

El oficio del filósofo

Juan Carlos de Pedro Marinero. Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria y Bachillerato (España)

Recibido 23/03/2026 • Aceptado 18/06/2026

Resumen

El artículo reconstruye el oficio del filósofo como una tensión constitutiva entre institución y apertura del *sentido*. Parte de Platón, donde la filosofía aparece como ascenso purificador hacia lo inteligible y como *meletē thanatou*, aprendizaje de la muerte; pero muestra la contradicción entre ese ideal catártico y la práctica efectiva de la Academia como institución política y pedagógica. Frente a ese modelo, se examinan dos alternativas: Gustavo Bueno, para quien el oficio se vincula a hábitos, transmisión e institución material, y Merleau-Ponty, que entiende la filosofía como investigación libre, oscilación e inquietud. Desde Richir y el materialismo fenomenológico de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, el texto propone una inversión: no purificar el alma ni poseer saberes cerrados, sino suspender la institución simbólica mediante la *epokhê*, desautomatizarla y abrir *phantasia*, resonancia y campo intencional. Kafka permite pensar los dos peligros: con Rotpeter integración total sin libertad, y con K. apertura sin reconocimiento. El oficio no resuelve esas tensiones: las habita. Filosofar consiste en custodiar el lugar donde el *sentido* todavía puede hacerse.

Palabras clave: *meletē thanatou*, purificación, posesión, oscilación, inversión fenomenológica, transposición.

Abstract

The philosopher's craft

The article reconstructs the craft of the philosopher as a constitutive tension between symbolic institution and the opening of sense. It begins with Plato, where philosophy appears as a purifying ascent toward the intelligible and as *meletē thanatou*, a training for death, but it exposes the contradiction between this cathartic ideal and the actual Academy as a political and pedagogical institution. Against this model, two alternatives are examined: Gustavo Bueno, for whom philosophy depends on habits, material transmission and institutional support, and Merleau-Ponty, who understands philosophy as free inquiry, oscillation and unrest. Drawing on Richir and material phenomenology, the article proposes an inversion: not the purification of the soul nor the possession of closed knowledge, but the suspension of symbolic institution through *epokhê*, its de-automatization, and the reopening of , resonance and the intentional field. Kafka's Rotpeter and K. reveal two dangers: total integration without freedom and openness without recognition. The philosophical craft does not solve these tensions; it inhabits them. To philosophize is to guard the place where sense is still coming into being.

Keywords: *meletē thanatou*, purification, possession, oscillation, phenomenological inversion, transposition.

El oficio del filósofo

Juan Carlos de Pedro Marinero. Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria y Bachillerato (España)

Recibido 23/03/2026 • Aceptado 18/06/2026

§ 1. Introducción

La Historia de la filosofía tradicional ha tendido a comprender el ejercicio filosófico como un movimiento ascensional del pensamiento hacia una región progresivamente purificada de toda contaminación sensible. Desde Platón hasta buena parte de la tradición metafísica, la verdad aparece ligada a una lógica de la separación entre apariencia y realidad, entre cuerpo y alma, entre opinión y ciencia, entre el mundo de la generación y el mundo inteligible, dando lugar a un *logos trágico del filósofo*, que pretende abandonar o estar al margen del *Mundus adspectabilis*. En ese horizonte el oficio del filósofo quedó definido como una práctica de desprendimiento, una preparación para abandonar progresivamente aquello precisamente desde lo que, precisamente, comienza cualquier experiencia humana. El *Fedón*¹ constituye probablemente la propuesta más radical de este proyecto, cuando identifica el oficio de la filosofía con la *meletē thanatou*, el aprendizaje de la muerte. Sin embargo, esta interpretación puede examinarse desde otra perspectiva. En lugar de aceptar la arquitectura platónica como punto de vista, cabe someterla a una *reducción fenomenológica* que suspenda precisamente el automatismo con el que la tradición ha identificado el pensar con una ascensión o *regressus* hacia la pureza inteligible. La reducción no pretende negar el sistema platónico ni sustituirlo por otro sistema

9

¹*Fedón*, 65a-68a: «—¿Y la purificación (*catarsis*) no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo (las tradiciones órficas), el separar lo más posible el cuerpo del alma y el acostumbrarla a concentrarse y recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura? / —Así es, en efecto —dijo. / —¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo? / —Sin duda alguna —respondió Simmias. / —Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante, propia tan solo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo. ¿Sí o no? / —Así parece. [...] / —Luego, en realidad, oh Simmias —replicó Sócrates—, los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir, y son los hombres a quienes menos temeroso resulta el estar muertos...» (Verneaux, 1982: 40-42).

metafísico, sino interrumpir la dirección naturalizada del *logos* que adquiere en él, para afrontar las condiciones fenomenológicas desde las que esa dirección ha llegado a imponerse como evidente. No es simplemente la técnica de la reducción heredada de Husserl la que se propone poner en marcha, sino reducción y *epokhê* como un freno originario del automatismo del aparecer —de un aparecer que solo mueve repitiendo lo recordado—, una suspensión que no incluye ninguna conciencia trascendental filosófica descubierta sino una *apertura del campo intencional* donde se desenvuelve la *experiencia filosófica*, y que despliega el *fenómeno* del oficio del filósofo en una circulación, *transposición* y *resonancia* entre niveles de aparición heterogéneos. Conviene advertir desde el principio contra un malentendido: abrir el campo no es viajar a un territorio virgen que estaría debajo de la institución esperando ser recuperado —ahí nos moveríamos hacia la mera *ideología* desde átomos fenoménicos ya fundados—, la apertura será siempre un *desajuste* practicado en lo que ya aparece, desde dentro de lo instituido.

Desde esa perspectiva la oposición entre Platón y la sofística adquiere un significado de organización estructural; ya no hay enfrentamiento verdad-apariencia aun habiendo apariencias veraces, entre el auténtico filósofo y el verdadero sofista, entre el silencio divino del alma que pierde la memoria al caer en el cuerpo, y el ruido sofista que reclama una *parresia* en el *demos*. Mientras Platón orienta el sentido —para él la verdad unitaria sin lenguaje—, hacia una estabilización eidética y la unidad inteligible, la palabra sofística, la tragedia *parrhesiástica*, y la experiencia estética naciente conservan la movilidad originaria del aparecer, allí donde el sentido aún no ha quedado fijado del todo por la institución simbólica de los dioses ni por la identidad conceptual. No es un problema epistemológico sino fenomenológico en sentido amplio. Y contiene ya, en germen, lo que este trabajo documentará con detalle: que Platón fue el primero en procesar el aparecer inestable bajo el nombre de *phantasma*, distinguiendo un régimen opaco —el fantasma sofístico que se hace pasar por el ser y fija la mirada en sí— y un régimen diáfano —el fantasma erótico-poético que se da como imagen y transmite hacia su modelo—, pero discriminándolos siempre por su fidelidad a una donación previa, nunca por su modo de aparecer. La ironía inaugural merece registrarse: la palabra *phantasia* entra en el vocabulario técnico de la filosofía, en el *Teeteto*, dentro de la tesis del adversario que se va a refutar; el aparecer recibe su

nombre en boca del sofista y queda bajo sospecha desde su acta de nacimiento. Ese pleito nunca cerrado entre el censor y el *parpadeo*, (*clignotement* de Richir), es una de las claves de este ensayo.

La hipótesis es que la filosofía platónica funda una institución del oficio filosófico cuya coherencia práctica resulta profundamente problemática, y que esa incoherencia no es un defecto reparable sino la forma misma del oficio. La atraviesan dos tensiones que este trabajo seguirá por separado antes de mostrar su raíz común. Una *tensión teórica*: el filósofo educa para abandonar las condiciones que hacen posible la educación, dialoga para culminar en un pensamiento que ya no necesita del diálogo, y funda una comunidad cuyo ideal consiste en trascender la propia comunidad filosófica —la institución transmite lo que no se deja instituir. Y una *tensión práctica*: el filósofo pertenece a una ciudad cuya clausura, su ejercicio compromete, y por eso la práctica del oficio lleva al filósofo, a lo largo de la Historia, a morir por su oficio; su impiedad, su *asébeia*, no es anecdótica sino estructural, porque su trabajo consiste en tratar como instituido lo que la institución da como absoluto. La Academia de Platón, casi por resentimiento ante los acontecimientos de los Treinta Tiranos y de la muerte de Sócrates —la contradicción de la idea de Justicia ateniense al condenar los más justos y sabios al hombre más justo y sabio— se eleva como institución dedicada a formar legisladores, consejeros, gobernantes activos en la vida política de las ciudades griegas: enseñaba a morir y colocaba a egresados. Veremos esta doble tensión en figuras sucesivas —Platón purificador, el Gustavo Bueno de la posesión de hábitos, el Merleau-Ponty de la oscilación— y veremos, con la fenomenología de la institución simbólica de Marc Richir, que ambas convergen: que son dos escenarios, el lenguaje y la polis, de una única *tensión trascendental* entre lo instituido y el *apeiron* del campo fenomenológico, entre la determinidad que estabiliza el *sentido* y la ilimitación que toda forma recorta.

Parece necesaria una *inversión fenomenológica* del sentido tradicional de ese *logos trágico* si el oficio desea perdurar humildemente sin querer reformar un sistema político encerrando a los filósofos en la Academia para redirigirlos después a la tortuosa *República*: no se trataría de un conocimiento mediante una *anábasis* hacia la idea, sino la *inversión* del movimiento mediante una *catábasis* fenomenológica del campo intencional, que no debe confundirse con un descenso hacia un origen perdido,

pues eso sería una *anábasis* invertida con la misma estructura mítica, ni con la sustracción eidética de una especie de *mística*, con nuevas metafísicas, que pretenden respetar la ἀσέβεια (los filósofos deben conocer las demostraciones de la existencia prioritaria de lo divino, dirá, como veremos, Platón). No se trata de circular mediante el lenguaje (el origen ahí sería la lógica) hacia la identidad y la objetivación neutralizando al sujeto, encerrándolo —el tipo de institución que el platonismo ha impuesto en su paradigma—, sino permitiendo aparecer lo que fue subordinado: afectividad, *phantasia*, cuerpo, institución simbólica haciéndose, experiencia estética y *conocimientos impropios* (o no propio de los dioses²). La experiencia no se organiza sólo por objetos definidos que tengamos que explicar en una *dianoia* matemática, sino por niveles de aparición, aunque no como una organización de la materia en niveles físicos y biológicos, más bien son niveles emergentes, «niveles de intencionalidad» y de correlación entre campos intencionales y eidéticos y, correspondencias entre niveles de sentido con la temporalidad y lógica intencional como elementos nucleares y factores estabilizadores, donde cada nivel contribuye a una matriz fenomenológica que permita comprender la humanidad y su intencionalidad. El arte antiguo, la tragedia griega en la época clásica, ya lo veía así: sería un arte (con el modelo guía de la tragedia griega y, por extensión, la sofística) que produce un tipo de *fenomenalidad* que el lenguaje «en busca de sentido» no logra fijar con seguridad —ni siquiera en la forma innovadora del *diálogo* platónico, que sería una contribución más, muchas veces, a ese tipo de arte—: un *logos trágico* (sobre todo para el platonismo) que no agota lo estético; una *parrhesia* que funciona como un arte de la palabra que transgrede la norma «desde dentro y desde fuera»: Protágoras reclama ese derecho al decir verdadero en el demos, y su pretensión de decirlo todo³, ponerlo ante los ojos, ilumina la *fenomenalidad* propia del arte sofístico y trágico que Platón denuncia como fantasmagoría, pero que no consigue clausurar; y justamente ahí se abre el problema: lo dicho no equivale a lo *fenomenalmente dado* como *sentido estético*, y se abre un *logos intencional* ampliado que transita entre lo no objetivo y no presente, y la intencionalidad objetiva y presente.

² Para ver qué tipo de conocimiento son los «impropios» ver el prólogo de Sánchez Ortiz de Urbina a su libro *Por amor al arte* (2024: 9-12), libro a partir de cual se mantienen las tesis fenomenológicas de este ensayo.

³ Donde los humanos asumen el papel de proclamar la verdad se da precisamente ahora, un papel que los dioses ya no son capaces de representar. Pero ha quedado todavía en ese nivel superior: papel de la *parrhesia*, *παρρησία* entre los dioses y los seres humanos puesto en cuestión en las tragedias.

Paradójicamente, el propio Platón ya reconoció todo esto. Reconoce que el acceso a la verdad comienza con una conmoción afectiva —el asombro, el eros, la belleza, el recuerdo con su componente de *phantasia*, no presente—, pero interpreta inmediatamente esa afectividad como una mediación orientada hacia una verdad previamente constituida en otro ámbito, divino e inteligible, sin nivel ni estrato fenomenológico; es el impulso inicial de un movimiento cuya culminación exige su propia apertura o contemplación del *eidetismo*; y solo en un segundo movimiento se reconoce en el mismo espacio de la sofística, en la misma totalidad política del *demos*.

Desde nuestro ámbito de la fenomenología materialista en el que nos encontramos los humanos modernos, postmodernos, o contemporáneos —que hemos dejado de ser o creemos haber dejado de ser, simios amaestrados—, la afectividad deja de ser una simple propedéutica del conocimiento; no obstante, todavía quedan resquicios de la conmoción que impiden una verdadera dirección fenomenológica del *logos*. Con lo de simio, no se trata de caricaturizar de manera simple el platonismo; Sócrates no se cansó de explicar que la verdad no nace de un razonamiento frío, sino de una conmoción del alma y, hoy vemos que esto muestra con precisión dónde situaría la fenomenología materialista su desacuerdo: no en la existencia de la afectividad, común a todos los simios (aunque en los no-humanos sin *thymós* ni *intencionalidad*), sino en el modo en el que la subordina a una verdad ya dada que no deja pie a la constitución del surgir mismo del sentido implícito. La distinción que este ensayo elaborará puede anticiparse aquí: bajo el gesto común de la sustracción conviven dos purificaciones ontológicamente inversas —una *catarsis anamnética*, que sustrae hacia lo determinado pre-dado y culmina en posesión, y una *epokhê genética*, que suspende hacia lo indeterminado no-dado, no culmina nunca y obliga al retorno—. Platón practica la primera y roza la segunda una sola vez, en el *Timeo*, llamándola razonamiento bastardo, palabra plenamente instituida; la tradición las confundió porque comparten el gesto, y parte del oficio del filósofo consiste, precisamente, en no confundirlas.

El simio del que habla Kafka en *Un informe para una academia* nos puede ayudar a entender esto. Imaginemos que el simio entra en la caverna platónica y le ocurre algo sorprendente (esto no lo dice Kafka): allí la educación consiste en ejercitar la *anamnesis* rompiendo cadenas, eso sí, aunque obligado, se acostumbra a la nueva vista y contempla el sol para después regresar a educar a los demás, porque descubre que la

caverna en realidad no es un engaño, sino que tiene sombras que son apariencias falaces, a las que les falta el momento de conexión adecuado con los objetos; toda la educación es una *anábasis*, y no hay en ella nada nuevo. Es un volver a reconocer lo ya sabido en un círculo vicioso que acaba en trampa mortal. Sin embargo, en el relato kafkiano el simio no busca la verdad (el de Platón tampoco sabe lo que busca, sino que debe recordarlo); él mismo insiste una y otra vez (Kafka, 2024: 115-123): «No quería libertad, solamente una salida». No quiere elevarse, no quiere contemplar ninguna idea, pero le ocurre algo decisivo, y es que empieza a aprender; ¿qué aprende? No la verdad; aprende a escupir, a fumar, a beber aguardiente, a estrechar la mano, a hablar, a actuar. Es decir, aprende imitando; toda su educación consiste en repetir conductas hasta incorporarlas. ¿Imitación de lo divino? No, imitación de lo humano. No hay *anamnesis*, hay adiestramiento. Platón piensa que educar consiste en recordar; Kafka muestra que la civilización muchas veces consiste en amaestrar; y aquí Kafka destruye el mito; el simio no recuerda, se adapta; no descubre la verdad; aprende el código simbólico; no asciende, es integrado; y lo más terrible es que acaba convirtiéndose en un magnífico representante del mundo humano. Todo lo que aprende el simio son instituciones simbólicas: el saludo, el alcohol, el espectáculo, el lenguaje, los modales, el éxito, la cultura; no aprende la realidad; aprende una forma simbólica de habitarla; y cuanto más aprende más pierde el acceso a su origen: «El acceso a los recuerdos se me fue cerrando cada vez más». Eso es exactamente una institución simbólica que sustituye al fenómeno originario. La fenomenología de la institución simbólica dará a esta institución su fundamento sistemático: la hominización misma es auto-domesticación, y el hombre es, a la letra, el animal de lo simbólico —junto a los mecanismos innatos de desencadenamiento del animal hay mecanismos simbólicos de desencadenamiento, y la cultura, cuando se reduce a ellos, no es otra cosa que la continuación de las obras de la naturaleza por otros medios. El simio de Kafka recapitula la hominización sin resto: sale del círculo de desinhibición animal y entra en el círculo simbólico; encontró salida de una jaula y entrada en otra; humanidad por captura, no por libertad. Y su aprobación académica no prueba nada en contra: la normalidad socialmente reconocida puede ser perfectamente patológica, y las experiencias trágicas del siglo XX lo mostraron sin vuelta atrás. El éxito educativo del simio es la patología consumada con diploma.

Hasta ahora el mito dominante sería: salir de la caverna; aunque esto quizás estuviera obviando el verdadero problema: ¿qué ocurre cuando toda la educación consiste en aprender a vivir dentro de otra caverna? Kafka parece decir precisamente eso; la jaula desaparece, pero es sustituida por otra: la Academia, el Teatro, la Cultura, el éxito, la Civilización; no recupera la naturaleza, simplemente cambia de jaula. La *epokhê* kafkiana, a pesar de ello, sería exactamente lo contrario: detener el aprendizaje automático —que hoy, además, delegamos en una inteligencia artificial cuyo único criterio es que funcione, *Gestell* simbólico aplicado a ciegas sobre el *Gestell* de la naturaleza sin preguntarse qué es la ciencia ni qué es lo natural—, suspender, interrumpir, dejar de repetir, no para volver a ser simio, eso sería imposible, sino para abrir el campo intencional sometido.

El mito de la salida de la caverna parece ha estado funcionando veinticinco siglos; el problema no consiste en salir (el propio Kafka no deja de preguntarse qué quiere entender por «salida»); el problema real sería la confusión entre integración y liberación. El simio cree haber encontrado una salida, ha tenido éxito educativo y lo han aprobado; en realidad ha encontrado una institución de la que estar orgulloso un día; ha aprendido perfectamente el papel humano, pero ya no puede regresar y tampoco es plenamente libre; ni por supuesto ha heredado nada que se parezca a lo verdaderamente humano, más allá de la imitación. Su camino adaptativo sería este: naturaleza → lenguaje → institución simbólica → memoria → repetición → identidad → verdad. La propuesta de inversión sería: institución simbólica → *epokhê* hiperbólica → *des-automatización* → *phantasia* → resonancia → campo intencional → sentido haciéndose. No se trata de negar la institución simbólica, que va a introducir al nuevo ser en el mundo; sin ese momento no cabría humanidad sino mera vida biológica; y quien pretendiera vivir fuera de toda institución no alcanzaría la libertad sino que se perdería en un fantasma fenomenológico de sí mismo; pero cuando esta institución se absolutiza, el aprendizaje degenera en mera repetición y entonces hay que decirlo con toda su crudeza: si no hay más muerte que la simbólica —la captura de la libertad en la rigidez de los comportamiento estereotipados—, la *meletê thanatou* debe invertirse por completo; el ejercicio filosófico no consiste en aprender a morir, sino en aprender a no morir simbólicamente, y esa muerte se combate primero en uno mismo. Al interrumpir esa automatización la institución pierde su pretensión de ser el único

horizonte posible, autárquico, ignorante de las condiciones mismas de aquello que ha recibido. La nueva capacidad para reorganizar el aparecer no puede provenir de lo mismo visto en lo múltiple, sino de una especie de *phantasia* que reconfigura el sentido antes de que quede fijado por el concepto: aparecer no posicional, parpadeante, que no pertenece al régimen de la imagen. De esa actividad nace la resonancia con todo lo que se experimenta y ha experimentado, y se abre el *campo intencional* clausurado por el mito. El sentido emerge, haciéndose, se transforma y se estabiliza sin quedar clausurado. Todos conocemos, por lo demás, el laboratorio donde esta suspensión se ensaya por primera vez, mucho antes de toda filosofía: la risa. El niño que ríe ante el rostro que desaparece y reaparece está descubriendo que lo instituido es contingente y que su colapso es sobrevivible; la carcajada hace en un segundo, corporalmente, lo que el filósofo hace metódicamente, y por eso el poder teme a la risa más que a la crítica, y por eso Platón la prohibió a sus guardianes con el mismo gesto con que purgó el fantasma. El mito fundacional de occidente ya no debería ser el prisionero que sale de la caverna, sino el simio que aprende a comportarse como humano. Esto implica el proceso histórico de la institución simbólica por el que un ser aprende a habitar un mundo humano mediante la repetición de códigos; pero no es una simple contemplación de su domesticación; pretende suspender el proceso de amaestramiento para reabrir el lugar donde el sentido todavía no está completamente instituido: la reapertura del *Φρῆν*, al campo intencional, allí donde el ser humano deja de limitarse a recordar o repetir y vuelve a convertirse en el lugar donde el sentido puede nacer de nuevo. Kafka acaba con una tremenda ironía; su simio informa de su domesticación en el código mismo de la domesticación, ante los académicos, sin suspenderla in instante:

En general puedo decir que he conseguido lo que quería conseguir. Y no se diga que no ha valido la pena. Además, no quiero ningún juicio humano, sólo quiero difundir conocimientos y me limito a informar; también a ustedes, ilustrísimos señores académicos, me he limitado a informarles.

En Platón funciona el mito y la *mimesis* trascendental divina como límite de su institución simbólica, o como una deuda simbólica (Richir, 1996: 286) que transpone la afectividad humana —la inspiración de las musas— subordinándola a la verdad inteligible; su *logos pasional* no desaparece, pero deja de ser un lugar originario de

surgimiento del sentido (para él la verdad), para convertirse en algo que puede ser educado, purificado y orientado por la razón, aunque para él, el acceso a tales conocimientos supongan conmociones: el asombro del Teeteto, inquietudes del alma que ejercita la *anamnesis*, la belleza que hiere el alma, etc., y este sería el punto cerca de la fenomenología; pero Platón le resta valor afirmando que es un motor para el recordar y despertarse, pero nada más. La pasión no produce verdad que, estaría esperando a ser desvelada por la razón; el sentido no puede hacerse. El camino no se puede invertir, no hay resonancias que sitúen el campo abierto. Todo acaba con la Idea.

Este ensayo no es un ejercicio de anticuario; el oficio cuya genealogía vamos a trazar es hoy, en su forma más extendida y menos reconocida, el oficio universal del educador: el docente que trabaja con cuerpos presentes, lenguaje ordinario, atención, cansancio, deseo y resistencia es el oficiante directo del campo intencional, y el aula – cualquier aula – es quizá el último taller donde el *écart* entre lo instituido y lo que aparece puede todavía trabajarse a diario. Pero las condiciones del oficio han cambiado de un modo que sus fundadores no previnieron: la ciudad ya no persigue al filósofo; lo ignora. No hay cicuta que transformar en materia filosófica, ni censor cuya prohibición confirme la eficacia del oficio, ni aureola compartida que criticar: hay currículos por competencias, plataformas que dejamos que aprendan por nosotros, y una institución escolar que corre el riesgo, si no lo está ya, de convertirse en la academia del simio –la que examina, aprueba y expide magníficos representantes del mundo humano sin preguntarse qué tipo de ser está produciendo (independientemente del ruido que puedan hacer esos seres). En esas condiciones, sostener el oficio exige algo más que erudición: exige la disciplina de las dos tensiones.

§ 2. Silencios y tensiones

Se suele declarar a Platón, entonces, como el fundador del oficio del filósofo. Así se corrobora al leer la *República* o las *Leyes*; en *República* 485 a-b (1988: 296) define quién es el filósofo y porqué le corresponde el oficio de gobernar viendo lo justo y lo injusto (la sabiduría de la verdad):

Hemos de convenir —afirmé—, con respecto a las naturalezas de los filósofos, que siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción.



IMAGEN 1: 29 +- MaisMenos+ 38,70722 -9,14333⁴.

Y en las *Leyes* 966 c-d (1983: 267) después de argumentar que solo los guardianes que sepan distinguir la unidad de la multiplicidad son los más capacitados para ser guardianes de las leyes, defiende que además estos deben tener, para el cargo, algo divino:

Pues bien, ¿no es una de las cosas más hermosas lo relativo a los dioses en que a tan serias conclusiones hemos llegado, eso de que existen y de cuán grande es el poder de que resultan estar dotados, y no lo es también que un hombre esté capacitado, en el grado en que ello es posible, para conocer estas cosas y que, aunque a la mayoría de los ciudadanos se les disculpe que no hagan más que seguir a la letra de las leyes, no se admita a participar en la guarda a nadie que no se haya esforzado por recoger todas las pruebas que pueda de entre las que existen con respecto a los dioses? ¿Y que esa no admisión consista en que jamás sea elegido como uno de los guardianes de la ley quien no tenga algo divino ni se haya esforzado en estas cosas, ni tampoco llegue nadie en esas condiciones a ser objeto de distinción en cuanto a virtud?

En el Consejo nocturno de las *Leyes*, el órgano supremo de la ciudad ideal de Magnesia, Magnetes, sus miembros deben conocer las demostraciones sobre la

⁴ Las imágenes utilizadas para ilustrar este artículo proceden del libro: José y Carreio (2015).

existencia de los dioses, la unidad de la virtud y las realidades inteligibles; aquí Platón convierte el oficio del filósofo en magistraturas, órgano institucional de vigilancia de las leyes; ya no pide el Rey filósofo. Este oficio silencia a todos aquellos que no son capaces de reconocer la virtud como algo unitario, los que no se comportan siempre idénticamente del mismo modo, como los jueces, dice en *República*, (aquellos de guardar los modales o los modelos); es una *ἐνφημία* ritual, tal como por ejemplo expresaban en estas locuciones Heródoto y Jenofonte⁵:

τέως... ἀνὴρ ἀνδρὶ παραστὰς σιγῇ λόγον ἐποιέετο, Hdt.8.74.2, *mientras tanto un hombre juntándose con <otro> hombre se comunicaba en voz baja*.⁶ [Perseus,

τὰ τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα, Xen.Mem.1.1.19, *lo que se dice, se hace y se decide en silencio*.⁷

Sin duda se trata, en este caso, del acoso silencioso de Platón a los sofistas y sus amigos (en otros casos el acoso es ruidoso). Pero merece la pena, sin duda, estudiar un poco más esa dialéctica que Platón introduce en su política entre lo divino silencioso y «lo humano» ruidoso. Existe una *tensión fenomenológica* que revela que la afectividad no fue bien gestionada por Platón o el mundo griego en general.

2. 1. Tensión teórica

Platón es un filósofo que pretende fundar el oficio de la filosofía y fracasa, como fracasa el mismo Sócrates en llevar la dialéctica de la pureza a la sofística, y los seguidores del materialismo de la idea de muerte de Platón terminan por condenar el oficio.

Porque, ¿cómo podría un sistema introducir una idea tal de la filosofía como oficio, fundándose en su propio sistema filosófico que considera que el auténtico filósofo es aquel que tiende hacia la muerte, porque el alma debe desligarse del cuerpo en el acto intelectual, porque es un estorbo? (Platón, 1988: 41-47). Platón se apoya aquí en el auténtico suicida legal que fue Sócrates. Claro es que esto se ha visto siempre con buenos ojos por parte de los seguidores de Platón, como un ejercicio de la muerte; bien

⁵ V. σιγῇ en *Dicciogriego*, <<https://sl1nk.com/1178n5u>>, [03/01/2026].

⁶ Herodoto, *Historias*, en *Perseus*, <<https://11nq.com/d9lx96l>>, [15/02/2026].

⁷ Jenofonte, *Memorabilia*, en *Perseus*, <<https://11nq.com/qgzvph2>>, [15/02/2026].

es cierto también que el propio Platón decía que somos posesión de los dioses y que de ninguna manera podemos abandonar el puesto sin su permiso, porque además sería necio escapar de aquello que es mejor que él mismo (los dioses), cosa que dio pie a defender la prohibición del suicidio en el cristianismo; porque los seguidores de Platón siempre mostraron una ambigüedad académica; por ejemplo, la patrística, Clemente de Alejandría en *Stromata* IV, 3 y V, 11⁸, cita casi literalmente el *Fedón*: la filosofía como estudio de la muerte, y el «gnóstico» cristiano como quien muere a las pasiones en vida:



IMAGEN 2: 19 Pantónio 38,7075 -9, 14833.

[...] mientras que el alma se despliega hacia Dios, educada mediante la verdadera filosofía, para que se apresure hacia a sus familiares de arriba, una vez desligada de las concupiscencias del cuerpo, y de la fatiga y del temor. En verdad, ya hemos explicado que (es característica del hombre) bueno la paciencia y el temor.

Significativamente, en *Stromata* IV condena también la búsqueda temeraria del martirio: muerte deseada sí, provocada no. Y Orígenes, en *Exhortación al martirio* (1991: 32) lleva la lógica al límite: la muerte corporal como liberación del alma hacia Dios; Gregorio de Nisa, en *Diálogo sobre el alma y la resurrección* (2017: 41) (ca. 380) es el caso más elegante; conscientemente modelado sobre el *Fedón*, con su hermana Macrina

⁸ V. Clemente de Alejandría, *Stromata*, <<https://l1nq.com/gfysqw4>>, [04/12/2025].

moribunda en el papel de Sócrates: la muerte como purificación y retorno del alma a lo inteligible. Si se desprende el oficio del filósofo de la materia corporal que lo piensa, el oficio entonces, como sumisión divina que proclama Platón, solo tiene sentido en el estado metafísico.

Sócrates creyó, antes de morir, que había ejercido la filosofía como oficio digno y divino, y así se lo hace saber a los que en su presencia están juzgando su demostración de la «muerte digna» en el *Fedón* (2008: 154):

Déjalo. En cuanto a ustedes, quiero darles la explicación según la cual me parece natural que un hombre que ha pasado realmente la vida en la filosofía no tema cuando está a punto de morir, y esté en cambio esperanzado en que, después de haber muerto, alcanzará allá los mayores bienes. Ahora bien, cómo es esto así, Simmias y Cebes, intentaré explicarlo. Es probable que para el resto de la gente pase inadvertido el que cuantos se abocan correctamente a la filosofía no se preparan para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos. Y si eso es cierto, sería completamente insólito que, después de no anhelar durante toda la vida otra cosa que [la muerte], al llegar ésta uno se irritara frente a lo que antes anheló, y en lo cual se ha ejercitado.

Esto va a hacer reír a Simmias; para el mismo Sócrates parece que proclamando su propia muerte se toma conciencia de la filosofía, (pero hasta ahora, ¿dónde estaba el discurso de Sócrates?), como si el sistema mitológico en el que está envuelto en ese momento su propia exposición, y su propia afectividad, fuera el que da a luz la conciencia; no cabe mayor mitología. Simmias se ríe porque dice que, en opinión de la gente, (sus tebanos compatriotas), puede que sea así, el que se acepte ese «suicidio» del filósofo, puesto que el filósofo anda siempre moribundo y desprecia los placeres corporales; para rebatir a estos aduladores del cuerpo que tanto odiaba Platón, reelaboró la idea de eros, convirtiéndola en una manía divina, y no algo material que en sí mismo el entendimiento humano pueda ejercer libremente. En el *Banquete* y el *Fedro* el eros filosófico compite con el eros poético. Son dos flechas apuntando a lo mismo. Tanto el eros del *Banquete* como la muerte del *Fedón* son dos movimientos paralelos de desprendimiento de lo sensible hacia la mitología platónica de lo inteligible, y de que, si hay algo que piensa, diríamos siglos después, ese no es un cuerpo operatorio, porque todas las operaciones, percepciones, aprehensiones que el cuerpo pueda ejercitar, son engañosas, según el mismo Sócrates cree haber demostrado.

No se ve claro de ningún modo entonces el oficio digno de la filosofía, menos aún como institucionalizada. ¿Cómo puede ser a la vez, el filósofo, el partero de almas (volcado a la ciudad, al diálogo, a los otros), y el que se ejercita en morir y desligarse del cuerpo y los sentidos y la conversación misma? Un maestro que enseña que la meta es dejar de necesitar todo aquello en lo que consiste enseñar. Podríamos conceder a Sócrates que lo que muere en *meletē thanatou* no es el pensar sino su dependencia de lo sensible; pero ello llevaría al alma que se recoge en sí misma en un *acto intelectual puro*, que consuma el oficio del filósofo; pero con eso dejaría de estar siquiera en la institución. Sería el filosofar hasta la cicuta, muriendo mientras dialoga (en realidad llegado a ese extremo, aceptando esto último, Sócrates está solo, o no ve a nadie, es un partero estéril y ciego, en una lógica del desprendimiento).

A años luz, en intención, se situaba la concepción filosófica de Gustavo Bueno de este mismo tema. Como en Aristóteles y Tomás de Aquino, para Bueno la educación es adquisición y acumulación, sistema de hábitos virtuosos, forma accidental que se añade y perfecciona a una sustancia; no se trata de reminiscencias; en Platón todo esto es sustractivo y catártico: quitar, purificar, desligar, aunque tenga como prestigiosa la virtud, en este caso la virtud de purificarse y abandonar lo sensible. El maestro de Bueno suministra modelos para que la estatua se consume; el Sócrates del *Fedón* enseña a que el alma se desnude de la estatua entera. Dos ontologías del aprender: llenar una potencia *versus* liberar una presencia (2022: 245-247; 246-257):

Por cuanto, pues, la Educación se nos presenta en sus más característicos aspectos, como un bien que por alguien es poseído, habremos de computarla como sistema de hábitos virtuosos.

[...] la educación generaliza, significando una más rica capacidad **adquisitiva**.

[...] Es la primera la naturaleza accidental de la Educación. Educación es un sistema de Formas accidentales, no sustanciales. Luego el educar presupone una sustancia ya constituida y la educación, estrictamente, no puede comenzar con anterioridad a la existencia de esta sustancia.

[...] Como lo expresa su étimo, '*educere*' es extraer desde dentro. El maestro, pues, no modela. Tan solo suministra modelos para que la estatua se consume por sí misma.

En su momento más socrático, lo que se extrae desde dentro culmina con una estatua consumada, una forma acabada, un producto; en el *Fedón* la imagen sería opuesta: no consumir la estatua, sino que el alma se desnude de ella: materialismo de la idea de muerte. En Bueno hay una ontología de la plenitud adquirida, académica,

pero no de una separación purificadora que funda una dialéctica de la muerte, y acaba aporéticamente y escépticamente, en el último discurso de Sócrates, fuera de la filosofía como experiencia fundadora. La institución de la Filosofía, en Platón, enseña la preparación para la muerte, en un sistema mitológico escéptico, puesto que no cabe una plenitud adquirida de aquellos a los que pretende educar.

2. 2. Tensión práctica



IMAGEN 3: 69 Eime 38,72444 -9, 12667.

Esta aporía y este escepticismo en el que acaba el método socrático, en la práctica la versión de los hechos nos dice otra cosa, o quizás lo confirme. De todas formas, se parece mucho más a la *República* que al *Fedón*; alguien puede ver también fundamentaciones mutuas. Se sabe que Plutarco, propagandista en este punto de la Academia, en *Adversus Colotem*⁹ 1126 c-d (2004: 123) da el testimonio más explícito de que la Academia funcionó como un semillero de legisladores y consejeros políticos. Plutarco enumera, con nombres y ciudades; Platón envió a Aristónimo a los arcadios para ordenar su constitución (tras la fundación de Megalópolis, ca. 370 a.C.), a

⁹ Es un tratado polémico antiepicúreo: Colotes de Lámpsaco fue un discípulo directo de Epicuro que escribió un panfleto titulado, más o menos, *Sobre que ni siquiera es posible vivir según las doctrinas de los demás filósofos*, atacando a Demócrito, Parménides, Empédocles, Sócrates, Platón, Estilpón, los cirenaicos y los académicos. Plutarco, unos cuatro siglos después (finales del s. I-principios del II d.C.), le responde punto por punto, defendiendo a todos esos filósofos y devolviendo el golpe: los que hacen imposible la vida son los epicúreos, con su retiro del mundo cívico.

Formión, a Élido, y a Menedemo, a Pirra. Añade que Eudoxo de Cnido redactó leyes para su ciudad y Aristóteles para Estagira, ambos discípulos de Platón. Y que reyes y dinastas pedían asesores a la Academia. Es una lista de «colocación de egresados» en toda regla. Otras fuentes para demostrar que de la Academia no salían todos muertos, son: Hermias de Atarneo, Eufreo de Oreo, Jenócrates, tercer escolarca, fue elegido embajador por los propios atenienses ante Antípatro tras la guerra lamiaca (Plutarco, *Foción* 27; Diógenes Laercio IV, 8-9 (2007: 198-199): la ciudad recurría a la Academia para la política exterior. La contraprueba la encontramos en Ateneo de Náucratis, hablando de los discípulos depravados de Platón en *Deipnosophistas* XI, 508d-509b (2014: 190), acusa a la Academia de haber producido tiranos, Calipo, Evagón de Lámpsaco, Timeo de Cízico, Querón de Pelene (que se hizo tirano de su ciudad). Más confrontación práctica no podía haber en la Academia de Platón, como mercado de formación de élites.

Pero ¿cómo se reconcilia esto con el *Fedón*? Creo que la clave está en el currículo mismo: matemáticas, astronomía, dialéctica —exactamente el programa propedéutico de *República* VII, donde esas disciplinas «arrastran el alma» desde lo sensible hacia lo inteligible *para luego* volver a la caverna (término que el irónico Sócrates parece que empleaba entonces con toda la intención). Se podría afirmar que el *meletē thanatou* era un momento de programa completo educativo, y que, en la Academia, obligatoriamente, se dedicaban a experiencias místicas, sacerdotales, inspiradas en el sistema mitológico y pitagóricas. Pero no se puede creer que Platón en *Las Leyes* buscara al *πάντασμα*, ni siquiera a hacer visible lo invisible. Que se enseñe a morir y a legislar no se puede ver únicamente desde la mística religiosa.

2. 3 Gustavo Bueno: un puente hacia el oficio del filósofo

Gustavo Bueno trató de fundamentar el oficio del filósofo como una institución específica en *El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas* (1) (2010: n.º 100), utilizando hasta siete tesis para ello: la del presente y el porvenir como categorías de la realidad histórica; la de la tipología de presentes y porvenires; la del porvenir aureolar (concepto fecundo para planes y programas que, formulados desde el presente pero postulados como ya realizados en el futuro, repercuten sobremanera en

las decisiones actuales del oficio del filósofo; la de la crítica a Brentano y sus cuatro fases cíclicas repetidas en las tres edades (que son para Bueno una falsificación porque es externa al curso inmanente de la filosofía con continuidad real; la de la lógica muscular de las fases de Brentano (entusiasmo, fatiga, escepticismo, ensueño místico) calcan las fases de un músculo que se contrae y se relaja, en una petición de principio psicologista; la tesis de la redefinición materialista del origen de la filosofía: la filosofía no nace de un impulso sino de la institucionalización de las ocupaciones de una clase de ciudadanos ociosos que reflexionan sobre las demás clases, en una confrontación de saberes en un segundo grado con el método geométrico como canon de crítica a la mitología y teología; y la última, la del desarrollo virtuosista de los grandes sistemas y la reconstrucción de las fases de los sistemas filosóficos distinguiéndose de las fases místicas que pretenden sustituirlas (Zaratustra, el hombre nuevo comunista, la raza nacionalsocialista).

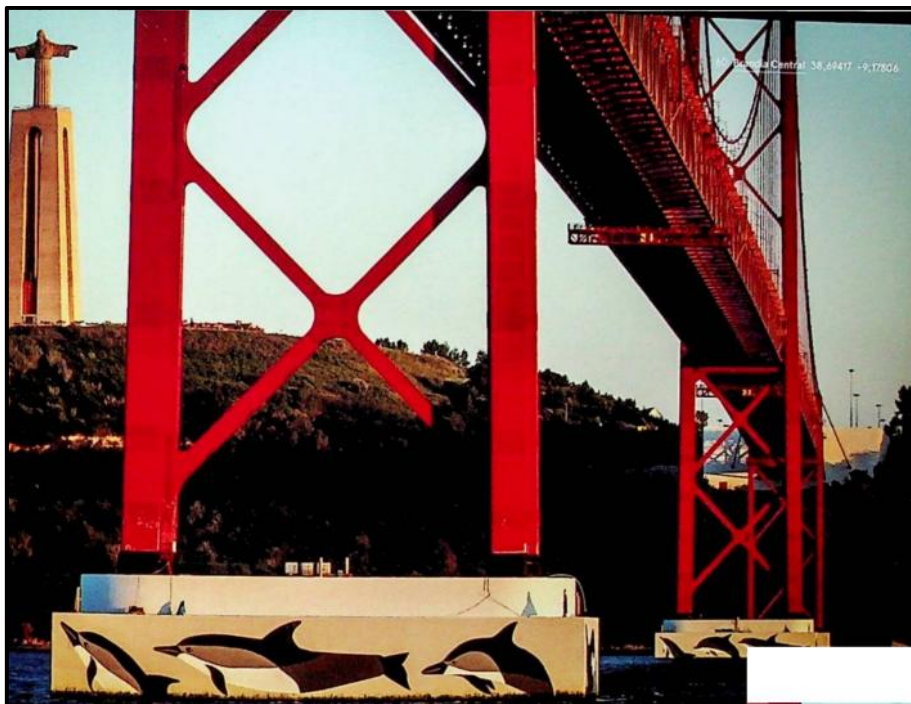


IMAGEN 4: 60 Brandia central 38,69417 -9. 17806.

Hay una fortaleza clara en alguna de las tesis de Bueno:

1) Como una de las tesis que tratamos reducir es la del conocimiento como *anamnesis*, está claro que la idea de tiempo esta disuelta en todos los niveles. Bueno trata el presente y el porvenir como categorías historiográficas en un desarrollo causal–

material; rechaza el que el pretérito pueda por sí solo definir la Historia porque el pasado tiene una «realidad fantasmagórica», fantasmática sería el término más definitorio de lo que quiere decir, realidades subjetivas o mentales influidas por deseos y temores; más bien es a través de unas reliquias justificadas por el relato del sujeto operatorio no muerto en un cuerpo, como el alma de Platón, sino vivo en el círculo de sujetos que se influyen mutuamente. Y el futuro es otro círculo sobre el que el primero influirá. Esto destruye el psicologismo fantasmático de la *anamnesis* platónica que queda además simplemente como metáfora fisiológica: el impulso especulativo que, Bueno por su parte, le critica a Brentano.

2) También parece fuerte su rehabilitación de la Escolástica tardía frente al tópico de la «decadencia» medieval, en cuanto al oficio del filósofo; nosotros podemos dar algunos ejemplos que no da Bueno para ahondar en esta tensión práctica que implica el oficio: Boecio de Dacia (*fl.* 1270, maestro de Artes en París), esclarecedor: sostuvo que el filósofo natural, *en cuanto* filósofo, debe concluir la eternidad del mundo (pues la razón no puede demostrar la creación), aunque la fe enseñe lo contrario —la distinción de registros que sus enemigos caricaturizaron como «doble verdad». La condena del obispo Tempier de 1277 recoge, entre sus 219 proposiciones prohibidas, varias que calcan el *De summo bono* de Boecio¹⁰: «que no hay estado más excelente que dedicarse a la filosofía». Que hubiera que prohibirlo por decreto es la mejor prueba de que alguien lo estaba afirmando en serio en la práctica. O el ejemplo de Pedro Abelardo (1079-1142) lo es aún más; en *Sic et non* (ca. 1120) decía que dudando llegamos a la investigación; investigando percibimos la verdad. Esto es toda una declaración de oficio, la duda metódica como motor siglos antes de Descartes o cualquier otro. El libro mismo es el método en acto: 158 cuestiones donde yuxtapone autoridades patristicas *contradictorias* entre sí, sin resolverlas, obligando al lector a ejercer la dialéctica sobre la propia tradición. También defendió en su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (ca. 1140) la figura misma del oficio del filósofo puesta en escena en pleno siglo XII; sus libros fueron quemados, él mismo ultrajado, y del precio pagado por ejercer el oficio pocos filósofos se han hecho eco de ello.

Y el tercer ejemplo que podemos dar es el de Guillermo de Ockham (ca. 1287-1347), donde el oficio se corrobora en dos frentes; el epistemológico, en los *Quodlibeta septem*

¹⁰ V. Boethius de Dacia, *De summo bono*, en *TheLatinLibrary*, <<https://l1nq.com/p6vd7uq>>, [13/01/2026].

(1964: 5-8) y en *Summa logicae* (1974: III-1, c. 1): los artículos centrales de la fe (Trinidad, Encarnación) quedan fuera del alcance de la razón natural, e incluso algunos fuera de todo conocimiento científico; en la *Summa logicae*, la fe no solo es indemostrable (el impulso que perturbaba el alma platónica), sino ni siquiera probable ante la razón natural. El que desde nuestra perspectiva fenomenológica materialista tengamos que suspender esa razón natural, o que el propio Ockham detenga el juicio, no significa la adhesión al artículo de fe; las dos citas de Ockham cuentan una historia completa: la primera traza el mapa de qué puede y no puede hacer la razón, y la segunda dinamita el puente (la fe ni siquiera es probable racionalmente); de la voladura de ese puente nace la autonomía moderna del oficio filosófico.

Ahora bien, se da en Bueno el riesgo de circularidad en la defensa del helenocentrismo; la defensa del oficio que hace es por su vinculación al canon geométrico apodíctico, para constatar que solo los griegos filosofaron:

[...] la palabra «filosofía» fue acuñada por los griegos (y no por los persas o por los guaraníes), a partir, sin duda, de acepciones genéricas, para designar una institución específica, que había ido organizándose en las escuelas presocráticas, de una institución heredada por la Academia platónica.

27

Pero el criterio mismo ha sido extraído del caso griego: la definición selecciona de antemano el resultado. Un defensor de la lógica de los moístas chinos, de la gramática de Pāṇini o del atomismo vaiśeṣika podría objetar que hay racionalidad argumentativa y sistemática fuera de Grecia, y que reducir el canon a la geometría euclidiana es una decisión, no un hecho. Así es que Bueno da una respuesta parcial: sin límites no hay una tradición historiable; es una delimitación metodológica, no la tesis ontológica fuerte de que las demás tradiciones estén privadas del horizonte de universalidad; y si defendemos el «oficio» del filósofo anulando tal horizonte, todo se reduce a cuestión de método.

Por otro lado, sí es plausible la crítica a Brentano, crítica al platonismo en realidad: le reprocha que su falsificación depende del postulado no justificado del «impulso especulativo»; pero ello solo lo defiende llevándolo, como es lógico, a los postulados del materialismo filosófico, y convierte el debate con Brentano en un conflicto entre sistemas.

En cuanto a su tesis sociológica del ocio, que la filosofía surja de «una clase de ciudadanos ociosos que reflexiona sobre las demás clases» es, en el fondo, la vieja tesis aristotélica de la *scholé*, con inversión materialista, pero en el texto funciona como sugerencia retórica (dice Bueno: «¿No sería preferible suponer...»?) antes de como demostración. Aquí tensa su propia crítica al reduccionismo: si rechaza hablar de «filosofía esclavista», ¿por qué la génesis clasista del filosofar sería explicativa y no meramente ocasional?

Otro escollo por salvar sería que la definición circular del futuro que da tiene el problema del determinismo; Bueno dice que el presente «moldeará, de modo determinista» al futuro, pero aquí no puede darse de ninguna manera una reciprocidad. En cambio, hace una excepción; su propio concepto de porvenir aureolar (en el porvenir infecto) lo muestra: que representaciones del futuro operan causalmente sobre el presente; lo que distingue el porvenir aureolar de la mera especulación es precisamente que el resultado futuro *se da como ya realizado* y, dado como tal, determina decisiones presentes —hay, pues, una reciprocidad *intencional* (no física) que su definición estrictamente causal no captura bien (la imposibilidad de reciprocidad del flujo causal del tiempo que, es una concepción materialista sin apelar a la conciencia del tiempo ni a la memoria subjetiva platónica, sino a nexos causales entre sujetos operatorios corpóreos). Cuando Mateo pone en boca de Jesús que el Reino de Dios ya ha llegado, o cuando Juan declara que «estamos en la última hora», el *ésjaton* futuro reorganiza por completo la conducta presente de las comunidades cristianas. Y en la filosofía marxista de la historia, el estado final funciona como principio ordenador de la praxis revolucionaria actual.

En todos estos casos hay algo que se parece a una influencia del futuro sobre el presente —justo lo que la definición causalista de Bueno prohibía: «bajo ningún concepto». La solución implícita es que lo que influye no es el futuro sino su *representación presente*, (concepto husserliano); el mismo Bueno mantiene que eso se supondría ya realizado (porvenir infecto), pero entonces la asimetría se sostiene a costa de desplazar el problema. Vacía de contenido la simetría del esquema; observa lo que ocurre si aplicamos el mismo movimiento del pasado, pero este no deja de ser fantasmático, porque influye sobre el presente sin reciprocidad en forma de reliquias y relatos presentes. Entonces Bueno elabora paralelamente toda una teoría auxiliar

sobre el origen causal de ciertos objetos presentes (unos son huellas, otros son proyectos) para seguir defendiendo una definición del tiempo no desde la causalidad final sino desde la eficiente. El verdadero escollo es ese, como costura visible, que aquel *porvenir aureolar* es, funcionalmente, una causa final con todas las de la ley: el fin (el embalse terminado, el Reino de dios, la sociedad sin clases) mueve al agente presente. Aristóteles (1998: 622) diría que el fin mueve como amado, es decir, sin necesidad de existir eficientemente todavía. Y es un escollo porque ese *porvenir aureolar* es lo que le permite analizar la teología de la historia, la planificación estatal, y las escatologías políticas. Implícitamente están jugando ahí dos conceptos sin los que no se entendería esta objeción: la distinción *emic/etic* resolvería la tensión: desde la perspectiva de los agentes, *emic*, el futuro influye; y desde el análisis materialista, *etic*, solo influyen representaciones presentes. Esto no refuta el diagnóstico: significa que la influencia del futuro es una ilusión *emic* sistemática y causalmente eficaz, una ilusión que hace trabajo causal, un fantasma opaco en el sentido platónico, un pseudo-futuro capturado y posicionado, en una representación que se hace pasar por su original. El filósofo es el agente aureolar por excelencia, actúa en el presente determinado por futuros postulados, la ciudad justa de la *República*, la extinción marxiana de la filosofía, el nuevo ciclo que Brentano creía vislumbrar; si el oficio consiste en parte, en construir y criticar porvenires aureolares, entonces la pregunta por cómo el futuro «actúa» sobre el presente es una pregunta sobre la eficacia misma del filosofar que construye y critica porvenires. El creyente vive el fantasma opaco (el futuro actúa); el filósofo dogmático lo teoriza (Brentano y su ciclo); el filósofo en oficio lo maneja diáfano: al construir y criticar porvenires sabiéndolos pinturas presentes, entra y sale de la aureola.

Las representaciones presentes no son ilusorias en absoluto: el plan del embalse, el texto de Mateo, el programa revolucionario de Marx, son entidades perfectamente reales, presentes, corpóreas incluso (documentos, instituciones, conductas), y su eficacia causal es objetiva y verificable —las vías férreas se construyen de verdad. Lo ilusorio sería solo un ingrediente *dentro* de la representación: la atribución de la eficacia al futuro mismo, es decir, la vivencia *emic* de que «el Reino que viene» o «la sociedad sin clases» son quienes reclaman y determinan la acción presente. El agente aureolar vive su acción como movida por el futuro; el análisis *etic* dice que está movida por su

postulación presente del futuro. La ilusión no está en el contenido ni en la eficacia, sino en la dirección causal vivida.

Hay sin duda una eficacia causal presente, aunque haya diferencias respecto a la verdad: el plan hidrológico apoyado en predicciones demográficas y la escatología del Anticristo (ilusoria en primer término) comparten la misma estructura (postular el futuro como realizado para determinar el presente), pero difieren en el fundamento del postulado, pues uno se apoya en regularidades del tipo que permiten predecir eclipses (porvenir conformado por líneas ya operantes, dice Bueno), y el otro no. Pero la eficacia causal presente es independiente de esa diferencia. La ilusión, cuando la hay, trabaja igual de bien que la predicción fundada. Esto es lo que hace del porvenir aureolar un concepto tan potente y a la vez tan incómodo para el sistema que, promueve así un fallo de encaje en su propia sistematización; pues aunque la explicación *etic* está disponible, hay un fallo de arquitectura interna: la definición de los círculos temporales prohibía la influencia del futuro, y el porvenir aureolar obliga a reformular esa prohibición añadiendo una teoría auxiliar (huellas versus proyectos, representaciones versus representados) que la definición original no contenía. Y hay un fallo en la profundidad explicativa: redescrive en lugar de explicar. Decir, implícitamente, que *emic* parece que el futuro influye, y *etic* solo influyen representaciones presentes, clasifica el fenómeno, pero no lo explica: ¿por qué los sujetos operatorios humanos —y aparentemente solo ellos— producen sistemáticamente este tipo de causa presente cuyo contenido es un futuro postulado como real? ¿Qué hay en la estructura del sujeto operatorio que hace que la acción histórica de gran escala requiera, casi invariablemente, esta «aureola»? Eso es reconocer que la causalidad final, expulsada de la ontología, reaparece como *forma necesaria de la causalidad eficiente humana* —y una ontología materialista debe dar cuenta de esa necesidad, no limitarse a traducirla a su vocabulario.

Llegamos así a un *dato ontológico*: la estructura aureolar es a la vez *emic ilusoria en su dirección causal* y *etic imprescindible y eficaz*, con independencia de si el postulado esté científicamente fundado o no.

La *República* de Platón es exactamente eso —un porvenir aureolar cuya realizabilidad el propio Platón problematiza le basta que sea paradigma en el cielo, *Rep.* 592b (1988: 455-456):

Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lugar, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra.

—Es probable.

Con todo, la eficacia respecto a la formación del filósofo y la crítica de las ciudades reales es total. Platón parece haber entendido que el postulado no necesita cumplirse para gobernar el presente. El porvenir aureolar no necesita realizarse para ser eficaz. Sin embargo, no basta el porvenir aureolar para formar al filósofo.

Habría tres problemas y alguno de ellos lo resuelve el propio Bueno:

1) La aureola no flota, tiene soporte material. Lo que hemos dicho de la *República* es que su eficacia no depende de su realización política (la ciudad justa no necesita existir para gobernar la formación); pero la representación presente del futuro necesita soporte corpóreo (textos, maestros, escuelas...); la prohibición de libros y la persecución del filósofo sí atacan algo real: no atacan el paradigma en cuanto contenido ideal (platonismo ingenuo), atacan las reliquias y los relatos que lo sostienen. Si quemamos todas las copias de la *República*, matamos a todos los que la leyeron antes de que enseñen a nadie, el porvenir aureolar platónico deja de operar, no porque fuera falso, sino porque se ha quedado sin cuerpo. Curiosamente eso casi es lo que proclama implícitamente Platón de Demócrito, usando además esa idea de la «aureola», en su énfasis silencioso de negar el atomismo, pues jamás cita a Demócrito. Hay una anécdota de la quema que procede de Diógenes Laercio (2007: 475), y la toma de Aristóxeno de Tarento. Según este testimonio, Platón quiso reunir y quemar todos los escritos de Demócrito que pudiera conseguir, pero los pitagóricos Amiclas y Clinias lo disuadieron argumentando que era inútil: los libros circulaban ya en manos de muchos. Diógenes añade a continuación la observación clave: Platón, que menciona a casi todos los filósofos antiguos, no nombra a Demócrito ni una sola vez, ni siquiera allí donde tendría que contradecirlo, sabiendo —dice Aristóxeno con malicia— que tendría que vérselas «con el mejor de los filósofos». Y en el *Sofista* leemos (1988: 403-405):

EXTRANJERO.— Y en verdad parece haber entre ellos algo así como una gigantomaquia, a causa de la disputa que mantienen unos contra otros acerca del ser. [...]. Unos lo arrastran todo del cielo y de lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y encinas; pues aferrándose a todas las cosas de esta índole, sostienen con vehemencia que solo existe aquello que ofrece resistencia y algún contacto, definiendo cuerpo y ser como lo mismo; y si alguien afirma que existe algo que no tiene cuerpo, lo desprecian por completo y no quieren escuchar nada más. [...] Por eso quienes disputan contra ellos se defienden con mucha cautela desde lo alto, desde algún lugar invisible, sosteniendo enérgicamente que el ser verdadero consiste en ciertas Formas inteligibles e incorpóreas.

Los materialistas, corporeístas, (¿algunos presocráticos y atomistas?) «no quieren escuchar nada más»; la sordera dogmática está del lado de los corporalistas, no del censor. Y en 246d el Extranjero propone «mejorarlos» dialécticamente antes de refutarlos: hacerles responder *como si* fueran mejores de lo que son. Es el equivalente platónico de discutir con un Demócrito enmendado.

Y en *Timeo* 55c–d: contra los mundos infinitos (2010: 269):

Si alguien, al considerar todo esto, se planteara la cuestión pertinente de si se debe decir que los mundos son infinitos o de un número limitado, estimaría, quizá, que afirmar que son infinitos es una doctrina propia de alguien verdaderamente inexperto en aquellas cosas en que conviene tener experiencia. Por otra parte, acaso convenga decir que verdaderamente los mundos son, por naturaleza, uno o cinco. Sobre este tema podrían plantearse dudas más razonables. Ahora bien, en lo que a nosotros concierne, según el discurso verosímil que proponemos, el mundo es uno, un dios único; aunque otro, al tomar en consideración otros aspectos, pueda tener una opinión diferente.

Aquí vemos una fisura metodológica en el propio Platón; un Platón aquí, no dogmático: afirma la unicidad del cosmos y le añade una cláusula supuestamente que proviene de los atomistas que, no discute porque en ese momento no interesa y lo silencia, pero acepta que de momento se mueve en lo verosímil y reconoce que su cosmología se presenta como un *εἰκὼς λόγος* (eikōs lógos), un discurso verosímil, como si ejercitara una *epokhê hiperbólica*, abriendo el espacio fenomenológico, no como una demostración apodíctica. El ataque al atomismo o a Demócrito podría venir por lo de: «quien defiende mundos *infinitos* (*apeirous*) es un *inexperto* (*apeirou*)».

Para cerrar este primer problema de que no basta el porvenir aureolar para formar al filósofo, la distinción relevante sería que el paradigma no necesita cumplirse, pero

sí necesita transmitirse (por eso quizás Platón se calle al final de ese párrafo del *Timeo*, y guarde silencio, porque está transmitiendo su propia doctrina y no le interesan otras; más aureolar imposible. La tensión teórica basta frente al fracaso político; no basta frente a la aniquilación institucional. La Historia lo confirma en ambas direcciones: Boecio es castrado de toda eficacia práctica, y esa obra formará filósofos durante miles de años: la supresión del filósofo no suprimió el oficio porque el texto sobrevivió; en cambio sabemos de escuelas enteras, (estoicismo medio, Crisipo) reducidas a fragmentos: allí el porvenir aureolar de la escuela simplemente se extinguió con sus soportes, por muy potente que fuera teóricamente. El cierre de la Academia por Justiniano, en 529, es el experimento perfecto: los filósofos emigran a Persia con sus libros, y la tradición se reconstituye porque las reliquias viajaron con ellos.

2) El segundo problema plantea otra tensión práctica: si la filosofía es un saber de segundo grado, entonces un porvenir aureolar meramente inculcado no forma un filósofo, forma un creyente, un militante o un profeta (Zaratustra, el Hombre nuevo), que también son porvenires aureolares muy eficaces, pero cuya relación con el sujeto es de adhesión, no de crítica, según la relación de grado del sujeto con la aureola. Tendrá que darse entonces una duplicidad reflexiva que será constitutiva del oficio del filósofo; el filósofo formado es el que ha atravesado el porvenir aureolar críticamente, mediante el dogma que se construye dialécticamente delante de él (la *República* a Glaucón, la ciudad se propone como un desafío de los interlocutores; en el libro II, Glaucón y Adimanto reformulan la tesis de Trasímaco con más fuerza que el propio Trasímaco (357a-367e); Glaucón cuenta (1988:107) el mito del anillo de Gíges y exige a Sócrates que demuestre que la justicia es deseable *por sí misma*, no por sus consecuencias; Adimanto remata pidiendo que se elogie la justicia despojada de toda reputación. Sócrates confiesa no saber cómo responder directamente, y propone el famoso rodeo metodológico: puesto que la justicia existe en el individuo y en la ciudad, y la ciudad es «más grande», leamos primero las letras grandes (368c-369a). La ciudad nace, pues, como dispositivo heurístico —un instrumento de legibilidad del alma, no un programa político presentado para su adhesión. Al final Platón obliga a Glaucón —y al lector— a contemplar la mortalidad del paradigma inmediatamente después de su culminación. La ciudad más bella lleva inscrita su corrupción; ni siquiera el

postulado aureolar máximo escapa al devenir. Y Sócrates responde que quizá exista un modelo (παράδειγμα, otra vez) de esa ciudad en el cielo, ἐν οὐρανῷ, para quien quiera contemplarla y, contemplándola, fundarse a sí mismo como ciudadano suyo (ἐαυτὸν κατοικίζειν). Y añade la cláusula demoledora: no importa nada (οὐδὲν διαφέρει) que exista en alguna parte o vaya a existir, porque el filósofo actuará según la política de esa ciudad y de ninguna otra (592b). Platón declara que la eficacia del paradigma es independiente de su realización en cualquier porvenir infecto; se actuará según el dogma tanto si la ciudad viene como si no. Se mueve en una realidad paradigmática, mientras que Bueno habla de la realidad efectiva en el porvenir. Por su parte Glaucón ha sido formado en esa duplicidad reflexiva: dentro de la aureola en cuanto a su eficacia, fuera de ella en cuanto a su estatuto. La *República* contiene dramatizada, la diferencia entre el producto del filósofo (representaciones que otros habitarán) y la formación del filósofo (aprender a construirlas, a criticarlas y usar sin quedar capturado); esa puede ser la descripción más completa y antigua del oficio del filósofo: no un cuerpo de doctrina, sino un adiestramiento en el manejo reflexivo de porvenires aureolares, con la *República* misma como ejercicio práctico.

La *tensión práctica* es pues materia del oficio del filósofo, no ruido. Sócrates el filósofo en el juicio y por el juicio, y su persecución se ha convertido en el acto filosófico supremo. La *meletē thanatou* es eso exactamente: la muerte integrada como contenido formativo del oficio; la filosofía de Boecio no lo es a pesar de la cárcel, es filosofía de la cárcel. El oficio parece incluir su propia supresión. Si el presente se define como círculo de influencias recíprocas, el filósofo perseguido es aquel al que se intenta expulsar del círculo de presente, silenciarlo, cortar su influencia recíproca y que responde reubicándose en otro círculo, el del porvenir perfecto, la posteridad: postula un círculo futuro de lectores y actúa determinado por él (como el «influencer» que quiere renovar su canal porque ya no da créditos, y busca otros lectores). El mismo Nietzsche lo formuló sin saber que iba a hacer historiología de Gustavo Bueno.

La *tensión teórica* basta frente al fracaso del paradigma, pero no frente a la destrucción de sus soportes materiales (aquí Bueno gana la partida); el porvenir aureolar forma al filósofo solo si es atravesado críticamente, no inculcado que, forma justo lo contrario, al habitante de las cuartas fases; y la *tensión práctica* no es lo que el oficio sortea sino, en los casos límite, lo que el oficio transforma en sí mismo; al oficio

del filósofo no lo forma el porvenir aureolar, lo forma la relación crítica con porvenires aureolares —incluido el suyo. Pero: ¿puede el oficio así definido sobrevivir en una sociedad que ya no persigue al filósofo, sino que simplemente lo ignora —donde no hay censura que transformar en materia filosófica ni aureola compartida que criticar? Esta sería la versión actualizada de la pregunta de Exner con la que Gustavo Bueno abre su texto. Desde Platón, veinticuatro siglos después, la pregunta sigue siendo si el oficio merece existir como institución —exactamente lo que la Academia respondió fundándose. Hoy día, el que sean eso, veinticuatro siglos, da pie a pensar que la nueva «sociedad aureolar» suprimirá cualquier representación presente de la filosofía en el porvenir.

2. 4 Merleau Ponty: elogio de la filosofía



IMAGEN 5: 164 Smile 38,76056 -9,14806.

En el libro de Merleau Ponty *Elogio de la filosofía* (seguido de *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*) vemos a un filósofo reflexionando directamente sobre su oficio en el acto mismo de la toma institucional de él. Y trata todas las ideas que acabamos de exponer. Primero el oficio como pasión, la felicidad de «tener por oficio su propia pasión» (2006: 7), con paradoja constitutiva de Sócrates: si el filósofo «sabe que no sabe nada», ¿cómo puede ocupar una cátedra? Su respuesta: el Collège de France no da «verdades adquiridas sino la idea de una investigación libre»; el no-saber filosófico como fundamento institucional; es la ignorancia socrática convertida en estatuto de cargo: la tensión académica-mayéutica. Aquí estamos frente a la pasión que Platón no podía permitirse, porque oficio y pasión permanecen en registros casi opuestos; el eros como manía divina y ala del alma, en el *Fedón* exige que trabaje contra el resto de las

pasiones y apetitos corporales; la razón, institucionalizada dianoéticamente, gobierna. La solución platónica es jerárquica desde lo máximo que es el eros por lo inteligible, que purifica todo lo demás; Merleau Ponty, en cambio, no purifica nada en la fórmula hedonista de Stendhal: oficio y pasión coinciden; la felicidad del filósofo está en el no-saber a cuestas. No obstante Platón tampoco asume que el oficio fuese algo similar a una *cátedra* moderna porque lo esencial no se enseña como las demás disciplinas, nos dice en *Carta VII* (1992: 513), ni se cobra por ello, como los sofistas, cosa que hoy esto se asume sin drama alguno; lo que el Collège paga es la idea de una investigación libre; el cargo institucionaliza el no-saber. La ignorancia socrática en puesto de funcionario. El choque con el texto de Gustavo Bueno de 1949 de los escritos de juventud es total; porque Bueno define la educación y el aprendizaje como sistema de hábitos virtuosos, formas estables, permanentes y poseídas, fórmula que apunta a lo contrario de Merleau-Ponty: la pasión no es un hábito, es inquietud; donde Bueno ve la meta en la forma adquirida y estable, Merleau-Ponty ve el oficio en un movimiento que por definición no se estabiliza, pues no hay magisterio de autoridad; en Bueno el maestro posee el hábito que el discípulo no tiene, y esa asimetría física funda la relación; el nuevo catedrático del *Elogio* confiesa ante sus colegas que no puede sentirse heredero de los consagrados, que sabe que no sabe nada, y que si merece la cátedra es precisamente por eso. La institución autoriza el oficio del filósofo por lo que busca, no por lo que posee. Sin embargo, hay un hilo que une a los tres; Platón hace de la pasión filosófica una escalera, Bueno un edificio, Merleau Ponty un columpio —y solo el tercero se atreve a llamar a eso, sin sonrojarse, una profesión feliz.

Pero sigue habiendo una doble *tensión fenomenológica* en el oficio:

a) Una tensión teórica del oficio como posesión de saber o como ejercicio de no-saber; en Platón la fricción era interna y contiene la polarización íntegra del oficio: la reminiscencia y la dialéctica de lo que siempre se mantiene idéntico, hacen del filósofo un poseedor definitivo, pero la referencia socrática es la ignorancia declarada y la esterilidad del partero; en Bueno la fricción se resuelve dogmáticamente, en un único polo, también por la posesión: la ciencia es hábito y magisterio asimétrico, en una adquisición del saber, no investigación, negando cualquier tipo de progreso en la Historia del saber; Merleau Ponty resuelve al revés: el filósofo actúa en su oficio con el movimiento que reconduce sin cesar del saber a la ignorancia y la necesidad de la

detención del juicio para la investigación; la tensión constitutiva del oficio cada autor la corta por un lado.

b) Y en tensión práctica, el oficio como separación del mundo o como intervención en él. El *Fedón* manda desligarse del cuerpo de la ciudad, mientras la *República*, las *Leyes* y la práctica efectiva de la Academia —Dion, Eufreo, los legisladores de Plutarco— mandan volver y gobernar (siempre suponiendo el oficio del filósofo con Rey). Sócrates encarna la contradicción: setenta años en el ágora predicando que filosofar (en realidad aprender el oficio) es prepararse para morir. En Merleau Ponty la tensión práctica está tematizada como en ningún otro: el filósofo (2006: 24-39) «quiere estar en todas partes a la vez a riesgo de no estar jamás completamente en ninguna parte», «no toma parte como los otros... no es completamente un ser real», pero sin embargo no podemos considerarlo como un ídolo cuyo guardián sería él, sino relación viviente con Atenas; este es el Sócrates de Merleau-Ponty, obedece resistiendo, ni fuga contemplativa ni militancia —la incomodidad es la posición. Y en Bueno la tensión práctica aparece de forma más sorda pero real: la autoeducación es imposible, y que solo en sociedad se alcanza la plenitud en un acomodo a la historicidad social, pero a la vez reconoce que la demostración (2010: 254): «solo puede tener lugar en la vida solitaria del alma», previa acción magisterial educativa en el educando; sociedad para transmitir, soledad para verificar; es su versión de la misma grieta fenomenológica.

Las dos tensiones no son independientes; esta es la causa por la que el oficio no desaparece; sino que se determinan mutuamente. Quien resuelve la tensión teórica por el lado de la posesión tiende a resolver la práctica por el lado de la institución y la transmisión —Bueno posee hábitos, luego funda su pedagogía en la autoridad del que tiene sobre el que no tiene; el Platón de la *República* posee la visión del Bien, luego debe gobernar obligado. Y quien resuelve la tensión teórica del lado del no-saber queda condenado a una práctica incómoda: Sócrates no posee doctrina, luego no puede ser ni funcionario ni fundador —solo tábano; Merleau-Ponty institucionaliza en no-saber y por eso su relación con la ciudad es «obediencia sin respeto», presencia molesta, ironía. La cátedra de Bueno enseña contenidos; la cátedra de Merleau-Ponty enseña una inquietud.

Y existe una fricción residual: ninguno de los tres logra que su solución cierre sin resto. En Platón el resto sería Sócrates (sin doctrina dentro de una obra llena de doctrina) y la Academia (institución práctica de quien escribió que lo esencial no se puede institucionalizar (Carta VII 341c). En Bueno el resto se le llama *educere*: tras todo el edificio de hábitos y autoridad, admite que el maestro no modela y que la estatua se consume por sí misma —es decir, readmite por la puerta trasera la mayéutica que su teoría de la posesión no necesita. Y en Merleau Ponty el resto se le llama *el sueldo*: su brillante disolución de la paradoja (la cátedra premia la búsqueda, no el saber) no elimina el hecho que él mismo diagnostica: el filósofo moderno es un funcionario cuya libertad supone una contraparte, aplicado a su propia lección inaugural, por eso apela a Sócrates, el que no cobraba, como mala conciencia del oficio.

Por lo tanto, el oficio del filósofo vive de dos tensiones que ninguna solución ha cerrado —la *teórica* (saber poseído/saber buscado) y la *práctica* (retiro/ciudad)—, y las grandes figuras del oficio no son las que resuelven sino las que las *habitan*: Sócrates en el ágora, Platón fundando la escuela de lo infundable, Bueno confesando el *educere*, Merleau-Ponty cobrando por su no-saber. Son tensiones esenciales, no accidentales, pues reaparecen intactas en un tomista de 1949 y en un fenomenólogo de 1953 que no se leyeron entre sí; de hecho, la tensión es «fundada» por Platón deliberadamente (en realidad funciona como un margen de *fenomenalidad* de su discurso teórico) y reaparece a lo largo de toda la historia de la filosofía (hemos visto los casos de Boecio: saber poseído y vivido; Ockham: lo resuelve por el límite del saber y su práctica incómoda; Abelardo con el método *dubitando* (no-saber); también merece nombrar a Spinoza: rechaza la cátedra para no poseer institucionalmente nada; Marx resuelve la práctica por la intervención total y doctrina de Estado: posesión pura, el polo Bueno llevado al límite (si aplicamos una retroacción fenomenológica); y en la famosa polémica Sacristán-Bueno de 1968-1970 es la misma grieta: ¿la filosofía es un saber sustantivo que merece licenciatura (posesión, institución) o una actividad adjetiva que debe disolverse en las ciencias (no-saber, disolución práctica)? Es el pleito entre Sócrates estéril y el Platón fundador, que corrobora la tesis: la tensión no es un episodio de la historia de la filosofía, es su *forma*. El oficio nace ya escindido.

Merece la pena comentar una ironía interna en Gustavo Bueno. En el texto Bueno utiliza el término *educere*, pero en primera instancia su doctrina es *educare* —crianza,

formación de hábitos, autoridad del que posee sobre el que carece, imposibilidad de autoeducación—, y sin embargo cierra con el étimo *educere*, el partero de Sócrates, guiar, que es el lema del bando contrario, el socrático–mayéutico.

Con todo, este desarrollo diacrónico del oficio del filósofo lo que nos permite es abrir un *espacio fenomenológico* que la fenomenología debería afrontar más radicalmente aún a partir del *Fedón*. Merleau-Ponty nos ha incitado a preguntar: ¿Qué enseña el filósofo de la muerte? ¿la muerte democrática? ¿Qué está oculta en la vida como el cuerpo en el alma? Estas preguntas no son ni religiosas, ni místicas, ni dramáticas. El propio Merleau-Ponty cita a Montaigne: mueren (2006: 40-41) «un campesino y pueblos enteros tan invariablemente como un filósofo»; es la *meletē thanatou* invertida y secularizada: no el alma escapando del cuerpo hacia las ideas, sino la muerte reabsorbida en la vida común; el filósofo no posee un saber esotérico del morir, solo «despierta y habla» lo que «cada hombre sabe bien». Y la definición final: el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, «porque, para ser completamente hombre, debe ser un poco más y un poco menos que hombre». Contra el *Fedón*, la muerte devuelta a la vida; con Sócrates, el oficio como relación viviente (y molesta) con la ciudad; contra el funcionario, el malestar como esencia; y una definición operativa —el movimiento saber/ignorancia, la ironía como tarea, el estar «en todas partes a la vez, a riesgo de no estar jamás completamente en ninguna parte». Los tres modelos: el purificador (catarsis), el poseedor (hábito) y el oscilante (ironía) pueden ser sometidos a una *reducción fenomenológica*.

§ 3. Reducción fenomenológica del oficio del filósofo. Matriz oscilante

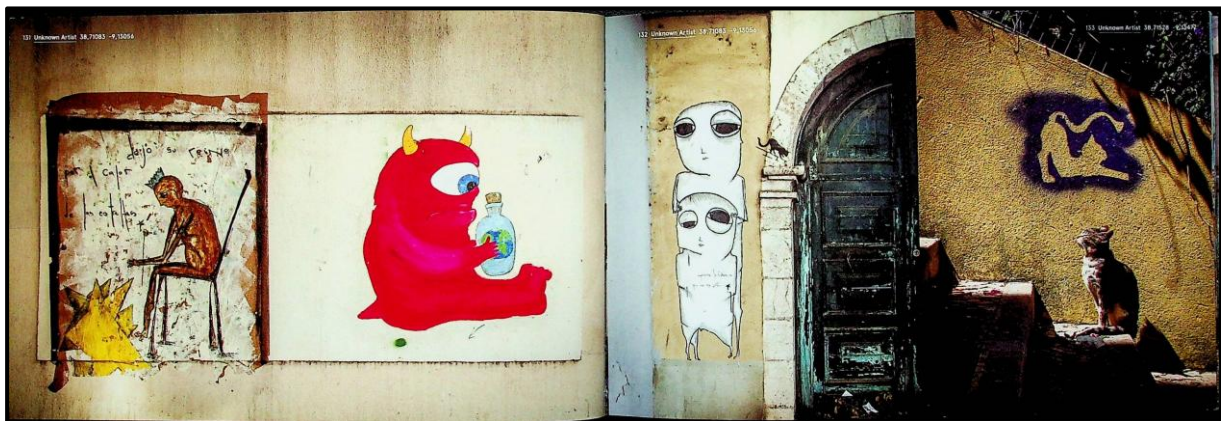


IMAGEN 6: 131 Unknown artista 38,71083 -9,13056.

Vamos a ver qué queda de cada uno de los modelos, desde el *materialismo fenomenológico* del asunto, cuando se suspende su pretensión de ser modelos absolutos, bien sea que se oficie dentro de los Estados o bien sea que oficie simbólicamente. Aquí conviene evitar una jerarquía peligrosa: «los grandes filósofos piensan; los docentes explican». Eso sería falso. El oficio filosófico del docente ocurre de forma directa: trabaja, textos, conceptos, afectos, resistencias... y cuerpos presentes. El aula es el campo intencional real. Y el que oficia simbólicamente, con su sistema, o en sistemas, produce la modificación del horizonte filosófico, su aula es diferida, con operaciones filosóficas efectivas. Y ni aquel es un funcionario del saber, ni este un profeta solitario con acólitos. El oficio es tomado en sentido «diacrónico» de lo que se llamaría el «fenómeno» filosófico. Pero ahora, en una tarea de actualización, me centraré casi exclusivamente en el oficio filosófico del docente, sin distinguir las peculiaridades del «filósofo simbólico».

Antes de proseguir conviene poner ante los ojos del lector el instrumento que este ensayo viene usando implícitamente desde la introducción: la matriz del *campo intencional*, que condensa en un cuadro el modelo desarrollado en otro lugar y que aquí funciona como mapa operativo del oficio del filósofo; no es una taxonomía de regiones del ser ni un organigrama del facultades, sino un mapa de operaciones —sus casillas no nombran cosas sino funciones, posiciones por las que el *sentido* pasa y el cuadro mismo no se mueve: lo que se mueve es el campo a través de él. Las dos columnas recogen las dos mitades o regímenes de circulación que el ensayo viene distinguiendo bajo la figura de las dos manos: la mitad derecha es el *sentido estándar* (*catábasis* → *anábasis*), el circuito de la institución —lenguaje, diseño como producción (uso), símbolo, conocimiento *propio*—, aquel por el que el *sentido* desciende hasta el objeto práctico, *pre-diseñado*, culminación del campo técnico; la mitad izquierda es el *sentido invertido* (*anábasis* → *catábasis*), el circuito del *conocimiento impropio*, que se abre en el nivel inferior: el objeto diseñado en la recepción; aquí la *epokhê* y el arte reordenan la percepción, y cuya absolutización produciría la fuga mística. Las tres filas son los niveles de aparición.

La institución platónica del oficio consiste en absolutizar la columna derecha y su lectura ascendente; la inversión que este trabajo propone no consiste en mudarse a la columna de la izquierda; no es cambiar de bando; eso sería cambiar una mística por

otra; sino en ganar el tránsito reglado entre ambas por el nivel inferior; y las figuras que este ensayo recorre se dejan situar sobre él: el purificador clausura la derecha, el poseedor la administra, el oscilante cojea entre las dos columnas, y el guardián del *écart* custodia la puerta que las comunica. El cuadro es, por lo demás, hipótesis de trabajo y no sistema: una determinidad instituida más, ofrecida –como todo lo que este ensayo afirma– al trabajo de la mano que des-instituye¹¹.

Para aclarar entonces el *campo intencional* que orienta el oficio, en lo que sigue, del *materialismo fenomenológico*, pego aquí el cuadro con las dos partes del campo (cf. Pedro Marinero (2026):

Campo intencional

Niveles ↓ Lados →	Mitad izquierda del <i>campo intencional</i> (Sentido invertido, anábasis → catábasis).	Mitad derecha del <i>campo intencional</i> (Sentido estándar, catábasis → anábasis).
Nivel Superior	Estética → Puede elevarse a la transcendencia si no hay <i>nexo regulador</i> . En la <i>inversión</i> , la <i>epokhê</i> el atractor no extraño, el arte , reordenan la percepción.	Estética → se vincula al <i>sentido</i> en movimiento descendente. Conocimiento <i>propio</i> con infinito enumerable.
Nivel Medio (Central)	<i>Fantasías perceptivas ascendentes</i> , «inicio» del recorrido, no del movimiento. Conocimiento <i>impropio</i> en el espacio interior habitado (oikw).	<i>Fantasías perceptivas descendentes</i> ; el lenguaje , el diseño, lo simbólico, conocimientos <i>propios</i> .

¹¹ La correspondencia entre las dos mitades del campo admite una analogía de estructura, y solo de estructura, con los dos teoremas de Emmy Noether: («Invariant Variationsprobleme», *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1918); el primero liga las simetrías continuas globales a las leyes de conservación ordinarias: cantidades que se conservan *a lo largo del movimiento*, como fluye la corriente –imagen de la mitad derecha del campo, donde el *sentido* se conserva circulando por el cauce instituido. El segundo teorema, propio de las simetrías locales, arroja en cambio leyes de conservación que la propia tradición física, desde Hilbert, llamó *impropias*: identidades que se cumplen con independencia de las ecuaciones del movimiento —imagen de la mitad izquierda, donde el conocimiento *impropio* no depende del recorrido clásico del *sentido* y, conteniendo lo local, incluye al propio como caso; las identidades del segundo teorema se cumplen *idénticamente* (*off-shell*, sin necesidad de que se satisfagan las ecuaciones de campo), mientras que las conservaciones del primer teorema valen sobre las soluciones (*on-shell*). Hay invarianzas que se conservan por el movimiento y otras que se conservan sin él. Fuente: Brading y Brown (2000) y Brading (2002).

Nivel Inferior	Objeto diseñado en la recepción artística. <i>Catábasis impropia</i> que, tras el recorrido interno, reordena el <i>gusto</i>: no es el <i>gusto</i> el que juzga la obra, sino al revés.	Objeto práctico: fenómeno dado, percibido como funcional. Objeto pre-diseñado en la producción lingüística (<i>catábasis propia</i>), como resultado simbólico del campo técnico, como culminación de la producción lingüística y cultural, lo propio. Prepara la <i>inversión</i> hacia lo <i>impropio</i>. Lugar de transición donde el <i>sentido</i> puede invertirse, si hay detención del campo; no es arte aún.
Nexos	En la <i>inversión</i>, se altera la función de los <i>nexos</i> y se invierte la dirección: el superior ya no bloquea el ascenso, sino que permite nueva orientación sin una posible disolución del campo a la transcendencia, y el inferior elude la ciscendencia. La <i>catábasis impropia</i> asegura el campo. El arte y la experiencia estética interrumpen, detienen (<i>epokhê</i>) ese flujo «habitual»; detienen la <i>hypérbasis</i> e impiden una producción simbólica descendente. El <i>campo intencional</i> se reinvierte. Una experiencia que no genera <i>sentido</i> sino <i>estética</i>.	Superior: impide la muerte del campo por elevación trascendental absoluta. Inferior: une el objeto simple con el objeto diseñado.
Conocimiento y dinámica	Conocimiento <i>impropio</i> (arte) → sin intervención eidética. Recorrido → espacio de dentro, frenético, que se transforma sin desplazamiento.	Conocimiento <i>propio</i> → relacionado con la lógica, lengua, estructura. Movimiento → desplazamiento en el campo.
Estética	<i>Estética de la recepción</i> → detiene el nexo sin destruir el campo. → Transforma al espectador y su modo de conocer.	<i>Estética de la producción</i> → ligada al objeto diseñado, orientada por estructura.
Transformación	El artista des-objetiva, des-simboliza, retrocede a la <i>epokhê</i>, rehace el campo con nuevos materiales no eidéticos.	El artista se relaciona con lo simbólico.
Riesgo del campo	La inversión evita la muerte del campo, aún sin nexo superior, gracias al movimiento interno (<i>oikô</i>) que re-configura sin destruir.	Riesgo: fuga a la transcendencia, o ciscendencia absoluta en fuga, si los nexos no operan.
Analogía científica	Segundo teorema de Noether: conservación impropia. El arte, como conocimiento <i>impropio</i> incluye al conocimiento <i>propio</i>, invariancia no afectada por el movimiento clásico.	Primer teorema de Noether: conservación ordinaria fluye como un movimiento.

3. 1. Transposición de los modelos

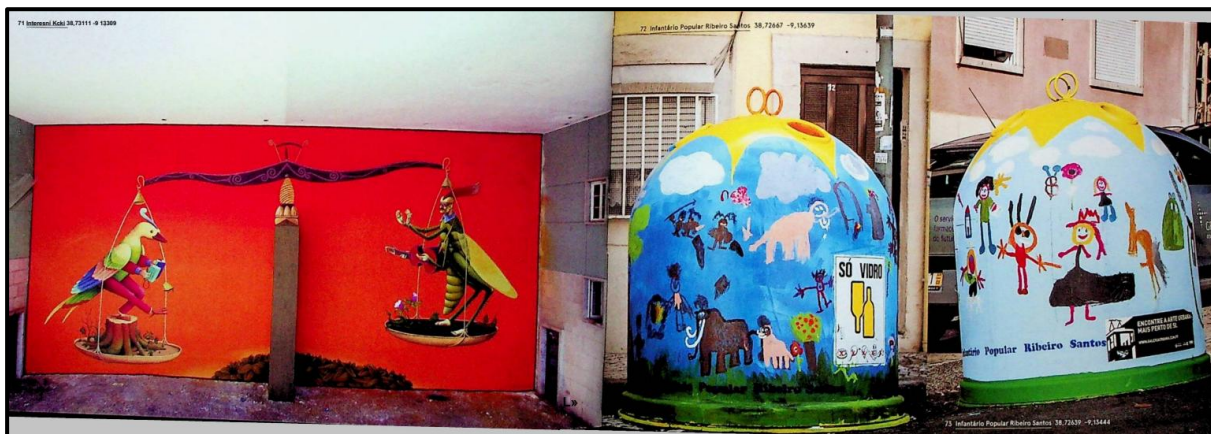


IMAGEN 7: izda: 71 Interesni kchi 38,73111 -9,13309. Dcha.: 72 Infanterio Popular Ribeiro Santos 38,7267 -9,13639.

El oficio actual del filósofo no puede ser ni purificación platónica, ni posesión dogmática de hábitos, ni pura *oscilación* irónica sin estructura. Se tendrá que ver como una práctica material de *des-automatización del sentido*.

¿Qué suprimimos del modelo purificador? No se suprime toda forma de distancia, interrupción o catarsis. Se suprime la idea platónica de que filosofar consiste en desprenderse del cuerpo, de la sensibilidad, de la ciudad y de la conversación para «ascender» hacia un ámbito inteligible puro y salvador (egoístamente en el *regressus* y salvíficamente si se da en el *progressus*). Ese modelo es incompatible con el oficio práctico del filósofo, pues este trabaja con aquello precisamente que el platonismo purificador tiende a rebajar: cuerpos vivos, lenguaje ordinario, memoria inmediata, atención, cansancio, deseo aburrimiento, resistencia. El filósofo platónico ya hemos notado que es a la vez *partero de almas*, volcado al diálogo, y alguien que enseña a desligarse del cuerpo, de los sentidos y, en el límite, de la conversación misma. Eso convierte al maestro en una figura casi imposible: enseña a abandonar las condiciones que hacen posible enseñar. No puede seguir funcionando como ideal del oficio. ¿qué se conserva del modelo? Una *catarsis* mínima: la *epokhê*, traduciendo fenomenológicamente esa *catarsis* platónica en *epokhê hiperbólica* que suspende el automatismo de lo ya dado. La *catarsis* platónica, como metafísica, desprecia el cuerpo, la *epokhê* frena la repetición y abre el *campo intencional*. No hay que purificar al alumnado de su cuerpo, de sus pasiones, de sus opiniones, en una *compasión pasiva* irresponsable del circuito ritual; hay que suspender el automatismo con que esas opiniones funcionan como mundo cerrado; la antigua purificación queda abolida

como metafísica, pero reaparece transformada como *des-automatización fenomenológica que interrumpe el circuito*; por ejemplo, el oficiante interrumpe el automatismo de: «esto es así, porque siempre ha sido así»; o «esto es verdad porque lo dice la pantalla»; o «esto es justo porque lo dice mi grupo»; o «esto es normal porque todos lo hacen».

¿Es necesario el modelo del poseedor? No es suficiente. El poseedor de hábitos (Aristóteles, Tomás de Aquino y, en parte Gustavo Bueno) nos transmite: conceptos, historia, técnicas argumentativas, lectura, escritura, memoria, precisión terminológica, hábitos de atención, disciplina intelectual; sin ello, el oficio se convertiría en ocurrencia, tertulia o psicologismo. Bueno recuerda que educar no es esperar una iluminación interior, sino producir formas adquiridas, hábitos, capacidades, estructura. Sin embargo, este modelo puede convertir el oficio en posesión estable de contenidos. El oficiante aparece como quien posee el saber y el oficiado como quien debe adquirirlo. Esto puede derivar en un modelo demasiado escolarizado, objetivado, demasiado propietario del conocimiento. Conservaremos la necesidad de soportes materiales, esos hábitos, textos, técnicas y conceptos: en *habitus operatorios*; pero rechazamos la idea de que el oficio consiste en poseer un saber ya estabilizado en una unicidad en las condiciones para pensar, porque la tensión teórica no basta frente a la destrucción de los soportes materiales.

El tercer modelo, el oscilante, es el más cercano al oficio del filósofo contemporáneo. La filosofía tiene por oficio su propia pasión; pero esa pasión no se convierte en vehículo de un dogma, sino en investigación libre: si el filósofo sabe que no sabe nada, ¿cómo puede ocupar una cátedra? La respuesta de Merleau-Ponty es que la institución no entrega verdades adquiridas, sino la idea de una investigación libre. El oficiante no lo es porque sepa más en el sentido de poseer una doctrina cerrada. Está ahí porque puede sostener institucionalmente el no-saber sin que se degrade en confusión. La oscilación no puede ser simple ironía destructiva, o relativista («todo depende, nadie sabe nada»). La *oscilación* es una técnica de *apertura del campo*; el oficiante no cierra demasiado pronto, pero tampoco deja que todo se disuelva. Y el oficiado aprende a entrar y salir de doctrinas. En realidad, aquí oficiante y oficiado se deberían continuamente intercambiar los papeles, aprender a construir, criticar, habitar y abandonar porvenires aureolares sin quedar capturado por ellos, en una relación crítica con ellos, incluso los propios.

La apertura del *campo intencional* no significa el acceso a un supuesto campo virgen que estaría por debajo de la institución esperando a ser recuperado; Richir decía (1988: 92): «no hay átomo fenoménico»; no es viajar a otra parte, sino dejar jugar en *fenómeno* mismo lo que la forma instituida recorta. Esto reformula la *catábasis*: no es un descenso a un origen (eso sería una *anábasis* invertida, con la misma estructura mítica), sino un desajuste practicado en lo que ya aparece.

Pero en las *transposiciones* no se elimina la institución simbólica; vivimos en lo instituido no por error sino por constitución; se trabaja dentro de ella: currículo, aula, evaluación, historia de la filosofía, textos, conceptos, exámenes. Pero el oficio consiste en impedir que esa institución se vuelva mero amaestramiento. Aquí Kafka: el mal modelo educativo es el del simio que aprende códigos para sobrevivir. Aprende a hablar, saludar, beber, comportarse, triunfar. Pero no abre el sentido: solo lo integra. Si el oficio del filósofo es capaz de abrir el campo, toca lo que la ciudad tiene por sagrado —sus determinidades instituidas— y, por eso Sócrates no molesta como rebelde sino como quien cree «de otra manera y en otro sentido», Merleau-Ponty (2006: 25). La *impiEDAD* (ἀσεβεία) del filósofo es estructural, no anecdótica, porque su oficio consiste en tratar como instituido lo que la institución da como absoluto en su «silencio religioso» y elogio: εὐφημία. De todas formas, si la sensibilidad para acceder al *campo intencional* está ella misma históricamente instituida, no escaparíamos del modelo del poseedor, porque la apertura del campo vendría mediada por la institución que se pretende suspender —la experiencia *emic* de la apertura tiene condiciones *etic* que la fenomenología sola no puede dar. Y el criterio de la apertura es *afectivo* no metódico, da vértigo dice Richir (1988: 97), y puede darse una captura patológica; la capacidad de tomar lo abierto sin fijarlo no hace al filósofo, hace falta el oficio, la disciplina de la oscilación, y ahí las tres figuras convergen: el movimiento saber-ignorancia de Merleau-Ponty es la versión existencial, el manejo reflexivo de la aureola en Bueno es la versión historiográfica, y la explicitación del instituyente sin captura es la versión richiriana de una misma competencia —la que tratamos de nombrar en el oficio.

3. 2. *Inversión del campo*

La circulación del nuevo *campo intencional* abierto entre: sentido, lenguaje, objeto diseñado (que reordena el campo en la nueva estructura), estética y conocimiento

impropio, ya no tiene nada que ver con la lógica lineal del juicio, que queda sustituida por una circulación elíptica donde la *experiencia estética* (el oficio tiene ante sí a espectadores en experiencia), afectividad y simbolismo deben ser interpretados en su régimen de aparición. Es una *inversión* controlada del campo. Primero hay lenguaje: explicación, texto, concepto, doctrina. Pero eso no basta; debe aparecer el *momento de inversión*: el concepto deja de ser definición muerta y se convierte en problema. Por ejemplo: «alma» deja de ser una palabra de Platón, o de la tradición griega u cualquier otra, y se convierte en problema del cuerpo (ya dejará de llamarse «alma»); «justicia» deja de ser el tema de examen y se convierte en conflicto vivido; «verdad» deja de ser correspondencia y se convierte en régimen de aparición; «libertad» deja de ser definición política y se convierte en salida kafkiana; «educación» deja de ser adquisición de contenidos y se convierte en pregunta por el tipo de ser humano que se está produciendo o se quiere implantar. El oyente no repite y el concepto resuena.

El desarrollo *diacrónico* del oficio filosófico permite aislar tres modelos en tensión: el modelo purificador, el modelo posesivo y el modelo oscilante. La integración de los tres no puede ser ecléctica, pues deben ser reducidos fenomenológicamente: el primero como ideal rector que niega las condiciones materiales que lo hacen posible; el segundo como oficio filosófico de un saber cerrado; y el tercero como mero escepticismo que se disuelve en arbitrariedad. El alumnado no es el prisionero platónico que asciende hacia un paradigma ya dado, ni el simio kafkiano que aprende a repetir los códigos de la humanidad para sobrevivir, sino en un sujeto capaz de atravesar críticamente los lenguajes, hábitos, mitos y porvenires aureolares que lo constituyen. El oficio del filósofo, hoy, no consiste en enseñar lo ya sabido, sino en abrir el campo donde el *sentido* todavía puede hacerse.

La *inversión* del campo no entra tras la *epokhê* como si esta, sola, se bastara; entra cuando la *epokhê* ha abierto el campo y la *transposición* empieza a cambiar la dirección del *sentido*. Si el campo queda simplemente suspendido o detenido sin reconfiguración experiencial del campo, se producirá la fuga a la metafísica de nuevo, o al escepticismo. Bloqueo. Lo mismo ocurriría si hubiera una *transposición* sin *inversión*. Sería un mero paso entre niveles, sin cambio de régimen. Es decir, cuando el *fenómeno* deja de estar organizado por el lado derecho del campo, el sentido estándar —*anábasis-catábasis*, lenguaje, objeto práctico, símbolo, conocimiento propio— y empieza a organizarse

resonancia:

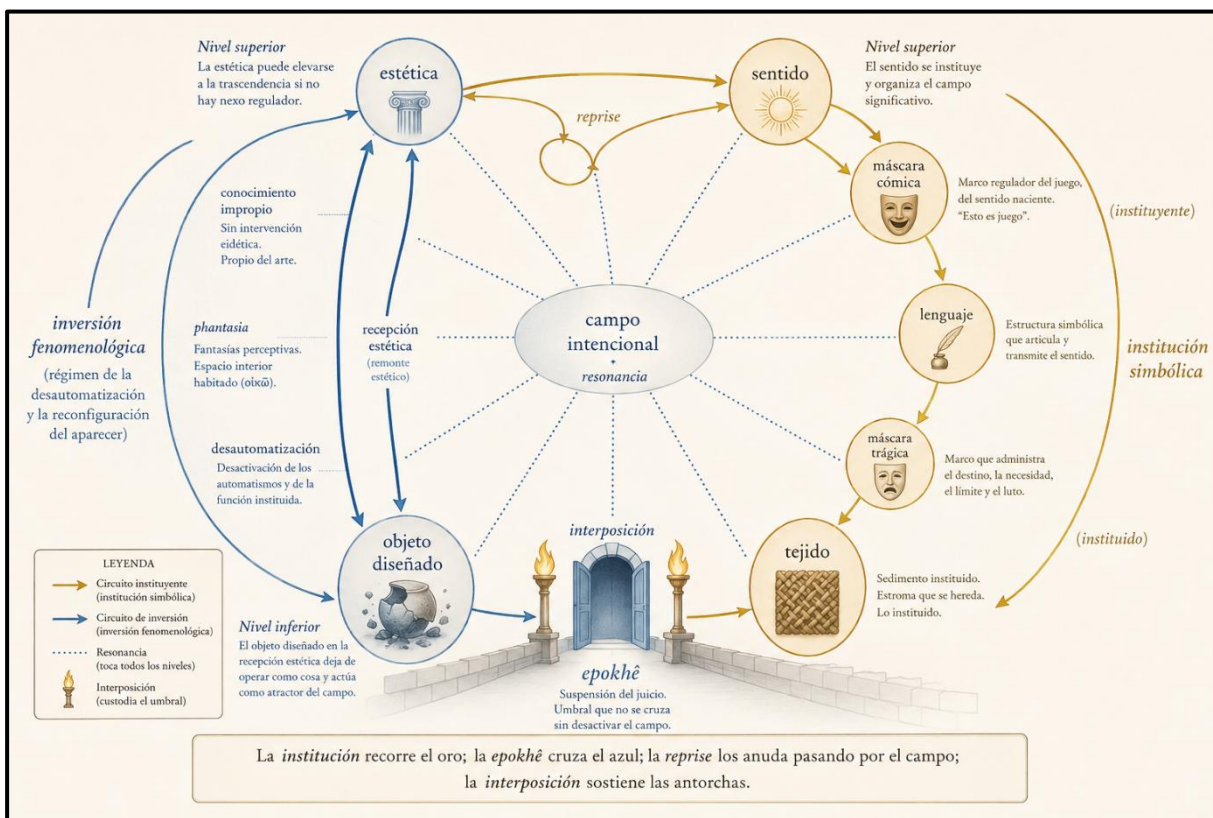


FIGURA 1: **Movimientos del oficio** (imagen elaborada con IA por el autor).

—explicar, fijar, transmitir, producir—, la mano demiúrgica del oficio, con el lenguaje como *atractor* de la hazaña; imprescindible, pero si gira solo, degenera en repetición y amaestramiento: es el circuito del simio aprobado. En sentido antihorario, lado de la *estética*, el recorrido se invierte: las *fantasías perceptivas* y el *conocimiento impropio* descienden por la *experiencia estética*, con el arte como *atractor* de esa hazaña que «ordena» la percepción sin fijarla; es la mano que des-instituye, y su riesgo propio es la fuga trascendente, la mística sin nexo. Ninguno de los dos circuitos es, por sí solo, el oficio: ambos desembocan en la *epokhê*, la puerta de inversión, flanqueada por el tejido ya sedimentado, donde el flujo se detiene y puede cambiar de dirección; y en el centro, el *campo intencional* —el *φρήν* como diafragma— recibe, retiene y redistribuye lo que cada circulación le entrega. El oficio del filósofo no consiste en habitar uno de los dos sentidos, sino en guardar la puerta: hacer pasar el sentido del circuito horario al antihorario y de vuelta, cuantas veces haga falta, sin dejar que la rueda horaria se cierre en tautología ni que la azul se disuelva en transcendencia. Por eso la escalinata sube hasta la puerta y no hasta la cúpula: al oficio no se asciende; se centra. En la figura la flecha azul retorna; es el movimiento que la figura deja en silencio y que decide todo. Tras cruzar la puerta, el campo no queda simplemente suspendido —eso sería bloqueo, fuga a la mística o al escepticismo—: comienza la remontada por el lado de la *estética*, y es una ascensión de régimen distinto a la dorada. Lo que sube no es el *sentido* recuperado, sino el *sentido haciéndose*: primero la *phantasia*, aparecer no posicional que reconfigura antes de que el concepto fije; luego la *resonancia*, cuando lo suspendido empieza a vibrar con todo lo experimentado y por experimentar; después la recepción estética, donde el objeto ya no se usa sino que reordena a quien lo recibe —no es el gusto el que juzga la obra, sino al revés—; y solo el final, arriba, el *sentido*, llega transformado y no vuelve por el mismo camino por el que bajó. La obra de arte actúa en todo el trayecto como *atractor* y como nexo: impide que la ascensión se dispare hacia la transcendencia absoluta y muera el campo. Y lo decisivo es que el retorno no clausura: el sentido que corona la subida azul reingresa en la rueda dorada —vuelve a decirse, a enseñarse, a instituirse—, pero marcado ya por su paso por la puerta, disponible para una nueva inversión. El circuito completo no es un círculo: es una respiración elíptica; el *φρήν*, su diafragma; y el oficio, el arte de que ninguna de las dos fases se crea la última.

Ese edificio se puede transformar en el arco del *sentido* en el teatro místico, y no por ornamento: el teatro nació del rito dionisiaco y es la institución que aprendió a contener lo místico sin suprimirlo —a convertir el trance en forma. Por eso es el escenario exacto de la mayor amenaza del *campo intencional*: la fuga trascendente, la mística que aspira a salir en vertical por el cielo abierto del edificio, disparada desde la esfera del *φρῆν* hacia lo absoluto, disolviendo el campo en la muerte por elevación. Contra esa vertical se tiende el arco: el *sentido* no corona la construcción como cúpula cerrada, sino como *clave de arco* sostenida por el contra-empuje de sus dos pilares-atractores —la *estética* a un lado, el *lenguaje* al otro. El *sentido* se sostiene porque dos empujes contrarios se anulan en él; si el pilar estético cede a la trascendencia (mística) o el lingüístico se cierra sobre sí (tautología), el arco se cae. Las máscaras señalan el mecanismo de contención: la máscara es la no-posición regulada, muestra ocultando, ni fija el aparecer en imagen ni lo desata en trance; es el marco «esto es teatro», hermano del marco «esto es juego» de la risa, que permite al *parpadeo* circular por el campo sin escaparse de él. El *objeto diseñado* aparece roto y salpicado porque en el circuito azul la obra ya no opera como cosa sino como atractor que des-objetiva. Y la flecha de doble punta confirma la respiración completa: desciende a la puerta de la *epokhê* y remonta por la *estética* hasta la clave, sin volver nunca por el mismo camino. La mística, en cambio, es la tentación de quedarse: cruzar la puerta y no regresar, convertir la suspensión en morada y el campo en escalera hacia lo alto. El teatro responde con su arquitectura a cielo abierto, sí —pero con el arco tendido justo debajo de lo que amenaza con llevárselo todo.

Platón expulsó de la ciudad precisamente al teatro (*Rep. X*), es decir, dismanteló la institución que contenía lo dionisiaco, y se quedó, a cambio, con su propia mística de la *Anábasis*: eliminó la protección y conservó la amenaza. El teatro místico en nuestra figura es la ciudad corregida: la que mantiene el rito bajo el arco en lugar de expulsarlo o consagrarlo; esto añade una inversión histórica.

La clave del arco es el *sentido* como pieza que nada sostiene y sin la cual todo cae, mantenida en su sitio solo por la tensión de los dos circuitos; es la tesis de las dos manos hecha estática arquitectónica, y conecta con la clave de bóveda de la convergencia de las tensiones.

Finalmente, el teatro místico puede ser genitivo objetivo (teatro que contiene lo místico), o subjetivo (el teatro que es místico); así es que no cabe celebrar lo que se está conjurando; hablamos del teatro como institución que contiene lo místico bajo el arco del sentido.

3. 3. Lo que la *epokhê* no es: la guerra como contraejemplo

Conviene cerrar el paso a un equívoco antes de que se forme. Podría pensarse que la Historia ofrece suspensiones de la institución simbólica en estado bruto: la guerra las exhibiría de forma tremendamente realista —las instituciones dejan de funcionar, y a veces la interrupción es literal, cuando se bombardea el edificio público que las representa, por ejemplo, el ayuntamiento, el parlamento, el archivo, etc. La escena es terrible y parece una *epokhê* consumada por otros medios. Es exactamente lo contrario, y el ejercicio de comprender ese contraste proporciona una definición de la *epokhê* por vía negativa.

Destruir el símbolo es el acto tético por excelencia; quien bombardea se toma la institución absolutamente en serio; tan en serio que gasta munición en ella; la iconoclastia es siempre un homenaje invertido a la eficacia del icono, que confirma siempre en el acto de atacarla. La *epokhê*, en cambio, es no-posicional, no niega la institución ni la demuele —la retira su pretensión de absoluta dejándola intacta y disponible para el *reprise*, para volverla a tomar. El paréntesis conserva lo que encierra; el bombardeo no pone la institución entre paréntesis sino entre escombros, y los escombros ya no admiten *retoma*. Por eso las guerras se ensañan en archivos, registros civiles, bibliotecas —la Vijećnica, el ayuntamiento de Sarajevo ardiendo entero en 1992. Pocas actividades humanas como la guerra están tan densamente instituidas. Declaraciones, uniformes, cadenas de mando, derecho de la guerra, selección de objetivos por su valor simbólico, propaganda, relatos de legitimación. La movilización bélica es el disparo masivo de mecanismos simbólicos de desencadenamiento: banderas, imágenes del enemigo, sacralización de los muertos propios, es decir, el *Gestell* simbólico funcionando a la máxima captura, no el campo abriéndose; la «normalidad» socialmente reconocida puede elevar a colmo el poder mortífero del instituyente, y las experiencias trágicas (la máscara trágica) del siglo XX lo mostraron

sin retorno posible, nos recuerda Richir (1988: 279). La guerra no interrumpe la tautología simbólica: es el choque de dos tautologías, cada una absolutizada precisamente por el combate —nada cierra tanto una institución sobre sí misma que tener en frente a alguien que la bombardea. Incluso la «suspensión» jurídica que la guerra acarrea, el estado de excepción es una figura *instituida*: la excepción pertenece a la gramática de la soberanía y la confirma. Eso es exactamente lo que la *epokhê* no es. Y en sujeto la guerra produce lo contrario a una apertura, el terror no abre el campo, lo congela —es lo sublime dinámico capturado, el miedo ante la potencia sin lugar desde el que contemplarla, sin juego posible. Tampoco la *catarsis* del terror. Y el trauma, marca subjetiva del bombardeo, tiene la estructura del *malencuentro* a escala catastrófica: lo que no pudo *fenomenalizarse* retorna como repetición compulsiva, es decir, como automatismo. La guerra no genera *phantasia*, genera repetición; no *des-automatiza*; hiperautomatiza. Tampoco genera una pérdida ética. En el marco platónico (especialmente en el mito de Prometeo en el *Protágoras*), la ética no nace de la guerra como «lección», sino que aparece como condición de posibilidad de la vida política para evitar la destrucción (*stásis*). Confundir «guerra» (categoría política) con «pérdida» (juicio ético total) produce un error de plano: moraliza la guerra y puede convertirla, sin querer, en horizonte justificable («de algo sirvió»). Una guerra puede perderse o ganarse políticamente, pero la ética no «se pierde» como una batalla, porque no es un resultado histórico, sino una condición normativa previa.

Aun así, la catástrofe revela algo que también la *epokhê* revela: que las instituciones son mortales, que el ayuntamiento podía no estar ahí; pero esa revelación adviene de modo pasivo; detención sin reflexión. El bombardeo experimenta la contingencia de lo instituido sin poder hacer nada con ella. Entre la ruina y la filosofía media siempre alguien que ejerce de *reprise*, de retoma, y convierte la suspensión padecida en suspensión practicada. Ya hemos dicho desde el inicio que la Academia nace de una ciudad cuyas instituciones acababan de mostrarse mortales —la derrota, los Treinta tiranos, la Justicia ateniense matando al más justo. La catástrofe ateniense no fue una *epokhê*: fue una ocasión que Platón convirtió en oficio.

Hay una figura intermedia que impide que el contraste se vuelva grosero, y la ofrece la propia fenomenología de los conflictos: la *interposición*. Quien se coloca entre dos instituciones en guerra —el casco azul es su emblema— no combate por ninguna y no

resuelve el fondo: desactiva materialmente los desencadenantes (la patrulla que impide el incidente, el arma retirada de la zona, la presencia visible que encarece cada disparo, el registro de incursiones en época de tregua lo cual, influye sobremanera en la propaganda de la guerra de los bandos) y pone condiciones sin restituir, hace posible una paz que no le corresponde ejecutar; su fuerza es, además, puramente simbólica: el casco es azul para ser visto, y protege solo mientras ambos bandos acepten el coste de ignorarlo. Es una *des-automatización* operativa, y comparte con la *epokhê* su estructura cuasi-trascendental: abrir sin producir. Pero se distingue de ella en que está bajo mandato —suspende con el resultado ya escrito, pues la resolución que la despliega fija de antemano qué institución debe volver por la puerta que custodia. Así, la secuencia sería: la *interposición* suspende bajo mandato; el re-institución la ejecutan otros —la diplomacia, el consenso entre muchos, la mano demiúrgica colectiva que reinstituye la autoridad una vez aceptada las condiciones—; y queda un tercer momento que casi nunca ejerce nadie: el *reprise* reflexivo sobre el *sentido* instituyente del conflicto mismo: qué significan esa frontera, ese enemigo, esa comunidad. *Interposición* e re-institución sin *reprise* producen la misma tautología reinstalada en modo alto el fuego, y de ahí la reincidencia crónica de ciertas fronteras. Es necesario pues un *tercer momento* y este, coincide además con el del oficio del filósofo, ejercido por lo que de filósofo haya en los negociadores, los juristas y los educadores de ambos lados. La *interposición* custodia la puerta sin poder cruzarla. La *epokhê* la cruza y, trabaja el *reprise*; se ejerce desde dentro y no deja ruinas; las ruinas de guerra producen nuevas aureolas —los caídos, la reconstrucción, la victoria prometida: el pseudo-futuro determinado otra vez.

La mística y la guerra son las dos falsificaciones simétricas de la *epokhê*, la fuga por arriba y la demolición por abajo, y el arco del *sentido* se sostiene justamente entre ambas. El filósofo no es el casco azul del *sentido*; pero en tiempos perturbadores custodiar la puerta no es poco.

3. 4. Malencuentro

El encuentro entre lo *fenomenológico* y lo *simbólico*, Richir lo trata tanto desde el encuentro feliz y vertiginoso, como («à la suite de l'investigation psychanalytique») desde la fatalidad inherente siempre al encuentro (1988: 149):



IMAGEN 8: 110 Vitor Santos 38,71194 -9,14278.

[...] la «desgracia» o la inevitabilidad de la desgracia, de aquello que siempre se pierde en el encuentro entre lo fenomenológico y lo simbólico.

En este caso habría un cambio de estatuto en el oficio que venimos considerando: si el encuentro está siempre ya fallido, entonces la *apertura del campo intencional* no es la suspensión de una clausura «exitosa», sino el trabajo sobre un fallo constitutivo; no hay estado previo intacto que reabrir, pues el fallo es de origen; toda pregunta pasa a ser, dice Richir:

[...] cómo el sujeto y el Otro se constituyen simbólicamente en esta desgracia.

Y aquí vuelve de nuevo Platón con la *anamnesis* y la *meletē thanatou*, o se nos escapa como el propio oficio del sofista que él mismo no logró cazar; leyendo la *anamnesis* y la *meletē thanatou* a la luz de Marc Richir (*ib.*: 155), las ideas contempladas antes de nacer, que el alma debe recordar, un pasado inmemorial coincidiendo con un futuro inaccesible (la visión plena prometida tras la muerte, que ningún vivo alcanza); la estructura platónica del alma es, término a término, la narrativización mítica del pseudo-pasado y el pseudo-futuro trascendentales; Platón no inventó esa estructura, la encontró —porque el *malencuentro* la genera en todo sujeto— y la capturó simbólicamente, dándole determinidad (ideas, preexistencia, inmortalidad) a lo que por principio no puede constituirse en presencia. La *meletē thanatou* sería entonces la institución de un *malencuentro*: el oficio definido como orientación hacia el polo inaccesible del *parpadeo*, con la prohibición correlativa de mirar «en *parpadeo*» mismo. La tensión teórica (el maestro que enseña a prescindir de lo que hace posible enseñar)

queda así fundada fenomenológicamente: es la contradicción de una institución que fija como *telos* lo que estructuralmente no es temporalizable.

Y, ¿qué hay en la estructura del sujeto operatorio que hace que la acción histórica de gran escala requiera, casi invariablemente, la aureola de Gustavo Bueno? Richir da la respuesta que el sistema de Bueno no podía dar desde dentro: el sujeto se constituye en un *malencuentro* que genera un futuro inaccesible como polo estructural del deseo; el porvenir aureolar es la determinación simbólica de ese pseudo-futuro trascendental. El Reino de Dios, la sociedad sin clases, la ciudad justa: cada aureola presta contenido instituido a un vacío que el *malencuentro* produce en todo sujeto; por eso la causalidad final, expulsada de la ontología materialista, reaparece «como forma necesaria de la causalidad eficiente humana: porque la eficacia humana está deseante, y el deseo nace de una teleología fallida. Bueno describe la eficacia *etic* de la aureola; Richir explica su génesis; y podemos soldar ambos: el oficio del filósofo como especialista en devenires y porvenires aureolares es el que trabaja, reflexivamente, la determinación simbólica del pseudo-futuro —entra y sale de la aureola porque sabe que debajo de ella no hay futuro real sino el polo vacío del *parpadeo*.

3. 5. El simio kafkiano

Quedaría por aclarar el animal simbólico en el *simio* que describe Kafka. Volvamos a Richir, que parte (1988: 225-229) del curso de 1929/30 de Heidegger: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: la piedra sin mundo, el animal pobre-de-mundo, el hombre formador-de-mundo. Acepta de Heidegger lo esencial —el órgano no es un instrumento sino capacidad:

[...] Un animal no ve porque tenga ojos, sino que tiene ojos porque ve.

Pero Richir corrige la «pobreza de mundo» con la etología de Lorenz: el animal no es pobre, es *capturado*: está preso en el círculo de desinhibición de sus «mecanismos innatos de desencadenamiento» (MID), es el *Gestell* de la naturaleza:

[...] un «dispositivo» que regula el organismo en sus capacidades y en la diferencia ciega de sus impulsos, dentro de una especie de «técnica» ciega. [*Ib.*: 278]

La naturaleza en el animal ya es técnica ciega. La hominización es descrita como auto-domesticación; y la neotenia humana, coextensiva de ella, libera al ser humano del círculo de su desinhibición animal y lo abre por así decir universalmente, al campo fenomenológico, a la libertad fenomenológica; pero, *en el mismo movimiento*, el exceso del *fenómeno de lenguaje* se vuelve contra esta libertad al asumir la figura ambigua (de la vida y la muerte) de la institución simbólica: el marcaje pone parte de la *fenomenalidad* fuera de mundo, captura al hombre, y de este modo lo acerca extrañamente al animal. Resultado: junto a los MID animales hay «mecanismos de activación simbólicos (MSD, *mécanismes symboliques de déclenchement*), y decir que el hombre es animal simbólico, es decir:

Literalmente, es el animal de lo simbólico, en la medida en que, en el automatismo de la repetición, es la sede de los mecanismos desencadenantes simbólicos. [...]. La cultura, como institución simbólica, no es otra cosa que la continuación de las obras de la naturaleza por otros medios. [*Ib.*: 278]

Cultura como *animalidad simbólica* y cultura como *Bildung*, *Weltbildung*, como constitución fenomenológica de mundo (*ib.*: 280).

El *entrenamiento* del simio es, literalmente, la auto-domesticación richiriana en miniatura: Pedro el Rojo (*Rotpeter*) en el informe para la Academia de Kafka, recapitula la hominización—sale del círculo de la desinhibición animal (deja de ser MID), y entra en el círculo simbólico (se vuelve MSD); el saludo, el aguardiente, el escupitajo, los modales. El aprendizaje por repetición hasta la incorporación es exactamente la constitución de mecanismo simbólicos de desencadenamiento. Y «el acceso a los recuerdos se me fue errando» es el marcaje que pone la *fenomenalidad* de origen fuera de mundo—la captura descrita desde dentro.

De la frase de Kafka: «no quería libertad, solamente una salida» encontramos una diferencia decisiva:

El conflicto no reside tanto entre la humanidad y la animalidad como entre esta vida de libertad fenomenológica y la vida capturada en la *Gestell*. [*Ib.*: 278-280]

bien sea orgánico, o simbólico; el simio encontró salida de un *Gestell* y entrada en otro; libertad fenomenológica ninguna. Cambia de jaula. Las jaulas son los dos *Gestell*,

y el pasaje de una a otra es la hominización misma cuando ocurre sin «*reprise*», retoma. Por eso el simio es humano *por captura*, no por libertad —humanidad de segunda naturaleza. La animalidad simbólica se vive:

[...] en el modo del sufrimiento, de la inquietud, del destino inexorable que impide que sea», y esto «fuera de cualquier concepto 'normativo' de adaptación», porque la «normalidad» socialmente reconocida «bien puede ser... fundamentalmente "patológica"», capaz de derribar «el poder mortal que reside en la institución simbólica» — «las trágicas experiencias de nuestro siglo han demostrado esto más allá de cualquier posibilidad de retorno. [*Ib.*: 279]

El éxito educativo del simio, su aprobación por la Academia no prueba nada contra su captura: la adaptación prolongada puede ser la patología consumada. Kafka lo sabía; Richir lo demuestra.

Y la ironía final del relato encuentra su concepto en el análisis de la ciencia como *Gestell*: cuando ciencias y técnicas renuncian a cuestionar su estatus como institución simbólica, dice Richir, se vuelven técnica ciega donde basta que la máquina funcione. El simio es el informante perfecto de su propia institución: describe su domesticación en el *código de la domesticación*, ante los académicos, sin suspenderla un instante. Información sin *epokhê*. Lo que separa al simio del oficio del filósofo no es el conocimiento del código —el simio lo domina mejor que nadie— sino la «*reprise*» del momento instituyente. El simio es el testigo dócil de su institución; el oficio, su suspensor imperfecto. Ambos son extranjeros; solo uno hace de la extranjería un oficio.

3. 6 La muerte es solo simbólica



IMAGEN 9: 101 Color Blind Collective 38,71528 -9,14361.

En la página 279 Richir suelta una especie de *Bombe phénoménologique* (Wikipedia, 2024) para hacer emerger el *sentido* oculto: en contra del Heidegger que negaba la muerte al animal, la muerte que importa es la muerte o captura de la libertad fenomenológica dentro de la rigidez de los comportamientos estereotipados; en el hilo de nuestra *meletē thanatou* del *Fedón*, Platón ejercita en esa muerte la separación del alma respecto del cuerpo; Richir invierte el eje entero; la muerte real no es la biológica ni la separación, es la tautología –morir es quedar capturado en la repetición; luego, el ejercicio y oficio filosófico de la muerte, releído, sería exactamente lo contrario de lo que Platón instituyó: no aprender a morir, sino aprender a no morir simbólicamente; la muerte democratizada y reabsorbida en la vida común es el primer paso; Richir da el segundo: la única muerte que el filósofo puede combatir con su oficio es la simbólica, y el oficio la combate en sí mismo antes que nadie. Es un *fenomenologismo* consecuente.

En el modelo de Gustavo Bueno, educación como sistema de hábitos virtuosos, la estatua que «se consume por sí misma», Richir nos obliga a una pregunta que no se hace Bueno: ¿hablaríamos del hábito como MSD o como MID? El hábito se constituye en un mecanismo que puede ser dos cosas: automatismo de la repetición, es decir, vehículo de la captura, y el de la formación (constitución del mundo); no hay un criterio de reflexividad en la estatua consumada, sería indistinguible del simio adiestrado. Las tres *ontologías del aprender* se completan en cuadro: Platón sustrae, Bueno adquiere, para Kafka la Academia amaestra; *catarsis*, *hábito* y *repetición*, discriminados por el modelo richiriano: si existe o se da la «*reprise*», retoma, del instituyente.

En este último desarrollo se deben tener dos cautelas críticas: MID → MSD es una simple analogía estructural, y estas, explican menos de lo que iluminan, pues redescubrir no es explicar: que nuestra cultura funcione con un mecanismo natural no demuestra que lo sea; Richir necesita la analogía fuerte para que la «animalidad simbólica» sea concepto y no metáfora. Y, segunda cautela, la base etológica ha «envejecido» —la teoría lorenziana del instinto y los MID estaba ya discutida en 1988, y lo está también hoy. Se cita el argumento por su estructura no por su ciencia.

Respecto al «aprendizaje automático», que hoy lo hace la IA mejor que el simio, Richir tiene un pasaje esclarecedor (1988: 280) que, parecería haber sido escrito esta mañana y no en 1988:

Se trata de la tendencia a la «modelización» según el algoritmo matemático, tan extendida en las ciencias contemporáneas, donde lo único que se requiere es que «funcione como si el «modelo», casi automático en su matematicidad, fuera suficiente para «explicar» las cosas, y sin que de ese modo se estableciera verdaderamente algo parecido a una apertura al mundo en un proyecto mundial dentro de un Ereignis, de un «acceso» al mundo como «acceso» a un tiempo que tiene espacio y a un espacio que tiene tiempo, donde volvería a entrar en juego el horizonte fenomenológico del mundo. Tomado de este modo, el Gestell técnico está, es cierto, tan cerca de la naturaleza como el Gestell ciego, hasta el punto de que debe ser entendido también como la prosecución de las obras de la naturaleza por otros medios: tiende, y esto, sin duda, desde la prehistoria, a poner al hombre fuera del mundo, a reducirlo al nivel de una especie de hiperanimalidad, y tal es todavía el peligro del Gestell «tecnocientífico» de hoy.

Las tres piezas del edificio: la *apertura del campo intencional* (Richir lo llama sublime fenomenológico o indeterminación radical el *fenómeno*), su fallo constitutivo (*malencuentro* con la soldadura Bueno-Richir del porvenir aureolar), y su antropología (animalidad simbólica o simio fundamentado), no encajaría del todo (aunque no nos podremos bajar de una *forma trascendental de la tensión teórica* escéptica), si no incluimos lo que Richir llama una *eidética sin concepto* en la *chôra* del *Timeo*, en su parte III del libro sobre la fenomenología y la institución simbólica titulada (1988: 289-377): «*Fondation de la liberté phénoménologique: l'énigme phénoménologique du monde, eidétique transcendante sans concepts et l'institution symbolique*», y que finalmente es un problema de *fenómeno de lenguaje*.

3. 7. *Forma trascendental de la tensión teórica del oficio del filósofo*

Existe un horizonte de la *praxis* del oficio que le es muy difícil escapar a la tensión teórica, la eidética de las esencias salvajes, y que parece estar fuera del lenguaje; en cambio Richir lo asociaría más bien al *saber-hacer* del oficio, de lo que el filósofo hace con sus manos. La poesía es el único oficio, a su vez, que da *evidencia* de ello:

[...] si no fuera por la imagen poética, casi se podría dudar de la existencia del crudo y salvaje Wesen. [*Ib.*:301]¹².

¹² Todas las traducciones del artículo, salvo indicación en contrario, son del autor.

Wesen está tomado como ser o seres, o esencia o esencias. Richir asume que quizás solo podamos encontrarnos con esas «esencias» ya marcadas en significantes. La captura sería total. Pero da un argumento contra-lingüístico: sin la alteridad radical de esos fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje...

El lenguaje nunca diría nada más que a sí mismo. [*Ib.*: 302].

El mundo sería la tautología del lenguaje. Richir plantea la *eidética trascendental sin concepto* como una técnica recuperada (para el oficio del filósofo, diríamos ahora), y que en principio pertenece a la familia purificadora. Usar los *ritmos* del lenguaje (antes de las lenguas instituidas articuladas), para cortocircuitar los tiempos y los puntos ciegos del lenguaje instituido simbólicamente, y hacer advenir *Wesen* de primer grado (lo llama el antepredicativo que se destaca respecto del lenguaje articulado y, cortocircuitando también ese recorte, *Wesen* salvajes de segundo grado —que Richir llama de forma electrizante «reminiscencias (*anamnesis*)/premoniciones trascendentales».

Es una eidética porque describe esencias, y es sin concepto porque sus esencias son singularidades «sin ejemplo», que ningún concepto subsume. Y es trascendental porque esas «singularidades» conciernen a la *fenomenalización* misma. Invención y descubrimiento a la vez; los dos solo van juntos en virtud del principio de no donación: como el *fenómeno* no está dado (toda donación procede ya de la institución, encontrarlo y crearlo no se distinguen. La tensión teórica es máxima (reconocida expresamente por él mismo), pues continuamente esto escapa al oficio del filósofo-fenomenólogo y tiene el riesgo de la metafísica infinita arbitraria, pero dentro de la misma cosmología de la que el discurso teórico richiriano no se desembaraza (ejercicio de una «descripción»); hay un detalle que no se puede olvidar: Richir distingue mero «fantasma» (*fantôme*) de *phantasma* (*phantasia* poética) como «fenómeno», (cosa que matizará mucho en su *Phénoménologie en esquisses* entre *fenómeno de phantasia* y fantasmas de la percepción):

Cada fenómeno-de-mundo es como un aventador que agita a sus seres salvajes y tiende a distribuirlos según su naturaleza elemental —*élémentaire*— (o elemental —*élémentale*—, parafraseando a E. Levinas). Por lo tanto, también corresponde a la fenomenología escudriñar la disociación de los seres salvajes según sus elementos (tierra, aire, agua, fuego) y, en consecuencia,

esbozar una especie de filosofía de los elementos, dentro de la cual las esencias salvajes (sensaciones/sensibles, pensamientos) tienden a distribuirse a través de sus lógicas entrelazadas. Cada fenómeno-de-mundo implica su mezcla, pero también el predominio mayor o menor de uno o más de ellos. En este sentido, cada fenómeno-de-mundo es también único y, por lo tanto, en su singularidad absoluta, sin precedentes. Pero siempre es una fase, condensada en un «paisaje» del mundo, anterior a las cosas, las ideas y las palabras. La fenomenología concreta, en el ejercicio de su «descripción», nunca será otra cosa que una práctica de singularidad, tanto la de un almendro en flor, que sobresale del paisaje circundante y constituye un paisaje en sí mismo, como la del paisaje en el que surge.

Como también afirma Platón, el *phantasma*, es decir, para nosotros el fenómeno concreto como mera fenomenología, «puesto que el objeto mismo que reproduce ni siquiera es propio, sino que es constantemente el *phantasma* (es decir, el fenómeno) de algún otro objeto, por estas razones, es en otra cosa donde conviene que ocurra (es decir, en la *chôra*), aferrándose así, pase lo que pase, a la existencia, o bien a la nada en absoluto». Desvinculado de cualquier objeto, es decir, de cualquier cosa estable, desvinculado de cualquier institución simbólica que otorgue un ser reconocible a las cosas, el fenómeno carece de realidad, por transitoria o efímera que sea; existe únicamente en el lugar mismo (la *chôra*) de su fenomenalización, en su propio lugar como esquema trascendental de la fenomenalización. De otro modo, no es más que un mero fantôme (fantasma), una especie de artificio lingüístico que el lenguaje siempre puede producir en virtud de su prodigalidad fenomenológica, pero que, en relación con el fenómeno-de-mundo, resulta entonces arbitrario. [Ib.: 366].

Hay una confesión de finitud por parte de Richir: todos los fenómenos-de-lenguaje desplegados en eco con todos los fenómenos-de-mundo solo sería posible en un «entendimiento divino», una nueva metafísica; el lenguaje es un «hecho de finitud» y estamos capturados en la institución [Ib.:357], con la que podemos ser astutos y sin la cual nos perderíamos en ese «fantôme» fenomenológico de nosotros mismos. La *eidética sin concepto* es irrealizable, tarea infinita, y quien pretendiera habitarla de continuo no sería un filósofo sino un fantasma.

En ese punto Richir ha buscado anclaje en la tradición: la metafísica, aun siendo institución simbólica, piensa al menos en algo parecido al origen de la institución simbólica. La referencia: el *Timeo* 52d-53b (2010: 259-261):

[...] el ser, el medio espacial y el devenir, tres cosas diferenciadas, y desde antes de que naciera el cielo³⁸². Ahora bien, la nodriza del devenir, humedecida e inflamada, que recibe las formas³⁸³ de la tierra y del aire y sufre todas las afecciones que acompañan a estos elementos, se muestra ante nuestros ojos con una apariencia muy variada. No obstante, como está llena de fuerzas que no se asemejan ni mantienen un equilibrio, se halla toda ella en desequilibrio, se balancea de manera

irregular por todas partes³⁸⁴, es sacudida por esas fuerzas y, a su vez, en su movimiento, es sacudida también por la nodriza del devenir. Y así, los diferentes objetos, al moverse y ser llevados siempre de un lado a otro, se separan, como lo que es sacudido y [53a] pasado por las cribas³⁸⁵ y otros instrumentos que se utilizan en la limpieza del trigo, en que las partes densas y pesadas se dirigen a un lado y las raras y ligeras son llevadas a otro y en él se sedimentan. De este modo, entonces, los cuatro géneros, sacudidos por esa realidad que les ha recibido, la cual al moverse como una criba les ocasiona una sacudida, separó entre sí los más desemejantes y concentró lo más posible en un mismo grupo a los más semejantes, por lo que unos ocuparon un espacio y otros, otro, antes incluso de que el universo se hubiera generado dispuesto en orden a partir de ellos. Antes de la generación del universo, por cierto, todos estos elementos carecían de proporción y medida.

Platón y la atención a la *diversidad*. Previamente, en 52-b podemos leer:

Por otra parte, hay un tercer género³⁷⁴ que es eterno³⁷⁵, el del espacio, que no admite destrucción, [52b] que proporciona un sitio a todo lo que nace, él mismo es captable por medio de un razonamiento bastardo sin la ayuda de la sensación, creíble con esfuerzo. Es ciertamente a él al que dirigimos nuestra mirada, como estando en un sueño³⁷⁶, cuando afirmamos que necesariamente todo lo que existe está en un lugar y ocupa un espacio, y que lo que no está en la tierra ni en ningún lugar del cielo no es nada.

Ese espacio, la *chôra*, definido como momento antes del artesano demiurgo (que es una institución simbólica), que nos hace soñar, es leído por Richir como *fenómeno* en su *fenomenalidad* brillante e infinita; la criba que sacude las cualidades sin medida, cuando están en ese estado caótico, sin proporción ni medida, (el temible atomismo para Platón), donde el dios, orden y número, dice, están ausentes. La instrucción metodológica de Richir es esta: ese momento indefinidamente inestable hay que captarlo (1988: 365) «contrario a toda demiurgia simbólica». El mundo como Uno y Todo no existe sin fenómenos-de-mundo: la uni-totalidad es ella misma institución simbólica, de ahí la lectura del *phantasma* como «nada más que fenómeno», con realidad transitoria en el lugar mismo de su fenomenalización; lo que Platón en principio condenaba, ahora reivindicado.

La parte III del libro de Richir sería la tercera capa del oficio del filósofo. Un oficio tiene tres niveles: el gremio (su institución: quién puede ejercerlo, dónde, con qué

legitimidad), el *ethos* (actitud del oficiante y oficiado) y la técnica (lo que las manos saben hacer). Gustavo Bueno ofreció el gremio (institución históricamente determinada); Merleau-Ponty el *ethos* (oscilación saber-ignorancia, el cojear, la ironía buena); Richir nos da la técnica en tensión: el trabajo rítmico del lenguaje contra el lenguaje, el cortocircuito de los ángulos muertos y la descripción de singularidades. Esta suspensión o *epokhê* genética no se posee, no es catarsis anamnética, es intermitente, rítmica, obligada al retorno (el que se quedara sería fantasma), ejercida siempre desde dentro de la institución, astuto con sus trucos; no hay estado purificado, no hay origen a recuperar: hay oscilación.

El *Timeo* es ya un tratado sobre el oficio del filósofo, y Richir lo invierte. Repara en el *dēmiourgós* (artesano que trabaja para el pueblo); el *Timeo* piensa el origen del cosmos con la metáfora del oficio como artesano que configura la *chôra* a través de las ideas y los números, mirando al modelo. Platón mismo lo ejerció: Academia, diálogos escritos, el programa de estudios de *República* VII son demiurgia simbólica. Lo que Richir propone es que el oficio del filósofo tiene *otra mano*: la que recorre el gesto del demiurgo hacia atrás, «a la inversa», hasta el temblor de la criba; una mano instituye, enseña, escribe, funda, examina y, sin ella nos queda el «fantasma» (*fantôme*); la otra mano desinstala (suspende, cortocircuita, vuelve al *parpadeo* y, sin ella nos queda la catástrofe de la tautología: *funcionarios de la tautología*). Platón teorizó solo la primera y practicó ambas.

Platón dice que la *chôra* se aprende sin los sentidos por una suerte de razonamiento bastardo (*logismos nothos*), apenas creíble, y que nos pone en estado de ensueño. Un modo de conocimiento que no es *noesis* de ideas ni *aisthesis* —un tercer género de cognición para el tercer género del ser; tal admisión de Platón es obligada; pero eso sería la *eidética sin concepto*, la llama bastarda o ilegítima, hija no reconocida del oficio. El «oficio oficial» de la tradición (dialéctica, concepto, definición), ha llevado siempre consigo un oficio clandestino que aflora cada vez que hay que pensar el origen, y que la institución deslegitima en el acto mismo de ejercerlo. La eidética realizada sería el porvenir aureolar del propio oficio fenomenológico y del filósofo; la nueva metafísica realizada es un porvenir aureolar: una causa final irrealizable que opera como causa presente del trabajo —la aureola del gremio fenomenológico, el equivalente estructural del «funcionariado de la humanidad» husserliano con su tarea infinita: el funcionario

es el que cree en la aureola; el filósofo el que trabaja bajo ella sabiéndola aureola. Richir supera su propia prueba; sabe que es irrealizable y la maneja como horizonte, no como meta, entrando y saliendo de su aureola. Nuestra definición del oficio sería entonces que *el filósofo es el especialista reflexivo en porvenires aureolares, incluido el suyo propio*. Su técnica: la suspensión de su propia teleología. Oficio «único», sin duda, obligado siempre por metafísicas de base.

Richir une los tres modelos del oficio del filósofo que hemos planteado en la tensión teórica: el oficio debe de decir sin concepto lo que solo con conceptos puede decirse; describir lo pre-simbólico desde dentro de lo simbólico; practicar una eidética cuya realización exigiría un «entendimiento divino». Las dos manos, la demiúrgica y la corática, no pueden trabajar a la vez, y no puede amputarse ninguna. Los conflictos están claros, *in medias res*: entre dialéctica y *logismos nothos*, en Platón; como hiato entre habituación y libertad del hábito, en Bueno; Merleau-Ponty como cojera. Richir lo reformula como *écart* mismo, una brecha o descarte donde la tensión práctica se revela como la otra cara de la misma raíz; la ciudad es determinidad instituida que se da como absoluta; el filósofo, al trabajar el *instituyente*, la toca en lo sagrado —la *asébeia* estructural; es decir, tensión teórica y tensión práctica no son dos problemas yuxtapuestos sino dos escenarios (el lenguaje y la polis) de una única tensión trascendental entre institución y horizontes indeterminados (ilimitación interna de todo fenómeno respecto de cualquier forma), que sería la tensión última en el orden de fundamentación, por insuperable en el orden del ejercicio. El oficio del filósofo lo único que hace es habitarla.

3. 8. El laboratorio de la risa

En el ensayo sobre el oficio del filósofo debemos poder responder a una *tensión práctica*: *¿cómo se instituye algo en un aprendizaje singular?* La teoría de la institución simbólica que venimos siguiendo se mueve en la escala de la especie y de la historia; pero hay un laboratorio donde la institución puede observarse *se faisant*, la ontogénesis, y dentro de ella un *fenómeno* de precisión casi experimental —el momento en que las cosas empiezan a hacernos gracia.



IMAGEN 10: 25 Chure One 38,70722 -9,14333; 26 Maria Imaginario 38,70/22 -9,142 Y 27 Maria Imaginario 38.70722 -9.14306.

En ese laboratorio de la risa la institución simbólica puede observarse en vivo; y se salva a sí misma; tomemos por ejemplo la risa del niño; es la institución «haciéndose» con las paredes de cristal; primero, el «cucú-tras», la primera risa no cosquilleada del bebé aparece típicamente ante el juego de la *desaparición* y *reaparición* del rostro: es literalmente *clignotement*, el *parpadeo* entre el surgimiento y desvanecimiento que en el capítulo del *malencuentro* era una estructura angustiosa del deseo (la presencia en inminencia de darse y de hurtarse a la vez); el «cucú-tras» es eso mismo rejugado en un marco asegurado; la desaparición amenazante se repite como no-seria, y la reaparición puntual convierte el vértigo en júbilo. El *fort-da* freudiano (El niño repetía la acción de lanzar y recuperar un carrete atado a una cuerda, pronunciando las palabras alemanas «fort» (lejos/partido) y «da» (aquí/allí)) es la elaboración grave de la ausencia; el «cucú-tras» es su elaboración cómica. La repetición hace aquí un doble trabajo: primero instituye el esquema (la expectativa: el rostro vuelve); solo entonces puede jugarse su ruptura; no hay gracia sin esquema previo; la incongruencia exige una congruencia sedimentada que incumplir. Por eso las cosas empiezan a hacernos gracia en un momento preciso y no antes: cuando el esquema está recién consolidado; el humor infantil rastrea siempre el borde de la competencia recién adquirida —el niño ríe con lo que acaba de terminar de instituir, porque solo ahí la ruptura es legible *como* ruptura y a la vez indolora. Se ríe uno de sus instituciones frescas. ¿Qué descubrimos entonces? En la tercera *Crítica*, §54, Kant define la risa como el afecto que nace de la súbita transformación de una expectativa tensa *en nada* (20.09.17: 167). Comparado con *lo sublime* (que es el fracaso de la teleología instituida abriendo el abismo), la *comedia* es el hermano gemelo benigno de *lo sublime*; ambos son el encuentro con el *écart* —la

expectativa instituida que falla—, pero *lo sublime* falla hacia arriba (hacia lo impresentable, con vértigo) y *lo cómico* falla hacia abajo (hacia la nada, con placer). Lo que el niño descubre al reír es algo enorme: que lo instituido es contingente y que su colapso es sobrevivible. La risa es la prueba experimental de que la *muerte simbólica* se sobrevive —el esquema se rompe y no muere nadie; es más: da placer. Por eso neutraliza miedos, autoridades y jerarquías: porque una autoridad es una determinidad instituida que se da como absoluta, y la risa la exhibe como contingente y desinflable. La carcajada hace en un segundo, corporalmente, lo que el filósofo hace metódicamente: toma la institución *à renvers*. Es la *epokhê* del pueblo —y del niño.

Se puede aplicar la imagen de la criba de la *chôra* al chiste, a la risa: hacer coincidir causas que antes vagaban sin rumbo. Koestler lo llamó *bisociación*: el efecto cómico surge cuando dos matrices de sentido incompatibles, que vagaban por separado, coinciden súbitamente en un punto. «Pillar» un chiste, tiene su estructura: el sentido de la ocurrencia no está dado —se fenomenaliza de golpe, y lo experimentas como encontrado, lo «pillas», lo descubres, siendo fabricado (alguien lo *inventó*). Invención y descubrimiento indiscernibles en virtud de la no-donación: el chiste es la forma popular y domesticada de la *eidética sin concepto*. El cortocircuito de los ángulos muertos del lenguaje instituido que Richir pedía a la poesía (1988:358), el chiste lo ejecuta en miniatura cada vez. No es casual que el «ajá» del *insight* (comprensión súbita) y el «jajá» de la gracia sean parientes fonéticos y estructurales: ambos son el suceso súbito de un sentido no dado.

Hay un «espacio» compartido en la risa, pero no con todo el mundo a la vez; la comunidad simbólica se instituye «à l'insu même de ses agents», dice Richir (1988: 163), es decir, de forma inconsciente (no se trata de algo epistemológico, sino fenomenológico); la comunidad de la risa es el ejemplo más puro que existe; nadie decide fundarla, no puede decretarse, (no puedes decidir que algo te haga gracia, salvo avería consciente —prueba de que no es institución voluntaria, no tiene autoridad instituyente, y sin embargo traza fronteras nítidas: reír juntos exige compartir los esquemas sedimentados y el permiso de suspenderlos. El marco «esto es juego», (Bateson lo llamó metacomunicación lúdica) es la institución; dentro de él, el *parpadeo* puede jugar sin peligro. De ahí el chiste privado, la risa de complicidad: micro-instituciones cuyo contenido es, paradójicamente, la desinstitución regulada. De ahí

también que el poder tema más a la risa que a la crítica. La crítica discute la institución desde otra institución; la risa muestra el instituyente desnudo, y lo hace mediante una institución *sin dueño*. Por eso el tirano puede refutar al opositor, pero no al chiste. Y por esto, Platón prohíbe la risa a los guardianes en *República* 388e-389a (1988: 152-153):

No obstante, no conviene que los guardianes sean gente pronta para reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta.

—Me parece que sí.

—Por consiguiente, es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa, y mucho menos si se trata de dioses.

—Por cierto.

—En tal caso, tampoco aceptaremos de Homero cosas como estas acerca de los dioses:

*Y una risa interminable brotó entre los dioses bienaventurados,
cuando vieron a Hefesto moverse presurosamente por toda la casa.*¹⁷

—De acuerdo con tu argumento, no se puede aceptar esto.

—Mío será, si me lo quieres adjudicar —repuse—; de todos modos, en efecto, no se puede aceptar.

Y en el *Filebo* 48a-50b (1992: 91-93) confundida con envidia y burla:

SÓC.— Mira pues a partir de ellas cuál es la naturaleza de lo ridículo.

PRO.— Basta con que lo digas.

SÓC.— Básicamente es un vicio, llamado con el nombre de una determinada disposición; en el conjunto del vicio es el accidente opuesto al precepto recogido por la inscripción de Delfos.

PRO.—¿Aludes al «¿Conócete a ti mismo», Sócrates?

SÓC.— Si. Claro está que lo contrario sería que la inscripción recomendara no conocerse en absoluto.

[...]

SÓC.— Pues aún tenemos, Protarco, que dividirla en dos, si hemos de ver una extraña mezcla de placer y dolor al considerar la envidia que conlleva la burla.

[...]

SÓC.—¿Y no estamos de acuerdo en que es un mal puesto que es ignorancia?

PRO.— Y tanto.

SÓC.—¿Y gozamos o nos dolemos cuando nos reímos de ella?

PRO.— Está claro que gozamos.

SÓC.— Pero ¿no acabamos de decir que es envidia la que provoca placer por las desgracias de los amigos?

PRO.— Necesariamente.

SÓC.— Entonces, dice el argumento que, al reírnos de las actitudes ridículas de nuestros amigos, al mezclar placer con envidia, estamos mezclando el placer con dolor; pues desde hace tiempo hemos convenido que la envidia es dolor del alma, y la risa placer, y ambas se dan a la vez, simultáneamente.

PRO.— Es verdad.

SÓC.— El razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones.

Lo analiza como placer mezclado con malicia: el purificador tuvo que purgar la risa exactamente igual que purgó el *phantasma*. Son el mismo enemigo: el *parpadeo*.

En el lado opuesto, Epicuro y Demócrito. Del filósofo cuyos libros Platón habría querido quemar según hemos visto, Demócrito, el único gran contemporáneo al que el corpus platónico no nombra jamás, es *el filósofo que ríe* en la tradición doxográfica.

Frente a Heráclito, que es quien llora, se cuenta en la carta 17 de las *Cartas pseudohipocráticas* que los abderitas llaman a Hipócrates para curar la «locura» de Demócrito (Pigeaud, 2021), que ríe de todo, y el médico dictamina que el que ríe es el único cuerdo. Y su *telos* era *euthymiē*, el buen ánimo, el ancestro directo de la *ataraxia* epicúrea. El cuadro no es causal; aquel que prohíbe la risa a sus guardianes y analiza lo cómico como placer mezclado con malicia es el mismo que silencia sistemáticamente al filósofo riendo y a su física del *apeiron*. La risa y el atomismo comparten censor. Y Epicuro, en la sentencia vaticana 41, da la simultaneidad (2015: 107):

Hay que reír y al mismo tiempo (*ἄμα*) filosofar y administrar la casa (*οἰκονομεῖν*) y servirse de las demás capacidades propias, sin dejar nunca de proclamar las palabras de la recta filosofía.

Hama, al mismo tiempo, —no la secuencia platónica (primero purificarse, luego quizá una sonrisa mesurada del sabio), sino risa y filosofía como actos simultáneos y compatibles; la risa dentro del oficio, no antes ni debajo. *Oikonomein* —administrar la casa, el oficio epicúreo incluye el *Oikos*, el movimiento interno que hace el campo *rehabitable*; en cualquier caso, el oficio no debe alejarse del *oikos*. Reír, filosofar, habitar; la triada de un oficio habitable, contra la *meletē thanatou* que hace del oficio una deshabitación metódica. La risa no suspende la transmisión, sino que la acompaña. Y

punto por punto eso se combate en su célebre «la muerte no es nada para nosotros: cuando somos, ella no está; cuando ella está, no somos», en carta a Meneceo 124-125 (2015: 91); no es un consuelo ingenuo: es el desmontaje de la muerte como institución simbólica —el fantasma del castigo póstumo, instituido por la religión y los mitos, que captura la vida entera por anticipación; el *tetraphármakon* epicúreo es una desinstitución: disolver el pseudo-futuro aterrador que la aureola religiosa había determinado. El que teme a la muerte ya está muerto en vida, capturado. Filosofar es dejar de morir por adelantado. Contra los peldaños de la *República* y contra el «nadie entre sin geometría», Epicuro escribe a Meneceo que joven y viejo deben filosofar *ya*, y a Pitocles (2015: 117) «huye de toda *paideia*»:

Huye, bendito, de todo tipo de cultura al iniciar la singladura en tu bajel.

La filosofía sin escalera propedéutica: accesible como la risa, que tampoco pide credenciales.

Pero el rendimiento teórico mayor está en la canónica epicúrea *todas las sensaciones son verdaderas* (2007: 31-32), incluidas las *phantasiai* de los sueños y de los locos, porque toda aparición está causada por *eídōla* reales; el error no entra en el aparecer sino en la opinión añadida. Platón define la *phantasia* como mezcla de opinión y doxa —tética de nacimiento, y por eso capaz de falsedad—; Epicuro ejecuta una despenalización del fantasma y ejecuta la separación quirúrgica inversa: el aparecer, siempre verdadero *como* aparecer; el juicio, único lugar del error; el centauro soñado es verdadero como configuración de *eídōla*; falso es solo afirmar que existe como cuerpo sólido ahí fuera. Y los *pathē*, placer y dolor, son elevados a *criterios de verdad* del canon: la afectividad no como propedéutica subordinada a una verdad pre-dada, sino como instancia criterial. Epicuro es en este punto preciso el proto-fenomenólogo de la genealogía entre Platón y Husserl.

El universo epicúreo es lo que el *Timeo* conjura: infinito, sin demiurgo, sin providencia, con mundos innumerables que nacen y perecen por *encuentros* de átomos —cosmogénesis por *τύχη*, azar, no por artesanía divina mirando modelos. En el corazón de esa *física*, el *clínamen*, la desviación mínima (1976: 178-179): *nec regione loci certa nec tempore certo*, en lugar y tiempo no asignables, que rompe los pactos del destino. Es el *parpadeo* elevado a principio: la cadena causal que falla hacia nada, sin

causa asignable —la misma forma que Kant dará a la risa, la expectativa tensa que se resuelve en nada, puesta en el fundamento de la materia. El universo epicúreo, en una analogía estructural, tiene incorporado el mecanismo que impide su propia tautología, y la carcajada del sabio del Jardín es la versión ética de la desviación de sus átomos. Frente a la Academia que formaba legisladores y un estrato de esclavos sin ambición política, se proclama el vivir oculto y una franqueza terapéutica entre amigos como método del Jardín, la palabra verdadera sin asimetría de tribunal. Incluso la risa anti-platónica se institucionalizó ahí: Colotes escribió burlándose de los mitos de Platón, el de *Er* incluido —la carcajada contra la aureola escatológica, hecha género literario. Sin embargo, esto está enmarcado en el «aura» del fundador del Jardín: culto al fundador y a la recta filosofía: «*actúa como si Epicuro te viera*», transmite Séneca (1986: 206), fiestas conmemorativas fijadas por testamento, y una fijeza doctrinal de siglos de la que Numenio se mofaba comparándola con las revoluciones de la Academia. Un ejemplo para ver esto es Numenio de Apamea en su tratado *Sobre el divorcio de los académicos de Platón* fr.24 (1991: 175):

Ahora bien, bajo Espeusipo, el sobrino de Platón, Jenócrates, [b 5] el sucesor de Espeusipo, y Polemón, quien recibió la escuela de Jenócrates, el carácter de las doctrinas se mantuvo siempre casi el mismo, porque al menos todavía no existía esta famosa «suspensión» 65 y cosas semejantes. [10] Pero en los demás puntos, eliminando a menudo algunos, [c] y retorciendo otros, no han conservado la enseñanza primitiva.

[...] Y eso que Platón se merecía esto de ellos, porque, sin ser superior, no era, empero, [20] me parece, inferior al gran Pitágoras, cuyos discípulos, con su fidelidad y veneración, han sido los causantes principales de que sea tenido en alto honor. Y esto los epicúreos no debían haberlo aprendido, y sin embargo, lo han aprendido, y por ello jamás y bajo ninguna circunstancia se los ha visto sostener opiniones contrarias a Epicuro.

[...] La escuela de Epicuro se asemeja a una república verdadera, que no está en lo más mínimo [35] agitada por sediciones, al tener un solo pensamiento y una voluntad única, por la que han sido, son y serán probablemente, seguidores dóciles.

Mientras los académicos se despedazaban en disensiones y novedades, los epicúreos jamás contradijeron en nada a Epicuro; elogio envenenado: la concordia como síntoma de fijeza dogmática, frente al perpetuo cisma académico que es el tema de su opúsculo.

3. 9. *Phantasia* y *phantasma*

Volvamos a la distinción entre *fantôme* y *phantasia*. El «*fantôme*» *phénoménologique* de Richir (1988: 357) es negativo: perderse fuera de toda institución, y las «apercepciones de *phantasia*» que descubre Richir en *Phantasia, imagination, affectivité* de 2004, en el Husserl de *Hua XXIII* (2004: 517) es un aparato con el que Richir fundamenta la diferencia y los sitúa en estratos diferentes. En Platón *phantasia* no es todavía una facultad; en el *Teeteto* se identifica con la *aisthēsis*, dentro de la tesis protagórica (1988: 194) Plat. *Theaet.* 152c:

SÓC.— Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe.¹³

Φαντασία aquí puede traducirse como «apariencia», «representación» o incluso «lo que se aparece según la sensación». Y en *Sofista* 264a-b recibe su única definición técnica: mezcla de sensación y juicio, «*doxa* a través de la *aisthēsis*». La *phantasia* como facultad productiva es una institución aristotélica en *De anima* III 3 consolidada después por los estoicos y neoplatónicos.

La verdadera cuestión es la de si Platón distingue o no dos regímenes del *phantasma*. Es una exigencia fenomenológica que quizás se le pueda plantear a Platón haciendo ahora una *transposición inversa*, pues si hemos *invertido* a Platón para defender una posición contraria al *meletē thanatou*, haciendo justicia podemos concederle otra *transposición inversa*, porque la fenomenología es capaz de reiniciar y de actualizar su *sentido*. Podemos dar hasta cuatro atisbos.

Primero, hay una escisión interna en el *Sofista* (1988: 440-456; 477) —y el fantasma que obliga al parricidio. La elaborada división del 235d-236c distingue dentro de la *eidōlopoiikē* (producción de imágenes) la *eikastikē*, que conserva las proporciones del modelo, y la *phantastikē*, que las deforma para que *parezcan* correctas desde el punto de vista del espectador —el ejemplo son las estatuas colosales agrandadas arriba para compensar la perspectiva. El sofista al que queremos dar caza queda alojado en la

¹³ «φαντασία ἄρα καὶ αἰσθησις ταὐτὸν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι».

fantástica, con dos *torsiones*: en 266b-c, al dividir la producción en divina y humana, resulta que *también el dios produce phantasmata* —los sueños, las sombras, los reflejos en el agua son *phantastikê* divina. El fantasma no es intrínsecamente sofístico: hay una *fantástica* de dios. Y segunda torsión mayor: para poder decir siquiera que el sofista produce falsedades, el Extranjero debe cometer el «parricidio» contra Parménides (241d) y otorgar ser al no-ser como alteridad (258d), (la existencia de la naturaleza de lo diferente y sus relaciones con todo lo demás); es decir, el fantasma tiene la dignidad ontológica suficiente para quebrar la ontología eleática —Platón tuvo que reformar el ser para dar cuenta del *parpadeo fenomenológico*; el fantasma no es nada; es lo-otro siendo, y eso costó un parricidio.

Segundo, el pintor del alma en el *Filebo* (1992: 71-76) —el fantasma anticipador legitimado. En 38e-40b Platón instala en el alma dos artesanos: un escriba que anota *logoi* y un *pintor* que ilustra lo anotado con imágenes. Y las esperanzas son precisamente eso: *phantasmata pintados* del futuro (40a); el hombre justo tiene pinturas verdaderas; el malo falsas. O sea: Platón admite un fantasma anticipador estructural, necesario, y lo legitima cuando es verdadero. Es el pseudo-futuro trascendental con su criterio de legitimación platónico —la aureola pintada en el alma, sancionada si se ajusta a lo pre-dado. Soldadura Bueno-Richir: la teoría platónica de la esperanza como fantasmática del porvenir.

Tercero, el *eros* poético del *Fedro*, es el régimen bueno del fantasma en pleno ejercicio. Sócrates ha pronunciado un discurso impío contra el *eros* y se retracta mediante la palinodia de Estesíroco (243 a-b): el poeta que quedó ciego por difamar a Helena y recobró la vista al cantar que ella nunca fue a Troya —solo fue su *eidôlon*. Es decir: Sócrates cura un daño del logos con un mito sobre un fantasma, imitando a un poeta cuya curación consistió en redistribuir correctamente fantasma y realidad. A continuación, la palinodia misma legitima la *manía* poética de las Musas (245a) junto con la erótica, y culmina en la tesis de 250d: la belleza es *ekphanestaton*, lo más resplandeciente, la única idea que brilla a través de sus imágenes sensibles. Por eso el amante trata al amado como una estatua de culto: el cuerpo bello es un fantasma diáfano, que no tiene la mirada, sino que la reconduce; dispara la *anamnesis* en vez de bloquearla: el fantasma sofístico es opaco (se hace pasar por el ser, fija la mirada en sí), el fantasma erótico-poético es diáfano (se da como imagen y transmite hacia el

modelo). Y en el *Banquete* añade el *reverso productivo*: toda causa que hace pasar algo del no-ser al ser es *poiêsis* (205b-c), y el eros es engendrar en lo bello, aunque quien alcanza lo bello (212a) mismo ya no engendra *eidôla* de virtud sino virtud verdadera. La cumbre expulsa al fantasma que la escalera necesitó.

Cuarto, el *Timeo* entero como fantasma reflexivo. Con Richir también lo hemos visto. El cosmos mismo es *eikôn* (92c), el discurso sobre él es *eikôs mythos* (29b-d) —un relato verosímil que se declara a sí mismo imagen, fabricación consciente de su estatuto. Y en 71a-72b, el pasaje más asombroso: el hígado como espejo que recibe *phantasmata* enviados desde la *dianoia*, porque la parte apetitiva del alma no entiende razones y hay que gobernar con imágenes —y ahí injerta Platón la adivinación, don del dios a la sinrazón humana (71e); es la teoría platónica del uso institucional del fantasma, una auténtica trampa: el gobierno de lo *alogon* mediante fantasmática administrada; su versión política es la mentira noble de *República* 414b y el *pseudos* como *pármakon* reservado a los gobernantes (389b).

Los atisbos son reales; necesita el fantasma; pero Platón los ordena según su eje: la relación con el modelo pre-dado. Fantasma malo = opaco, autoposicionado, vendido como ser, el sofista, que además es definido en 254a como refugiado en la oscuridad del no-ser, mientras el filósofo habita la luz; esto es perfecto para que la humanidad entera deambule por su catarsis otros 24 siglos más; fantasma bueno = diáfano, anclado, transmisor, la esperanza verdadera, el sueño divino. Platón legitima el fantasma solo bajo condición de *donación* previa: idea, modelo, verdad, dios, orden racional; el eje richiriano pasa por otro sitio: posicionalidad o no-posicionalidad, fijación o *clignotemenet* (*parpadeo*), y la *phantasia* creadora vale precisamente porque no hay original dado. Platón tiene entonces la distinción, pero no el criterio (siendo rigurosos). Sin embargo, en la práctica hace otra cosa que en la doctrina: la palinodia y el *eikôs mythos*, mito probable (probablemente un mito), son fantasmas señalados como fantasmas, fabricaciones que exhiben su estatuto —el fantasma con «reprise».

El oficio del filósofo no se podría permitir ese uso dogmático platónico, frente al uso reflexivo: el sofista vende el fantasma como ser; Sócrates lo canta como palinodia; entre ambos no media contenido, sino la señal —el marco «esto es imagen», hermano mayor del marco «esto es juego» del que hablábamos con la risa.

Tres precisiones en el excursus; *phantasia* es tomado en el *Teeteto* y en los demás como sustantivo de acción, aparecer, mostrarse, de la familia *phôs*: luz, aparece porque sale a la luz, no una facultad ni una imagen, y ahí se acerca a la *fenomenalización* richiriana. El *phantasma* sería el resultativo, lo aparecido, aparición como producto; Platón maneja ambos. Existe en cambio una ironía histórica: la palabra entra en el vocabulario filosófico *dentro de la tesis del adversario*; Platón la acuña técnicamente, o al menos la fija, para formular la posición de Protágoras que va a refutar. Veinticuatro siglos después esto debería provocar una carcajada según el *laboratorio de la risa*. El aparecer recibe su nombre filosófico en boca del sofista, por así decir, y bajo sospecha desde su acta de nacimiento hasta la rehabilitación aristotélica. El *parpadeo* bautizado por su enemigo.

Pero esta *transposición inversa* debe tomar en consideración la distinción que hace Marc Richir entre conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*) y *phantasia*. *Bildbewusstsein* es posicional y triádica: un soporte, un objeto-imagen y un sujeto-imagen *puesto* a través de él —la imagen es siempre imagen-de, fija su referente, lo tiene. La *phantasia*, en cambio, es aparición no posicional: proteiforme, intermitente, parpadeante, sin objeto puesto, sin soporte; no es una imagen debilitada ni una imagen sin original: no pertenece al régimen de la imagen en absoluto. El corte no pasa entre imagen fiel e imagen deformada, sino entre posición y no-posición del aparecer. Si intentamos buscar esa *phantasia* en la palabra platónica *phantasia*, encontramos lo contrario, pues su definición es *juicio a través de la sensación* con una definición tética de origen. La cosa richiriana sí está en Platón, bajo otros nombres, en un entrecruzamiento: en el *Sofista* está la palabra sin la cosa; la cosa aparece donde la ontología de la imagen se le rompe a Platón entre las manos: primero en el *Timeo* 52c (2010: 258-259):

En efecto, puesto que una imagen ni siquiera posee como propio aquello conforme a lo cual ha llegado a ser, sino que se presenta siempre como el fantasma de otra cosa, es necesario, por ello, que llegue a ser en alguna otra cosa y que se aferre de algún modo a la existencia; de lo contrario, no sería absolutamente nada.

Aquello conforme a lo cual ha sido generada, es el modelo inteligible; u aquello en lo cual ha llegado a ser es el receptáculo o *χώρα*. Como la imagen sensible no posee una consistencia ontológica propia, necesita aparecer en un tercer término que le proporcione una localización y una cierta participación en el ser, si no, no es nada. La

imagen no es suficiente y necesita aferrarse a la *οὐσία*; es la estructura triádica, *avant la lettre*, del *Bildbewusstsein*: la imagen platónica es posicional por definición. Pero las apariciones pre-demiúrgicas de 52d-53b no cumplen esa definición: no son imágenes de nada, porque aún no hay configuración según el modelo; portan solo huellas de sí mismas, entran y salen de la criba sin fijarse. Aparecer sin posición, sin modelo: *phantasia* richiriana en estado puro; y el modo de acceso que Platón les asigna lo confirma: el *logismos nothos* y el estado de ensueño (52b) —se las aprehende sin posición de objeto, soñando despiertos, o sea: Platón tiene la distinción imagen/*phantasia*, pero distribuida como cosmos/precosmos: la *eikôn* (el mundo configurado) contra el *parpadeo* de la *chôra*. El corte richiriano existe en el *Timeo*, solo que Platón lo cruza en una sola dirección, con el demiurgo como operador: la demiurgia es la conversión de la *phantasia* en imagen, la posicionalización del aparecer; el platonismo como institución simbólica del régimen posicional de la imagen. Pero Platón roza en la *χώρα* un aparecer sin posición, sin modelo y sin objeto estable, aunque luego lo reconduce inmediatamente mediante esa demiurgia al régimen de la imagen ordenada: la conversión de la *phantasia* en *eikôn*.

También podríamos decir que hay una forma temporal del *parpadeo* que Platón aísla y deja sin procesar: el *exaiphnês* del *Parménides* 156d-e (1988: 110-111); la *instantaneidad*, lo súbito, esa naturaleza *átomos* que no está en ningún tiempo, entre el movimiento y el reposo sin ser ninguno. Es el nombre platónico de la forma temporal del *parpadeo* —el instante no posicionable; Platón lo aísla y lo deja.

Pero ¿por qué la distinción se perdió?

De anima III 3 instituye la *phantasia* como facultad —«movimiento producido por la sensación en acto» 428b30-429a2, aquello por lo que decimos que se nos presente un *phantasma* (2008:229):

Y el movimiento que se produce por la actividad diferirá [del de la sensación] según proceda de estas tres clases de sensación. La primera, mientras la sensación está presente, es verdadera; las otras, tanto estando presente como estando ausente la sensación, podrían ser falsas, y sobre todo cuando el objeto sensible está lejos. Por consiguiente, si la *phantasia* no posee ninguna otra característica

aparte de las ya dichas, y si esto es lo que se ha afirmado, la *phantasia* sería un movimiento producido por la sensación en acto.¹⁴

Aristóteles está dando su famosa definición de *φαντασία* no como mera imagen arbitraria, sino como *κίνησις*, un movimiento o modificación que queda producido por la *αἴσθησις κατ' ἐνέργειαν*, la sensación en acto que estabilizada dentro de la economía psíquica como un movimiento derivado dentro de la sensación en acto. Ya no es el aparecer inestable que en Platón todavía asomaba de forma problemática, sino una función anímica universal situada entre la percepción y el pensamiento. Aristóteles la estabiliza como *representación* debilitada, la mete en la economía psíquica entre sensación y pensamiento.

Los estoicos la vuelven tética por excelencia, la que arranca el *asentimiento*. Y el latín sella la fusión con un acto de traducción: *phantasia* → *imaginatio*. La traducción misma fue la institución simbólica que borró la diferencia —durante dos milenios, la *phantasia* es imaginación, aparecer es representar. Husserl pudo reabrir el corte porque el alemán le daba dos palabras (*phantasie/Bildbewusstsein*), y Richir excava esa grieta y la des-traduce: deshacer la decisión de *imaginatio*. Y Platón resulta tan valioso justamente por ser *anterior* a la institución aristotélica: en él los *fenómenos* están aún sin fijar, y por eso la diferencia asoma en crudo —no como doctrina, sino como incomodidad (lo bastardo, el sueño, la manía, lo súbito). El cruce no empareja *phantastikê* con *phantasia* creadora —falso amigo— sino *eikôn*-sistema con imaginación posicional, y *chôra*-manía-*exaiphnês* con *phantasia*; Platón se revela como el instituidor del régimen de la imagen precisamente porque tuvo a la vista, tres veces, lo que ese régimen no podía procesar.

La comedia, el chiste, el cucú-tras trabajan en el lado no-posicional (nadie pone el objeto del *parpadeo* cómico —por eso no se puede decidir reír), y la institución de la risa

¹⁴ «Ἡ δὲ κίνησις ἢ ὑπὸ τῆς ἐνέργειας γινομένη διοίσει [τῆς αἰσθήσεως] ἢ ἀπο τούτων των τριῶν αἰσθήσεων. καὶ ἡ μὲν πρώτη παρούσης τῆς αἰσθήσεως ἀληθῆς, αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρούσης καὶ ἀπούσης εἶεν ἢ ψευδές, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τοῦ αἰσθητῆρος. εἰ οὖν μὴθὲν μὲν ἄλλο ἔχει ἢ τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθέν, ἢ φαντασία ἢ εἰς κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γινομένης».

es la única que estabiliza *phantasia* sin convertirla en simple *imagen*. El oficio del filósofo entre el demiurgo y el niño. Hay todavía un rasgo de la risa que la acerca al corazón mismo del oficio del filósofo. El efecto cómico surge cuando dos matrices de sentido incompatibles, que vagaban por separado, como hemos visto, coinciden súbitamente en un punto (bisociación). Invención y descubrimiento indiscernibles en la no-donación. Si la risa institucionaliza el *parpadeo*, por súbita, ¿bajo qué régimen del aparecer lo haría? La respuesta obliga a ese rodeo que hemos dado por Platón, porque la tradición pensó el aparecer inestable bajo un nombre –*phantasma*– que Platón fue el primero en intentar procesar.

§ 4. Final

La tensión ha quedado sin resolver. Aunque la tensión no era un defecto del oficio del filósofo que, finalmente parece que consiste en habitarla, ejercerla, practicarla y custodiarla. La auténtica dificultad ahora sería el que todo ello no funcione como catarsis fenomenológica de deseo de cierre en una figura pura. K. impide la consolación y el nihilismo.

Cuando K. en la obra de Kafka *El castillo* no deja de intentar la búsqueda de su oficio como agrimensor, ahí no hay pesimismo sino coraje; pero el coraje no salva del pesimismo. ¿Acaso existe un hallazgo? El coraje es la tonalidad práctica del oficio y K. no deja de intentarlo; esa obstinación lúcida es su *epokhê* operativa; pero el pesimismo es *estructural* —no concierne al oficiante sino a la respuesta de la institución, que puede no llegar nunca. Y el Castillo es la demostración de que puede no llegar nunca.

¿Qué dice el oficio elegido? Agrimensor K., el que mide el *campo*, reclama, literalmente, el oficio de medir un campo que la institución no le deja medir, con una convocatoria que nunca se puede verificar (la vieja carta, las cartas ambiguas de Klammer, la llamada telefónica que quizá fue una broma de las centralitas, el expediente de Sordini). Kafka hace ahí algo devastador con toda la literatura de la *vocación*, *Berufung*, la llamada puede ser un error administrativo. Sócrates tenía su *daimon* y su oráculo; Husserl su «funcionario de la humanidad» con tarea infinita; K. tiene un expediente quizá extraviado. Y el Castillo es la figura exacta de lo que dijimos en la introducción: la institución que ya no persigue, sino que ignora. A Sócrates la ciudad

le concedió un tribunal, le confirmó la importancia de su oficio en el acto de suprimirlo; a K. no se le concede ni la persecución: se le concede el «todavía no» eterno, la antesala, el trámite burocrático. La cicuta ha sido sustituida por el expediente. Esa es la forma moderna de la tensión práctica, y es más perversa aún que la antigua, porque la persecución al menos cierra el circuito del sentido (la persona mártir se reubica en la posteridad, como vimos con Nietzsche), mientras que la ignorancia administrativa no archiva nada: no hay circuito póstumo de lectores en la aldea.

Rotpeter y K. son las dos catástrofes del *écart*, encarnadas: el simio es la integración total sin apertura (la tautología simbólica: aprobado, aplaudido, muerto simbólicamente), y K. es la apertura total sin integración (deambulación: vivo fenomenológicamente, jamás admitido, en realidad expulsado. El simio consigue todo lo que K. persigue —papeles, posición, reconocimiento de la academia— al precio de todo lo que K. conserva, y lo perturbador, es que el oficio no habita *entre* ambos como quien habita una casa: el «entre» es intemperie: *inhabitabilidad*. El *écart* no es una morada; es a lo sumo transitable. K. accede a los estratos ocultos del aparecer precisamente porque no logra instaurarse —la condición de posibilidad del acceso es la imposibilidad de la instalación. Pero es el único personaje de tal «hazaña», y así sigue sonando a «purificación», mitología, interés institucional únicamente. Ese trueque es el precio del oficio, dicho sin anestesia, y ningún elogio de la filosofía; ni siquiera el de Merleau-Ponty, lo dice tan crudo: la oscilación interminable y la tarea infinita son la misma estructura que la deambulación de K., solo que *con* su aureola sustraída: la tendencia sin término, vivida sin el consuelo de llamarla tarea infinita.

Y de nuevo otra apertura más: si el filósofo es el especialista reflexivo en porvenires aureolares incluido el suyo propio, entonces K. es lo que queda cuando esa reflexividad se ejerce de verdad hasta el final —el oficiante que ha sustraído su propia aureola y sigue caminando. Por esto perturba: no es una figura del fracaso del oficio; es la figura del oficio *consecuente*.

El final de *El castillo* (2025) la madre de Gerstäcker leyendo un libro a la luz escasa, tendiéndole a K. la mano temblorosa, hablándole con dificultad, la escena fenomenológica, con esa luz y las últimas palabras, es indecible por construcción, y esa *indecidibilidad* es la nota exacta; ese *parpadeo* no tiene imagen; la novela lleva cuatrocientas páginas impidiendo la posicionalidad; Kafka corta la frase en el

momento en que alguien está diciendo algo que no se deja entender: el *sentido haciéndose*, interrumpido en el hacerse. La prueba por contraste es el final que Kafka le contó a su amigo Brod y que nunca escribió: K. muere de agotamiento y, en ese preciso momento, llega del Castillo la comunicación de que, aunque su derecho a vivir en la aldea carece de base legal, se le permite, en atención a las circunstancias, vivir y trabajar allí. Es el porvenir aureolar pagado póstumamente —la *meletē thanatou* en versión administrativa, fría y compasiva: el permiso de habitar concedido cuando ya no queda presente en que habitarlo. Reír ahí ya no sería risa fenomenológica, sino descarga cruel ante un asesinato institucional. Kafka no pudo escribir ese final; estructuralmente no es posible, habría cerrado la tendencia que la novela había mantenido abierta.

Solo hace falta coraje donde la respuesta no está garantizada.

Bibliografía

- Aristóteles (2008), *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1998), *Metafísica*, Madrid, Gredos. Edición trilingüe.
- Abelardo, Pedro (1988), *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Zaragoza, Yalde.
- Ateneo de Náucratis (2014), *El banquete de los eruditos*, libros XI-XIII. Madrid, Gredos.
- Brading, Katherine (2002), «¿Which Symmetry? Noether, Weyl, and Conservation of Electric Charge», en *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, vol. 33, is. 3, pp. 3-22.
- Brading, Katherine y Brown, Harvey (2000), «Noether's Theorems and Gauge Symmetries», en *Arxiv*, <<https://arxiv.org/abs/hep-th/0009058>>, [30/11/2025].
- Bueno, Gustavo (2022), *Escritos de juventud: Obras completas de Gustavo Bueno*, 6. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2010), *El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas* (1), en *El catoblepas*, n.º 100, p. 2, <<https://nodulo.org/ec/2010/n100p02.htm>>, [20/12/2025].
- Clemente de Alejandría (2003), *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios* (Marcelo Merino Rodríguez, ed.). Madrid, Ciudad Nueva. Edición bilingüe.
- Epicuro (2015) *Obras completas* (*Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos*). ePub r1.1 Titivillus 7.5.15, edición digital.
- Diógenes Laercio (2007) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza.
- Kafka, Franz (2025), *El castillo*. Madrid, Akal.
- Kafka, Franz (2024), *Relatos y aforismos*, 1, 4.^a ed. Madrid, Alianza.
- Kant, Immanuel (20.09.17) *Crítica del juicio*, Lectulandia.com, ePub r1.0 Titivillus.
- Lucrecio (1976), *De rerum natura*. Barcelona, Bosch.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006), *Elogio de la filosofía* (Amalia Letellier, trad.). Buenos Aires, Nueva Visión [1953].

- Nisa, Gregorio de, (2017), *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, [s. l.]: Ivory Falls Books (trad. española sobre la versión inglesa de Ph. Schaff y H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2ª serie, vol. V, 1893; texto griego en PG 46, 11-160)
- Ockham, Guillermo de (1980), *Quodlibeta septem*, Quodl. I, q. 1 (ed. Joseph C. Wey, *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, vol. IX), St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, pp. 1-11: <[Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Quodlibeta septem, Internet Archive](#)>.
- Ockham, Guillermo de (1974), *Summa logicae*, III-1, c. 1 (ed. Philotheus Boehner, Gedeon Gál y Stephen Brown, *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica*, vol. I), St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute: <[Gvlielmi Occhami Summa totius logicae, University of Michigan, EEBO](#)>
- Ockham, Guillermo de (1967), *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, Prologus, q. 1 (ed. Gedeon Gál y Stephen Brown, *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, vol. I), St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, pp. 5-8: <[Ockham, Ordinatio, Prologus, Q1, The Logic Museum](#)>.
- Oráculos caldeos (1991) *Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*. Madrid, Gredos.
- Orígenes (1991), *Exhortación al martirio. Sobre la oración* (trad. Teodoro H. Martín). Salamanca, Sígueme: *Exh. mart.* 3; 13; 47; 50.
- Pedro Marinero, Juan Carlos de (2026), «Φρήν fenomenológico: resonancias», en *Eikasía Revista de Filosofía*, n.º 133, pp. 51-80, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.133.1264>>. [04/01/2026].
- Pigeaud, Jackie (2021) *Melancholia*. Rosario, Argentina, Otro cauce, <<https://sl1nk.com/urjhuik>>, [03/12/2025].
- Platón (2010), *Fedro*. Madrid, Akal. Edición bilingüe.
- Platón (2010), *Timeo* (José María Zamora Calvo, ed.). Madrid, Abada. Edición bilingüe.
- Platón (2008), *Fedón*. Ciudad de Buenos Aires, EUDEBA.
- Platón (1992), *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Madrid, Gredos.
- Platón (1992), *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos.
- Platón (1988), *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Gredos.
- Platón (1988), *Diálogos IV. República*. Madrid, Gredos.
- Platón (1988), *Diálogos III. Fedón, El Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos.
- Platón (1985), *Diálogos I. Protágoras*. Madrid, Gredos.
- Platón (1983), *Las Leyes* (José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, eds.). Madrid, Centro de estudios constitucionales. Edición bilingüe.
- Plato [1903], *Theaet.* 152c, en *Perseus*, <<https://l1nq.com/mwvqfr2>>, [02/01/2026].
- Plutarco (2004), *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Contra los epicúreos. Madrid, Gredos.
- Richir, Marc (2004), *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, Marc (1996), *L'expérience du penser: phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, Marc (1988), *Phénoménologie e institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres)*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024), *Por amor al Arte: ensayo de una gnoseología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Verneaux, R. (1982), *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*. Barcelona, Herder.
- Wikipedia (2024), «Bombe», en *Wikipedia, la enciclopedia libre*. Fundación Wikimedia, <<https://es.wikipedia.org/wiki/Bombe>>, [20/01/2026].

Procedencia de las imágenes

José, Vicente y Carreio, José (2015), *Street Art Lisbon*, 2.^a ed. Lisboa, Zestbooks/Camara Municipal de Lisboa.