

EL MUNDO QUE VEMOS

DE PARMÉNIDES A PICASSO. O DE CÓMO LA VERDAD DEJÓ DE SER REDONDA

UN ENSAYO ACERCA DE LA ESTÉTICA DE LA VERDAD¹

Luis Alberto Carrillo

“Ahora, se trataba, justamente, de recalcar la función de la posición subjetiva, que quedaba plasmada en el cuadro gracias al efecto de *simultaneidad* de los puntos de mira”.

Picasso y el Cubismo. Einstein, Carl.²

“Al principio, aún se percibe, en lo periférico, la remisión al objeto: el trazo añade contrastes y pausas como, por ejemplo, las orejas de un violín, las vetas de la madera o un trozo de tela. Pero, por mucho que las miradas más acomodaticias quieran ver en esos fragmentos la trillada objetividad, las cosas ya no son cosas sino palabras en un discurso”.

Picasso y el Cubismo. Einstein, Carl.³

“El cubismo daba la sensación de una escultura que gira mostrando simultáneamente sus diferentes aspectos”.

Conversaciones con Picasso. Brassäi.⁴

1 Este ensayo reformula, con intensidades diversas, una serie de tres lecturas hechas en tres versiones distintas del *Seminario Acerca de la Verdad*, organizado por el Departamento de Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Los apartados 1º, 2º y 3º, junto con el epílogo, corresponden a la conferencia: “Desde Parménides a Picasso, o de cómo la verdad dejó de ser redonda. Un ensayo acerca de la estética de la verdad”, de junio de 2009. Conservo el título para el trabajo completo. El apartado 4º, “Ironía: medio grado de aproximación a la verdad”, fue leído en junio de 2010, en la IV versión del Seminario. Finalmente, el apartado 5º, “La pura verdad contra la verdad pura. Posdata cínica”, fue leído en septiembre de 2011, en la VII versión del Seminario, bajo un título diferente: “La perra verdad. A la sombra del sol radiante y a la espera de nada”. Hasta ahora, nada de esto ha sido publicado.

2 Einstein 2013 p. 24

3 Op. Cit. p. 25

4 Brassäi 2002 p. 31

Resumen

En el presente trabajo sostengo la tesis general de que con cada imagen o metáfora de la verdad viene adjunta (y tal vez coimplicada) una concepción de la verdad.⁵ En lo específico, presento el retrato cubista como imagen o metáfora de la verdad, alternativa a la imagen o metáfora parmenídea: *la verdad bien redonda*. Enseguida, defiendo las bondades de transitar desde una imagen (metáfora) a la otra y, asimismo, el beneficio de abandonar la correspondencia como concepción de la verdad adjunta a la imagen (metáfora) parmenídea de la verdad, en favor de una concepción pragmatista de la verdad —con notas de coherentismo— adjunta a la imagen (metáfora) de la verdad inherente al retrato cubista. Finalmente, sostengo que el *ironista liberal rortyano* es quien mejor asume el desafío de las verosimilitudes, dado que su aproximación a tales, satisface tanto los requisitos de la ironía como las idiosincrasias de la actitud cínica.

Palabras clave: Parménides, Rorty, imagen (metáfora) y concepción de la verdad, retrato cubista, ironía, actitud cínica.

Abstract

In the present work I support the general thesis that with each image or metaphor of the truth come attached (and may be coimplies) a conception of the truth. In the specific view, I present the cubist portray as an image or metaphor of the truth, alternative to the *parmenidean* image or metaphor: *the well-rounded truth*. Then, I defend the kindness of the passing from an image (metaphor) to the other and, likewise, the benefice to abandon the correspondence like conception of the truth attached to the *parmenidean* image (metaphor) of the truth, in favor of a pragmatist conception of the truth —with notes of coherentism— attached to the image (metaphor) of the truth inherent to the cubist portray. Finally, I support that the *rortyan liberal ironist* is who much better assume the challenge of the verisimilitude, since that his approximation to the such verisimilitudes, satisfies both the requirement sof the irony and the idiosyncrasie sof the cynical attitude.

Key words: Parmenides, Rorty, image (metaphor) and conception of the truth, cubist portray, irony, cynical attitude.

Introducción

En el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche caracterizó la verdad con la índole propia de la metáfora, de modo que el valor que a la verdad compete, a partir de ello, es la utilidad poético-pragmática.⁶ En efecto, así como la metáfora resulta interpretativamente provechosa en virtud del uso alternativo que de ella se haga (de la expresión que se quiere metafórica), así también, la

5 En lo que sigue, uso de modo indistinto los términos “imagen” y “metáfora” en cuanto se hallen inscritas en las expresiones “metáfora de la verdad” o “imagen de la verdad”.

6 (Nietzsche, Friedrich 2010 p. 28):“(..); las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal”. Y más adelante: “Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas”. p. 31.

verdad, en cuanto conjunto de metáforas, resulta provechosa en virtud de la misma índole alternativa del uso que de ella se haga (de la expresión que se quiere verdadera). Ahora bien, dado que el éxito (inicial) de la metáfora depende de que el uso alegórico de la expresión se imponga por sobre el uso literal de la expresión, entonces, el éxito (ulterior) de la metáfora es función de la coexistencia permanente de estos dos usos, cada uno de los cuales supone al otro.⁷ Este estrabismo de la visión metafórica exitosa descansa en su persistencia para la conciencia del hablante. En el caso de la verdad, en cambio (si en efecto entendemos correctamente el *dictum* de Nietzsche: “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”), la convivencia de usos (el uso alegórico y dirigido en una dirección distinta de donde el uso literal de la expresión apunta) ha pasado al olvido. Finalmente, estas lecturas sustitutas que trascienden su valor derivativo, condición de aproximación indirecta hasta el estado de genuina representación de la realidad, constituyen la verdad. Pues, de una metáfora que hemos olvidado, que es tal, cabe decir que es una verdad.

Ahora bien, si lo que interesa es la relación entre verdad y metáfora, en el poema de Parménides hay un tratamiento alegórico que viene al caso. Dice el *eleata*, en el *Proemio* de su poema filosófico (versos 28, 29 y 30): “Y así tendrás todo que averiguar, tanto de la bien redonda verdad el corazón imperturbable como de los mortales los pareceres en los que verdadera fidelidad no hay”.⁸ Con estas palabras, Parménides ha ejecutado el acto crucial de estatuir una metáfora para la verdad misma. Ya no es el mundo el objeto de la metáfora; ahora es la propia verdad, sometida a la imaginación creadora, aquello respecto de lo cual ha operado el olvido genético. Que a la verdad misma le ataña una imagen trae como consecuencia que,

7 Adhiero a la concepción *davidsoniana* de la metáfora, según la cual una metáfora no significa nada aparte de lo que ella significa, nada aparte de lo que literalmente dice. Esta concepción se encuentra expuesta en Davidson, Donald 2001: “¿Qué significan las metáforas?”. p. 245-262. Véase además: “La metáfora filosófica. O de cuándo hablan en serio los filósofos”. Luis Alberto Carrillo. *Revista Observaciones Filosóficas* - N° 7 | 2008.

8 (Rivera, Jorge Eduardo, sin información de año de publicación, p. 40). Una versión ligeramente diferente en (Gigon, Olof 2012 p. 230): “Es preciso que conozcas todas las cosas, tanto la inmovible entraña de la verdad, perfectamente circular, como opiniones de mortales en los que no descansa verdadera certeza”. Néstor Luis Cordero traduce los mismos versos de la siguiente forma: “Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción”. (Cordero, Néstor Luis 2005 p. 218). Por último, en (Cornford, F.M. 1989 p. 74): “Es necesario que aprendas todo —tanto el inamovible corazón de la Verdad bien redonda como lo que les parece a los mortales, en lo cual no existe creencia verdadera (I, 28-30). En adelante, toda referencia a la metáfora parmenídea de la verdad tendrá por objeto el pasaje específico que señala a la “bien redonda verdad” (“ἀληθείης εὐκυκλέος”), como objeto de averiguación. Prefiero, por razones obvias, la tradición de Simplicio: “ἀληθείης εὐκυκλέος ἀπρεμῆς ἤτορ” (“de la bien redonda verdad el corazón imperturbable”), en lugar de la versión alternativa de la “verdad bien persuasiva”: “ἀληθείης εὐπειθέος”. Admito que la deducción de la esfericidad de la verdad (su bien-redondez) a partir de su condición persuasiva, parece ser más problemática que la derivación inversa, esto es, que la verdad es persuasiva dado que es bien redonda.

dado el ascenso semántico —advertido por Nietzsche—⁹ desde la imagen (siempre particular) al concepto (siempre universal) y por ende la secuencia que va desde la imagen de la verdad a la concepción de la verdad, el examen de la teoría de la verdad es menos radical que el examen de la imagería de la verdad.¹⁰ Entonces, la verdad es un asunto en propiedad pertinente a la estética, antes que a la epistemología.

Para decirlo de un modo más formal: toda concepción de la verdad es consecuencia de una metáfora de la verdad (con la cual podría hallarse o no en una relación de coimplicación, dependiendo de la admisión de que a todo ascenso semántico sigue un descenso semántico), tal que queda garantizado que un cambio, en la concepción de la verdad, trae consigo un cambio en la metáfora de la verdad. Ahora bien, si en efecto hay tal coimplicación entre una concepción de la verdad y una metáfora de la verdad, queda también garantizado que todo cambio en la metáfora de la verdad, implica un cambio en la teoría de la verdad.

Me propongo, entonces, explorar si es el caso que la imagen o metáfora parmenídea de la verdad (“*la bien redonda verdad*”) (co)implica una teoría de la verdad, para enseguida postular que el retrato cubista de Picasso, entendido como otra imagen o metáfora de la verdad, (co)implica su propia teoría de la verdad.¹¹ Para dar debida cuenta del asunto, luego de describir —en los dos primeros apartados (Primer apartado. *La invención del hallazgo*. Segundo apartado. *El lenguaje de la redondez y la redondez del lenguaje*)— lo que hay tras la concepción parmenídea de la verdad, propondré, en el tercero (Tercer apartado. *El retrato cubista de la verosimilitud*) que, dada la coincidencia entre la actitud sofista y el retrato cubista en lo que toca a la ponderación del fragmento, la verosimilitud y la perspectiva, la concepción de la verdad adjunta al retrato cubista es una forma de teoría pragmatista, con notas de coherentismo. Finalmente, en los apartados cuarto y quinto (Cuarto apartado. *Ironía: medio grado de aproximación a la verdad*. Quinto apartado. *La pura verdad contra la verdad pura. Posdata cínica.*), considero la ironía sofista como el más honesto acceso a las verdades y al *ironista liberal rortyano*, como el mejor pretendiente de la verdad, pues en su ejercicio de aproximación a las verosimilitudes, asume -convenientemente- el desafío de no extraviarse en las rutas de la rutina cínica. Sea ésta la presentación de mi compromiso de intentar una indagación estética de la verdad.¹²

9 La secuencia completa señalada por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira*...es: desde el estímulo nervioso a la imagen, y de la imagen al sonido o al concepto.

10 Es relevante para lo que se dirá más abajo, señalar que en una segunda etapa puede ser que la imagen siga al concepto, de modo que el descenso semántico siga al ascenso semántico. No obstante, la prioridad de la imagen respecto del concepto no se lesiona ante la posibilidad del retorno desde el concepto a la imagen, pues no cambia el punto de partida ni el hecho de que el descenso sólo se dé respecto de un primer ascenso.

11 Insisto en que este coacontecimiento entre teoría de la verdad y metáfora de la verdad puede o no ser una coimplicación.

12 Para tratamientos acerca de las diversas teorías de la verdad, ver *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Nicolás, José Antonio y Frápolli María José (editores) 1997.

Primer apartado. La invención del hallazgo

Dado que el camino que va de Parménides a Picasso es extenso,¹³ propongo, en su lugar, un viaje de menor cronometraje, consistente en recorrer el camino previo que va desde Parménides al sofista.

Los primeros filósofos, movidos por una especie de monarquismo epistemológico, inauguraron, junto con la disciplina, su propio fracaso. Como quien concibe para sí el objeto del deseo al alcance de la mano, perpetuaron —al mismo tiempo— la imposibilidad de cogerlo, pues, aun cuando la mano se encontrara completamente estirada, la distancia era celestial. En efecto, estos iniciales inventaron la verdad al alcance de la mano, pero de una mano cuya completa alzada al cielo queda corta. Entretenidos en la fascinación de sostener un péndulo que se mueve impenitente, ignoraron su propia fascinación y a cuenta de tal evidente movimiento inasible, anhelaron de pronto, por virtud de un asombro griego, la detención. Eso es la verdad del filósofo, la nostalgia por aquello que resulta inasible; el invento de ir tras algo que por definición ni ha de hallarse ni menos obtenerse; la estipulación de una verdad cuya inaccesibilidad resulta definitiva. El modesto reproche que cabe hacer es éste: quien ha iniciado el movimiento del péndulo en su mano, no tiene derecho a quejarse por el zigzag hipnótico del artefacto.

Cuando la verdad es aquello que no está en este mundo, no queda más que sostenerse en el desafío disyuntivo de o bien negar que exista la verdad o bien aceptar su inaccesibilidad, dada la insalvable distancia. La salida es bajar la mano, dolorida por tanto calambre metafísico y tomar lo que está más a la mano, el mundo. Y en el mundo hay cosas que huelen a verdadero, que saben a verdadero, que se ven como lo verdadero, esto es, que parecen verdaderas. La consecuencia de bajar la mirada, empinada y ebria de imaginación eidética, para dejarla instalada en el nivel de las cosas, es la administración del mundo, a la manera irónica del sofista o con las rutas de la rutina canina del filósofo-perro. Pero, a su vez, esta bajada es la bicefalia errante despreciada por el redondo (Parménides).

Según la opinión canónica, la preocupación fundamental de la filosofía es la verdad, de ahí que su búsqueda defina al filósofo. Ahora bien, la invención del hallazgo, la postulación de la verdad, como el objeto de investigación filosófica, traduce un originario acto artificial de responder a la autoimpuesta necesidad de preguntar por algo que no era objeto de necesaria interrogación. A partir de esta aproximación primaria es posible sostener que la pregunta ha inventado la respuesta, la ha traído consigo, de manera que los empeños en ir tras la caza de la verdad constituyen un fenómeno que, a falta de mejor denominación, podemos llamar *la satisfacción de la culpa epistemológica*. Si existen buenas razones para sostener lo anterior, ello se ajusta a la idea, no siempre sostenida, aun cuando tampoco sea novedosa, de que

13 Parménides y Picasso constituyen mis extremos en oposición: uno, expresión de la redondez y, el otro, de la fragmentación. Por su parte, la figura del sofista, me parece que anticipa, de modo análogo, la contravención a la geométrica de la redondez.

la pregunta filosófica originaria es la pregunta escéptica. Del mismo modo, creo que es plausible sostener que todo intento de terminar con el escepticismo (de ser la pregunta originaria una pregunta escéptica) es, asimismo, un acto de satisfacción de culpa epistemológica. Si la filosofía ha tenido, como nos gusta decir, un instante inaugural, se debe no a la demanda de la naturaleza, pues, en lo grueso, las cosas siempre han sido como son. Es decir, las cosas naturales responden a cierta necesidad fáctica y ello nos otorga alguna especie de garantía, por mucho que nuestra confianza no esté justificada en ninguna necesidad lógica.¹⁴

Richard Rorty, de cuya concepción acerca de la ironía entendida como “(...) el saber acerca de la contingencia del propio «vocabulario concluyente»”,¹⁵ depende buena parte del éxito de lo que pretendo mostrar, sostuvo —a propósito de la diferencia entre literatura y filosofía— que quien ejerce desde la primera desordena lo que ya se hallaba ordenado y, en cambio, quien lo hace desde la segunda, se comporta como un maníaco que intenta volver a ordenar el todo¹⁶. Si estamos de acuerdo en que sólo se ordena lo que se presume en desorden, el acto filosófico original debió tener lugar en una escena desordenada, pero, si el surgimiento de la filosofía es el alejamiento de la escena mítica (alejamiento milagroso o paulatino) y si, además, aceptamos la opinión común de que el mito es la perfecta trabazón de todo lo que pasa y, asimismo, la perfecta trabazón de todas las creencias que tenemos acerca de lo que pasa, entonces, el filósofo original no tenía nada que ordenar, pues todo estaba en orden. Por consiguiente, la única salida que le ha quedado es desordenar lo ordenado y solicitar, en el acto, un principio de ordenación. Precisamente, ésta

14 Por ejemplo, aun cuando es concebible pensar que las cosas no cayeran naturalmente, de hecho caen naturalmente. Asimismo, podemos reconocer que siempre ha llovido como ha llovido (de arriba hacia abajo), o que las órbitas de los planetas no han dejado de ser elípticas, etc.

15 “En mi libro *Contingencia, ironía y solidaridad* he definido la ironía como el saber acerca de la contingencia del propio vocabulario concluyente. En términos de Bloom, esto no es otra cosa que la conciencia del hecho de que las convicciones más profundas que uno tiene son el resultado de un logro poético y creador del pasado. A ello se añade el reconocimiento de que nunca habrá un último poema, nunca un final del proceso de confrontación con la historia. Siempre habrá espacio para la creación de sí mismo, pero ninguna creación de sí mismo puede ser ratificada por algo que se halle fuera de ella. (...) A menudo se asocia la ironía con indiferencia y distancia. Yo he relacionado algo diferente con esta palabra. He querido remitir con ella a la aceptación de que todo creador de sí mismo es también una criatura de su tiempo y del azar. (Rorty 2002 p. 164).

16 “(...) en el centro de la filosofía hay un esfuerzo por encontrar un orden entre las cosas que ya nos son familiares, mientras que la literatura intenta romper con lo familiar y darnos algo sorprendente y nuevo”. (Op. Cit., p. 161). Rorty sigue en esto a su maestro Sellars, para quien la filosofía es “un intento de ver cómo las cosas -en el sentido más amplio de la palabra- encajan juntas -en el sentido más amplio de la palabra-“. Desordenar lo que se ya se encuentra en orden, para reclamar enseguida un principio de ordenación, equivale al autoengañoso reclamo de felicitación por remediar lo que se ha estropeado, fingiendo no haber sido quien lo estropeó. Otra vez Nietzsche: “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la “verdad” dentro del recinto de la razón”. (Nietzsche, Friedrich 2010 p. 30).

es la labor del *logos* presocrático: recoger lo que se halla disperso y luego reunirlo, sin dejar nada más allá de esa reunión (atarlo bien atado); y todo con la esperanza de que no vuelva a desatarse. No obstante, esto es vana esperanza, pues siempre, e irremediadamente, surge un nuevo filósofo, de novísimo discurso, que desprecia la atadura anterior y postula su propio modo de anudar las cosas (su propio conjunto de cordeles racionales). Bajo esta segunda aproximación —que simplemente afina la sospecha de que la pregunta ha traído consigo la respuesta— el filósofo, antes de preguntar ya tenía claro qué iba a responder, de modo que la respuesta bien pudo haber inventado la pregunta.

Así, la pregunta por el principio de todas las cosas, en cuanto ejercicio de sospecha que interroga acerca de la confiabilidad de la presentación del mundo, consiste en dar vuelta la espalda al mundo y, por tanto, constituye un acto de desprecio. De pronto, todas las creencias que se tienen acerca de las cosas se antojan indebidas y malsanas; endebles y hechas de pura fantasmagoría. Desatadas creencias en busca de atadura. El agua, el aire, el fuego, o lo que fuere, han sido intentos por amarrar el desamarre, obviando que antes todo se hallaba perfectamente atado en la comodidad de la cosmovisión mítica de las cosas, en la atadura mítica del mundo; el agua, el aire, o lo que fuere, al cabo son sólo metáforas para la verdad. Y en el mismo sentido, la esfera bien redonda de Parménides no es sino, en otro registro, la misma *esfericidad* del mito que lo abarca todo, que lo ata todo, sin dejar cabos sueltos.

Segundo apartado. El lenguaje de la redondez y la redondez del lenguaje

a) **El lenguaje de la redondez.** Parménides desarrolla una sugerencia metodológica para la apropiación de la verdad, de modo de dejar en claro que tal apropiación es posible. Las características que atribuye a la verdad permiten describirla como absoluta, universal, objetiva y única, frente a lo que denomina los pareceres de los mortales, cuya caracterización permite describirlos, a su vez, como relativos, particulares, subjetivos y múltiples. La metáfora de la verdad, como una esfera bien redonda, permite obtener estas descripciones. Si aceptamos trabajar con la metáfora de Parménides, podemos concluir que su acceso, por parte del agente, no depende de la relación que éste tenga con aquella ni varía en tanto unos se aproximen desde el norte y otros lo hagan desde el sur. Como vemos, la metáfora del *eleata* anula las aproximaciones cardinales a la verdad. En especial, impone la trivialización de las perspectivas modales de acceso, es decir, da lo mismo desde dónde y cómo usted mire, pues si mira bien, verá lo mismo y esto mismo es la verdad bien redonda y si no ve lo que corresponde es porque no ha mirado bien. Esta imagen de la verdad implica una teoría de la verdad: la verdad como correspondencia. En este caso, se trata de la correspondencia entre el lenguaje filosófico y el mundo verdadero. En todas las versiones sucesivas de la verdad, como correspondencia, la normatividad impondrá siempre alguna forma de vinculación entre la representación anidada en

el lenguaje y el mundo. En efecto, se llame adecuación (*adaequatio rei et intellectus*, adecuación de la cosa y el intelecto), concordancia, acuerdo o correspondencia, los ámbitos adecuados, concordados, acordados o correspondidos, se sostendrán cada vez en una vinculación asimétrica. Evidentemente, en Parménides, la versión de la correspondencia supone que la verdad es un objeto metafísico ante el que la inteligencia se dispone de manera sierva, con palabrería sierva: “pues lo mismo es inteligir y ser”.¹⁷ La redondez inderrotable de la verdad, su curvatura imbatible y endemoniada, no admite para el lenguaje más que una participación secundaria, dada su naturaleza meramente instrumental, y representativa. Entonces, para garantizar el acceso a la verdad se hace exigible una teoría referencial del lenguaje.

El problema es que la redondez privatiza el acceso. Una verdad redonda no necesita agente, pues no admite recorridos, o quien la recorre, una vez que ha puesto el pie en ella, ya la ha poseído en toda su extensión. La verdad bien redonda es la invitación a hacernos redondos en la verdad. La verdad gira sobre sí misma, en eterno ciclo y con eje inmune a la heterogeneidad. En el extremo, la demanda parmenídea conviene a un agente conocedor no humano, capaz de dejar de ser quien es, para hacerse uno en esa esfera sin confines ni aristas. Al cabo, la bien redonda verdad es digna sólo de *la perspectiva del ojo de Dios*. La carencia de costados, lados, flancos y ángulos, respecto de los cuales abordar la verdad, equivale a la solitud de la pura entrega, de la rendición epistemológica. La búsqueda filosófica de *la verdad bien redonda* es otra forma del anhelo por la serenidad mítica.

b) **la redondez del lenguaje.** La teoría de la verdad como correspondencia establece el isomorfismo entre la verdad que se busca y el lenguaje que la dice. De ello se sigue que el lenguaje verdadero será aquel que sea capaz de decir *la verdad*, de modo que lo que se dice sólo será derivativamente verdadero. Puesto que la teoría (de la verdad) es una manera de conceptualizar la (imagen de) redondez (de la verdad), el lenguaje, en la medida en que realiza con éxito esta conceptualización, acaba tan redondo, como la verdad y el *ser*. En efecto, los signos del *ser* dibujan la misma esfericidad propia de la verdad.¹⁸ El *ser* es esférico y entero compacto. La verdad es redonda. El ser es la verdad. El *dictum* parmenídeo: “Lo mismo es inteligir y ser”, es la respuesta para la indagación inicial. Es un caso en que la concepción de la verdad coimplica (equivale a) la metáfora de la verdad. Primero, la presentación estética de la verdad (“la bien redonda verdad”). Luego, la articulación conceptual por medio del discurso metafísico. Enseguida, el coacontecimiento de imagen y concepto. Finalmente, la coimplicación de metáfora y concepción.

El lenguaje filosófico parmenídeo acontece en justicia con una imagen de la verdad que no podría ser otra que la redondez. Es finalmente el lenguaje de la

17 Rivera, Jorge Eduardo p. 40

18 “Pero por ser límite extremo, es perfecto de todas partes, semejante a la masa de bien redonda esfera, equilibrado del centro a todas partes”. Fragmentos 42, 43 y 44. (Rivera, Jorge Eduardo p. 42).

certeza: *el lenguaje de la locura presocrática* o, en la modernidad, *el lenguaje de la ansiedad cartesiana*. La geométrica de la redondez impone el sentido del viaje: ir desde *este* punto y volver en destino a *este* punto. Todo lo que hay, en la redonda región del ser verdadero, es *aquí* y sólo *aquí*. Asimismo, el *cogito* cartesiano, dada la identificación que promueve (entre pensamiento y existencia), puede ser entendido como el redondo viaje desde el pensamiento al pensamiento o desde la existencia a la existencia. “Lo mismo es inteligir y ser”, susurra Parménides al oído de Descartes, quien en buena lógica concluye: “*cogito ergo sum*” (“pienso luego existo”). Y el Obispo Berkeley, cuando se sueña discípulo de Parménides, dice: “*es se est percipi*” (“ser es ser percibido”). A partir de la certeza cartesiana, el sujeto queda destinado a la inexpugnable condición de *cosa que piensa*. De igual modo, en virtud del hallazgo parmenídeo, el costo de dar con la verdad, es hacerse redondo en ella. (Incluso el lenguaje común da crédito a la redondez como modo de lo perfecto. El elogio de que algo ha quedado redondo, *entero compacto* diría Parménides, intenta ponderar la ausencia de fisuras, aristas y asperezas. Al contrario, el fragmento es arisco y no se aviene con los elogios).

Tercer apartado. El retrato cubista de la verosimilitud

La reivindicación epistémica de lo fragmentario constituye un modelo alternativo a la esfericidad como imagen de la verdad. En efecto, los fragmentos de lo verdadero no invitan, como podría pensarse, a la reconstitución de la esfera destrozada mediante su reunión remedial, sino más bien (invitan) a que se los instale de frente al espectador, en el plano de la *expectación*. Propongo entender el retrato cubista, primero, como un ejercicio de fragmentación de *lo real-verdadero* y, entonces, como reivindicación epistémica de lo fragmentario y, por tanto, en cuanto *espacio de la verdad*, como metáfora de la verdad en busca de teoría adjunta.

La esfera parmenídea, en cuanto obliga al pretendiente de la verdad a hacerse *uno-esférico* en ella, domina la escena epistémica, esclaviza la mirada y demanda que se gire en torno de ella. Recorrerla es conocerla, pero como cada punto de la esfera es idéntico a sí mismo (dada su perfección), recorrerla es desperdicio de energía. La geometría de la esfera es una exhortación a la paz epistémica, a la eterna circunnavegación infructuosa. La esfera, junto con la concepción de la verdad que le es adjunta, reclama la urgencia del retrato fidedigno, pues la correspondencia es la fidelización del acceso epistémico. El afán por corresponder nos hace propender al fiel retrato de las cosas, a la copia feliz del edén. En cambio, la fragmentación es la adhesión a la aspereza, al conflicto, a la competencia entre pedazos verosímiles. En *el espacio de la verdad* tiene sentido el imperativo de la decisión. Es la felicidad de no ser correspondido, puesto que la no correspondencia es el inicio de la persuasión. La fragmentación carece de mandato geométrico, aun cuando no de geometrías. Las estructuras geométricas, en *el espacio de la verdad*, traducen la invitación a la

deformación del espacio, bajo la convicción de que sólo en un espacio deformado caben todas las perspectivas, pero ya no al modo de la redonda reunión.

Ir tras las verosimilitudes, en contra de la convicción metafísica de dar justo en el blanco de la esfera inasible, es el intento de multiplicar las formas de acceso a lo verdadero, para, finalmente, dada la proliferación de verdades, verse obligado o bien a la negación de tal cosa como *la* verdad o bien a una disminución de los grados de lo verdadero. Entonces, la verdad será un objeto susceptible de aproximación gradual y participación subjetiva; y no será, por ende, la esfera que exige hacerse dueña del lenguaje que la dice, sino la función misma del lenguaje. La verdad es la función del lenguaje. La fragmentación o partición de la esfera, antes definida implacablemente como redonda, revitaliza las aproximaciones ariscas a lo verdadero, las versiones divergentes, dejando espacio a la reformulación de las coyunturas que sobrevienen a la catástrofe explosiva de haber hecho volar la verdad en pedazos. Una nueva imagen de la verdad, adjunta a una nueva concepción (teoría) de la verdad, se asoma en la Atenas clásica. Mientras el viejo Sócrates se afana en el *tabaneo* intelectual y el joven Platón se sueña hijo de Parménides, los sofistas pintan un retrato cubista, nos instalan de frente, con panorama y con noción del espacio y del tiempo, ante una *seudorrepresentación* que, admitida como *seudorrepresentación*, no aspira a ser la representación exacta y estática de las cosas. En efecto, el humor del sofista anula la esfericidad ingobernable y nos permite satisfacer el requerimiento epistémico de un modo no dogmático, reconstituyendo *el espacio de la verdad*, sin reconstruir la redonda versión original de aquella verdad recortada en pedazos.

Para el sujeto, luego de haberse abandonado a la seductora fiebre metafísica, el retrato cubista —de Protágoras y de Gorgias— presenta una colección de aristas accidentadas que exigen el movimiento de las piezas, haciendo del *corazón imperturbable de la verdad bien redonda*, un recuerdo de la niñez dogmática. Con esta nueva imagen de la verdad, consistente en *el espacio de la verdad*, se admite el ejercicio de meter mano en su interior, cambiar de lugar las estaciones de lo verdadero, ir de una a otra, con la novedad del viaje y la fascinación del viajero. Nada es idéntico a sí mismo cuando se nos permite perturbar el corazón que alguna vez fue imperturbable. Ahí están para nosotros, en coexistencia, un buen número de las perspectivas posibles- en el plano, de frente a la vez que de costado e incluso en diagonal-, ajenas al engorroso imperativo de tener que girar en torno de una esfera infinita que no acaba nunca en su majadera y desafiante perfecta identidad. La verdad la reconstruye el sujeto desde su modo de acceso, indiferente a la redonda seducción de la curva enfática y alética. Contra Parménides, y sin afán remedial ni esférica nostalgia por la perfección, el retrato cubista aborda con pragmatismo la verdad hecha pedazos. Y la visión de este retrato es el cumplimiento del sueño epistemológico, consistente en la acción de pintar un retrato que, si bien en principio parece una mera colección de retazos, al ojo inmune a la metafísica es el juego del movimiento de las piezas, para que el mundo verse en oposición al versículo divino.

La coherencia interna del plano cubista, *el espacio de la verdad*, no consiste en la perfecta trabazón de las piezas, sino en la perfecta destrabazón de las piezas: un ojo mira de frente y el otro mira de costado. Un ojo te mira de frente para que devuelvas (tú, espectador) la mirada al plano que replica, a su vez, con una mirada de costado que demanda (de ti, a tu vez, espectador) una segunda mirada que provoca la conmoción interna del retrato. La concentración del observante puesta en un punto y, al cabo, otro mundo aparece, tan verosímil como el primero y tanto como el siguiente. El retrato cubista imaginado por *El Gorgias* y *El Protágoras*, pintores cubistas contemporáneos de Sócrates, anticipa los juegos de lenguaje e ilustra la verdad más allá del canto referencial. Es la sonata plural de las formas de vida, opuesta a la *adaequatio rei et intellectus*. Más cercanos al segundo Wittgenstein que al primero. *Wittgenstein el sofista*, de la mano de *Picasso el sofista*, herederos ambos, de Protágoras y Gorgias, los cubistas de Atenas.

La ausencia de mandato geométrico es, no obstante, el reinado de la lógica. Que mire de costado ahora es consecuencia de que antes haya mirado de frente. Que mi brazo señale dirección norte es consecuente con que en el futuro señalaré hacia el sur. La verdad como espacio de lo coherente, coacontece con el retrato cubista. En efecto, a la teoría de la verdad como correspondencia se opone esta mezcla de coherencia y pragmatismo: una visión pragmacoherentista de la verdad.¹⁹ La coherencia da cuenta de la verdad en la medida en que, en un sistema de creencias dado, hay consistencia y exhaustividad; es decir, si no ausencia de contradicciones, al menos disolución de las contradicciones, por vía de su administración. Se trata de un recorrido a través del sistema de creencias, desde una cualquiera hasta la que se quiera. Esto supone la posibilidad de completar exhaustivamente el total del set de creencias, de modo que sostener algo, es creer algo, y al cabo, creer una multitud de otras cosas. El acceso al resto de las cosas en las que se cree se da por medio de ejercicios inferenciales, ideales para una coherencia completa, o pragmáticos para una coherencia fáctica y no ideal.²⁰ He aquí, asimismo, dos modos de presenciar el retrato cubista: (1) como un todo que expone la escena completa, donde cualquier punto es un buen comienzo para el recorrido completo y coherente; y (2) como un universo dinámico en que conviven versiones sujetas al ordenamiento, al modo de subclases o subconjuntos de creencias, cuya constitución plástica permite los ajustes y reacomodos, según demande el imperativo pragmático. Sea en uno u otro modo,

19 Respecto de la confluencia de pragmatismo y coherentismo, Richard Rorty: “Los pragmatistas, influidos por las críticas de Peirce a Descartes, pensamos que tanto los escépticos como los fundacionalistas fueron inducidos al error por la descripción de las creencias como intentos de representar la realidad, y por la idea asociada de que la verdad es una cuestión de correspondencia con la realidad. Así pues, somos coherentistas”. (Richard Rorty/Jürgen Habermas 2012 p. 22,23).

20 “No sabríamos lo que creemos, ni tendríamos creencias, a menos que nuestra creencia tuviera un lugar en una red de creencias y deseos. Pero esa red no existiría a menos que nosotros y los demás pudiéramos aparear rasgos de nuestro entorno no humano con la aprobación de otros usuarios del lenguaje respecto de nuestros enunciados, enunciados causados (como lo son los nuestros) por esos mismos rasgos”. (Op. Cit. p. 54).

la verdad queda señalada en rangos de determinación gradual, en conjuntos de creencias sustantivos y situados en agentes creenciales capaces de atender al mundo que está en frente, no atormentados por una supuesta verdad inalcanzable, pues, lo que importa es, por un lado, la viabilidad pragmática del sistema y, por otro, su estructura lógica interna. La propia coherencia habilita a este agente para valorar lo que cree en la medida en que aquellas creencias, viejas o nuevas, satisfagan o no los criterios de coherencia.²¹ Y una vez instalado en la escena comunitaria, cada sistema de creencias se juzgará en la comparación con otros sistemas, pertenecientes a otros agentes, de modo que acontece un desplazamiento a una coherencia mayor, jugando el juego de la comunidad coherente (lingüística, cultural, étnica, etc.), donde la sensatez de lo que creemos deberá satisfacer nuevos controles de coherencia de carácter intersubjetivo, enfatizados desde el éxito pragmático.²² He aquí el tránsito desde la verdad como copia del mundo, como representación *alética* (en cualquiera de sus versiones: parmenídea, platónica, aristotélica; medieval, moderna o contemporánea), hasta aquello que sólo huele a verdadero, que sólo suena a verdadero, que sólo parece verdadero, es decir, a lo verosímil. Una concepción pragmatista de la verdad, con notas de coherentismo, y ajena a la demanda de alcanzar lo que por definición se concibió como inalcanzable, conviene al sofista, especialista en el manejo de los *prágmata*, la sensata administración de las cosas.

Cuarto apartado. Ironía: medio grado de aproximación a la verdad

La ironía sofista es la primera ocasión en que la filosofía asume con modestia una condición meramente terapéutica, en contra de la arrogancia médica de Parménides, Sócrates y Platón. Por una parte, la ironía es un recurso metodológico para aproximarnos a la verdad y, por otra, es -ella misma- una forma de vida inmunizada en contra del dogmatismo.

La ironía como recurso metodológico. La definición *rortyana* de ironía como “(...) el saber acerca de la contingencia del propio «vocabulario concluyente»”,²³ junto con caracterizar al ironista, sienta las bases de una crítica potente a la filosofía y su desarrollo. Una vez que representemos en qué consiste la ironía *rortyana*, contrasta-

21 “Los pragmatistas pensamos que el motivo por el cual las personas tratan de volver coherentes sus creencias no es que amen a la verdad, sino que no pueden evitarlo”. Op. Cit. p. 52.

22 “Coherencia, verdad y comunidad van juntas, no porque la verdad deba ser definida en términos de coherencia en lugar de correspondencia, en términos de práctica social en lugar de lucha con las fuerzas no humanas, sino, simplemente, porque atribuir una creencia es atribuir automáticamente un lugar en un conjunto ampliamente coherente de creencias en su mayoría verdaderas”. Op. Cit. p. 55, 56.

23 “Vocabulario concluyente” o “léxico último”: “Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. (...) Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el «léxico último» de una persona”. (Rorty 1991 p. 91).

remos lo que la tradición ha llamado *ironía socrática* con la *ironía sofista*. Finalmente, veremos de qué lado se sitúa el *ironista rortyano*.²⁴

La ironía, así definida, es una invitación a no sostenernos con temple finalista en las cuestiones que atañen al conocimiento, esto es, a no sentirnos instalados en el imperio de la verdad. Ello, fundamentalmente, porque todo imperio desconoce la posibilidad de un imperio ajeno. Sin embargo, aquella definición no nos niega la posibilidad de creernos en posesión de nuestra propia última palabra, dado que, probablemente, todos nos hemos sentido alguna vez -y algunos más o menos frecuentemente- en la última estación discursiva. La ironía *rortyana* señala la crucial advertencia de que esa última palabra nuestra, ese discurso terminal con genuino vocabulario conclusivo, es contingente. Esto significa que, aun cuando, en efecto, estemos autorizados a decir la última palabra, con las glosas y las actitudes propias, no deberíamos perder de vista (ahí está la advertencia en su doble sentido de visión y de urgencia) que ese discurso que nos define como sujetos capaces de dar el tono terminal a una cuestión, pudo no haber sido nuestro discurso y pudo, por ende, haber sido el discurso de otros. Probablemente, ello se juegue en el modo como decimos nuestra última palabra: o bien desde la humilde expresión de la propia opinión o bien desde una actitud más bien redentora. Y, precisamente, esta redención desmoviliza el conocimiento, provocando en cada quien un afán de anclaje en el punto de la propia convicción. De ahí en más, la caída en la ilusoria fantasía de haber dado con la verdad, cuando en rigor todo lo que se ha hecho es simplemente sacarla del bolsillo. No está de más señalar que, habitualmente, todos andan con su propio juego de verdades en el bolsillo, con su propio manojito de certezas. El fracaso de la tradicional estipulación *aléctica* del filósofo se debe a que se toma demasiado en serio a sí mismo y no toma demasiado en serio al resto, especialmente si el resto no cree en el mismo conjunto de verdades. Al contrario, la ironía que sostiene Rorty promueve la prudencia epistemológica, a la vez que el rechazo al hábito de entendernos como dueños de la única y verdadera versión de las cosas.²⁵ No resulta difícil dilucidar si este concepto de ironía es afín a la ironía sofista o a la ironía socrática. En efecto, desde la *ironía* socrática es imposible advertir la urgencia de la contingencia de ese

24 “Llamaré ironista a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar estas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo”. Op. Cit. p. 91.

25 Personas ironistas: “nunca muy capaces de tomarse en serio a sí mismas porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen a sí mismas están sujetos a cambio, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo”. Op. Cit. p. 92.

vocabulario concluyente, dado que es académica, profesoral y catedrática, y está sostenida artificialmente en una pretendida ignorancia que nunca es tal. Sócrates sabe muchas cosas y sabe que las sabe,²⁶ pero finge que no las sabe, es decir, finge que no sabe que las sabe. Su enfrentamiento con el interlocutor, sostenido en la convicción de la naturaleza no contingente de sus creencias, es ofensivo, puesto que peyoriza y desmiente cualquier posibilidad de autonomía intelectual. La maestría irónica de Sócrates no deja sitio a la réplica discipular, aun cuando su discurso esté revestido de los giros rituales típicos del diálogo. Más bien, Sócrates desarrolla una extensa clase, una larga lección en la que al final el interlocutor ha sido interrogado, cuestionado y convencido de que la verdad no estaba de su lado ni cabía estarlo. La ilustración de la verdad como un objeto sublime que huele a necesidad, compele a olerse a sí mismo —al modo narciso— como sublime y necesario; tal es una magra búsqueda de una magra verdad. Sócrates es, al cabo, una autoridad epistemológica que se da el lujo de la ironía como aquel viejo profesor de infantes que sólo pregunta a sus alumnos para confirmar que ninguno de ellos sabe nada. En cambio, advertir la urgencia contingente del propio enunciado concluyente, es entender el propio lenguaje desprovisto de la cinta, de la atadura y del nudo ciego.

Frente a la hipermirada socrática, afanada en responder la pregunta por el *qué es*, hay una alternativa consistente en hacer de la mirada angular y en perspectiva, el modo de la aproximación: medio grado, nunca uno entero, pues la mirada entero-contemplativa es una mirada entregada, seducida y derrotada, es ver lo que resulta obligatorio ver. Precisamente, el retrato cubista, como aproximación pragmático-coherente, permite que en el plano alojen estas miradas angulares, estas aproximaciones sin entero y en fracción. Entonces, el perfil intelectual del sofista adhiere a la condición *rortyana* de saber atender a la contingencia, por cuanto imprime —en relieve y sobre el molde clásico de la seria declaración filosófica— la ironía metodológicamente exitosa. En efecto, el sofista corroe la dogmática convicción de saberse olímpicamente en lo cierto, de modo que no hay búsqueda más honesta de la verdad que considerar la posibilidad que la propia búsqueda de la verdad pudiese no ser la mejor búsqueda de la verdad. Ni el sofista ni el *ironista liberal rortyano* se toman demasiado en serio la propia declaración. La verdadera ironía respecto de la verdad consiste en la ironía respecto de las propias pretensiones de verdad.²⁷

26 “Sócrates pretende ignorar las respuestas a las preguntas que plantea, y que si es superior en sabiduría ello radica exclusivamente en el hecho de que, al contrario que otros, es consciente de que no sabe. Y sin embargo, sí que tiene doctrinas a las que recurre (que es mejor sufrir injusticias que cometerlas, que nadie hace el mal a sabiendas sino sólo como producto de la ignorancia, que quien comete injusticias sale ganando si se le castiga por ello), y revela una gran confianza en tales juicios. (Nozick, Robert 1999 p. 201). Nozick hace compatible conocimiento e ignorancia en ámbitos diferentes: “No hay contradicción cuando manifiesta *saber* que no conoce la esencia de las *Fs* relevantes, ya que el tipo de conocimiento que posee no constituye en sí mismo una respuesta a sus preguntas de la clase «qué es *F*».

27 “El ironista, en cambio, es nominalista e historicista. Piensa que nada tiene una naturaleza intrínseca, una esencia real. Piensa, pues, que la ocurrencia de un término como «justo»,

La ironía como forma de vida.

Ahora bien, no tomar demasiado en serio la propia declaración, equivale a no tomarse demasiado en serio a sí mismo. Por obra de la ironía acontece una vida inmunizada en contra del dogmatismo. Cuando el buscador de la verdad, imbuido de fiebre metafísica, postula una verdad inalcanzable, siempre es una verdad inalcanzable para todos, excepto para él mismo. Entonces se contempla y regocija en una arrogante autoimagen de sí mismo: la imagen del poseedor de un bien preciado, que no admite ser compartido ni llama a la generosidad de compartirlo, sino que más bien convoca la imposición. Contra esto, atender a la posibilidad de estar en el error consiste en la ironía de creer genuinamente estar en lo correcto y, a la vez —en un sentido distinto—, creer en la posibilidad de no estar en lo correcto. Esto no es decir —en flagrante autocontradicción— que creamos estar en lo correcto al mismo tiempo que —y en el mismo sentido— creamos no estar en lo correcto. Se trata, en rigor, de contar con una creencia categorialmente distinta, a saber, una creencia acerca de las propias creencias. Es indudable que con frecuencia sostenemos con verdad creencias acerca del mundo, pero hemos de creer en la posibilidad de que algunas —ni todas ni muchas— de aquellas creencias acerca del mundo puedan ser erróneas. Se trata de no postular la condición irrefutable de las propias creencias, ni del propio «léxico último», ni de vivir en el imperio de la(s) propia(s) última(s) palabra(s). En definitiva, creer en la posibilidad del error no invalida la genuina y honesta creencia de estar en lo correcto. Esta metacreencia, metodológicamente más sana, nos inmuniza ante el dogmatismo.

Ahora bien, vivir al amparo de esta creencia acerca de creencias es, como diría Rorty, vivir flexible y tolerantemente, dando sitio a que cada subjetividad postule la candidatura a ser el margen y el criterio de sí mismo —Protágoras—. Sea esto ilustración del beneficio público luego de la ironía privada. Como vemos, la ironía respecto de sí implica la no dogmática creencia en la posibilidad de la corrección de las creencias ajenas. De esta manera, la tolerancia queda fundada en el humor que desinfla la gravedad *profundista* de la redonda verdad absoluta y nos distrae de la catequesis catedrática. Desacreditar la solemne seriedad del propio discurso es tomarse las cosas con distancia, liviandad, indiferencia y despreocupación. Por muy enamorado que usted se encuentre de sí mismo, por muy fascinado que esté con su propio ombligo, no olvide que hay otros que tienen el mismo derecho de estar enamorados de sí y *autoumbilicalmente* fascinados. En buena lógica, ello señala que o bien todos esos amores son valederos o bien ninguno lo es o bien algunos lo son y otros no. El valor de la verosimilitud está en que no podemos decidir respecto de

«científico», o «racional» en el léxico último del presente no es razón para pensar que la investigación socrática de la esencia de la justicia, de la de la ciencia, o de la racionalidad, le llevará a uno mucho más allá de los juegos del lenguaje de su propia época. El ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, de haber aprendido el juego de lenguaje equivocado». (Rorty 1991 p. 92, 93).

su valor amparados en un léxico neutral, ahistórico, superior y final, tal que nos trascienda a nosotros y al resto.²⁸ Si la única alternativa a un léxico es otro léxico, entonces, ante la incertidumbre, la recomendación es prudencia y cinismo.²⁹

El itinerario *ad veritatem* que recorreremos, metodológicamente auxiliados por la ironía, va desde la incertidumbre hasta el falibilismo típicamente pragmatista. Este modelo tiene su réplica práctico-política en el tránsito que hacemos desde el cinismo hasta la tolerancia, metodológicamente orientados por la prudencia. Este par de secuencias terminológicas obliga a una doble dimensión de neutralidad. Por una parte, en el ámbito epistémico demanda neutralidad humorística ante la verdad —Gorgias—³⁰ y, por otra, en el ámbito práctico hace imperativa la neutralidad respecto de sí mismo. Si el sello del mundo es la incerteza, la ausencia de una imagen única y verdadera acerca de las cosas, entonces ¿por qué habríamos de creernos capaces de hallar la certeza, de instalarnos en el paraíso epistémico? Más bien, parece que todo intento de retorno al paraíso es necio, pues la única posibilidad de radicar paradisiacamente en lo verdadero es o bien no haber salido nunca del paraíso (mito o religión), o bien estar solos allí, en el propio y privado paraíso. Es decir, Gorgias nuevamente: la soledad de la incomunicación, después de la soledad de la inaccesibilidad y después de la soledad de la inexistencia, pues nada existe (primera soledad); y si existiera, sería inaccesible (segunda soledad); y si fuera accesible, sería incomunicable (tercera soledad). Agrego, por mi cuenta, la cuarta soledad: la soledad de la incompreensión: si fuera comunicable, sería incompreensible. A fin de cuentas, el pleno conocimiento, que no es otra cosa que la creencia en el pleno conocimiento, se obtiene pagando el costo de la soledad dogmática.

Finalmente, lo que inclina la balanza hacia el desafío por recorrer el camino de las aproximaciones inciertas, en contra del llamativo afán por situarse con certeza en la verdad, en regocijo privado y en solitario, es la ironía, pública y

28. “Para nosotros, los ironistas, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una redescipción salvo una re-re-redescipción. Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no de comparar a ambas con el original. Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados”. Op. Cit. p. 98.

29 Evidentemente, se trata del cinismo filosófico.

30 Hay dos versiones doxográficas de la obra de Gorgias: la primera pertenece a Sexto Empírico y, la otra, a un autor anónimo, responsable del tratado pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. “En efecto, en el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros”. *Sexto Empírico, Contra Los Matemáticos VII 65ss (Sofistas. Obras. 1982 p. 107 y 108)*. La segunda versión: *De Melisso, Jenófanes y Gorgias*: “Afirma que no existe nada. Pero si existe, es incognoscible. Y, si existe y es cognoscible, no es comunicable a otros”. p. 116. El uso que pretendo, aun cuando adhiere a una de las interpretaciones canónicas de Gorgias, a saber, el ataque a la filosofía eleática, intenta interpretar ese ataque en el sentido de un desprecio humorístico que deriva las consecuencias extremas de la concepción parmenídea de la verdad y el ser.

privada. Cuántos grados de inclinación hayan de intentarse, dependerá de cuánta ironía estemos dispuestos a esbozar, no sólo ante los demás, sino especialmente ante nosotros mismos.

Quinto apartado. La pura verdad contra la verdad pura. Posdata cínica³¹

A la sombra del sol radiante y en la espera de nada, el perro enfatiza los modos de atención al mundo, deambulando con interés y disimulo, y negando los compromisos de altura metafísica.

La convicción por la negación y el descompromiso con la verdad o tal vez el mero compromiso con lo verosímil, han hecho del cínico el prototipo del sabio descontrolado. Y entiéndase por descontrolado, el sujeto suelto de cuerpo, desligado, desatado y desasido de las ataduras de la razón conservadora, desapegado del *logos normativo*.

Precisamente, aquel que no ha caminado los redondos senderos de Parménides, tan perfectamente redondos que no llevan a ninguna parte, sino que se ha empeñado en transitar las sendas marginales, a la orilla de cualquier certeza, distante de todo dogma y al costado externo del muro de la Academia, la de Platón y la de cualquiera; aquel que no se condice con nada y que atiende únicamente a las demandas salvajes de la piel, aquél es el filósofo-perro o el perro-filósofo. En él, la soltura de cuerpo, la incorrección política y la negación de la verdad, lo señalan como la contraparte de Sócrates, el buen filósofo, *El Filósofo*.³²

En el enfrentamiento de este par de perros, el uno, Sócrates, el perro guardián de la legalidad, capaz de jurar *por el perro* y, el otro, el filósofo cínico, el perro genuino, el perro de verdad, aunque no *el perro de la verdad*, se perfila el espectador pertinente al *espacio de la verdad*, dueño de la mirada que hará justicia a la imagen de la verdad que aloja en el retrato cubista.

Para seguir como se debe esta pelea de perros, abordo, en el inicio de este apartado, la relación entre la concepción socrática del cuerpo, la verdad y la corrección política, a partir de lo que se deja leer en el *Critón* y el *Fedón*; para concluir

31 Dado que la *Crítica de la razón cínica* ya fue escrita, de manera sólida e hiperdocumentada, éste puede ser un intento de emprender una *crítica cínica de la razón crítica*, suponiendo que algo así aún no ha sido escrito.

32 “Cuando a Platón le preguntaron: «¿Qué te parece Diógenes?», respondió: «Un Sócrates enloquecido». (*Diógenes Laercio* 2009 p. 117). Considérese, además, que la doxografía sitúa a Diógenes en consulta con el oráculo de Delfos, desde quien (y desde donde) habría recibido el mandato de reacuñar la moneda. Es decir, así como Sócrates recibió un mandato, aun cuando por vía de Querefonte, así también lo recibe este Sócrates enloquecido. Otro punto de contacto -especular aberrante- con Sócrates es su búsqueda, farol en mano, de un hombre: “Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: «Busco un hombre»”. Op. Cit. p. 111. Sócrates, por su parte, buscó, sin éxito, a aquel hombre que lo superase en sabiduría.

que, en virtud de la negación de la verdad (no como la deslavada afirmación de la falsedad o la mentira, sino como la cruenta afirmación de su inexistencia, al menos de su inexistencia como entidad trascendente) y del anclaje de incorrección política, el cínico deviene suelto de cuerpo.

En efecto, por vía de la negación del cuerpo, Sócrates sostiene, consiguientemente, la trascendencia de la verdad, bajo la condición de una vida saturada de corrección política. De modo que, desde la corrección política socrática, metodológicamente funcional a los intereses del ideal anticuerpo (en propiedad la metodología biográfica socrática), se define en consecuencia (en el nivel epistemológico) la verdad y su búsqueda. A su vez, y en virtud de la instalación biográfica en la incorrección política, el cínico se sostiene, consecuentemente, en la atención corporal radicalizada y en la negación de la verdad. Las reivindicaciones del cuerpo justifican en el cínico, tanto la orientación epistemológica, como la actuación política.³³

Sócrates. Cuerpo, verdad y corrección política.

Dada la persecución socrática de la solemne verdad en el ámbito restringido de los asuntos humanos (el ámbito de la moral y la política), y dada la audición que la filosofía tradicional nos ha permitido, Sócrates devino el prototipo del buen filósofo; el cínico, en cambio, en la medida en que se ha instalado como la contracara inmanente del filósofo clásico (no persigue la verdad trascendente ni pretende, presuntuosamente, trascender con la verdad), queda dibujado como el prototipo del no-filósofo.³⁴ La tradición filosófica no nos ha permitido oír a tiempo lo que hay más acá de la verdad, haciéndonos suponer que más acá de la verdad no hay nada que valga la pena escuchar. Por ello, una de las consecuencias más sonoras en la exhortación al viaje allende el mundo, es el olvido del cuerpo, el desplazamiento y la dilatación de sus intereses y adherencias.

33 Como muestra de su adhesión radical a las necesidades del cuerpo: “Una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó: «¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!»”. Op. Cit. p. 114. Y como ilustración a su adhesión epistemológica al cuerpo: “Cuando Platón dialogaba sobre las ideas y mencionaba la «mesidad» y la «tazonez», dijo: «Yo veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la tazonez». Y él replicó: «Con razón, porque posees los instrumentos con los que se ven la mesa y el tazón, los ojos. Pero aquello con lo que se percibe la mesidad y la tazonez, la inteligencia, no la posees»”. Op. Cit. p. 117. Sloterdijk respecto de la masturbación: “Con su masturbación pública comete una desvergüenza con la que se opone a los adiestramientos políticos de la virtud de todos los sistemas. Esta desvergüenza fue el ataque frontal a toda política familiar”. (Sloterdijk, Peter 2011 p. 265). A su vez: “La desvergüenza, por la que hasta el día de hoy se ha hecho proverbial y a la que se debe su apodo “el perro”, no era asunto privado sino protesta contra la polis. El que practicara las obras de Demeter [en el original sin acento grave] y Afrodita en público es igualmente reclamación en contra del orden vital garantizado por los dioses del culto estatal, así como su mofa del teatro cultural y de los misterios”. (Heinrich, Klaus. 1972 p. 11).

34 “Este hombre no fue ni el bromista arrogante ni el sabio acrisolado como pretenden una tradición platónica y una tradición estoica, respectivamente”. (Heinrich, Klaus 1972 p. 9).

En Sócrates, aquella postergación corporal se presenta con algunas extrañezas; es cierto que admite atenciones a su cuerpo, pero éstas se aceptan sólo mientras ello resulte políticamente correcto y metodológicamente preciso. Asimismo, la corrección política socrática es una cuestión especialmente extraña, considerando que las acusaciones que finalmente lo llevan a juicio, han abonado, desde la interpretación canónica, a su fama de sujeto políticamente incorrecto. Sin embargo, desde el ámbito de las declaraciones, Sócrates se dispone hacia la superación del cuerpo y los signos de esta superación no son invisibles ni poco importantes. Su indisposición ante el llanto de la esposa y de sus amigos (*Fedón*)³⁵ o ante los intentos de persuasión por vía emocional (*Critón*), indica cuán poco responde al cuerpo y a sus demandas. Sócrates, en el ejercicio de inhibir el desborde emocional (el dolor, el llanto, el enfado o cualquier fenómeno que tenga un correlato corporal evidente) es el asesino del cuerpo. Desde la incorporeidad intelectual; desde la clásica concepción del *logos* como rival del cuerpo; desde la seguridad de su propia singularidad; en fin, desde la concepción antropológica animista, derivada de la concepción filosófica clásica, Sócrates supera su cuerpo y en el acto lo mata. Se entrega y esta entrega, sin resistencias, es pura corrección política. Al contrario, el cínico, políticamente incorrecto, resiste desde el cuerpo, su último refugio.³⁶ La conciencia filosófica tradicional socrática, en razón de ir más allá del cuerpo, genera un modo de atender, políticamente al mundo, que propende, en idénticos términos, a la huida del cuerpo. En rigor, esta despedida del cuerpo es corrección política. Nadie que atienda convenientemente las necesidades de su cuerpo, puede sostener un comportamiento políticamente correcto. Así es como Sócrates, en el proceso de corrección política, aborta el anclaje al cuerpo,

35 Véase el final del diálogo *Fedón* de Platón (116a-118a), donde Fedón describe el estado emocional de los acompañantes de Sócrates, justo antes de la ingestión del veneno: “Hasta ese momento la mayoría de nosotros habíamos sido capaces de contener las lágrimas con éxito, pero cuando lo vimos bebiendo y habiendo terminado de beber, ya no pudimos más. Mi propio llanto fluyó con fuerza y contra mi voluntad de modo que me cubrí la cara. Lloraba por mí, no por él, ante la desgracia de verme privado de semejante compañero. Incluso antes de mí, Critón, al no poder contener las lágrimas, se había puesto de pie. Apolodoro, quien no había dejado de llorar hasta ese momento, rompió ahora en fuertes lamentos y gemidos de modo que ya ninguno de los presentes pudo contener las lágrimas, salvo Sócrates mismo. Éste nos dijo: *¡Qué manera de comportarse, admirables amigos! Fue especialmente para evitar desatinos de esta especie que despedí a las mujeres, pues he oído decir que hay que morir con buen augurio. Les pido que se calmen y se contengan.* Al oírlo nos avergonzamos y contuvimos las lágrimas”. Traducción de Alfonso Gómez-Lobo a partir del texto establecido por Duke et al. (1995). Corresponde a una nota complementaria, incluida en su edición crítica del *Critón* (NOTA COMPLEMENTARIA B. “La muerte de Sócrates”). (Platón 2004 p. 72, 73).

36 “Resistir bajo la amenaza del destino es el interés incondicionado, esto es, religioso, del cínico antiguo. Era, como formula Dudley, no la norma, sino el *mínimum* en que se funda la autoafirmación del cínico. Pero este *mínimum* animal no es para el cínico tanto un escape como, más bien, una última célula de resistencia. Para mantenerla en condiciones de resistir se requiere de constante entrenamiento y el entrenamiento, el fortalecimiento del centro animal en el hombre, es, en efecto, el otro lado de la askesis, su lado positivo. En esto se distingue fundamentalmente la askesis cínica de aquellas formas de askesis budhísticas que tienen por objeto una desmaterialización del cuerpo. Op. Cit. p. 14

conectándose de manera enfermiza a la realización espiritual, entendiendo que la verdadera realización nunca le compete al cuerpo. Por ejemplo, en el *Critón*, *Las Leyes*, aquellas mandantes supremas, hacen desistir a Sócrates de cualquier posibilidad de desobediencia política y todas las indicaciones de las que es objeto en aquel discurso de convencimiento, señalan que las atenciones desde la ciudad, recibidas en espíritu no admiten comparación con las desatenciones desde la ciudad, recibidas en cuerpo. Hay un evidente desequilibrio entre ser espiritualmente beneficiado y corporalmente dañado, de modo que mientras sea posible reconocer beneficio espiritual, el eventual daño corporal recibido es accesorio. Entonces, puesto que el cuerpo de Sócrates no requiere cuidados, en vísperas de la muerte, la correcta actuación política tiene que ver únicamente con el alma.³⁷

Soltura de cuerpo, incorrección política y negación de la verdad. A partir de la metáfora del perro, ganan sitio una serie de criterios de conducta que permiten conectar el tránsito callejero y ciudadano, a nivel de las piedras, con la gruesa materialidad del cuerpo que, en efecto, radica en el camino cotidiano. La soltura corporal del perro, que va y viene según al cuerpo se le antoja, reivindica en derrota una concepción filosófica diferente de la canónica. La desvergüenza y el desenfado del perro callejero, la multidireccionalidad y la ausencia de destino del quiltro, le parecen al filósofo-perro la mejor exposición de la contracultura. La máxima expresión de la libertad no es la libertad de conciencia, es la libertad de cuerpo, dado que el dominio de sí mismo queda expuesto en el control del propio cuerpo, mientras que queda meramente supuesto y sólo conjeturado en la suposición del mundo consciente. Por consiguiente, la conciencia, ese invento moderno no tan moderno, aparece en perspectiva, como un modo de aminoración de la libertad, conformando al sujeto con su libertad anímica, articulando al tiempo la subyugación de la libertad corporal o al menos su desprecio.

La pura verdad es la verdad del perro. Aquí se suponen condiciones de inmanencia irrenunciables. Pues por mucho que la fiebre metafísica incline al filósofo hacia el desapego corporal (por vía de la bendición templaria o de la condena carcelaria), tal desapego no sucederá, a menos que o bien acontezca sólo en la metáfora o bien se quiera pagar el costo de la muerte. El cuerpo persigue al individuo hasta la muerte, literalmente. Y al amparo de la convicción de que ir “con la verdad en el cuerpo” es hacer *uno* el cuerpo y la verdad, el fracaso en el intento de desprenderse de la propia verdad resulta, entonces, cruelmente análogo: la verdad persigue al individuo hasta la muerte. Como se puede apreciar, el cinismo filosófico es el honesto retrato del hombre persiguiendo su propia verdad, pero sin pegarse el viaje tras los andes (o más allá de

³⁷ Recuérdese (*Fedón*) la descripción de cómo el veneno se hace cargo del cuerpo (desde abajo hacia arriba), sugiriendo que aquella parte del cuerpo que se encuentra mayormente invadida por el alma es la que más tarda en sufrir los efectos del fármaco, es decir, nuevamente, en Sócrates el último refugio es el alma. Por otra parte, que la reencarnación acontezca en un cuerpo distinto del propio, según el tinglado metafórico platónico, es otra razón para aceptar que la conformidad del alma, está lejos de requerir un modo corporal.

las nubes). Es el perro persiguiendo su cola, puesto que, si el perro tiene ocasión de perseguir algo, ha de ser su propio apéndice. El perro, al cabo (o al rabo) inmanente, se persigue sólo a sí mismo, suelto de cuerpo con la verdad en el cuerpo. Este ejercicio autoinquisitorial del perro señala la persecución de la verdad inmanente. No hay mayor inmanencia de la verdad que la permanencia de la verdad en el cuerpo.

En lo que atañe a la impugnación celestial de la verdad, la ulterior y radical adscripción al cuerpo por parte del cínico, mediada además por el comportamiento políticamente incorrecto, genera un compromiso de honestidad corporal difícil de conmensurar desde las prácticas políticas tradicionales. La inderrotabilidad del cuerpo hace imposible la mentira corporal. La representación actoral, la ficción corporal, el fingimiento, la simulación, sólo son tales si el cuerpo se enfrenta a *lo que no es cuerpo*, si se pone ante el alma, esto es, ante la suposición de que allí dentro hay algo distinto de la interioridad misma o ante la suposición de que la interioridad es algo; en cambio, en el enfrentamiento del cuerpo consigo mismo, no hay falsedad y es imposible que la haya, puesto que el cuerpo admite, respecto de sí mismo, sólo el registro, la constatación y la datación.³⁸ No hay trayectoria extracorporal promisoria. En adelante, una vez suscrito el viaje más allá del cuerpo, cualquier indicación que pretenda decir algo acerca de tal, que no sea lenguaje positivo de registro, es metalenguaje, invasivo y transfísico. El cuerpo habla a su modo y lo que no es cuerpo, es ocultación anímica. En contra de tal enigma, la transparencia del cuerpo promueve el *modus vivendi* propio del cínico, el imperativo de vivir la vida del cuerpo. Esta forma de vida constituye la consagración del individualismo, salvaje y nihilista. El cuerpo se ve, el alma no. El cuerpo dice, el alma no y si queremos admitir el lenguaje del alma, sólo se puede hacer en tanto se admita que lo que el alma dice, lo dice gracias al cuerpo, de modo que, nuevamente, es el cuerpo el que habla.

Los modos de vida corporales son, entonces, la expresión máxima de la sinceridad, comparados con los modos de vida con pretensiones de rigor espiritual no corporal (extracorporal o anticorporal). A partir de esto, la extrapolación al ámbito de la razón práctica, activada en lo político, nos permite acceder a una imagen del filósofo cínico como desnudo de estratagemas mentales. En efecto, esta desnudez corporal y esta ausencia de máscaras mentales, tildan el comportamiento político del perro-filósofo de una inmediatez natural reencontrada (y no fabricada), e imposible

38 Donald Davidson: "Debemos concluir, quizás no sin un sobresalto, que nuestras acciones primitivas, las que no hacemos al hacer alguna otra cosa, son meros movimientos del cuerpo—éstas son todas las acciones que hay. Nunca hacemos más que mover nuestros cuerpos; lo demás, se lo dejamos a la naturaleza". "De la acción [«Agency»]" en (Davidson, Donald 1995 p. 82). Es decir, todo lo otro que hay, más allá de las acciones, son sólo descripciones. Incluso la interpretación, entendida al modo de la triangulación de Davidson, es un asunto de cuerpos: "La fuente última tanto de la objetividad como de la comunicación es el triángulo que, al relacionar hablante, intérprete, y el mundo, determina los contenidos del pensamiento y del habla". "Estructura y contenido de la verdad" en (Nicolás, José Antonio y Frápolli María José (editores) 1997 p. 85). Citado por Rorty (*Richard Rorty/Jürgen Habermas* 2012 p. 54).

de artificios societarios, en un escenario, antes y ahora, donde el artificio y la escenificación son dimensiones de la corrección política. Evidentemente, si concedemos al perro lo que es del perro y a Diógenes lo que es de Diógenes, es preciso reconocer que la naturaleza cínica de Diógenes es una segunda naturaleza, mientras que es primera en el perro. No obstante, en esto descansa su incorrección política. En efecto, un perro que se comporta como perro, sigue inadvertidamente su naturaleza (sin vergüenza); un hombre que se comporta como perro, se conduce advertidamente según su naturaleza adquirida (con desvergüenza). El perro Diógenes (*el perro regio*, impúdico y agresivo), inartificioso, entonces, por propia decisión y enemigo de la escenificación civilista, practica la salvaje incorporación de su cuerpo en el mundo y en el mundo de los cuerpos, sosteniendo así la más válida de las vinculaciones personales, aquellas que se dan en la lucha cuerpo a cuerpo.³⁹ El roce corporal es

39 “Predicaba, más con gestos y una actitud constante que con discursos y arengas, el rechazo de las normas convencionales de civilidad. Postulaba un retorno a lo natural y espontáneo, desligándose de las obligaciones cívicas. Exiliado en Atenas y en Corinto, asistía como espectador irónico al tráfico de las calles sin gozar de derechos de ciudadanía. No practicaba ningún oficio, ni se preocupaba de honras y derechos, no tenía familia y no votaba ni contribuía al quehacer comunitario. Deambulaba por la ciudad como un espectador irónico y sin compromisos, sonriente y mordaz. Mendigaba para sustentarse, aunque se contentaba con poco (...). Diógenes llevaba una ociosa vida de perro en medio de la ciudad atribulada y bulliciosa (...). Ya los sofistas habían señalado la oposición entre las leyes de la naturaleza y las de la convención: la *physis* frente al *nómos*. Diógenes lleva al paroxismo la contraposición y elige libremente atender sólo a lo natural (...). Bajo la enseña del impúdico perro se yergue escandalizando a sus convecinos como un paradigma del auténtico hombre natural. Busca, con su farol, un hombre de verdad; él se contenta con ser un hombre «perruno», es decir, un *kynikós* (...). Con sus gestos soeces y subversivos está contestando los valores admitidos en el intercambio social. Porque el cínico busca una revalorización de los hábitos, él quiere «reacuñar la moneda», como lo proclamaba Diógenes” (*Diógenes Laercio* 2009 p. 21, 22). Respecto de los motivos de reacuñación de la moneda y búsqueda con farol, Heinrich señala: “(...): su padre había reacuñado —otros dicen, “falsificado”—la moneda en Sínope y por eso tuvo que abandonar la ciudad paterna. De esta suerte deduce él su vocación de criticar el orden existente. Pues la palabra *nomisma* [sin cursiva en el original], moneda, es ambivalente. Reacuñar la moneda significa a la vez, subvertir el orden de la polis”. “Este concepto tiene una resonancia existencialista. Pensamos en la imagen similar que emplea un filósofo hacia fines del siglo 19 cuando habla —por lo demás con una metáfora económica de su tiempo— de una transmutación de todos los valores. Y no nos sorprenderá reencontrar en un lugar importante de la obra de Nietzsche la figura de Diógenes: el hombre estafalario con la linterna en pleno día en un mundo caracterizado por la falta de dirección”. (Heinrich, Klaus 1972 p. 9). Heinrich se refiere al pasaje de la *Ciencia Jovial* de Nietzsche: “¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: «¡Busco a Dios, busco a Dios!»?” (Nietzsche, Friedrich. Párrafo 125: “El hombre frenético”. 2013 p. 180). Para mayor claridad en torno a la crítica contrapolítica de Diógenes, Heinrich: “(...) el objeto primero de la crítica ejercida por Diógenes, el objeto expreso de su burla: la ciudad griega, la polis y su santificado orden vital”. (Heinrich, Klaus 1972p. 10). Finalmente, Heinrich sitúa a Diógenes orientado por una vocación subversiva y vital: “Llamo la atención meramente sobre la conocidísima historia de Diógenes que busca un hombre con ayuda de una linterna en pleno día. Nuevamente, debemos leerla al revés. Así como el reacuñar la moneda proclama la válida como falsa, así como el gallo de Diógenes declara insuficiente el concepto esencialista del hombre, del mismo modo, la linterna de Diógenes declara el día como noche, en la cual el cínico enciende su luz”. (Op. Cit. p. 14).

más exitoso que el roce de almas (que sólo existe en metáfora), a menos que se quiera caer en cursilería políticamente correcta de señalar que la verdadera relación es ajena a los cuerpos. El viejo Sócrates, perro viejo filosóficamente bien entrenado, no se exhibe sino a través de su cuerpo, atravesándolo, pasándolo de largo, al contrario del verdadero viejo perro, exhibido en cuerpo. Si en uno el cuerpo es un triste pretexto para el alma, en el otro, es todo lo que hay.⁴⁰

No extrañe, entonces, que todo lo que Sócrates no quiere para sí, Diógenes lo acepte de buen grado, haciendo de ello el programa de su sobrevivencia. Esto es, un Diógenes “sin polis, sin casa, despatriado, vagando como mendigo, viviendo al día”,⁴¹ desmiente la supuesta noble heroicidad socrática, exponiendo finalmente la condición extrema de su aspiración por una vida de corrección política.⁴² Aquel que es capaz de morir por la permanencia del orden de la ciudad, no merece la alabanza del subversor.

Epílogo

Del sentencioso y sobreinterpretado Nietzsche: “Suponiendo que la verdad sea una mujer -, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra? Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar.”⁴³

Pues bien, si la verdad es una mujer, podemos quererla corva y curvada como la esfera parmenídea o, tal vez, la prefiramos en posturas espectaculares, como las exhibe el retrato cubista de Picasso. Nuestro dilema es: O perseguir la curvatura que promete un recorrido infinito, sufriendo la eterna ondulación que no acaba y deja sin aliento, advertidos desde ya -y desde siempre- que la esfera se mira y no se toca, pues no es de este mundo, que se mira con el *nous* y en ella la mirada envejece mientras ella misma no envejece (mujer en promesa de entrega permanente); o perseguir el plano cubista, con la multiplicación de visiones, y de ese modo estar frente a ella, a la verdad, al tiempo que gozamos del privilegio de estar también al costado de ella, de la verdad, y sobre ella y a su vez debajo, de ella, la verdad, en tanto seamos capaces de poner la vista en la esquina, en el frente, en el ángulo y en el costado, de

40 Lo que Heinrich concluye en la primera parte de su exposición, expone en pleno la condición contrasocrática del cinismo en general y de Diógenes el cínico, en particular: “El antiguo cinismo vivió bajo la amenaza del destino. Se dirige en contra de aquellos poderes de ese tiempo que (...) no son capaces de resistir esta amenaza: el orden ya desarticulado de la polis, una filosofía esencialista y la nueva ordenación política mediante el estado universal”. (Heinrich, Klaus 1972. p. 15).

41 Op. Cit. p. 16.

42 “¿O evitarás las ciudades bien legisladas y los hombres que llevan las vidas más ordenadas? Si haces esto, ¿te valdrá la pena vivir?” 53c. (Platón 2004 p. 61).

43 Nietzsche, Friedrich 2012 p. 23

ella, la verdad. O bien ir tras la redonda intolerancia, tras el brillo y la curvatura de la metáfora, tras la ficción que seduce; o bien ir tras la sinceridad de lo que aspira únicamente a la verosimilitud. Finalmente, si la verdad es una mujer, ¿será como aquella esfera de corazón imperturbable, que demanda la pura entrega y la rendición epistemológica, receptáculo de la *culpa narcisa* y la soberbia umbilical? ¿O será una de las señoritas de Avignon, una de aquellas que, en franca danza inaugural, nos mira al tiempo que señala con mano inverosímil algo que se escapa de su horizonte, que es también el nuestro, un horizonte puramente verosímil?

Bibliografía

- Brassaï (2002) *Conversaciones con Picasso*. Turner. Fondo de Cultura Económica. México
- Cordero, Néstor Luis (2005) *Siendo se es: la tesis de Parménides*. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- Cornford, F.M (1989) *Platón y Parménides*. Visor. Madrid
- Davidson, Donald (2001) “¿Qué significan las metáforas?” en *De la Verdad y de la Interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Páginas 245-262. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Davidson, Donald (1995) *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. Crítica. México.
- Diógenes Laercio, (2009) *La secta del perro. Vidas de Filósofos Cínicos*. Carlos García Gual. Alianza Editorial. Madrid.
- Einstein, Carl (2013) *Picasso y el Cubismo*. Casimiro libros. Madrid
- Gigon, Olof (2012) *Los Orígenes de la Filosofía Griega: de Hesíodo a Parménides*. Editorial Gredos. Biblioteca de Estudios Clásicos. Prólogo de Carlos García Gual. Madrid.
- Heinrich, Klaus (1972) *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Escritos breves. Departamento de Filosofía Universidad de Chile. Santiago
- Nicolás, José Antonio y Frápolli María José (editores) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Editorial Tecnos. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2010) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Edición preparada por Manuel Garrido. Editorial Tecnos. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2013) *La Ciencia Jovial (La gaya scienza)*. Párrafo 125: “El hombre

- frenético”. Traducción, introducción, epílogo, notas e índice de nombre: José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Colección Pensamiento. Valparaíso.
- Nietzsche, Friedrich (2012) *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid.
- Nozick, R (1999) *Puzzles socráticos*. Ediciones Cátedra. Madrid
- Platón (2004) *Critón*. Traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo. Editorial Universitaria. Santiago.
- Rivera, Jorge Eduardo (sin información de año) *Filosofía Griega: de Tales a Sócrates*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Universidad Católica de Valparaíso.
- Rorty, Richard (2002) *Filosofía y futuro*. Editorial Gedisa. Barcelona
- Rorty, Richard/Habermas, Jürgen (2012) *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Amorrortu. Buenos Aires.
- Rorty, Richard (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.
- Sofistas. Obras* (1982) Biblioteca Gredos. Editorial Gredos. Madrid.
- Sloterdijk, Peter (2011) *Crítica de la razón cínica*. Ediciones Siruela. Madrid