de varios modos que en la repetición lo que vuelve eternamente es la diferencia y no lo idéntico. Proponemos que el docente solicite a sus alumnos la redacción de un texto en el que cada uno de ellos elija un hecho que se repita de modo incesante todos los días. La finalidad de esta actividad es que los alumnos puedan encontrar las diferencias que están presentes en cada repetición de lo mismo.
2. En la tercera consideración del capítulo trabajamos sobre el problema de la identidad a través de tres modelos. Sugerimos al docente que vea y analice con sus estudiantes la película *Caterina en Roma* (2003) de Paolo Virzi. Caterina es una adolescente de 13 años que acaba de mudarse, del pequeño pueblo donde nació, a Roma. Ama la música, es honesta y pueblerina, con un padre dominante y ambicioso, Giancarlo, que se siente infeliz porque está convencido de que merece algo más de este mundo. Es un escritor frustrado, con una novela descansando en un cajón. Para lograr romper el anonimato y venderla a algún canal de televisión, confía en que su hija lo ayude; para ello la inscribe en uno de los colegios más exclusivos de la ciudad y la alienta a salir con sus compañeras, pertenecientes a ilustres familias. Efectivamente, Caterina se hará amiga de las dos líderes de la clase: una de estilo progresista, con madre escritora y padre intelectual; la otra, una salvaje y vivaz niña, cuyo padre es un parlamentario que lidera el partido de derecha. A través de esas jóvenes Caterina no sólo pondrá en crisis su identidad sino que hará una invención de ella. En virtud de ello proponemos al docente las siguientes actividades:
 - a. Que los alumnos presenten sus opiniones sobre la identidad de Caterina: ¿se trata de una identidad, una naturaleza, que le es propia, o bien es el resultado del entramado de sus relaciones en la ciudad?
 - b. Que los alumnos presenten los distintos modelos identitarios que circulan en el filme: el intelectual, el político, el adolescente sensible, el adolescente frívolo, la mujer independiente, la mujer sometida, etcétera, etcétera.
 - c. Que los alumnos presenten por escrito los elementos que para ellos se ponen en juego en la construcción de su propia identidad.
3. Que los alumnos realicen un pequeño trabajo monográfico sobre la incidencia de los medios masivos de comunicación en la construcción de la identidad. En este punto es deseable que cada uno de ellos elija un programa de radio o televisión en el que para él se ponga en juego el problema de la identidad. La finalidad de esta actividad es que los alumnos puedan detectar los recursos que utilizan los medios masivos de comunicación para incidir de modo activo en la construcción de la identidad personal.
4. Que los alumnos formen grupos de no más de cuatro integrantes y realicen un trabajo de acuerdo con las siguientes indicaciones. Deberán elegir una noticia de amplia difusión, del orden social, político, económico o cultural, que comprometa la identidad de un individuo. Una vez seleccionada la noticia, deberán relevar la mayor cantidad de información posible sobre ella, acudiendo a los distintos medios. Una vez recogido el material, deberán presentar las distintas versiones del suceso, y con ello poner en evidencia la pluralidad de identidades que se construyen en torno de un mismo y único sujeto. En este punto, sugerimos al docente tener presente, como ejemplo, la película *El Ciudadano Kane* (1941) de Orson Wells, en la que se ofrecen al menos seis diversos relatos y versiones de un mismo individuo.

Bibliografía sugerida

Primera consideración: un juego de dados, el azar

Para la cuestión del azar desde la literatura, se sugiere la lectura de Borges, J. L., “La lotería de Babilonia”, en *El informe de Brodie*, Alianza, Madrid, 1997.

Segunda consideración: el eterno retorno

Acerca de la historia de la doctrina del eterno retorno, se sugiere la lectura de Elíade, M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires, 1952.

Para la interpretación nietzscheana, acudir a Vattimo, G., “Nihilismo, eterno retor-

no, decisión”, en *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1985.

Tercera consideración: invención de la identidad personal

Acerca del problema de la identidad y su abordaje contemporáneo, se recomienda la lectura de Derrida, J., “Políticas del nombre propio”, en *La filosofía como institución*, Juan Gránica Ediciones, Barcelona, 1984, y Cragolini, M., *Nombre e identidad: filosofar en nombre propio*, ponencia en el X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande, noviembre de 1999.



Bibliografía

Primera consideración: un juego de dados, el azar

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

BOECIO, S., *La consolación de la filosofía*, Sarpe, Madrid, 1985.

DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1993.

ESQUILO, *Prometeo encadenado*, Planeta DeAgostini, Madrid, 1998.

Segunda consideración: el eterno retorno

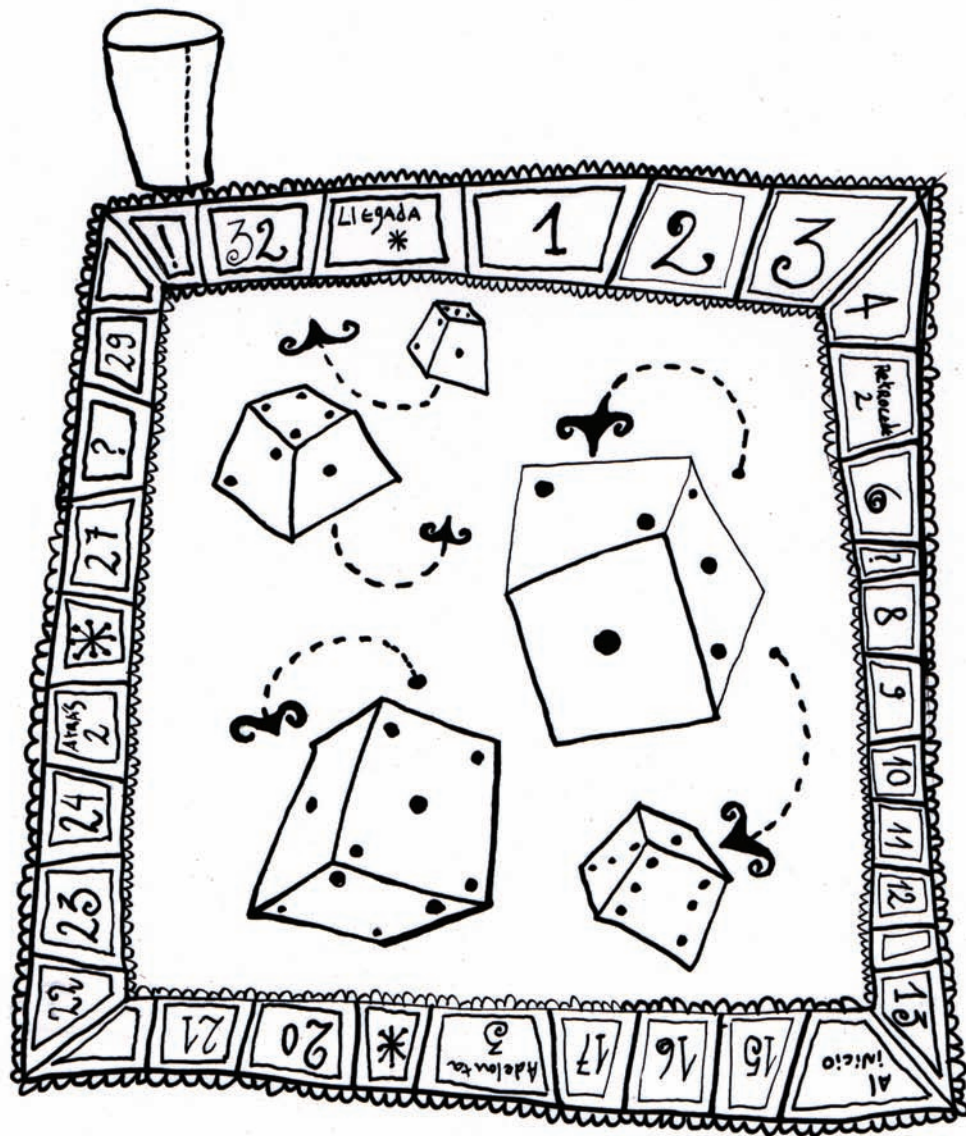
NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, trad. José Jara, Monte Ávila, Venezuela, 1985.

Tercera consideración: invención de la identidad personal

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, ed. Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968.





Epílogo: cine y filosofía

“Las cosas, los seres, las imágenes, los conceptos, todos los tipos de acontecimientos se hacen al nivel de la interferencia de muchas prácticas.”

GILLES DELEUZE

“Conclusiones”, en *La imagen-tiempo* (1985).

Cine y filosofía: una relación de equivalencia, no de testimonio

El sentido de la propuesta que concentra el título general *Cine y filosofía* solicita ahora, finalmente, la elaboración de ciertas consideraciones. En primer lugar, respecto del modo en que fue comprendida aquí la relación entre estos dos campos o ámbitos de saber, pues ni deseamos ni anhelamos que las mesetas o llanuras de nuestras reflexiones hayan sido para nosotros como “lechos de Procasto”.

En este punto el lector deberá concedernos que comencemos nuestro último tramo de camino con la memoria de un relato procedente de la mitología griega, pues con ella asistimos al origen más remoto del pensamiento filosófico occidental. Recordaremos entonces la fortuna que corrían las víctimas de aquel rufián griego conocido con el apodo de Procasto, hijo de Poseidón, dios de los mares y de los océanos. Su morada estaba situada en las proximidades de la ciudad griega de Eleusis, en la que se celebraban misteriosos ritos dedicados a las diosas Deméter y su hija Perséfone. Allí Procasto recibía a todos aquellos que buscaban refugio y alojamiento. Una vez allí instalados, los obligaba a acostarse sobre un lecho. Y si

el cuerpo excedía los límites de aquél, entonces les cercenaba sus extremidades hasta que finalmente el tamaño del cuerpo coincidía con el del lecho. Pero si los cuerpos de aquellos desventurados eran más pequeños que los límites de su lecho, entonces los estiraba hasta cubrir la superficie. Se cuenta que cuando el héroe griego Teseo —al que recordaremos más adelante en ocasión de otro mito— alcanzó su mansión sometió a Procasto a la misma pena, siguiendo el orden de un *derecho casuístico* y no *canónico*, esto es, particular y no universal. Un derecho que establece que a tal delito, tal pena. A partir de este relato se conservó en la “lengua culta” la expresión “lecho de Procasto” para indicar o señalar aquellas situaciones en las que se impone una estructura conceptual determinada y determinante que mutila la indeterminación de aquel *cuerpo* sobre el que se reflexiona.

Por eso, se advertirá que hemos evitado, tanto para “filosofía” como para “cine”, imponerles los artículos determinados “la” y “el” respectivamente. Esto ha resultado así ya que no hemos tenido la intención de limitar y con ello cercenar la posibilidad de apertura que vive en cada uno de estos conceptos. Por eso, con los términos “cine” y “filosofía” aludimos tan sólo —al menos en este comienzo— a dos campos o ámbitos entre los cuales puede descubrirse una multiplicidad de relaciones posibles. No se trata aquí de pronunciarse por uno o por otro, sino sobre uno a partir de los elementos que le brinda el otro. Con ello se da lugar a un

“espacio” que rara vez es transitado en las exposiciones de manuales, introducciones e historias de la filosofía, a saber: los múltiples modos en que circulan por la máquina del pensamiento filosófico los componentes procedentes del registro cinematográfico.

Así, en esta consideración indagaremos sobre el vínculo entre cine y filosofía a través de dos imágenes o metáforas procedentes del ámbito de la botánica y que la filosofía en distintos momentos de su historia ha tomado en préstamo. A menudo el trabajo filosófico se sirve de imágenes y metáforas con la intención de abrir la comprensión de aquellas cosas sobre las que reflexiona. Prueba de esto ya hemos dado a través de la imagen que ofrece el relato de Procasto. Es más, acompañando el breve y bello ensayo de Jorge Luis Borges “La esfera de Pascal” podría sugerirse que la historia misma de la filosofía no es más que la historia de unas cuantas metáforas, acuñadas para interpretar y comprender aquellos problemas sobre los que el pensamiento ejerce su oficio.



René Descartes o Renatus Cartesius (1596-1650) nace en La Haya (Turena) y es formado durante el período 1606-1614 en el colegio jesuita La Fléche. Con fuertes inquietudes de conocer el mundo, se alista en 1618 en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau y en 1619 en el de Maximiliano de Baviera. Vuelve a Francia en 1628 y permanece en París durante 3 años; luego viaja a Holanda. En 1649 es invitado por la reina Cristina a Suecia con el fin de tomar lecciones personales. Debido a las tempranas horas a las que debía levantarse Descartes para enseñar a la reina, y dadas las bajas temperaturas de la región, el filósofo que planteó los elementos fundamentales de la racionalidad moderna muere de un resfrío el 11 de febrero de 1650 en Estocolmo.

La importancia capital de su pensamiento filosófico radica en la ubicación del sujeto como punto de apoyo de una realidad por primera vez puesta en duda como tal, siendo Dios la garantía última de un conocimiento verdadero. Asimismo, a través de un método único, consistente en un conjunto de pocas reglas básicas, el sujeto tiene la capacidad de acceder a todas las ciencias sin la necesidad de conocer específicamente cada una de ellas. Entre sus obras podemos mencionar las Reglas para la dirección del espíritu (1628), el Discurso del método (1637), que es publicado anónimamente, las Meditaciones metafísicas (1641), Los principios de filosofía (1644) y las Pasiones del alma (1649).

El filósofo racionalista francés René Descartes se sirvió de la *metáfora del árbol* no sólo para mostrar la unidad sistemática de todos los saberes, sino la casi natural dependencia de todos ellos respecto de la filosofía. Así, en la “Carta del autor al traductor” de *Los principios de la filosofía*,⁶¹ Descartes se sirve de la *imagen arbórea* con estas palabras:

De este modo, la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el

Portada del *Discurso del método* de Renato Descartes



⁶¹ Esta obra fue publicada por Descartes en latín como *Principia Philosophiae* en 1644 y luego fue traducida al francés por su amigo Claude Picot, como *Les principes de la Philosophie. Écrits en Latin par René Des Cartes, et traduits en françois par un de ses Amis.*

tronco es la física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la medicina, la mecánica y la moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.⁶²

Esta ilusión cartesiana sobre la unidad de los saberes y la prioridad de la filosofía sobre ellos habían sido captadas por él en tres sueños que tuvo en la noche que va del 10 al 11 de noviembre de 1619. Narraremos brevemente el tercero de los sueños para que nuestro lector vea cómo esta centralidad de la filosofía procede de una ilusión, de un sueño, esto es, de una apariencia, espectro o simulacro de realidad. En aquella ensoñación aparecía un extraño visitante que repentinamente se acercaba a una mesa en la que había una serie de libros, entre ellos un diccionario y un libro de poemas. En determinado momento leía atentamente un verso que decía: “Qué camino seguiré para la vida” (lat.: *Quod vitae sectabor iter*). Pero inmediatamente descubría que en el diccionario estaban contenidos todos los poemas posibles. De lo que deducía que con el único instrumento del diccionario se podrían componer y recomponer no sólo ése sino todos los libros de poemas, que no son

otros que todos los libros de todos los saberes posibles. Ese *diccionario* aparecía en sueño como sinónimo de la imagen del *árbol*, ya que expresa, como éste, la unidad de los saberes y el privilegio de la filosofía sobre ellos. De allí que aquella imagen del *árbol* y ésta del *diccionario* sugieran una *jerarquía* entre los distintos saberes.

¿Cuál es, entonces, la implicancia que podemos desprender de la imagen del *árbol* en particular? Que en las raíces, en la filosofía primera, está concentrado el núcleo de vida de la estructura o tronco del conocimiento, ya que sin el alimento que es saboreado por ellas se secan el tronco y los frutos que se desprenden de sus ramificaciones. Como si los principios de las ciencias particulares que conforman el tronco y las ramas dependiesen de modo natural de los generalísimos principios dados por la misma filosofía primera.



Imagen de pensamiento: un árbol

⁶² René Descartes, *Los principios de la filosofía*, “Carta del autor al traductor”, trad. Guillermo Quintás, ed. Alianza, Madrid, 1995, p. 15.



Ahora bien, esta consideración según la cual por detrás de toda manifestación de pensamiento en general se encuentran principios filosóficos que operan como su origen, principio, causa o fundamento, ha sido muy propia de la tradición filosófica occidental, como si la filosofía misma fuese en este sentido un *saber generalísimo testimoniado* por el resto de los *saberes* o *disciplinas particulares*. Baste con mencionar los casos de Platón (428/427-347 a. C.) y de Aristóteles (384-322 a. C), sobre los que volveremos en distintos momentos de este cuadernillo.

Repetidas veces sucede que la reflexión que se lleva adelante en el ámbito general de la filosofía intenta avanzar sobre las distintas formas de las ciencias y de las artes, como si se tratase de un saber que está en la base de toda otra manifestación de pensamiento. En este punto, no sería oportuno ni conveniente olvidar que unos son los modos en que los filósofos se apropian y elaboran sus consideraciones sobre la *praxis científica y artística*, y otros son los modos ciertos y concretos en que los científicos y artistas –a través de distintos lenguajes– inquieran sobre diversos problemas, que por supuesto pueden ser afines a los filosóficos pero no reductibles a ellos.

Sin embargo, la vanidad que ciertas veces adormece las formas de llevar adelante la labor filosófica hace creer, como en sueños, que el científico y el artista siempre están queriendo expresar una mirada filosófica del mundo, un modo de representar

sus pareceres sobre la naturaleza, el estado de la humanidad, etcétera. Y por ello se considera desde esta perspectiva que es el filósofo quien puede ofrecer, como espectador privilegiado, la última palabra aun en el ámbito de las ciencias y las artes.

Pero este camino desconoce neciamente que la mirada, en nuestro caso, de un artista, y en particular de un cineasta, ya está previamente preñada de las dificultades propias de su oficio, arte o práctica. Obstáculos sobre los que trabaja con los instrumentos y soportes propios del lenguaje de su oficio. En este punto, un director de cine, antes de revelarnos en sus películas el estado actual de la humanidad, elabora una respuesta concreta a inconvenientes de orden cinematográfico, los cuales generalmente son desconocidos para los que llevan adelante la labor filosófica.

La creencia de que, por detrás de cada manifestación artística y cinematográfica en particular, hay una cosmovisión explícita o implícita, esto es, que detrás de cada obra hay una teoría filosófica que la explica, no deja de ser, de cierta manera, una pesadilla. Más grave es aún la consideración de que la obra de arte en general y la cinematográfica en particular son un *testimonio* o reflejo de una doctrina filosófica.

Por eso, consideramos que el vínculo entre los saberes en general y entre “filosofía” y “cine” en particular puede ser concebido desde otra perspectiva: no como una *relación testimonial*, sino como una *relación de equivalencias* en la que se ponen en

juego no la *jerarquía* y *dependencia* de todos los saberes respecto de la filosofía, sino una relación de *transversalidad* entre ellos.

Desde este punto de vista, se podría afirmar que entre esos saberes se establece una relación de *equivalencia* y en particular de *simpatía* (gr. *sympatheia*).⁶³ Una posible interpretación del término *simpatía* es la de “una relación en la que se comparten las mismas pasiones o afecciones”. Así, los problemas que son transitados por varios saberes son afines, aunque se expresen de modos diversos a través de concepciones y lenguajes distintos. Como si, por caso, sugiriésemos que el problema de qué es lo *real* o la *realidad* no sólo es investigado en el ámbito del pensamiento filosófico sino también en el de las ciencias y las artes y, entre ellas, en el cine.

Si tomamos como problema el estudio de los *cuerpos* en general, no es posible de ninguna manera afirmar que las investigaciones últimas sobre ellos dependen del saber filosófico. Los *cuerpos* son motivo de especulación diversas ciencias, como la física, la astronomía, la biología, la matemática (cuando se trata de cuerpos ideales, esto es, independientes y separados de una existencia concreta y material) y la medicina, entre otras. Lo mismo sucede en el ámbito de las artes, en las que diversos cuerpos son tratados de modos diferentes, como en los

casos de la escultura, la pintura, la música y la danza. Desde este punto de vista, entonces, los distintos saberes, incluidos cine y filosofía, ofrecen diversas iluminaciones sobre los problemas a los que abren los *cuerpos*, y rara vez uno será *testimonial* respecto del otro. Podemos mejor afirmar, si el lector lo permite, que los modos en que las ciencias y las artes operan sobre los *cuerpos*, afectan, ingresan y funcionan en/con los modos en que en el ámbito filosófico se reflexiona sobre ellos.

Por eso la *equivalencia* que se da entre los saberes no establece entre ellos necesariamente una relación de indiferencia y exterioridad, como si todos ellos fuesen tan sólo perspectivas diferentes sobre un objeto común, sino más bien de simpatía y entrecruzamiento.

En el *cuerpo* de un saber, como puede ser el *filosófico* o bien el *cinematográfico*, se encuentran diseminados, a veces de modo explícito y otras implícito, segmentos procedentes de otros cuerpos de saberes. En el caso de un pintor, por ejemplo, en el ejercicio concreto de su arte se ponen en juego leyes procedentes de la aritmética, la geometría y la física, entre otros. Su teoría del color, la forma y la superficie se vinculan, sea para afirmarlas o bien para negarlas, con principios procedentes de aquellas disciplinas. Del mismo modo, en el cuerpo del saber que funciona en la *praxis cinema-*

⁶³ Este término de origen griego está compuesto por el prefijo *syn*, que traducimos aquí por “junto a”, “con”, y el sustantivo “*páthos*”, “afección” o “pasión”.

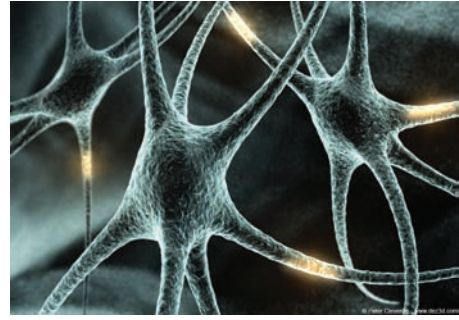


Imagen de pensamiento: un rizoma

tográfica se integran en la imagen-tiempo y en la imagen-movimiento, aquellos componentes que ya estaban en la imagen inmóvil de las artes plásticas.

Análogamente, en el cuerpo de un saber científico, como puede ser el caso de la astronomía, se ponen en juego segmentos procedentes de otros cuerpos de saberes. Así, por ejemplo, el matemático y filósofo alemán Johannes Kepler (1571-1630), buscando comprender la armonía del universo, publicó en 1621 su obra *El secreto del universo* (*Mysterium cosmographicum*), apoyándose en parte en teorías musicales de la época, ya que la *armonía* no sólo es un fenómeno exclusivo del ámbito de la matemática sino también de otros campos, como la música.

Por ello, puede afirmarse que en el devenir de todo saber se ponen en juego elementos y segmentos procedentes de otros registros o cuerpos de saberes en una relación de *transversalidad*. Esta expresión contiene el prefijo *trans-*, que indica en su raíz el movimiento de un lado a otro, como en el caso de un *transatlántico*, que

navega de una costa a otra. Del mismo modo la reflexión filosófica puede ser comprendida entonces como un *transatlántico* que transita por diversas costas. Por ende, en el ámbito de cada saber, queriéndolo o no, sabiéndolo o no, teniendo conciencia de ello o no, concuerdan elementos y segmentos de otros saberes.

Desde este punto de vista, el cuerpo del saber filosófico también está tramado y trazado por segmentos procedentes de otros saberes. O no podríamos afirmar, con cierta seguridad, que en la filosofía del ancho Platón se pone en juego como un componente decisivo de su pensamiento y escritura.

GILLES DELEUZE (1925-1995)...

... nace en París y estudia en la Sorbona, hasta 1948, con Alquié e Hyppolite, entre otros. Se desempeña como profesor en los Liceos de Amiens, Orleáns y Louis-le-Grand, hasta que comienza a trabajar como asistente en *Historia de la Filosofía* en la Sorbona en 1957. Es nombrado profesor en la Universidad de París VIII y desempeña su cargo hasta 1987, fecha de su retiro. Deleuze fue portador de una enfermedad que lo atormentó en gran medida; sin embargo fue un amante de la vida y de su afirmación. Debido a tal amor, se liberó de su dolor él mismo, y así dio fin a su sufrimiento.

El pensamiento de Deleuze –al igual que el de Nietzsche– transita por la búsqueda de nuevas formas de expresión de la filosofía, entendiendo a ésta como un entramado de mesetas que difieren en su intensidad, a la vez que son atravesadas por un puro devenir. El primer tiempo de su filosofía está destinado a trabajos monográficos sobre Hume (1953), Nietzsche (1962 y 1965), Kant (1963), Proust (1964), Bergson (1966) y Spinoza (1968); el segundo tiempo fue conformado por obras en las que Deleuze ya no trata tanto sobre otros, aunque ellos siempre están allí presentes, como *Diferencia y repetición* (1968), *La lógica del sentido* (1969), los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, sus tomos sobre cine (1983-1985) y *Qué es la filosofía* (1991), etcétera.

ra su primera formación como poeta dramático, así como en la del alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), su vocación musical; en la del francés Michel Foucault (1926-1984), la historia; en la del austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), la arquitectura; y en la del francés Gilles Deleuze (1925-1995), la literatura, por citar a algunos de aquellos a los que nos referiremos en este cuadernillo.

Así, los saberes en general descubren en su cuerpo el entramado de tejidos procedentes de otros territorios. En el caso del pensamiento filosófico, éste se vuelve como una suerte de *rizoma*, esto es, un tubérculo subterráneo que se ramifica ilimitadamente sin la remisión a una raíz principal. Un *rizoma* es un entramado por el que pasa una multiplicidad ilimitada de tubérculos, entre los cuales se encuentra aquí y allá el cinematográfico. Ésta es nuestra segunda metáfora tomada en préstamo de la botánica. Ofrecemos aquí una imagen en la que se muestra múltiples conexiones posibles entre los tubérculos en un rizoma.

Avancemos, sobre la caracterización de *rizoma* que ha presentado el filósofo francés Gilles Deleuze en su introducción a *Capitalismo y esquizofrenia (Capitalisme et Schizophrénie)*,⁶⁴ como una metáfora para imaginar el entramado del pensamiento:

Un rizoma como tronco subterráneo se distingue absolutamente de las raíces y raicillas. Los bulbos, los tubérculos son rizomas. Las plantas de raíz o raicillas pueden ser rizomorfas para todos los demás efectos: es cuestión de saber si la botánica, en su especificidad, no es totalmente rizomórfica. Hay animales que lo son, bajo su forma de manada, las ratas son rizomas. Las madrigueras lo son bajo todas sus funciones de hábitat, de previsión, de desplazamiento, de evasión y de ruptura. El rizoma en sí mismo tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos, hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos. Cuando las ratas se deslizan unas bajo otras. En el rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y el grama, la mala hierba.⁶⁵

Con esta imagen, entonces, podemos representarnos no sólo la relación de *equivalencia* y *transversalidad* entre cine y filosofía desde otro punto de vista, sino también la filosofía misma como un cuerpo en el que no se da una conexión jerárquica entre las partes. El *rizoma* no tiene ni límites ni fronteras; por tanto, su superficie es indeterminada, pues va creando y generando su extensión y especialidad, como en el caso de la filosofía. De ahí que se trate de una superficie que continuamente va cam-

⁶⁴ Esta obra se encuentra conformada por dos volúmenes: *El anti-Edipo (L'Anti-Œdipe)*, de 1972, y *Mil mesetas (Mille Plateaux)*, de 1980.

⁶⁵ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Rizoma*, Pre-Textos, Barcelona, 1977, pp. 15-16.

biando su forma y naturaleza. Así, en un *rizoma* cualquier componente podría ser principio o centro, en tanto no hay remisión a una raíz principal. Todos los tubérculos son del mismo modo principios, a la vez que ninguno de ellos lo es de modo jerárquico. Sin embargo, aunque no existe una jerarquía en los rizomas, hay relaciones de poder y de intensidad, diferencias, repulsiones y atracciones, etcétera. La red rizomática es una red dinámica donde no hay jerarquías como en la estructura del árbol, en la cual todo se remite a la raíz principal. Un rizoma es una multiplicidad, una composición en la que circulan y conviven componentes de diversas máquinas, como la literaria, musical, teatral, pictórica, cinematográfica y la científica, entre otras.

Con esta primera consideración queríamos tan sólo señalar, a través de las imágenes o metáforas del *árbol* y del *rizoma*, dos maneras de concebir la relación entre cine y filosofía: una a través del *testimonio* y la *jerarquía*; la otra a través de la *equivalencia*, la *simpatía* y la *transversalidad*. Y es ésta la que auspicia nuestra apertura hacia los distintos modos en que la *máquina cinematográfica* estimula y opera en el cuerpo del *pensamiento filosófico*, tal como intentaremos mostrarlo en los capítulos de este cuadernillo.



Los espectros en cine

*“Es una emoción totalmente diferente
a la de la lectura,
que imprime por su parte
en mí una memoria más presente y más activa.
Digamos que en posición de «mirón»,
en la oscuridad,
gozo de una liberación inigualable,
un desafío a las prohibiciones de todo tipo.
Se está ahí, ante la pantalla, mirón invisible,
autorizado a todas las proyecciones posibles,
a todas las identificaciones,
sin la menor sanción y sin el menor trabajo.”*

JACQUES DERRIDA
“El cine y sus fantasmas” (2001).

En esta segunda consideración atenderemos no tanto a las posibles relaciones entre cine y filosofía sino tan sólo al modo en que funcionarán entre nosotros en el contexto de este cuadernillo. Por eso podemos avanzar ahora sobre las maneras concretas en que los componentes de la *máquina cinematográfica* se activan en la *máquina filosófica*, lo que intentaremos mostrar en los capítulos que siguen.

En primer lugar, podríamos afirmar que un modo en el que irrumpe el cine en la cuestión filosófica, es a través de una multiplicidad de películas en las que explícitamente se hace presente el pensamiento filosófico. Filmes en los que se ofrece una interpretación de la vida y/o el pensamiento de un filósofo: *San Francisco de Asís* (1966), *Galileo Galilei* (1969) y *Más allá del bien y del mal* (1977), sobre la vida de Friedrich Nietzsche, de la directora italiana Liliana Cavani (1933), entre otros.



Pero hay también otro modo en el que el cine ingresa explícitamente en la filosofía: a través de aquellos relatos en los que irrumpe en escena un filósofo. Es el caso de *Vivir su vida* (1962), de Jean-Luc Godard, filme en el que una joven que elige el oficio de la prostitución como camino de vida dialoga en uno de los bares que transita con un filósofo; o *Crímenes y pecados* (1990), de Woody Allen, en el que él mismo, en tanto protagonista, se encuentra realizando un documental sobre un filósofo solidario del humanismo existencialista que culmina sus días suicidándose; o bien *Caterina en Roma* (2003), de Paolo Virzì, en el que el padre de una de las amigas de Caterina en la gran ciudad es un reconocido filósofo de su tiempo, abocado en esos días a cambiar los pañales de su bebé.

Sin embargo, éstos no serán los senderos que seguiremos en la caminata, a veces carrera, de nuestros capítulos. Por ello, con la intención de iluminar la perspectiva desde la que llevaremos adelante nuestro vínculo con la *máquina cinematográfica*, podemos servirnos de la definición que el filósofo griego Aristóteles dio de la *tragedia* en el inicio del capítulo III de su *Poética*:

Tragedia es una imitación de una acción seria y compleja, de adecuada extensión, en lenguaje grato, por medio de la actuación de personajes y no de un relato, y que, mediante compasión y miedo, realiza la expurgación de tales afecciones.⁶⁶

De esta definición de la esencia de la tragedia son significativas para nosotros ciertas expresiones, pues guardan una íntima relación con lo que acontece en la experiencia cinematográfica. En primer lugar, demorémonos un instante en la palabra “catarsis” (gr. *catarsis*), que traducimos aquí por “expurgación” y que expresa el esfuerzo por dar salida a aquello que está aprisionado en el fondo de nuestra conciencia. A través de ella se manifiesta el impacto que ejercen sobre el espectador las pasiones o afecciones que se ponen en juego en la representación dramática y, de modo extensivo, cinematográfica. A través de esta palabra se indican los varios modos en que el espectador, aunque se encuentre inmóvil en la superficie que le ha sido asignada como ubicación, participa de forma activa y no meramente pasiva de aquella situación. En ese tiempo —que se encuentra fuera del tiempo de su vida cotidiana— su realidad se ha fundido con la de la escena o con la de la pantalla. En ese momento, ése es su mundo, ésa es su realidad. En ese mundo sufre, se alegra, se violenta, se apacigua.

Todo esto nos conduce hacia otra palabra de la definición: “afecciones” (gr. *pathémata*). A través de ellas se expresan las múltiples fuerzas que establecen el íntimo vín-

⁶⁶ Aristóteles, *Poética*, Espasa Calpe, México, 1948, p. 39.

culo entre el espectador y la representación dramática o cinematográfica. Queriéndolo o no, sabiéndolo o no, el espectador abre allí su intimidad, y de esta forma las pasiones que se encierran en él se liberan de diversas maneras.

Por otro lado, bien podemos afirmar que éste era el sentido propio de la tragedia griega o ática del siglo V a. C.: produce la conmoción y transformación de los espectadores por medio de la representación dramática. Pero, ¿no podríamos transportar esta intención a la experiencia cinematográfica en nuestros días? Ésta, a través de los sueños, espectros o fantasmas de la representación, nos mueve de modo cierto y real a la compasión, al temor y, no en último término, a la reflexión.⁶⁷

Un poco más allá, tragedia, cine y filosofía se reúnen en la propuesta temática de este cuadernillo. Su título, “Destino, azar y necesidad”, gira en torno de ciertas expresiones del orden trágico, cinematográfico y filosófico en las que se pone en juego el vínculo entre las acciones humanas en cuanto a su libertad y autodeterminación frente al juego que imponen el azar, el destino y la necesidad. Ya la tragedia griega, en las poquísimas obras que nos han quedado

de sus tres grandes autores –Esquilo (525-426 a. C), Sófocles (491-406) y Eurípides (480-406)–, a través de distintos caminos ha buscado representar el vínculo entre las acciones humanas y la fatalidad (gr. *atê*), el destino (gr. *anágkē*) y la fortuna (gr. *moira*), que imponen las decisiones de los dioses a los hombres. Y podemos hallar sin duda una continuidad entre aquellas tragedias y las películas que trataremos aquí desde el punto de vista filosófico: *Matrix I* (1999), *Corre, Lola corre* (2000), *Dos vidas en un instante* (1998) y *El día de la marmota* (1993). En ellas de modos diversos se pone en juego el vínculo problemático que se establece entre la libertad de las acciones humanas y el destino, la fortuna y el azar.

Así, con estas primeras reflexiones hemos querido tan sólo hacer llegar al lector la manera en que vincularemos aquí cine y filosofía, no a la manera de una relación de *testimonio*, como implicaría la imagen del *árbol*, sino más bien de *equivalencias*, como se desprende de la metáfora del *rizoma*. A su vez, hemos buscado señalar la forma en que el drama primero y luego el cine irrumpen en la filosofía. Todo lo cual auspicia de manera cierta el camino que emprenderemos en los capítulos siguientes.

⁶⁷ De hecho, son las palabras mismas las que en su raíz relacionan el drama con la filosofía, y del mismo modo, entonces, el cine con la filosofía. El verbo griego *theoréo* significa “mirar”, “observar”, “contemplar”, “considerar”, “mirar con agudeza”. De allí que una teoría (gr. *theoría*) sea una “visión”, una “contemplación”, un “espectáculo” y una “especulación”. El teatro (gr. *théatron*) era así el lugar de la espectacularidad, de la especulación, de la contemplación. Del mismo modo lo es el cine.

Los espectros en filosofía

“Nuestras vacilaciones llevan
la huella de nuestra honradez;
nuestras certidumbres la de nuestra impostura.
La deshonestidad de un pensador
se reconoce en la suma
de ideas precisas que presenta.”

EMILE CIORAN
Silogismos de la amargura (1952).

Muchos son los senderos que confluyen en el pensamiento que denominamos *filosófico*. Entre ellos, el sendero de las imágenes o espectros procedentes de la representación dramática y cinematográfica, que irrumpen ante nosotros llevando a la superficie síntomas y malestares. Desde el punto de vista filosófico aquellas imágenes y espectros son asimilados bajo la forma de problemas, definidos como organizaciones provisorias de síntomas y malestares expresados en forma de preguntas. Preguntas que desde aquellas primeras tragedias griegas siguen aún vivas y vigentes en nosotros, ya que seguimos cuestionando qué son la libertad, el azar y el destino, entre otros innumerables interrogantes.

Esto nos permite concebir la historia misma de la filosofía como un proceso no necesariamente progresivo de *problemas*, como un entramado de cuestiones que se ponen delante, tal como lo indica el prefijo *pro-*, que comparten las palabras *proyecto*, *progenie*, *procreación*, etcétera. Como si

la filosofía fuese una suerte de fervor por la degustación de problemas, y cada uno de los pensadores, catadores de aquéllos.

Los filósofos son, en este sentido, los nombres o los síntomas determinados en los que respira un problema en su historia. En su obra *De la gramatología*, el filósofo argelino Jacques Derrida (1930-2004), a quien debemos un interesante camino de pensamiento en la escena contemporánea, afirma lo siguiente:

Los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican identidades ni causas. Sería una ligereza pesar que “Descartes”, “Leibniz”, “Rousseau”, “Hegel”, etcétera, son nombres de autores, los nombres de autores de movimientos o desplazamientos que designamos así. El valor indicativo que les atribuimos es ante todo el nombre de un problema. Si nos autorizamos provisoriamente a considerar esa estructura histórica fijando nuestra atención sobre textos de tipo filosófico o literario, no es para reconocer en ellos el origen, la causa o el equilibrio de la estructura (del problema).⁶⁸

Para ampliar esta consideración vamos a permitirnos concebir el vínculo que mantiene cada uno de los distintos pensadores con los problemas que transitan a través de una imagen que no ha sido ni ajena a la

⁶⁸ Jacques Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 131.

historia de la filosofía ni a nuestro cuadernillo. Le pedimos al lector que mientras avanza en su lectura imagine o bien dibuje un círculo. Verá así que los radios que pueden desprenderse del centro son ilimitados. Cada uno de ellos expresa una perspectiva, un punto de vista, que, por otra parte, es irreductible a los otros. Queremos decir, el lugar que ocupa un radio no puede ser ocupado por otro. De ahí que la perspectiva de un radio sea única e irrepetible. Sin embargo, desde el punto de vista del centro y no de la periferia, nos veremos forzados a afirmar que todos los radios son uno e indiferenciados en aquel punto central.

Si trasladamos esta imagen al vínculo que mantiene el problema con los distintos pensadores, podemos afirmar que cada uno de los *radios-filósofos* expresa de modo particular e irrepetible una perspectiva sobre el problema. Pero como desde el punto de vista del centro, como señalamos, prevalece la indiferenciación de todos los radios, no tenemos acceso al problema considerado en sí mismo sino tan sólo a sus distintas manifestaciones en los diversos pensadores.

Por ejemplo, durante toda la historia de la filosofía, desde los primeros griegos hasta nosotros, se ha reflexionado en torno de la pregunta acerca de qué cosa es aquello que denominamos real o realidad.⁶⁹ Apoyados en la imagen anterior afirmaríamos que este problema es en sí mismo inaprensible e

irresoluble. Sólo tenemos acceso a las miradas o perspectivas que Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Derrida, entre muchos otros, han presentado en sus obras.

Ahora bien, de esta imagen del círculo, cuyo centro es el problema y sus radios, las expresiones del problema encarnadas en las obras de los pensadores, debemos desprender una cierta consecuencia. Cada uno de los radios está a la misma distancia del centro, y cada una de esas distancias es indisoluble por la otra. Esto nos hace pensar en lo siguiente: si Platón y Kant están a igual distancia del problema de lo real considerado en sí mismo, eso quiere decir que no ha habido progreso o evolución en la historia de la filosofía. ¿Cómo puede ser esto posible? ¿No podríamos admitir que después de veinte siglos, que es el tiempo que separa a Platón de Kant, se ha evolucionado en las visiones filosóficas de lo real? Desde nuestro punto de vista deberemos decepcionar al lector –o no– y responder de modo negativo. Es más, podríamos afirmar que en muchos casos la última palabra sobre un problema la tiene alguien que está por detrás y no necesariamente el que está por delante. Hegel, en una carta enviada a un amigo, decía: “Cuando quiero enterarme de las últimas novedades en filosofía, leo a Platón”. En el mismo sentido, el historiador inglés de la filosofía Alfred North

⁶⁹ Sobre este problema, véase capítulo I, el punto referido a *Matrix I*.

Whitehead (1861-1947) decía que toda la historia de la filosofía no era más que notas a pie de página de Platón.

Sea esto así o no, lo que sí es seguro es que en el caso de la historia de la filosofía no estamos en presencia de un movimiento progresivo y evolutivo, como sí de hecho sucede en el contexto de otros saberes, por ejemplo, la física, la química y la medicina. En filosofía todos los radios de expresión, y entre ellos el de Platón y Kant, ofrecen distintas iluminaciones del problema, aunque nunca den con el problema en sí mismo. Por eso es que la filosofía constituye un saber que, a diferencia de otros, necesita de su historia. La historia de la filosofía es necesaria para la labor filosófica, pues a través del conocimiento de las distintas manifestaciones del problema en su historia podemos alcanzar al menos una visión más compleja, aunque no vayamos a dar nunca completamente con él. Todo lo cual indica a su vez el carácter reflexivo de la labor filosófica.

En la lectura de los textos de los pensadores encontramos distintas visiones de los diversos problemas que nos afectan. Y desde el punto de vista filosófico los rumiamos como la vaca, esto es, los llevamos por varios estómagos, ingiriéndolos y luego poniéndolos de nuevo en nuestras bocas, hasta que los digerimos. Y si los visitamos de modo repetido a través de nuestras varias lecturas, es porque siempre son nuevos, como la “Alegoría de la caverna” de



Arthur Schopenhauer (1788-1860) nace en Danzig un año después de la aparición de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y el mismo año de la primera edición de la *Crítica de la razón práctica*, ambas de Immanuel Kant. Será la obra kantiana, junto con la de Platón, el punto de apoyo de su mayor obra filosófica.

Formado en la Francia posrevolucionaria y luego en Londres, adquiere una particular sensibilidad por la pobreza de las clases sociales más bajas, sensación que luego lo acercaría a la concepción de la vida como sufrimiento, y al budismo. Su padre muere por presunto suicidio en 1805. Viaja a Weimar con su madre, donde ésta abre un salón literario que frecuentará, entre otros, Goethe. En 1810 comienza sus estudios de filosofía, centrándose en Platón y Kant, y un año más tarde se traslada a la Universidad de Berlín. En 1813 presenta su tesis doctoral y en 1819 publica su mayor obra: *El mundo como voluntad y representación*.

Es en esta obra donde se concentra el núcleo duro del pensamiento de Schopenhauer. Se la considera el primer intento serio de unificar racionalmente, a partir de la crítica al pensamiento kantiano, la filosofía occidental con ciertas doctrinas provenientes del budismo, el taoísmo y el hinduismo. De esta manera, el eterno rival de Hegel instaura un ámbito de lo real llamado mundo de la voluntad como fundante del mundo de la representación, siendo la vida en este último un puro querer proveniente de la voluntad, con el único fin de disolverse en la nada absoluta que la voluntad es.

Otras obras importantes son: *Sobre el cuádruple principio de razón suficiente* (1813) y *Acerca del fundamento de la moral* (1840).

Platón, que sigue abierta y viva para nosotros en tanto concentra aún perplejidades para compartir. Es por eso que en este cuadernillo hemos optado por ofrecer al lector fragmentos de los textos de los mismos filósofos para ingresar en la comprensión de los problemas que presentaremos. No quisimos, en este punto, de ningún modo subestimar al lector. Él tendrá la posibilidad de ir y venir en los textos una y otra vez, comprendiendo que el no saber, el no entender, son ya parte del saber y del entender. Con estas palabras lo decía Arthur Schopenhauer (1788-1860) en sus *Fragmentos para la historia de la filosofía*:

LA CAJA DE PANDORA

El famoso relato de la caja de Pandora remite a uno de los mitos hesiódicos, en los que se relata la aparición de Pandora como la primera de las mujeres, creada por Hefesto y Atenea, por mandato de Zeus. Por consiguiente, todos los dioses le confirieron alguna cualidad, como la belleza de las inmortales, la gracia, etcétera; mas Hermes colocó en su corazón la mentira. De igual manera, Zeus había destinado a Pandora como una ofrenda y un castigo hacia la recién creada raza humana. Así, según cuenta Hesíodo, en cuanto Pandora llegó a la Tierra fue desposada por Epimeteo, quien frente a su belleza única olvidó las advertencias recibidas sobre el peligro que encerraba el destino de su nueva esposa. Ahora bien, Hesíodo también nos cuenta que existía una jarra en cuyo interior se encontraban todos los males. Muerta de la curiosidad, Pandora abrió el tapón de la jarra, desperdigando así todos los males por la faz de la Tierra, pero la esperanza (considerada un mal) fue la única que, por estar en el fondo de dicha jarra, no alcanzó a escapar.

Precisemos que pretender sustituir la lectura de las obras originales de los filósofos por la de todas las exposiciones de sus teorías, o en general, la Historia de la Filosofía, es supeditarse a que otros mastiquen por uno el alimento.⁷⁰

En los innumerables libros que conforman lo que llamamos la *historia de la filosofía*, en general encontramos diversos matices de los problemas. Expresiones que siguen vivas y presentes entre nosotros en la reflexión contemporánea. En la “filosofía pasada”, si esta expresión es posible más allá del punto de vista estrictamente temporal, hallamos metáforas, imágenes, entonaciones de problemas que respiran aún a través de nosotros. No implica esto que renunciemos a nuestro presente y nos mudemos a Grecia, Roma o Florencia. No pedimos que el lector sea un anticuario, sino que traiga ante sí esos textos en los que respiran diversas entonaciones de los problemas. Ciertamente, como condición de posibilidad de la reflexión filosófica contemporánea necesitamos un pasado

que permanezca abierto, un presente que sea en sí mismo indescifrable y un porvenir en el que vivan nuestras expectativas.

De allí que, tal como lo hemos practicado en los capítulos que componen este cuadernillo, nuestras referencias a distintos pensadores se han llevado adelante a través de fragmentos extrapolados de su suelo originario. Los filósofos son, como lo hemos dicho, síntomas de los problemas de los que nos servimos como herramientas para pensar, pero no son ellos los problemas mismos. Por eso es que aquí no haremos capítulos de autores, sino de problemas. De hecho el título de nuestro cuadernillo es la expresión de un problema, no de un autor. Ponderamos los problemas y buscamos en los pensadores vías o ritmos respiratorios del problema en cuestión. Los fragmentos de los textos de los filósofos han sido para nosotros como las herramientas sacadas de una caja, al modo de la de Pandora. Pero no propusimos aquí, lector, un capítulo sobre el destornillador y otro sobre el martillo, sino que utilizamos el martillo y el destornillador para operar sobre problemas que no son otros que los espectros de la filosofía.



Pandora (1882) del pintor Jules Joseph Lefebvre

⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Historia de la filosofía*, ed. Quadratta, Buenos Aires, 2005, p. 9.



Bibliografía sugerida

Cine y filosofía: una relación de equivalencia, no de testimonio

Sobre el “lecho de Procusto”, así como sobre los diversos temas referidos en este cuadernillo a las mitologías griega y romana, se puede acudir al accesible texto de Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

En relación con la figura del árbol de las ciencias, se sugiere la lectura de Arana, J., *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber*, EUNSA, Navarra, 2004.

Para mayor comprensión de la noción de rizoma de Deleuze, se recomienda Badiou, A., *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997; Arana, J. (ed.), *La biología de los filósofos*, Themata, Sevilla, 1998; Foucault, M. y Deleuze, G., *Theatrum philosophicum*; seguido de *Diferencia y repetición*, Anagrama, Barcelona, 1994.

Los espectros en cine

Sobre la historia de la tragedia griega, se recomienda la lectura de AA.VV., *La*

tragedia griega, Plus Ultra, Buenos Aires, 1993; Festugière, A. - J., *La esencia de la tragedia griega*, Ariel Filosofía, Barcelona, 1969, y Vernant, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1986

Los espectros en filosofía

Acerca del problema de la periodización, se puede acudir a Kosselleck, R., *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993; Huizinga, J., *El concepto de la historia*, FCE, México, 1992; Castellani, A., *Filosofía de la historia e historiografía*, Dédalo, Buenos Aires, 1961; Mondolfo, R., *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1948.

Para una aproximación a la historia y vida de los filósofos, se recomienda asiduamente la lectura de Da Silveira, P., *Historias de filósofos*, Alfaguara, Buenos Aires, 2002; Weischedel, W., *Los filósofos entre bambalinas*, FCE, México, 1972, y Abraham, T., *Vidas filosóficas*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.



Bibliografía

Cine y filosofía: una relación de equivalencia, no de testimonio

BORGES, J. L. “La esfera de Pascal”, en *Otras inquisiciones, Obras completas*, II, Emecé, Buenos Aires, 1989.

DESCARTES, R., “Carta del autor al traductor” en *Los principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1995.

DELEUZE, G., y GUATTARI, F., *Rizoma*, Pre-Textos, Barcelona, 1977.

DELEUZE, G., *La imagen-tiempo*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2005.

Los espectros en cine

ARISTÓTELES, *Poética*, Espasa Calpe, México, 1948.

DERRIDA, Jacques, “El cine y sus fantasmas”. Entrevista de Antoine de Baecque

y Thierry Jousse, trad. Fernando La Valle. Publicada en *Cahiers du cinéma*, N° 556, abril 2001. Cf. <http://www.jacquesderrida.com.ar>.

Los espectros en filosofía

DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1990.

KRISTELLER, O. P., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, FCE, México, 1984.

MONDOLFO, R., *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, trad. Francisco González Ríos, Imán, Buenos Aires, 1952.

SCHOPENHAUER, A., *Historia de la filosofía*, Quadratta, Buenos Aires, 2005.