

Imagino, luego pienso

-Imaginación o inteligencia (o razón) en filosofía y ciencia... ¿Hay algo más?-

Cuestión arjeológica: ¿pienso imaginando o pienso inteliendo?

Si hoy van creciendo las preguntas y las propuestas en torno del papel que juega la imaginación en la creatividad y originalidad del pensamiento filosófico y científico es porque no siempre fue así, sino que -muy por el contrario-, en el contrapunto temprano entre el “logos” de Sócrates al “pathos” de los sofistas se juega la tensión entre el *pathos* de la imaginación y el *logos* del intelecto o de la razón.[1] Y así desde Platón o santo Tomás de Aquino o desde Descartes a Hegel –para nombrar hitos fundacionales, clásicos y modernos- la filosofía y la ciencia -o la filosofía como ciencia- se fue erigiendo e instituyendo como la afirmación prioritaria del pensar o del “logos” intelectual o racional, pretiriendo o excluyendo al “pathos” de la imaginación y de las emociones en los discursos del saber.

A tal punto viene sucediendo esto que cabe *imaginar* una cuestión existencial liminar o *arjeológica*[2]: ¿imagino porque pienso o pienso porque imagino? O, dicho de otra manera, qué acontece primero en el pensar ¿la metáfora o el concepto? ¿el pensar poético o el pensar científico? Aquí se sostendrá que al principio está la poesía... pero al fin final (en el *ésjaton*) quizá haya algo más. Al comienzo de estos juegos del lenguaje es pertinente formular esta cuestión arjeológica; para el posludio interpela la cuestión esjatólogica.

1.- Al principio era la poesía, no la ciencia

Al principio de lo humano era la emoción poética, no la razón o la intelección científica. Antes de que existiera la ciencia -y su entramado de conceptos, juicios, razonamientos, demostraciones y verificaciones-, existía la poesía. Antes de que el hombre pensara racionalmente y se expresara con teorías, conceptos e ideas, el hombre pensaba intuitiva y poéticamente y se expresaba con imágenes, metáforas, mitos y alegorías fantásticas. Antes de que hubiera lenguaje conceptual había lenguaje estético, metafórico o emocional. Y hoy, como en aquel lejano ayer de los orígenes humanos, que cantaban los poetas primigenios, y casi todo lo que decimos de un modo bello y significativo era y siguen siendo las coloridas y cálidas metáforas o “*species sensibilis*” de nuestra fantasía que pueblan nuestras filosofías y nuestras ciencias de última generación.

La caracterización de la humanidad del hombre se da antes por la pasión poética que por la intelección científica; y si se da por la intelección científica es porque está animada por la pasión poética. Es curiosa la parábola de la poesía y de la ciencia en la aurora de la filosofía. Luego del inicio del *Poema del ser* de Parménides -en el que se abrazan pensar, decir y ser-, Platón, quizá el mayor de los pensadores poéticos clásicos, expulsa a los poetas de su república (*Politeia*). Y así la dialéctica platónica instituye la filosofía como ciencia (*episteme*), entronizando las ideas y la intuición de las esencias, y expulsando concomitantemente de su discurso a las imágenes, a los sentidos y a las sensaciones.

El *pathos* –ilógico e irracional por definición patética- y las imágenes emotivas y fantásticas son arrojadas al ostracismo de lo opinable, de lo no científico, cuando no de lo anticientífico; arrumbando las sensaciones y los sentimientos en las antípodas de la filosofía como ciencia, donde prima el discurso racional del “*logos*”.[1] Así la ciencia sólo se somete al tribunal lógico o racional y se instituye como tal en el juego de suma cero: si hay razón no hay emoción, y viceversa.

La filosofía y ciencia platónicas dividen el mundo en inteligible y sensible. Platón funda la gnoseología o epistemología idealista y esencialista, que campa por el mundo inteligible y se define excluyentemente por la contemplación de las ideas, esencias y arquetipos universales; es el ámbito de la esfera supralunar; de la inteligencia de los astros; la que deja orientar la mirada de su inteligencia por la consideración de las estrellas: “*ad sidera visus* En contrapunto, el mundo de lo sensible se arrastra con los pies en la tierra, “*pedes in terra*”; en el mundo (o en el inmundo) terrenal, siempre corruptible, contingente, perecedero y particular. El idealismo y esencialismo platónico hizo escuela. Su genial discípulo, Aristóteles, ensayó matizarlo... pero no se apartó del cauce principal. O sea, si al principio era la poesía “patética”, la instauración de la ciencia “lógica”, sólo pudo realizarse a partir del “parricidio” del *pathos de la imaginación* por parte del *logos de la intelección o la razón filosófica*.

2.- Aristotélicos: ¿Averroes o Tomás de Aquino? ¿Pienso porque imagino o imagino porque pienso?

De Aristóteles a santo Tomás de Aquino se sigue un hilo del pensamiento que asume una posición algo más “realista” que la de sus maestros; filosofías que parecen querer corregir al idealismo del filosofar que va de Platón a san Agustín. Pero, en esencia, en ellos la filosofía persevera en su primacía teórica o contemplativa; conserva inalterado su idealismo e intuición; su intelectualismo eidético; caracterizado todo ello por su pulsión científica, orientada a la aprehensión de una verdad que aspira a lo universal, lo necesario y lo eterno. Y ello se llevará a cabo, aquí sí, marcando diferencia con Platón; acusando un cambio de método, pasando de la dialéctica platónica a las “analíticas” o lógicas del *Organon* aristotélico o las cuestiones disputadas escolásticas, que siguen análogo patrón metodológico.

Lo dialéctico aristotélico es de incumbencia del mundo sublunar, el ámbito –*pedes in terra*- que es propio de lo opinable o probable (*probabilia, endoxa*), no de lo categórico o apodíctico (*episteme*); propio éste del *ad sidera visus*, de *considerar* las estrellas como inteligencias superiores. Las ciencias que aspiran a la cumbre de la apodicticidad son las teóricas; ellas -a su vez- jerarquizadas -desde abajo hacia arriba, de lo particular a lo universal, de lo contingente a lo necesario, de lo mudable a lo inmutable-; jerarquización que escala por los tres peldaños de la ciencia o teoría aristotélica: *la física, la matemática y la metafísica o filosofía primera*.

Aun allí, en ese esquema de ciencias subordinantes y ciencias subordinadas, el criterio de subordinación está establecido por la

supremacía de la intelección sobre la sensación, donde está incluida entre los sentidos interiores la imaginación o fantasía. Y ello es así porque ahora el proceso de intelección es aplicado –no a la contemplación pura (o no empírica) de las ideas del mundo arquetípico o supralunar-, sino que la ciencia consiste en dirigir la mirada al mundo compuesto o hilemórfico –de las sustancias que son una mixtura de forma (*morphé*) y materia (*hylé*)-; con lo cual, en cierto sentido, se van a repatriar a la ciencia los sentidos y las sensaciones; los “fantasmas” o especies sensibles que serán la “materia” del proceso de intelección y abstracción para captar las “formas”.

De allí se deriva el axioma de cuño aristotélico que impregna la gnoseología escolástica y tomasiana: “nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos... *salvo el intelecto mismo* –añade Leibniz a este principio cognoscitivo-” (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu... nisi ipse intellectus*). Y en esta reserva “intelectualista” del principio cognoscitivo peripatético-escolástico se juega la diferencia entre Tomás de Aquino y el gran filósofo y comentarista árabe de Aristóteles: Averroes, quien antes de la formulación de la “metafísica del conocimiento finito” tomasiana –tal como la expone Karl Rahner en su *Espíritu en el mundo*-[3], va a acometer una divergente lectura del Estagirita forjando una *Filosofía de la imaginación*[4], no una Filosofía de la Inteligencia como la tomasiana, por más que ésta ya avance sobre el inteligir sentiente, de una *inteligencia sentiente*. [5]

Para Tomás de Aquino el hombre es el sujeto del pensamiento; él es *quien piensa*; el encarna el inteligir en su singularidad humana. Para Averroes, en cambio, el hombre ya no es razón suficiente del pensamiento; a la inversa, sólo porque imagina, es *pensado*. Para el filósofo árabe el pensamiento es algo que se produce fuera de la conciencia humana. Para el aristotelismo arábigo el pensamiento es un proceso cosmológico; eso quiere decir que el pensar no tiene ninguna relación inmediata y privilegiada con la humanidad.

El ser del pensamiento no es una simple afección del alma humana. Es la consideración de la estupidez –la ausencia del pensamiento- y la condición misteriosa de ser infantil de la humanidad la que lleva al averroísmo a realizar una filosofía de la imaginación en el sentido de que encarna una “*revolución poética antes que intelectual*”[6]. Y el hombre pensante no es aquí sino “un resultado del ejercicio de la imaginación”.

Y esto acontece así porque el averroísmo sabe, como se ha dicho, que “el hombre vive y muere por sus imágenes”. El proyecto cartesiano – en esto continuando el intelectualismo tomasiano-, en cambio, buscó la convertibilidad perfecta entre el “yo” y el “pensamiento” (entre *ego* y *cogitatio*). Para Descartes es sólo pensando que el hombre se descubre siendo un yo; empieza a existir, pensando, piensa el francés. Y el pensar cartesiano, y tras él el pensar de la modernidad filosófica y científica, se encargó de proscribir la imaginación, las imágenes y las metáforas para que no contaminaran un pensar científico puro, cierto, claro y distinto.

Averroes invierte la perspectiva, preguntándose qué forma tiene la existencia cuando no existe un yo (cuando duerme, cuando está loco, cuando es un niño). En el durmiente, en el loco y en el infante, como

metáforas de lo humano, se puede advertir que sólo por la imaginación el hombre actualiza el pensamiento; “la razón necesita de la existencia de imágenes para realizarse”.

Para Tomás de Aquino, en cambio, es la individualidad del intelecto, siempre en vigilia, cordura y sobriedad, quien piensa. Contrariamente, para los averroístas, como mostramos, sólo hay individualización del intelecto por las imágenes. Sólo se da pensamiento en el instante en que el intelecto entra en composición con los fantasmas humanos sensibles y sentidos.

Polemizando con Averroes, el Aquinate, en su texto *De la unidad del intelecto contra los averroístas*, objeta que hacer del hombre no el sujeto sino el objeto del pensamiento, equivaldría a decir que todo acto de pensamiento es para él la experiencia de ser pensado (*cogitor*) más que la de un pensamiento (*cogito*). El hombre así sería, pues, “más parecido a una pared iluminada y vista que la propia vista que ve”.

Siguiendo a Averroes, concluye Tomás, “es imposible salvar la tesis de que este hombre piensa”; pero admitir que el hombre en sentido propio piensa, le objetan los averroístas, es cometer un paralogismo y crear un mito de la interioridad e inmanencia (del yo pienso), lo que en el fondo es la consecuencia de las nupcias ilícitas entre humanidad e inteligencia o racionalidad que celebra la teología (no sólo la tomasiana)... y anticipan la revolución cartesiana de la inmanencia de la conciencia en el “yo pienso” del *cogito*.

Por una paradoja apenas formulable, añaden los objetores arábigos, el “yo pienso” no representa en modo alguno una forma de nuestro cuerpo o de nuestra propia existencia. “Pues no soy yo quien piensa lo que piensa; más bien, la experiencia del pensamiento, deviene para el hombre la experiencia de *una pasividad*. En el pensar se hace la experiencia de un saber superior. En tal sentido toda conciencia es la experiencia de un ser pensado más que de un verdadero pensar activo, de un *cogitor* antes aun que de un *cogito*”. [7]

3.- De Descartes a Vico (y Wittgenstein): De la potencia de la razón a la potencia de la fantasía. Del decir al mostrar

Así como apuntamos previamente a que entre los clásicos se daba el contrapunto de principios ordenadores entre la razón lógica (o la ética lógica socrática: “el mal no es sino ignorancia”) y la pasión retórica (tensión concomitante entre lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente, lo teórico y lo práctico...), aquí, al comienzo de la modernidad, van a confrontar dos remozados principios del conocer y del saber: la razón “lógica” –ya sea de matriz matemática o geométrica, ya de matriz crítica, ya de matriz dialéctica- y el “pathos” de la fantasía –ya acunada por una metafísica de la imaginación, ya en una razón poética o cordial-.

Ante esta cuestión de los principios cognoscitivos, pregunta matriz de la filosofía y la ciencia moderna –“¿dónde se origina el conocimiento?”-, se presentan dos fundamentales corrientes filosóficas, que cuentan a su vez con sendas galerías de egregios pensadores – quedándonos en el corte epocal del siglo XVII al XIX- de Descartes a Hegel –pasando por Spinoza, Leibniz y Kant, entre otros- y de Vico a

Kierkegaard –en el acompañamiento, por ejemplo, de Pascal, Hamann y Herder, entre otros-. A los efectos de nuestro tema, al tratar la tensión entre razón “lógica” y pathos “fantástico”, focalizaremos la exposición en la primera modernidad representada por el contrapunto entre Descartes y Vico (y Wittgenstein, en el siglo XX).

Una vez más, la cuestión a dirimir es qué papel juegan la fantasía o la razón, en la constitución de la filosofía o de la ciencia –o de la filosofía como ciencia-. En el tránsito del siglo XVII al XVIII se perfila con relativa nitidez que la nueva filosofía y la nueva ciencia se van consolidando bajo el paradigma de la matemática, de la *mathesis universalis*; es la impronta que se da a la nueva filosofía y la ciencia de Galileo y de Descartes a Newton. Casi un siglo después despunta una “nueva ciencia” (*Nuova scienza*), claramente anticartesiana; *la ciencia histórica*; asentada a su vez en el “poder de la fantasía” o imaginación; en el uso de las metáforas; en la revalorización de la retórica; en la afirmación de la sabiduría poética, en la puesta en valor cognoscitivo de la filología, una historia de las ideas humanas; una crítica filosófica de las primitivas tradiciones religiosas; una historia ideal eterna; un sistema del derecho natural de las gentes... En síntesis esta Ciencia Nueva se presenta como una teología racionalmente fundada del *mondo civile*, del mundo histórico.

Puede que para un lector moderno de filosofía y ciencia, familiarizado con la filosofía hegeliana del espíritu objetivo, y con las consecuentes filosofías del espíritu y de la historia, no le resulte tan extraño el inmenso descubrimiento de esta “ciencia nueva” viquiana, que remitía a una aun inexplorada indagación de dicha “teología racionalmente fundada del mundo civil (mundo histórico)”; que reflexionaba a su vez sobre la “común naturaleza de las naciones” –basado en una acreditación racional de la providencia en la historia social”; todo ello articulando la teología, la poesía y la metafísica.

Pero, lo nuevo que inauguraba la ciencia de Vico hay que verlo desde la perspectiva de comienzos del siglo XVIII, donde la filosofía –y la ciencia que esta legitimaba- era fundada por Renato Descartes con la impronta de ser una ciencia, que haciendo pie en el fundamento incontestable y cierto del cogito, se establece con el rigor deductivo de ser “*ordine geometrica demonstrata*”. La innovación viquiana, en cambio, no era sino la de una revolución de la imaginación o de la fantasía impugnando y desafiando esa matriz racionalista y matematizante de la filosofía y de la ciencia inauguradas por la obra cartesiana de los *Principios de la filosofía, el Discurso del método y las Meditaciones metafísicas...* y sus seguidores.

La revolución cartesiana de la primacía filosófica y científica del pienso (*cogito*), recordemos, se inicia metódicamente por la toma de la decisión radical de dudar de todo aquello que no es totalmente cierto, para arribar –a través de esa duda metódica- a una certeza absoluta y, a través de ella, a la verdad científica, que así ostentará los caracteres de universalidad, necesidad y apodicticidad propios de un conocimiento que presume ser verdaderamente científico. Pero, el precio pagado para llegar a ello es el tener que eliminar de cuajo todo lo que se le opone: el sentido común, la ciencia del derecho, la medicina, la retórica, la filología...

disciplinas cultivadas por el humanismo latino, contaminadas por la imaginación, las emociones y las pasiones.

Giambattista Vico se inscribe, precisamente, en esa bimilenaria tensión filosófica y epistemológica entre dialéctica y lógica (“platónico-aristotélica”), por un lado, y retórica (“sofística”), por otro, que convergen en el filosofar humanista. Y ello nombra esa longeva y persistente partición entre la potencia cognoscitiva del intelecto o la razón y los sentidos o la imaginación. De allí se derivan a su vez dos gramáticas diferentes, la del lenguaje demostrativo y la del lenguaje “mostrativo”; el lenguaje lógico del concepto y el lenguaje poético de la metáfora.

Como venimos intentando mostrar, el lenguaje filosófico y científico que se vino imponiendo sin cortapisas a lo largo de la historia es el de la lógica, del concepto y de la demostración. Pero nuestro lenguaje, dice el viquiano Ernesto Grassi[8], se divide en dos formas de expresión contrapuestas, reitera: la demostrativa y la mostrativa.

Esta distinción entre lo que se puede expresar científicamente y lo inexpresable que trasciende la ciencia (como la vida o la poesía) la expuso en el siglo XX Ludwig Wittgenstein (L.W.), al distinguir tempranamente en su *Tractatus Logico-Philosophicus* entre lo que se puede decir y lo que se muestra: “Todo aquello que puede ser dicho –dice L.W. en el prólogo de su tesis doctoral- puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, debe uno callar” (“...wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen”).[4]

El lenguaje de la ciencia se expresa en el orden del *decir* (*sagen*); y, lo atinente a la vida (la poesía, la belleza, Dios, la ética...), no se puede decir, es del orden del *mostrar* (*zeigen*), dice L.W. El enigma de la vida, nos dice, no es algo que pueda resolverlo la ciencia natural con su lógica proposicional y su lenguaje demostrativo. La vida no se explica con las categorías del mundo; “cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo” (TLP, 6.432). “No es lo místico cómo sea el mundo, sino que el mundo sea” (6.44).

Es por eso, añade L.W., que “nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido tocado en absoluto” (TLP, 6.52). Lo que se demuestra es lo científico, lo que se puede decir; lo que no se puede demostrar, es lo que se muestra: “hay ciertamente lo inexpresable; es lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (TLP, 6.522, cursivas en el original). Y, de última remata conclusivamente: “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (TLP, 7).

El lenguaje demostrativo, fundador, puramente racional; al que se consideró y por muchos se sigue considerando caracterizador del lenguaje de la ciencia, desde antiguo se lo llama “apodíctico” porque partiendo (*apó*) de razones, muestra (*deiknymi*: yo muestro) algo; se llama “apodíctico” al lenguaje lógico en el que se expresan proposiciones demostrables, evidentes, ciertas e incontestables. Es un lenguaje no vinculado ni a un tiempo, ni a un lugar, ni a una personalidad; es anti-retórico, por definición.

El lenguaje retórico, en cambio, es el que se vale del “arte de persuadir”, que no es sino el arte de engañar mediante la apariencia

hermosa del decir, sin atenerse a la irrenunciable capacidad crítica y racional del hablante, dice el idealista crítico Emmanuel Kant. De allí que el lenguaje científico o racional tenga que verse libre de metáforas; libre de la polisemia y equivocidad del lenguaje ordinario y del sentido común. Y esta polémica en torno al lenguaje que, según mostramos, nace en la disputa entre Sócrates y los sofistas se prolonga hasta nuestros días.

Un elemento definitorio del lenguaje racional, dice Grassi aquí, consiste en que por su esencia no posee carácter “inventivo” (imaginativo): su “cientificidad” consiste en su carácter estrictamente deductivo (racional). Pero junto a o en contrapunto con ese lenguaje racional, apodíctico, hay una segunda forma fundamental de expresión: el lenguaje “mostrativo”, puramente “semántico”, el mostrar de Wittgenstein. Se trata del lenguaje en el que se expresan las premisas originarias del discurso racional. O sea, nuevamente, al principio es la metáfora y la poesía, de ellas derivan las ciencias; al principio es el pensar poético o imaginativo, luego advendrá el pensar inteligente, racional o deductivo. El lenguaje originario “muestra” y “deja ver”; es figurativo en esencia y se basa en imágenes.

El concepto tradicional del saber y de la ciencia es racional y se dirige al conocimiento de las esencialidades primeras. Estas expresan el fundamento originario de las cosas y éste represente lo que existe eternamente e inmutablemente, dice Aristóteles. De aquí se sigue la primacía del lenguaje racional y de la lógica, en tanto que doctrina de un hablar que se pronuncia en vistas al fundamento originario y esencial (del que hay que derivar todos los enunciados); conecta lo que hay que unir y separa lo que hay que distinguir.

Siempre de acuerdo con Aristóteles, todo es o principio o algo derivado de principios (é *archés* è *ex archés*). Y el principio es el que contiene todo y dirige todo, lo divino (*tò theiòn*), inmortal e imperecedero”. Y si en algún lugar se halla lo divino, es en tal naturaleza”. Entonces, si suponemos que el saber y la ciencia consisten en el conocimiento de los fundamentos; el saber consiste en la explicación, es decir, en la identificación del fundamento.

Y la visión de las premisas de un enunciado hace posible el proceso de inferencia. Es lo que explica el significado especial que la lógica racionalista atribuye a la doctrina del proceso demostrativo. Y el discurso lógico se basa en tres elementos básicos: el concepto, la definición y la inferencia. A este proceder se le escapa lo mudable y lo individual; lo que se puede captar sólo mediante experiencia empírica, si vale redundar en los términos.

Es evidente, por lo tanto, que esta concepción del saber y del pensamiento científico pone en primer plano la derivación racional y el *monólogo*. Toda pasión, toda emoción, toda situación histórica y *tododialogo* obstaculizan este proceso puro del pensamiento racional, debido precisamente a esta vinculación a un lugar y tiempo determinados, que conspiran con la universalidad, necesidad e inmutabilidad de las esencias y de los fundamentos que explicitan la realidad cognoscible.

Es en sintonía con esta búsqueda del fundamento racional de lo esencial que se afirma una validez universal para todos los hombres, que

las diversas lenguas nacionales, los idiomas, se reducen a signos exteriores, mutables y multívocos; expresiones de lo inesencial, desde el punto de vista racional. Es por ello que Kant dirá que un pensamiento metafísico que no sea *puramente racional* -afirmando su ideal ilustrado y racionalista o científicista-, no ha tomado aún “el camino seguro de la ciencia”. Y para hacerlo hay que adoptar el modelo matemático, geométrico y el lenguaje racional correspondiente, pues es en la matemática pura donde se puede encontrar una forma que existe *a priori*, con independencia de las cosas y de la experiencia.

Así se erige el conocimiento científico, sistemático y racional, que parte de principios para sus inferencias, y todo lo subsume en principios. Rechazando la retórica –o la pragmática, se dirá hoy en la ciencia semiótica- pues su lenguaje y su gramática sólo puede engañar al pueblo con elocuencia vana y palabrerías. El método monológico, en cambio, funda la inferencia racional y es determinante para la lógica formal. Y esta lógica simbólica, y en conjunto la lógica de la ciencia moderna, sólo acepta como objeto de juicio una “lógica de la proposición”, que sostiene que un enunciado debe derivarse lógicamente de otros enunciados.

El mundo humano surge con Giambattista Vico, sostiene Grassi. Y es que en la tradición humanista la fantasía y la metáfora se interpretan como la fuente originaria de la existencia humana y del mundo histórico. Al final de la investigación sobre el *poder de la fantasía* surge la cuestión de cuál es el ámbito donde se origina ese poder fantástico y cuál la esencia del metaforizar. Una aproximación a ese origen y esencia de la poesía y de la imaginación, de la fantasía y de la metáfora, es que se revela perteneciente a la estructura fundamental de la existencia humana; e independiente de toda derivación consciente o racional.

Y es Vico, la cumbre del humanismo italiano, quien fue un pionero para desarrollar la tesis de que sólo con la fantasía podemos acceder a lo “humano” en su singularidad y concreción; un acceso que la lógica tradicional no alcanzó en su búsqueda exclusiva y excluyente de lo universal. Pienso porque imagino y no imagino porque pienso, puesto en los términos de nuestra cuestión arjeológica.

En contrapunto con el racionalismo geométrico cartesiano, el problema fundamental que se le planteaba al autor de la *Ciencia Nueva* era identificar el marco originario dentro del cual la historicidad y el mundo humano podría aparecer. Y Vico escribe sobre los comienzos de la historia humana: “En aquellos primeros tiempos –dice- era necesario descubrir todas las cosas necesarias para la vida humana, y el descubrir es propiedad del *ingenio*”. (G.B.Vico, *Ciencia Nueva*; § 498)

De aquí se sigue la definición del espíritu *ingenioso*: “*Ingenium* es la facultad de reunir en una sola las cosas separadas y distintas”; es así que para Vico es el ingenio (la fantasía, la imaginación) y no la razón quien fundamenta el surgimiento del mundo humano. Y es que a la actividad del ingenio le sigue un decisivo acto de fantasía: “la fantasía es el ojo del ingenio”, sentencia el pensador napolitano.

Y él ve una prueba de esto en que al principio los seres humanos no se expresaban mediante un lenguaje racional, sino mediante un lenguaje fantástico. “Los primeros hombres del mundo gentil –decía- concibieron las ideas de las cosas mediante caracteres fantásticos”.

(G.B.Vico, *Ciencia Nueva*; § 431); así la transformación de la naturaleza que el ser humano lleva a cabo en vista de la satisfacción de sus necesidades brota de la actividad ingeniosa y fantástica.

En Vico la función del ingenio y de la fantasía sólo aparece con el problema del surgimiento del mundo humano; como la actividad ingeniosa y fantástica que transforma la naturaleza en el ser en el mundo histórico. Y esto revela que al principio era la filosofía; no la ciencia. “Todos los filósofos y los filólogos –añade Vico- deberían comenzar a razonar sobre la sabiduría de los antiguos gentiles desde esos primeros hombres, estúpidos, insensatos y brutos horribles... Por lo tanto *la sabiduría poética*, que fue la primera sabiduría del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio, y, en cambio, tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías... Ésta fue propiamente su poesía, que en ellos fue una facultad connatural (porque estaban naturalmente dotados de tales sentidos y fantasías), nacida de la ignorancia de las causas”. (G.B.Vico, *Ciencia Nueva*; §§ 374-375) .

Se podría decir que toda la tradición humanista desemboca en la tesis viquiana de la originariedad de la palabra “fantástica”, poética; en el claro del bosque –metáfora clásica retomada luego por Heidegger- aparece el ser humano primero con signos mudos, mostrativos, luego con metáforas, y mucho más adelante con el lenguaje racional, fundamentador (cf. G.B.Vico, *Ciencia Nueva*; §32)

Vico, dice Grassi, formula así su tesis de que las palabras originarias son poéticas: “El principio de los orígenes de lenguas y letras es que los primeros pueblos del mundo gentil por una demostrada necesidad natural, fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos” (cf. G.B.Vico, *Ciencia Nueva*; §34)

Y el autor de la *Ciencia Nueva* subraya que esta lengua originaria no incurrió en el dualismo de *logos* y *pathos*, típico de la tradición racional –filosófica y científica-, desde los orígenes a nuestros días. En ese ámbito de los signos mostrativos –del mostrar, como dice Wittgenstein- originariamente sacros –los jeroglíficos o hieroglifos-, en el ámbito de la palabra poética, los seres humanos se esfuerzan en descifrar el misterio de lo real.

“Lógica”, explica Vico, viene de la voz *logos*, que primero y propiamente significó *fábula*, que se tradujo al italiano como *favela* –y la fábula de los griegos se llamó también *mythos*, de donde viene para los latinos *mutus*-, que en los tiempos mudos nació mental... de donde *lógos* significa *idea y palabra*” (G.B.Vico, *Ciencia Nueva*; §401, cursivas en el texto).

Hay que recordar aquí, dice Grassi, que la crítica humanista a la primacía del pensamiento racional y del lenguaje lógico sucede precisamente como discusión sobre la relación de *res* y *verba*, de cosa y palabra en el ámbito de la poesía. La tradición humanista piensa que la manifestación de lares, de la cosa, no se puede separar de la palabra, del *verbum*.

El racionalismo, concluye Grassi, siempre ha excluido a la poesía del ámbito de la filosofía, tal como demuestra Descartes al comienzo del

pensamiento moderno, cuando rechaza decididamente las disciplinas humanistas (poesía, filología, historia como punto de partida de la filosofía. Ver *Discurso del método*, I).

Y, al fin de este periplo, se reitera que al principio es la poesía, no la ciencia; al principio es la fantasía y la imaginación no el pensamiento del intelecto o de la razón. La arjeología de nuestro pensar reafirma así que “pienso porque imagino” y no “imagino porque pienso”.

4.- La Vida, la Verdad y el Verbo hecho Carne: Más allá de imaginación y del pensamiento -De la cuestión arjeológica al pathos esjatológico en Kierkegaard-

En la lápida de la cuestión *arjeológica* –que viene pujando entre “logos” y “pathos”, en el itinerario de las filosofías y las ciencias que reseñamos hasta aquí-, quizá sea preciso inscribir una admonición apocalíptica y *esjatológica*. Quizá haya que quebrar la rutina de la lectura del periódico como la “plegaria matutina del filósofo” (Hegel) y transmutarla por la atención dirigida a las verdaderas noticias novísimas y últimas, de las que nos apercebimos sólo con la lectura del libro del Apocalipsis o libro de las Revelaciones de Juan, Leon Bloy dixit.

Y ese Verbo ultimísimo y novísimo es el Verbo *Esjatológico* (*De novísimis* es el título del tratado esjatológico cristiano). Verbo Encarnado, Verbo Crucificado, Verbo Resucitado.

Quizá sea pertinente escandalizar, perturbar y hacer saltar por los aires todas las metáforas, los conceptos y los lenguajes -los de la fantasía y los de la inteligencia o los de la razón; los de toda poesía y de toda ciencia-; y hacer estallar todas las enmarañadas lenguas del mundo que parlotean sin ton ni son en un bullicio y cacofonía infernales.

Y esta pulsión explosiva puede ser lo más razonable –paradojas de la irrazonable razonabilidad del caso- en virtud de la razón o de la sinrazón de que, desde la alegoría o mitología de la torre de Babel, y su juicio apocalíptico y esjatológico de la confusión de las lenguas, todas las metáforas, conceptos y palabras –y su pretensión de nombrar lo verdadero, lo bueno y lo bello-, se vienen estrellando en falsedades o mentiras, en maldades y en fealdades... o cuanto más, o menos, en los balbuceos, afasias o inefabilidades de nuestros hablares y nuestros decires.

Antes de la caída, cuenta el libro del Génesis, al hombre se le confirió la exclusiva potestad y privilegio, entre todas las criaturas, de poner nombre a todas las cosas. Con la expulsión del paraíso quedó expatriada nuestra palabra adámica y quedó vaciada hasta la insignificancia nuestra lengua paradisiaca. Desde entonces peregrinamos por el desierto de la Lengua exiliada; de la Palabra violada; y de la mudez del Verbo desencarnado.

Y en ese balbuceo de la lengua exiliada se produjo la implosión de todas las palabras y el estallido de todos los verbos, hasta estrellarse con Cristo, el Verbo Encarnado, que dijo de sí mismo: Yo soy la Verdad. Y si esa es “La” Verdad no hay concepto, metáfora o palabra que sean verdaderas. No hay filosofía y ciencia que lo sean.

Y si existe este explosivo *esjatológico* que otorga sentido último a La Palabra de Dios –Dios Verbo, Dios Palabra-, ello torna *ipso facto* insignificantes a todas las metáforas, conceptos o palabras del hombre; a todas las lenguas de los seres-en-el-mundo.

La Palabra de Verdad. El Verbo hecho Carne. La Vida de Dios

Kierkegaard: Creer y amar, paradoja y pasión absoluta de la fe, más allá de las imágenes, los conceptos y las palabras

*Kierkegaard fue de lejos el pensador más profundo del siglo pasado.
Kierkegaard era un santo.*

Ludwig Wittgenstein

En la esjatología del lenguaje cristiano de la paradoja absoluta de las *Migajas filosóficas* (Y de su *Postscriptum*) Sören Kierkegaard hace estallar por los aires el lenguaje de la lógica dialéctica de Hegel –y en él toda lógica y todo sistema filosófico-, confrontando esa ciencia de la lógica con la paradoja absoluta del Dios hecho hombre; locura y escándalo para judíos y gentiles.

Kierkegaard consideraba que la tarea del cristiano debía consistir en amar al prójimo como a uno mismo a través de ayudar a las otras personas a tomar la decisión de vincularse a Dios, a relacionarse absolutamente con el Absoluto. El escritor danés pensaba, contra la dialéctica hegeliana que había secularizado filosóficamente el cristianismo, que la encarnación era una paradoja; un escándalo por la razón y que cualquiera que llegara a comprometerse con Cristo terminaría inevitablemente sufriendo por ello.

La idea de que Jesús, un hombre de aspecto corriente que recorría Palestina hace dos mil años, podía ser también Dios, el creador del universo, no es, definitivamente, una idea razonable. En sus *Diarios* estampa la afirmación de que existe “una diferencia infinita, radical y cualitativa entre Dios y el hombre”. Es un craso error, por ello, concebir a Dios de un modo antropomórfico. No es una especie de superlativo de la naturaleza humana. Y el principal equívoco de la filosofía y la ciencia moderna –dice aludiendo a la filosofía hegeliana- “consiste en lo siguiente: que el abismo profundo y cualitativo de la diferencia entre Dios y el hombre ha sido eliminado”.

Afrontar seriamente lo que reclama el Cristianismo es reconocer, a la vez, que Dios es alguien absolutamente desconocido para los hombres y distinto de los hombres y, no obstante, se pretende que Dios se convierta en hombre, que el Verbo se haga Carne. ¿Cómo pueden encontrarse lo infinito y lo finito? ¿Cómo pueden llegar a ser uno lo eterno y lo temporal, el creador y la criatura? En su obra *Migajas filosóficas*, Johannes Clímacus, el pseudónimo de Kierkegaard para argumentar filosóficamente sobre el cristianismo, sostiene que racionalmente eso no puede pensarse; de lo cual se deriva que la tradicional afirmación cristiana sobre la encarnación, esto es, que Jesucristo fue al mismo tiempo por entero Dios y por entero hombre, no puede comprenderse o aceptarse desde un punto de vista racional.

La Encarnación consiste, pues, en una paradoja; en realidad se trata de una *paradoja absoluta*, puesto que supone la reconciliación entre las dos cosas más disímiles que existen, Dios y el hombre. Y la suprema paradoja del pensamiento, dice Kierkegaard, consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensarse. Y hay dos posibles reacciones frente a la paradoja absoluta: la primera es el escándalo y la segunda la fe. La razón –la filosofía y la ciencia- se sentirá escandalizada por la paradoja. Y el escándalo, añade, se relaciona en esencia con la síntesis de Dios y hombre, o con el Dios-hombre; ésta “es la paradoja absoluta, por lo cual es completamente seguro que la razón tiene que paralizarse cuando está en su proximidad”.

La fe va más allá de la razón; y buena parte del predicamento filosófico de Kierkegaard se debe a su argumento de que la razón no constituye la instancia suprema el hombre. En la cúspide no se halla la razón sino la fe; y siguiendo al apologista Tertuliano, aquí la pregunta pertinente es “¿Qué tiene que ver Atenas (la filosofía) con Jerusalén (la fe)? Es lo mismo que ya decía san Pablo: “Nosotros predicamos a Cristo crucificado, lo cual para los judíos es escándalo, y para los griegos locura”.

Por más que el escándalo sea la respuesta de la razón a la paradoja absoluta, existe otra respuesta: la fe. Y la fe, entendida en sentido cristiano, implica el compromiso vital del individuo de mantener una relación subjetiva con Dios. El valor de verdad del cristiano es subjetivo; no subjetivista ni objetivo. Tener fe es comprometerse existencial y personalmente en ese acto de creer. Nadie puede creer, según Kierkegaard, “porque mucha gente justa del lugar donde vive ha creído”, o han dicho que han creído, en cuyo caso sería un creyente ingenuo.

Si un individuo responde o no a la llamada de la fe es un asunto que el mismo individuo debe decidir; cada uno debe responder por sí y no a causa de la influencia de un tercero o de un grupo social. La fe es algo que cada quien acepta o rechaza personalmente; como el amor, la fe es en esencia algo que implica a cada individuo; y nadie se enamora o ama porque otro le dice que lo haga. Y decidir creer es aquí aceptar o rechazar la paradoja absoluta. No hay ninguna información objetiva que me permita decidir si existe el Dios Hombre que es el Verbo hecho Carne; y la afirmación que Jesús es ambas cosas, Dios y hombre, no es algo razonable, y dará lugar al escándalo o a la fe.

La fe cristiana no es una ilusión, es la más elevada de las realidades, dice Kierkegaard. Y el autor de las *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus, pretende averiguar paso a paso y utilizando el razonamiento filosófico qué viene a ser la fe, y este modo de proceder, critica el escritor religioso danés, es un modo de proceder particularmente masculino, que contrasta con la vía del amor; “... toda la vida de la mujer es amor (...) toda la vida de (J. Climacus) fue pensamiento”. Allí se contraponen el carácter contrapuesto entre amar y filosofar; y se invierte, dicho sea de paso, la comprensión del filosofar como amor al saber, tornando hacia el más femenino saber del amor o *sabiduría del amor*.

Es que Climacus fue un filósofo racional y viril, que investigaba y describía la fe cristiana. Y en ningún otro lugar de su obra podría encontrarse una afirmación más clara de la distancia que hay entre

Kierkegaard y su pseudónimo. Y aquí llegamos al punto de nuestra reflexión sobre la relación entre las palabras amorosas y la Palabra del Amor, entre los verbos amorosos y el Verbo del Amor. Según el propio escritor religioso danés, en general la filosofía y el lenguaje sólo pueden servir para conducirnos a un lugar donde las palabras cesen de tener sentido y nos confrontemos, en cuanto individuos con Dios; el Verbo del Amor, el Verbo Encarnado. Y el amor puede ser una expresión de este encuentro, pero jamás llegaremos a tener la capacidad de amar por medio de la filosofía o por del lenguaje, las palabras o las imágenes de los hombres o del mundo.

Esto se relaciona, kierkegaardianamente, con las imágenes y las palabras cuando se las muestra o dice en un estadio estético, en uno ético o en uno religioso. Aquí es preciso focalizar la relación de la ética, el pecado y la relación con Dios. En *Temor y temblor*, Kierkegaard plantea ese salto abismal que se da entre la ética en que prima lo general y universal, lo razonable, y el más allá de la ética y de la razón que implica la religión. Donde aparece la figura de Abraham a quien Dios le pide que sacrifique a su hijo Isaac, algo que va más allá de lo ético, de lo razonable y de todo imperativo categórico a la Kant.

En la filosofía moral kantiana si algo es representado como mandado por Dios pero contradice la moralidad (por ejemplo cuando un padre está dispuesto a sacrificar y matar a su hijo), entonces, a pesar de las apariencias, no puede proceder de Dios. Para Hegel, por su parte, la moralidad es aquello que constituye el bien de la sociedad en su conjunto: la ética se ocupa del bien de todos los seres humanos y no del individuo en su relación con Dios.

Esta forma de argumentar hace supeditar el deber hacia Dios de algo general o universal, sea una ley natural, sea un deber impuesto por la razón o por la sociedad, en todos los casos el deber individual se expresaría como un deber integrado en una ética compartida por la comunidad –del Estado, la nación, la Iglesia-. El planteo de la fe en Kierkegaard invierte la cuestión de la fe, centrándola en el deber absoluto del individuo para con Dios. Eso ilustra la fe de Abraham, caballero y padre de la fe.

Dios le pide a Abraham que sacrifique su hijo único, hijo de la vejez, a quien ama. Y la obligación ética más elevada que un padre puede tener es la obligación hacia su hijo. Cuando Dios pide que Isaac sea el sacrificado, le exigió lo irrazonable, lo irracional; porque en Isaac estaba la promesa de una innumerable descendencia. Al planear su sacrificio, Abraham, al mismo tiempo, continuó creyendo en la promesa de Dios. Confió en Dios por más que no pudiera comprender racionalmente su fe. Obrando obediente a Dios en contra de las normas éticas; yendo más allá de ellas.

Este relato plantea a las claras el escándalo de la Biblia y del Evangelio; y la concomitante afirmación escandalosa o creyente en la paradoja absoluta. Y en este punto se plantean dos cuestiones distintas: 1) ¿es posible suspender un deber hacia la ética a causa de un deber hacia Dios? Y 2) ¿Cómo es posible saber que lo que uno considera como una llamada de Dios es una llamada auténtica y no un engaño? A lo primero el escritor religioso concluye que “o bien existe un deber

absoluto hacia Dios... y se encuentra en relación absoluta con lo absoluto; o bien jamás ha existido fe alguna y Abraham está perdido”. A lo segundo Kierkegaard sostiene que nadie tiene la seguridad de no equivocarse en las cuestiones de fe.

Y a esas cuestiones las contesta con sus decisiones y su vida el caballero de la fe, cifra y símbolo del individuo. Estos, dice K., han existido en todas las épocas. Ningún signo externo puede permitir distinguirlos. Tanto los simples como los inteligentes pueden serlo; la fe actúa como un gran mecanismo igualador: es la única cosa que todos los seres pueden poseer por igual sin que importe su educación o posición económica. Y el silencio y la ausencia de palabras, dice K., son esenciales para comprender la visión de Kierkegaard sobre una existencia vivida en vinculación con Dios.

La verdadera vinculación con Dios es subjetiva, individual; no puede medirse en términos subjetivos. Y el único criterio de mantener una genuina vinculación con Dios, dice K., es conocerse a sí mismo; y esto es posible sabiendo que *La pureza del corazón es desear una única cosa*, como expresa una gran obra espiritual de K. La firmó con su propio nombre y la dedicó al individuo solitario que vive su existencia ante Dios. Se basa en la epístola de Santiago (4,8) que dice: “Acérquense a Dios, y él se acercará a ustedes. ¡Límpiese las manos, pecadores! ¡Purifiquen sus corazones ustedes que quieren amar a Dios y al mundo a la vez!”

La pregunta para averiguar cuál es esa “única cosa”, dice K., es: “¿Quieres escandalizarte o quieres creer? Si quieres creer tienes que pasar por la posibilidad del escándalo, aceptar el cristianismo con todas sus consecuencias... Así pues, ¡al cuerno con la razón! Y dí: Sea un bálsamo o un tormento, sólo deseo una única cosa. Pertenceré a Cristo, seré cristiano”. Se trata de ponerlo todo en juego por su deseo de pertenecer a Cristo, de vivir vinculado con Dios y colocar a Dios en el centro de su existencia. Y Dios es lo eterno en el interior de cada hombre.

La relación del individuo con lo eterno no puede depender de ningún factor externo, sea la juventud o la vejez, la pobreza o la riqueza, la enfermedad o la muerte, el éxito o el fracaso terrenales o temporales. El individuo nunca debería volver la espalda a lo eterno; sólo lo eterno es siempre relevante y está siempre presente sin importar las circunstancias externas. Y es la persona que reza quien llega a saber algo sobre sí misma, cumpliendo con la pureza del corazón que desea lo único necesario.

Para Kierkegaard la pureza de corazón implica ese “conocerse a uno mismo”, pero no como mandaba el dios Apolo, sino el conocerse a sí mismo ante Dios: “La pureza del corazón es la verdadera sabiduría que se adquiere a través de la plegaria. El hombre devoto no se enfrasca en libros eruditos, ya que es el hombre sabio ‘cuyos ojos se abren’ cuando se arrodilla”. Y esa sabiduría de sí mismo se obnubila cuando pecamos, pues el pecado no es algo que se pueda medir en términos de moralidad – como la sentencia socrática de que la maldad no es signo ignorancia-, sino que constituye un concepto mucho más profundo y comporta una ausencia de pasión o amor en relación con Dios.

El temor de Dios es el principio de la sabiduría, dice la Biblia; y eso es lo que resuena en K. al afirmar que desde una perspectiva espiritual,

existe una enfermedad devoradora, que no es otra que no temer a lo que un hombre debería temer: la sacralidad de la modestia, Dios en el cielo, el imperativo del deber, la voz de la conciencia, la responsabilidad ante la eternidad". Y en esto consiste lo que exige el cristianismo, dice K.: requiere que el individuo centre su vida en Dios y no en lo temporal. Y la única cosa que una a todos y cada uno de los hombres y mujeres en el mundo, sin que importe su raza, edad o clase social, es su capacidad de llegar a ser individuos singulares que se relacionan directamente con Dios.

En la concepción kierkegaardiana, el acercamiento al cristianismo implica efectuar una elección entre el escándalo y la fe ante la paradoja del Dios-hombre, del Verbo hecho Carne. La fe requiere aquí que el individuo deje la razón de lado y dependa por completo de Dios, situándolo en el centro de todas sus preocupaciones. Pero esto, más allá de las apariencias, no se identifica con una posición religiosa pietista, que requiere la experiencia individual de la fe y prescinde de todo compromiso para actuar en el mundo. Kierkegaard, por el contrario, sostiene que al cristiano se le exigen tanto la fe como las obras.

En sordina, por detrás de esto se encuentra el debate entre Lutero y la Iglesia católica, caricaturizado a veces como un debate entre la primacía de la fe y la de las obras. Pero K. muestra que el asunto nunca es tan simple, y una de sus obras más importantes lleva por título, precisamente, *Obras del amor*. Las obras son una exigencia, pero el individuo no verá ningún mérito salvífico en ellas; más bien se verá a sí mismo salvado sólo por la gracia de Dios. El sostener que la fe debe conseguirse luchando o que la fe es un don, y presumir que esos dos polos no pueden unirse y que se trata de *lo uno o lo otro* (*Entweder/ Oder*, como titula otra obra K.), es una tontería, dice K.

La vida de la fe, insiste una y otra vez, implica fundamentalmente desear una única cosa: situar a Dios en el centro de todo lo que uno hace. Pese a ello, Kierkegaard es bastante explícito cuando dice que una vida vivida de este modo incluirá necesariamente al amor. Mas el amor suele entenderse como algo interesado, y eso es peligroso, dice K. Un amor de pareja, a los hijos o a los amigos no es en propiedad el amor cristiano, pues en ellos se tiende a fomentar un amor exclusivo y de carácter acotado a un pequeño grupo que se opone al amor al prójimo tal como lo entiende el cristianismo: un deber que el cristianismo ordena, una consecuencia directa de la fe.

Jesús manda que nos amemos; y la orden primordial al seguidor de Cristo es amar a todo el mundo, con independencia de raza, color de piel o creencias. Y todo el mundo es igual, independientemente de las diferencias terrenales. Kierkegaard ve la gran igualdad de todos los seres humanos como una igualdad ante Dios, y una vez reconocido esto, todo el mundo debe ser amado verdaderamente por igual como hijo de Dios. Y no se trata de un amor teórico o contemplativo, sino de un amor apasionado y comprometido; siempre costoso y exigente.

Y todo amor, incluso el amor en el matrimonio y a los hijos, debe estar subordinado a la centralización de la relación con Dios. Como dice K.: "La esposa ha de ser primer y primariamente para ti el prójimo; el hecho de que sea tu esposa es sólo una determinación ulterior de tu

especial relación con ella”. Y en cualquier relación, así, Dios debe ser el “término medio”; pues el amor “no puede darse sólo entre las personas; eso sería meramente Eros o amistad. El amor cristiano debe darse entre tres ya que Dios siempre es el término medio”. Tan pronto como Dios es eliminado, todo amor se convierte en interesado; en un “amor” por reciprocidad.

El verdadero amor al prójimo no depende del hecho de ser amado a cambio, sino que es incondicional: “Por mucho que el que es amado cambie, el amor del amante nunca varía; el Amor permanece”. Los seres humanos deben amar incondicionalmente; y el punto de vista cristiano, dice K., significa esto: “amarse de verdad a uno mismo es amar a Dios; amar de verdad a otra persona equivale –a costa de cualquier sacrificio, incluso el de que uno mismo llegue a ser odiado- a ayudar a esa otra persona a que ame también a Dios”.

Sören Kierkegaard muestra que la Fe y el Amor, el creer y el amar están orientados a una sola cosa, amar a todos, sin excluir a nadie, y amarlos en Dios y por Dios. Todas las imágenes, los conceptos, las palabras estallan por la paradoja absoluta del Verbo Encarnado, que es Verbo de Amor, Verbo de Vida. Ante el Verbo de Dios tengo que tomar como individuo una decisión existencial: escandalizarme o creer. Más allá de la poesía y de la ciencia, más allá de metáfora y del concepto, más allá del pensamiento imaginativo o del pensamiento inteligente está el creer y el amar, que cree y ama al Verbo, más allá de todos los verbos; cree y ama la Palabra, más allá de todas las palabras.

[1] No hay que perder de vista aquí el hecho de que la filosofía, puesta bajo la paternidad de Sócrates, se forjó en la disputa con los Sofistas. Ello significa que la filosofía nació al calor del contrapunto entre el primado del *logos* (y del *ethos* “lógico” o intelectualista) y la afirmación del *pathos* retórico (o pragmático, diría la semiótica contemporánea). Y esa trama no es sino la del enfrentamiento entre intelecto (o razón) y pasión fantástica o imaginativa.

[2] Dar razón (*logos*) desde el principio y por principio (*arjé*) de la cuestión que ha de dirigir primordialmente todo el discurso subsiguiente.

[3] Karl Rahner; *Espiritu en el mundo –Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino-*; Herder, Barcelona, 1963

[4] Emanuele Coccia; *Filosofía de la imaginación –Averroes y el averroísmo-*; Adriana Hidalgo, Bs.As., 2007.

[5] Vide Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*; Alianza Editorial, Madrid, 1981.

[6] E. Coccia, op.cit., p.161.

[7] E. Coccia, op.cit., p.308 –cursivas en el texto-

[8] Ernesto Grassi; *El poder de la fantasía –Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental-*; Anthropos, Barcelona, 2003.