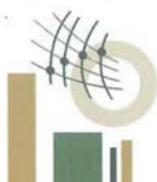


Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



Capítulo 10

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

DIALÉCTICA COMO TÓPICA. ACTUALIDAD DE UNA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA

Martin Gessmann
Universidad de Heidelberg

I. *Dialéctica como tópica en contexto*

En las «Consideraciones preliminares» a su *Dialéctica como tópica* de 1990, Rüdiger Bubner presenta su propuesta sistemática como orientada aún por los objetivos clásicos de la hermenéutica. En este enfoque, *Dialéctica como tópica* plantea una polémica en dos líneas de trabajo. Por un lado, la destitución de la dialéctica como un método especulativo en la forma que, con pretensión de cientificidad estricta, era requerida por la teoría marxista de la historia y consultada para la estructuración de nuestras relaciones vitales prácticas. *Dialéctica como tópica* nos hace recordar que la dialéctica no alcanza su realización en las construcciones abstractas de una historia universal comprendida como divinidad, sino que más bien debe volver a vincularse con los «lugares» particulares del mundo de la vida, vale decir, debe encontrarse saturada de los contenidos concretos y dinámicos de nuestra comunicación cotidiana, por lo cual la dialéctica como método debe siempre «enraizarse». «Recomiendo», señala Bubner en el Prefacio de *Dialéctica como tópica*,

[...] tomar en serio la idea de que la racionalidad encuentra, con anterioridad a toda disciplina científica, sus fuentes espontáneas [*unverwalteten*] en disposiciones propias del mundo de la vida. La primera prueba de ello la encontramos en nuestra comprensión cotidiana de las cosas. No parece tener sentido intentar traspasar este nivel de experiencia para fundamentar la racionalidad, que habría que trabajar en este nivel, en un *a priori* que está más allá, como si sólo entonces ella pudiera ser fiable. La dialéc-

tica en forma de una tópica no hace otra cosa que llevar a concepto la racionalidad que se fundamenta en el mundo de la vida, sin imitar con ello el procedimiento demostrativo científico.¹

Con ello, se ha mencionado también la segunda línea de ataque de una *Dialéctica como tópica*, que no sólo comenta críticamente la científicización de la filosofía en el ámbito práctico, sino también en el ámbito teórico. El oponente inmediato es la filosofía analítica, pero, en general, la tendencia de la filosofía pos-hegeliana de tomar distancia de toda forma de visión del mundo y simultáneamente encontrar refugio en las ciencias exactas y su metódica. Bubner actualiza aquí el programa metódico de la hermenéutica en tanto ésta, junto con el maestro de Bubner, Hans-Georg Gadamer, quería formular una alternativa metódica frente a un nuevo ideal de racionalidad representado por la lógica formal y el fisicalismo, tanto como por el empirismo. Volver a unir la dialéctica como un método filosófico con los lugares retóricos aparece aquí como el llamamiento a traer a la conciencia la finitud de la perspectiva humana, su ligazón con un lugar y un tiempo específicos, en oposición al anonimato y la supratemporalidad de las perspectivas puramente científicas. «Considero —señala Bubner, inmerso en esta tradición— la concepción de la racionalidad que se fía plenamente de las ciencias como una reducción esencial, frente a la cual no se debe reaccionar con un regreso de la razón en su papel fundacional, sino con una flexibilización de su concepción».²

El método hermenéutico de Bubner recibe su radicalización retórica a través de una forma especial de fundación en el ámbito práctico vital, en no poca medida debido a su situación histórica. Gadamer desarrolló la hermenéutica al inicio de la década de los sesenta como un método de las ciencias del espíritu «abstinentemente» en lo que se refiere a lo político y siguiendo de modo consecuente el ejemplo de la Estética y la Literatura; entre otros motivos, porque en esa época se trataba de otorgar a las ciencias del espíritu un nuevo comienzo libre del peso proveniente del periodo nacionalsocialista, un comienzo que se vinculara con la

1. Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p. 7.

2. *Ibid.*, pp. 7 ss.

tradición, siempre correcta desde el punto de vista político, de los clásicos literarios. Bubner, por su parte, reaccionó con su *Dialéctica como tópica* a la politización de la filosofía como consecuencia de los sucesos posteriores a 1968. Entonces ya no sólo se trataba de remarcar que las ciencias del espíritu requieren realmente de un nuevo fundamento en la «infraestructura» social, sino también del hecho de que la Escuela de Frankfurt y la Hermenéutica se encontraban compitiendo por brindar un reemplazo útil en la práctica (*lebenstauglich*) para las utopías políticas fracasadas de los movimientos revolucionarios. Después de que el camino hacia un comunismo con democracia de base concluyera en una tierra de nadie en sentido político o en el terrorismo, la salida hacia un futuro mejor necesitaba una oposición intraparlamentaria que mantenga abierta la mirada a un mejoramiento de la situación dentro del marco institucional existente. De ahí que los proyectos rivales hayan mantenido contacto con las preguntas de la época, en la medida en que tanto la Escuela de Frankfurt como la Hermenéutica colocaron la libertad de expresión en el centro de sus esfuerzos reformistas. Y mientras Habermas asociaba la emancipación política con la exigencia de la formación de una comunidad ideal del discurso, Bubner buscaba revivir la idea de libertad política a través de una actualización de la *polis* antigua: dos concepciones elaboradas para afrontar de manera más sopesada el fantasma de una utopía comunista inmediata, es decir, una que llegue con un cambio repentino de la historia mundial, buscando insertarla en la constitución democrática ya existente. Ambas, finalmente, eran concepciones humanísticas, la habermasiana comprendida como una realización de la ilustración kantiana, la bubneriana como una recuperación romántica de la libertad política verdadera de la antigüedad. Y también en este ambiente intraparlamentario, en la reducción del concepto de acción revolucionaria al nivel del concepto del discurso emancipatorio, resulta fructífera la oposición entre la dialéctica como método científico y la *Dialéctica como tópica*. La concepción habermasiana de una teoría de la acción comunicativa vuelve a cometer, por así decirlo, el error de la fe marxista en la ciencia, en la medida en que tampoco el procedimiento formal de la dialéctica, entendido por Habermas como un diálogo acorde con reglas del discurso reconocidas científicamente, es capaz de producir sólo y a partir de sí mismo las

nuevas circunstancias sociales de una comunidad libre en el sentido político, sino que, como remarcaba Bubner, permanece remitido a aquello que «sale al encuentro desde el mundo de la vida», esto es, al hecho de que la concepción ideal de una comunidad de comunicación se corresponde con las circunstancias adecuadas para ello en el «lugar» correcto en el mundo de la vida y en el momento adecuado para su puesta en marcha.

Considerando en retrospectiva la pretensión bubneriana de una *Dialéctica como tópica*, es legítimo preguntarse hoy en día por el destino que han tenido los elementos utópicos de la teoría y por la manera en que, desde una perspectiva contemporánea, se pueda plantear un futuro para su concepto de método. La mayor dificultad radica, desde mi punto de vista, en el vínculo entre una «flexibilización del concepto de racionalidad» y una simultánea emancipación de «sus fuentes espontáneas en disposiciones propias del mundo de la vida». Este vínculo presupone que basta resquebrajar las circunstancias sociales condenables y dependientes de una cientifización del mundo de la vida —según una fórmula de la época: su administración estatal completa, su preparación instrumental-económica, su racionalidad basada en la eficacia que coloniza la cultura, etc.— y la fosilización de una racionalidad social para que las «fuentes espontáneas» vuelvan a aparecer y la vida política vuelva a ser relevante para la vida en general. Desde mi perspectiva, hemos de asumir el problema de suponer un mundo de la vida intacto, que sólo espera volver a ser descubierto para volver a desplegar su potencial liberador político en la forma de relaciones idealizadas en el interior de la *polis* antigua. Pero parece más bien que, tras las experiencias en los años ochenta y noventa, y sobre todo en los años posteriores al cambio de milenio, cada movimiento de ruptura y puesta en marcha de un futuro político mejor, sazonado con los ideales del pasado, sólo ha extendido, muy a su pesar, la línea que buscaba interrumpir, es decir que, a través del compromiso filosófico, produjo lo contrario de lo que en principio debía producir.

Eso es al menos lo que piden los balances recientes del movimiento posterior a 1968 y que, como Richard Sennett, revisan con sobriedad el punto de partida de los escenarios utópicos de ruptura y nuevo comienzo. Para Sennett, un pragmatista confeso, la emancipación fracasada se puede reconocer con la mayor

claridad en las modificaciones del mundo laboral.³ Allí se puede ver el movimiento de emancipación como el intento por encontrar una salida a las coerciones, percibidas como totalitarias, del mundo laboral de la época, como queda claro en el matrimonio de las grandes empresas y la conformación de sus estructuras administrativas absolutas a finales de la década de los sesenta. El trabajador se encontraba, de acuerdo con aquella época, en los engranajes de una maquinaria administrativa, engranajes que eran representados, según la interpretación estructuralista general de los años sesenta, como cibernéticos, es decir, como grandes aparatos organizados técnicamente como maquinarias, aparatos que, además, eran abandonados a una orientación automática y ya no contemplaban, en su anonimato, espacio alguno para daciones de sentido tradicionales o propias del mundo de la vida. La polémica que durante décadas los intelectuales mantuvieron contra el poder de las empresas multinacionales y sus estructuras administrativas centralizadas, las reformas que en efecto se introdujeron en el mundo laboral para una flexibilización del lugar, el tiempo y el modo en que se realizaba el trabajo, así como la participación mental del empleador en los bienes y males de la empresa en su conjunto no condujeron, empero, a una liberación de las potencias originarias del hombre en el trabajo, un ideal que Sennett aún toma de su maestra Hannah Arendt. Por el contrario, resulta evidente que sólo contribuyeron a una movilización del trabajador en la medida en que él mismo asume ahora toda forma de disciplina económica como una forma de autoesclavización, él mismo se coloca en el rol del sujeto cuya muerte la filosofía pos-1968 todavía exigía. Lo que otrora era ordenado *top down* e implementado en el procedimiento laboral es generado ahora *bottom up* como algo dado por sí mismo. A partir del siervo trabajador antiguo se ha producido, dicho groseramente, una *Sociedad Anónima-Yo*. La diferencia entre el pasado y el presente sólo consiste aún en que el lugar de una administración ajena del capital de trabajo lo ocupa ahora una administración propia, pero las metas de un incremento permanente del capital de trabajo a través de una motivación

3. Cfr. R. Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín: Berlin Verlag, 2006, también del mismo autor, *Handwerk*, Berlín: Berlin Verlag, 2008.

todavía más efectiva y un procedimiento de evaluación siguen siendo las mismas. En retrospectiva, se puede encontrar el error esencial en que, incluso antes de la emancipación de la fuerza laboral como fuente de una forma exitosa del ser humano en la sociedad, la fuerza laboral misma se encontraba ya capitalizada y, luego, en el momento de la liberación de las cadenas de una administración ajena, fue legalizada en la forma del capital, de modo que la aparente liberación de la enajenación en la forma de la empresa significó sólo una nueva liberación de las ataduras de una acumulación de capital de trabajo, al final de la cual se encuentra ya no el yo disciplinado de Foucault, sino, en su lugar, el «yo exhausto» de Alain Ehrenfels, el cual, atrapado en la opresiva dinámica de una elevación personal de la propia efectividad laboral, está en última instancia agotado física y mentalmente.

Con el trasfondo de esta mirada crítica a los movimientos teóricos y las utopías originados a finales de 1968, se puede además preguntar en qué medida este bosquejo de los cambios sociales globales también puede ser atribuido a la teoría política y en qué medida el llamamiento de Bubner a una argumentación política basada en los lugares comunes de la retórica también se encuentra a su alcance. Formulado como tesis, al término de una flexibilización de la razón no aparecería la deseada consolidación del mundo de la vida y de las formas de vida que le son inmanentes como fuente y sentido profundo de todo lo político; más bien, los mismos lugares comunes de la retórica se han mostrado dependientes de un régimen para su administración productiva, la cual somete todo el bagaje supuestamente fijo de convicciones básicas una vez más a la dinámica de su uso y acumulación productivos. En lugar de la formación de un nuevo fundamento de lo político, se encuentra entonces una movilización de su tópica. Para apoyar mi tesis, intentaré en lo que sigue rastrear esta tendencia en el desarrollo del concepto de tópica, tal como es palpable en el tránsito de un ordenamiento antiguo del espacio a una moderna administración productiva del mismo. Primero, serán examinados los lugares formales; luego, los de contenido. En la historia del *topos* de la navegación, espero haber encontrado un ejemplo que haga patentes las transformaciones formales en estructura y dinámica. A ello le seguirá una breve observación final sobre una posible actualización del programa de una *Dialéctica como tópica*.

II. Tópica como ordenamiento y como administración productiva del espacio

En filosofía, la tónica consiste en una doctrina de los lugares que no tiene relación con la física, sino con una teoría de la argumentación. Hablar de lugares en el ámbito de la argumentación resulta, sin embargo, provechoso, pues coloca la tónica en el contexto mayor de una espacialización del pensamiento, que se lleva a cabo ya con la génesis de la filosofía griega, que fue precedida, desde el punto de vista de la técnica de los medios, por la literalización (*Verschriftlichung*) del discurso con el alfabeto y, desde el punto de vista metodológico, por la matematización y geometrización de las condiciones del mundo a partir de Pitágoras y Parménides. Se puede considerar como decisivo para la tónica el proceso de gramatización, que se lleva a cabo como consecuencia de un giro reflexivo respecto del lenguaje. En general, la puntuación brinda por primera vez escisiones y estructuras en la continuidad del discurso; en la teoría la sintaxis, regula la coordinación y subordinación —el entramado (*Verschachtelung*)— de las partes de la oración; desde la doctrina platónica de la *dihairesis*, la semántica dibuja el mapa del significado de los términos en «árboles semánticos» organizados jerárquicamente según género y especie. La tónica efectúa, finalmente, la espacialización análoga del pensamiento para la pragmática de la comunicación: «El *topos* es el lugar (estratégicamente bien ubicado) a partir del cual se ha de llevar a cabo el ataque a la posición contraria en un ejercicio dialógico dialéctico (*topos othen epicheireteon*)».⁴ La tónica como una gramatización de la pragmática implica, para Aristóteles, un distanciamiento tanto de la tónica como un instrumento y concepto para medir el éxito en el ámbito de la técnica del discurso, que es la manera como la sofística hace uso de ella, como un distanciamiento de las técnicas de argumentación platónicas contra la práctica sofística, apoyadas también en la tónica. La gramatización trae consigo un distanciamiento teórico y una exposición valorativamente neutra de relaciones reguladas. No en vano la tónica se encuentra en estrecha relación con la aparentemente inocente, debido a que es concebida como *Organon* puro, teoría sobre la extracción de conclusiones.

4. Aristóteles, *Tópicos*, 1, 155b4 ss.

Por ello, el tratamiento de la tópica en filosofía también se puede situar, ya desde Aristóteles, más allá del planteamiento de las preguntas ético-políticas sobre la esencia, la utilidad y las consecuencias de la retórica. Este tratamiento se revela en retrospectiva a través de la pregunta por el tipo de gramática que en distintos momentos sirve de criterio para la división y utilización de los espacios en el marco de la pragmática del lenguaje. A grandes rasgos, se puede diferenciar dos conceptos básicos que se sitúan en la historia de la técnica (*epochentechnisch*) en la escisión entre la Antigüedad y el Helenismo por un lado y, por otro, la Modernidad. Mientras que la tópica de la Antigüedad parte de un espacio argumentativo cerrado, dentro del cual se debe encontrar, siguiendo reglas (*regelgeleitet*), las premisas correctas entendidas como «lugar estratégicamente adecuado», esto es, como lugar superior a los otros, la Modernidad, por el contrario, comprende el espacio argumentativo como una esfera abierta y ampliable, dentro de la cual es legítimo abrir nuevos horizontes de sentido más allá de los hasta entonces conocidos a través de una tópica entendida como rutina de cuestionamiento. Esto se puede ver de manera concisa en la función de la tópica como un *ars inveniendi*, en la medida en que logra calibrar, en el interior de espacios de argumentación cerrados, lo que en una situación específica queda realmente dentro del rango de argumentación y puede ser planteado con sentido. En realidad, no inventa nada que no se encuentre ya en la estructura argumentativa del tema tratado y discutido (*be- und verhandelte Sache*), sólo revela lo que ya está presente. Por el contrario, en la Modernidad la tópica como *ars inveniendi* está orientada a ganar un nuevo terreno de argumentación. Esta ampliación se considera exitosa si se trascienden los modelos de argumentación existentes y se logra traer a colación no sólo argumentos presentes de forma latente, sino otros completamente nuevos, que se revelan al investigador sin que haya modelos preexistentes. Por ello, la *via inventionis*, en cuyo extremo se encuentran nuevas premisas, ya no lleva a través de la *via expositionis* a la conclusión a la que estaba dirigida la argumentación originalmente, sino a conclusiones distintas pertenecientes a ámbitos distintos. El campo de aplicación de la tópica se plantea de una forma distinta desde el punto de vista temporal y ya no se corresponde con el discurso político —orientado a decisiones con miras al futuro— o judicial

—con su búsqueda de una evaluación sobre lo pasado—, sino sólo con el horizonte temporal del encomio en tanto éste se enfoca en el presente —entendido como presente de la presencia de las cosas. El campo de aplicación se ve también ampliado en su contenido, puesto que ya no se trata del elogio pragmático, entendido como hacer presente un horizonte de comprensión orientado a valores, sino de la afirmación teórica, entendida como hacer presente un horizonte de comprensión sobre el mundo. El tránsito a la nueva orientación temporal y temática de la tópica se presenta en la época de la Reforma y su discurso sobre *loci theologici*,⁵ que Melanchton planteó como puntos de vista generales que se deben usar como criterios para clasificar las verdades reveladas. G.W. Leibniz secularizó esta idea y la puso al alcance de la investigación de la naturaleza en particular y de la investigación del mundo en general. Según Leibniz, Aristóteles se limitó erróneamente a tomar los *endoxa* como opiniones establecidas, cuando es válido derivar lo «probable» («*le probable ou vraisemblable*»)⁶ a partir de la naturaleza de las cosas. Con ello, la *cognitio topica*⁷ deja de limitarse a la aplicación en el campo práctico de la eticidad y de la historia, y ahora se debe entender como comprensión metódica de la realidad. El paso decisivo en el nuevo planteamiento de la tópica como una forma de comprensión del mundo a través de la ampliación metódica de nuestros espacios de argumentación es dado por G. Vico. Éste entiende la tópica como indicaciones para la ampliación del *ingenium* humano y se sirve para ello de la analogía con la «geometría sintética».⁸ A diferencia de Descartes, no plantea la geometría como una medición de lo ya existente, sino como una ampliación de los horizontes de investigación a lo extraño (*Fremdartige*) y fantástico a través de una analogía con lo existente. La tópica señala el camino hacia lo que todavía se encuentra separado, con lo cual garantiza a su vez la localización, metódicamente asegurada, de lo nuevo y, en simultáneo, de su verdad y existencia, de acuerdo con la fórmula del *verum-factum*. En lo que respecta a

5. Ph. Melanchton, *Loci communes rerum theologicarum*, XXX.

6. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704, IV, 2.

7. G.W. Leibniz, *Introductio ad Encyclopediam Arcanam* (sin fecha), en *Opusculum et fragments inédites de Leibniz*, ed. de L. Couturat, París: Alcan, 1903, p. 515.

8. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, 1709, p. 50.

la cultura, a diferencia de la naturaleza, es verdadero y existente sólo aquello que nosotros mismos hemos producido y, según Vico, la producción se da a través de la tónica, entendida como una fantasía regulada argumentativamente. La tónica es el método de la retórica que, para Vico, no consiste en otra cosa que en la totalidad de la educación [*Bildung*] civilizatoria, entendida como el comienzo de nuevas verdades que, luego, tan sólo deben ser aseguradas críticamente y susceptibles de comprensión racional. Tras un largo periodo de intentos de consolidación de nuestro conocimiento del mundo a través del idealismo o el positivismo, la teoría de la cultura contemporánea se remite a Vico y a su idea de que los *hechos culturales* sólo se plantean y poseen existencia como ampliación tónica de nuestras esferas de entendimiento, lo cual se muestra clarísimamente en el concepto de cultura: «quien se introduce en ello seriamente, debe estar dispuesto a ingresar a un nuevo terreno. Conceptos de este tipo no reflejan simplemente hechos que de otro modo serían claros para nosotros, sino que brindan forma a hechos de los cuales no sabríamos nada sin dichos conceptos».⁹

La modificación en la comprensión del espacio en el caso de ámbitos lingüísticos abiertos y cerrados se puede extraer de un *topos* material concreto y trasladar con relativa soltura al desarrollo ya aludido de la tónica formal como una forma argumentativa de conocimiento de los lugares: se trata del *topos* de la navegación, con su carácter riesgoso, en contraposición al campo metafórico de la caverna, que ha de considerarse ya como una de las metáforas que mejor han sido analizadas.¹⁰ Desde Homero, la caverna representa el carácter cerrado del cosmos, orden necesario, solidez y fiabilidad, y, desde Platón hasta la actualidad, se ha buscado armonizar de manera pedagógica la imagen de un mundo cerrado ontológicamente, imagen ligada a esta metáfora, con las ampliaciones creativas de las culturas ciudadanas modernas, con su apertura al mundo en los ámbitos del comercio, el contacto y la información. Con la metáfora de la navegación como viaje a través del mar, sucede lo contrario. Desde el punto de vista cosmológico, este *topos* parte de lo indeterminado.

9. R. Konersmann, *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt: Suhrkamp, 2006, p. 7.

10. *Pars pro toto*: H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

nado e imprevisible y, con ello, de una apertura por principio a todos los contextos mundanos, los cuales quedan representados en el carácter abierto de la partida que se corresponde con toda navegación; en el desarrollo de la empresa, se tiende a integrar la normalidad y estabilidad de la situación y las circunstancias abandonadas inicialmente en tierra firme, en la extravagancia y dinámica de la empresa misma. Ello ocurre cuando lo que aparecía como una amenaza se percibe como alivio (*Entlastung*) y un desplazamiento de larga duración parece centrado en sí mismo en la medida en que llega a ser interpretado, al margen de cualquier otro criterio, como una forma moderna de reposo. Previamente a esta posmoderna transformación de lo riesgoso en algo favorable para la vida, debe producirse un largo periodo de confrontación, desde la crítica de la cultura, con la pérdida de estabilidad que se ha de manifestar en diversos ámbitos.

La navegación aparece como *topos* en filosofía en el marco del ingenio práctico (*Lebensklugheit*) y la moral; empero, presupone un trasfondo ontológico, cosmológico y mitológico. La navegación logra establecer un vínculo entre tierra y mar,¹¹ que se presentan como elementos distintos y poseen un rango ontológico también distinto. En su fluidez, el agua se presenta como el medio carente de fronteras que opone resistencia a cualquier forma, una «superficie ilimitada», como Hegel señala, que es «absolutamente flexible», «pues no se resiste a presión alguna, ni siquiera a un soplo».¹² En tanto superficie pura, carece de la profundidad geométrica y ontológica que puedan hacer de ella un objeto tridimensional y, por tanto, una cosa; en tanto materia informe le falta incluso, a diferencia de la *hyle*, cuyo significado original era «madera», la solidez ontológica para mantener la forma espacial otorgada también a través del tiempo. El mar abierto se presenta, por ello, también como lo *apeiron* en oposición a la tierra, que se percibe como la esfera de las delimitaciones, de modo que la representación del *cosmos* como un todo encuentra un equivalente en el interior del mundo en la orilla,

11. Los comentarios que vienen a continuación se benefician del excelente artículo de Michael Makropoulos «Meer: Aspekte einer Daseins- und Lebensführungsmetapher», en R. Konersmann, *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 2007, pp. 236-248.

12. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. de E. Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 119.

que separa la tierra del mar. Desde el punto de vista de la mitología, corresponden al mar «fuerzas y dioses que con la mayor tenacidad se sustraen a la esfera de los poderes determinables», del «margen del mundo habitable», el océano, «provienen los monstruos míticos que se encuentran más alejados de las figuras fiables de la naturaleza y que no parecen saber ya nada del mundo como *cosmos*». ¹³ El habitante del fondo de los mares, Poseidón, representa a fin de cuentas lo abismal de la conmoción ontológica que surge del mar, en tanto dios de los temblores; para Tales, además, la tierra misma en su totalidad flota aún en el océano. ¹⁴ En el marco del ingenio práctico (*Lebensklugheit*) y de la moral, la navegación cobra importancia en tanto se refiere al viaje hacia lo incierto y no sólo a la navegación cercana a la costa —durante la cual, por lo menos, nunca se pierde de vista la orilla que puede salvarnos— o a la idea arche-noética del barco como una isla que se desplaza por propio impulso y sirve de salvavidas en medio de un mundo que se hunde bajo aguas turbulentas. La metáfora de la navegación puede significar, más bien, poner rumbo a mar abierto en su plenitud. El motivo ontológico, cosmológico y mitológico del abandono de toda seguridad mundana se concreta entonces en la metáfora del viaje osado, en el cual desaparecen todas las seguridades vitales al abandonar tierra firme en el horizonte de lo conocido. La imposibilidad de hacer predicciones, la carencia de ley y de orientación que aparece sobre la superficie sin fronteras del mar, se hace emblema de situaciones vitales en las cuales toda forma de vida dada y estable se mantiene suspendida en el riesgo extremo de lo nuevo, y el ser del hombre es experimentado en el momento de la arriesgada decisión como algo sin forma alguna y a merced de la situación (*disponibel*). En la Antigüedad, un riesgo de esta naturaleza era asociado con la idea de una trasgresión de los límites del ser humano, lo cual significaba a su vez *hybris*. Así como Prometeo busca dominar con el fuego un elemento que se encuentra en manos de los dioses y Dédalo quiere con sus propias fuerzas dominar el aire, quien busca dominar el agua a su manera es un impío. El resultado de la trasgresión de los límites es el extraviar-

13. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt: Suhrkamp: 1979, p. 9.

14. Cfr. *Ibid.*, p. 10.

se que, como viaje errático, se encuentra representado de modo ejemplar en la incapacidad de Odiseo para realizar el regreso biográfico al puerto seguro de donde partió, o también el naufragio, del cual puede dar cuenta el espectador desde una distancia segura en un deleite estético elevado (Kant) o en la tranquilidad venturosa de la seguridad propia, como en el poema didáctico de Lucrecio: «deleite es para la ondeante alma, cuando la tormenta las aguas / agita, ver con tranquilidad desde tierra firme, cómo otro se afana / No porque nos alegramos, cuando alguien soporta pesares, / Sino por el deleite de estar uno mismo libre de ellos».¹⁵ El *topos* de la vida del hombre que se encuentra amenazada permanentemente por el naufragio, es decir, por la experiencia del quiebre causado por una contingencia imprevisible que destruye la existencia y sepulta la moral, se puede considerar una exageración en la que la crisis existencial se plantea como un estado normal. Como función original de esta imagen se puede concebir el consuelo para los casos en que la planificación de la vida buena se ha visto frenada y frustrada de forma duradera por una desgracia imprevisible, de modo que, al final, se presenta un trágico fracaso.

En su uso moderno a partir de F. Bacon, el *topos* experimenta una apreciación opuesta (*Umwertung*) de la navegación como una autovaloración exagerada y una exaltación del yo (*Selbstüberhebung und Selbstverschätzung*) en la medida en que ya en el grabado del título del *Novum organum* la fórmula «plus ultra» hace del viaje más allá de los límites de lo conocido un programa. Mientras que en la interpretación clásica el abandono de suelo ontológico seguro o normativo es evaluado como una falta, es decir, como un «paso equivocado» (*Verfehlungsschritt*) si es que no como una forma de pecado original, es decir, de «caída original» [*Sündenfall*],¹⁶ con el replanteamiento de Bacon se apunta en última instancia a la recuperación de circunstancias paradisíacas¹⁷ a través del ingenio del hombre mismo. Dicho de forma menos mitológica, el viaje a lo desconocido ya no aparece más como el abandono objetivo de un orden cósmico o cristiano

15. Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, II, 1-4.

16. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, op. cit., p. 11.

17. Cfr. F. Bacon, *Neues Organon / Novum organum*, ed. de W. Krohn, Hamburgo: F. Meiner, 1990, vol. I, p. 33.

de la creación, sino como oportunidad para el despliegue subjetivo del ser del hombre. Lo que desde el punto de vista de la Antigüedad se consideraba como ganancia rápida y promesa frívola de lujo por encima de las necesidades naturales, ahora, se convierte en apropiación legítima —debido a que es prelapsario (*prälapsarisch*)— del poder de definir qué se debe considerar como necesidad humana en general. El lujo consiste en la valoración, hecha con envidia y desconocimiento, de un impulso que encuentra su determinación siempre nueva, pero a la vez siempre verdadera, en su despliegue libre a través de bienes exóticos. Bacon realiza la liberación mitológica de una trasgresión humana de los límites antes sancionada moralmente y, luego, ello permite que la partida se convierta, gracias a la experiencia y el saber incrementados, en la rutina. El antiguo caballero aventurero es estilizado en el prototipo legendario del empresario moderno, para quien el riesgo existencial es negocio de todos los días. En Hegel, el «mar» pasa a ser el «elemento natural» de la «industria»,¹⁸ y las vías marítimas se convierten en el medio (*Medium*) natural para el intercambio de productos así como para la comunicación, que a su vez se convierten en el *topos* para el dinero como medio, en tanto instrumento fluido que vincula todas las actividades en los mercados del mundo. Como la vinculación monetaria, el mar ofrece como perspectiva caminos que no han sido abiertos, que se convierten en rutas sólo en tanto son recorridos y, en su término, alcanzan una meta que promete ganancia. Con la potencialización de la metáfora del camino, se amplía, a la vez, el empleo metafórico del espacio. Finalmente, Carl Schmitt asocia a la «cultura oceánica» de la Modernidad una «revolución espacial»,¹⁹ en la medida en que todo establecimiento de un horizonte parece superado y el radio de alcance del ser humano puede permanecer abierto por definición. En este desarrollo, parece consecuente no intentar determinar la ruta a partir de la salida originalmente buscada, sino la salida a partir de la ruta que se ofrece como el criterio que señala por sí mismo la dirección. La experiencia de Colón, buscar un camino marítimo a la India y haber descubierto América, se eleva a la

18. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. de E. Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 391.

19. Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, 1952, p. 55.

categoría de principio. La calidad de la meta resulta de las circunstancias de su consecución y la idea de una meta en cuanto meta se muestra dependiente del riesgo y del curso imprevisible del camino. El camino es la meta cuando sólo a partir de su fijación es posible pensar y valorar lo que se considera aceptable como meta. A más tardar con Friedrich Nietzsche se comprendió este punto de vista en toda su modernidad, cuando al grito «¡A los barcos, filósofos!»,²⁰ todavía planteado como un vuelco liberador para el intelectual contra todo dogmatismo y moralismo de la metafísica occidental, le sigue la perspectiva: «¡Hemos abandonado tierra firme y hemos subido a los barcos! ¡Hemos roto los puentes detrás de nosotros —más aún, la tierra misma—!». ²¹ La paradoja del *topos* de la vida como una navegación riesgosa desaparece, finalmente, cuando el punto de partida estable, el puerto seguro y la vida en tierra firme que se encuentra detrás de él, con su fundamento estable (*auf festem* «*Grund und Boden*»), como todavía es el caso para Hegel, ya no está presente ni siquiera como punto de partida y la existencia en su totalidad se define a partir de rutinas que se producen a sí mismas desde la promesa de ganancias pertenecientes a rutas que se van desbrozando. Así, la vida en su conjunto se torna, de hecho, una economía individual de riesgos, en el sentido del antiguo cazador de tesoros, y no sólo porque después de Marx toda realidad sólida, «terrena», en contacto con el medio fluido del dinero se convierta también en una realidad fluida, «marítima». También en el ámbito de la cultura, la vida en tierra firme se manifiesta como un vestigio romántico. *Vous êtes embarqués*,²² puede proclamar Blaise Pascal «en el mundo», aún impresionado por la repentina pérdida de todas las seguridades de la religión; en el caso de Nietzsche, se puede comparar con la desaparición de todos los dogmas metafísicos y morales fiables; para Walter Benjamin, a inicios del siglo XX, el empuje ilimitado de la existencia en la gran ciudad se convierte en símbolo novelesco con la crítica de la obra *Berlin Alexanderplatz* de Alfred Döblin, donde el novelista

20. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en KSA, ed. de G. Colli y M. Montinari, vol. III, Munich / Berlín / Nueva York: Deutscher Taschenbuch Verlag y Walter de Gruyter, 1980, p. 530.

21. *Ibid.*, p. 480.

22. Bl. Pascal, *Pensées*, en *Oeuvres complètes*, ed. de Louis Lafuma, París: Seuil, 1963, véase 550 (n.º 418 [223]).

es el exponente de la experiencia correspondiente: «la existencia es en el sentido de la épica un mar [...] se puede emprender un viaje marítimo y, luego, allí afuera, no encontrar contacto alguno entre tierra, mar y cielo. Eso hace el novelista. Él es el verdadero solitario y mudo».²³ Así pues, el novelista también se encuentra él mismo «sin orientación» y tampoco puede «orientar» a otro, porque todos los caminos que recorre y todas las direcciones por las que se abre paso han de ser a la vez verdaderos y falsos, y, por ello, todo depende sólo de la individualidad perfecta, que debe ser cultivada. Mientras que la crítica de la cultura y el existencialismo vieron en la generalización y normalización del *topos* de la navegación una amenaza y desarrollaron una nostalgia por el riesgo auténtico o la verdadera seguridad entendidas como un romanticismo de la piratería o del idilio campestre, a más tardar la Posmodernidad se pierde en una perspectiva académica contraria. Peter Sloterdijk plantea enlazar nuevamente la conjunción de ambos romanticismos en la idea de una «isla absoluta», donde se amalgaman el mito de un islote alejado de la Modernidad, al cual arriban críticos de la cultura convertidos en piratas, y la idea de un lugar donde guarecerse (*Geborgenheit*) y estar seguro en medio de un mundo de cambios radicales: «la naturaleza de la isla absoluta se puede definir de la manera más concisa con la divisa del capitán Nemo de Julio Verne: *mobilis in mobili*»;²⁴ lo cual, en última instancia, no significa otra cosa que el hecho de que la liberación de la «prisión de la infinitud»²⁵ se ha de pensar de nuevo en el marco de una dinamización aún mayor y una incorporación, ahora en tres dimensiones, de la existencia en el elemento fluido. De este modo, el *topos* de la navegación se convierte en última instancia en un *topos* absoluto, para el cual, después del cese de las delimitaciones horizontales de tierra y mar, también el arriba y abajo de cielo y tierra se han tornado indiferentes en su estado de suspensión submarina. En correspondencia con lo anterior, toda *tópica* en el marco de una filosofía de las esferas fracasa y no en vano el capitán Nemo viene a ser aquel

23. W. Benjamin, «Krisis des Romans. Zu Döblins Alexanderplatz» (1930), en *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, vol. III, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, pp. 230-236, aquí pp. 230 y 235.

24. P. Sloterdijk, *Sphären III, Schäume*, Frankfurt: Suhrkamp, 2004, p. 318.

25. M. Makropoulos, «Meer», en R. Kostermann (ed.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, p. 244.

misántropo a quien, en su enojo frente al estado de la humanidad, ningún argumento le parece ya lógicamente necesario. El examen de la utopía verdadera contenida en este tipo de existencia configurada en esferas externas le sirve a Sloterdijk sólo para realizar un giro a algo positivo y favorable para el hombre.

III. Perspectiva

Con la descripción realizada del desarrollo de la tópica, desde su uso como concepto argumentativo para el ordenamiento del espacio en la Antigüedad hasta su aplicación en la administración productiva del espacio en la Modernidad, no quisiera dar ya por perdido, sin embargo, el programa de una *Dialéctica como tópica*. Considero que el mundo de la vida, tantas veces evocado en la hermenéutica, no brinda ya base suficiente para dicho programa desde que la constitución de la tópica con Vico procede según la fórmula *verum-factum* y los contenidos culturales intrínsecos a ella pueden, en última instancia, ser producto de un afán por el mejoramiento del mundo, fundado literariamente. Hoy en día, la hermenéutica debe, a mi juicio, radicalizar su punto de vista más allá de Gadamer y la concepción de las ciencias del espíritu, y remitirse al pensamiento del Heidegger temprano y su análisis de la existencia. Ello dependerá de la posibilidad de encontrar en el lenguaje un fundamento para los contenidos vitales que, por una parte, son el comienzo de toda apertura del hombre a la cultura; pero que, por otra parte, aún no han abandonado a rajatabla el horizonte de una irreductible referencia al mundo. Aquí hay que examinar, con mayor rigor del que la hermenéutica ha aplicado, las restricciones antropológicas de nuestra constitución biofísica fundamental, las mismas que nos sirven de punto de partida. También debemos incorporar al hombre en los contextos naturales de la biofísica como una alternativa de comprensión y, así, preparar finalmente también la apertura de la hermenéutica frente a las ciencias biológicas. Tal me parece ser el llamamiento de este momento, pero sobre ello será necesario profundizar en otra oportunidad.

AUTORES

HANS-CHRISTOPH ASKANI. Es profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad de Ginebra, Suiza, después de haberlo sido en la Facultad Libre de Teología Protestante de París (1994-2005). Sus trabajos y publicaciones se nutren de su formación en distintas disciplinas: Filosofía, Literatura y Teología en Tubinga, París, Zurich y Berlín. Sus principales publicaciones son *Creación como reconocimiento* (2006) y *El problema de la traducción ejemplificado en Franz Rosenzweig* (1997). Sus investigaciones actuales están orientadas a las relaciones entre la Teología y las Ciencias Humanas.

JULIO DEL VALLE. Es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la que ejerce el cargo de director de estudios de la Facultad de Estudios Generales Letras, así como profesor del área de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg, Alemania, con una tesis sobre la determinación del arte y del genio en Kant. Especialista en Estética y Filosofía del Arte, ha publicado diferentes artículos en revistas especializadas. Autor de los poemarios *Callado cielo* (1994) y *El instinto de la memoria* (2008).

ROMAN DILCHER. Es profesor de la Universidad de Heidelberg, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford, Inglaterra, estudió Filosofía y Filología Clásica en dicha universidad, así como en la de Tubinga, Alemania. Es autor de *Estudios en Heráclito* (1995) y de diversos artículos publicados en revistas especializadas. Sus áreas de especialización son la Metafísica, Filosofía Trascendental, Fenomenología, Ética, Estética y Hermenéutica.

JAVIER DOMÍNGUEZ. Es profesor titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, con estudios previos en la Universidad Jagiellonsky de Cracovia, Polonia, así como en la Universidad Pontificia

Bolivariana, Medellín, Colombia. Es miembro del Grupo de Investigación de Teoría e Historia del Arte y gestor, desde 1997, del Seminario Nacional de Teoría e Historia del Arte (evento bianual). Director de la revista *Estudios de Filosofía* de 1990 a 2000. Es autor de *Cultura del juicio y experiencia del arte. Ensayos* (2003), así como de diversos artículos en revistas especializadas. Sus áreas de especialización son la Hermenéutica Filosófica, la Estética y la Filosofía del Arte.

MARTIN GESSMANN. Es profesor de la Universidad de Heidelberg, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania, con estudios también en Germanística y Romanística. Es autor de *Moralística y Modernidad. Una caracterización filosófica de la época ejemplificada en Montaigne y Wittgenstein* (2002), *Hegel* (1999), *Montaigne y la Modernidad. Los fundamentos filosóficos de un cambio de época* (1997) y *Lógica y vida. Los fundamentos prácticos de la dialéctica de Hegel* (1992). Asimismo, ha traducido al alemán artículos de Gianni Vattimo y Jacques Derrida.

MIGUEL GIUSTI. Es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la que ejerce los cargos de jefe del Departamento de Humanidades y director del Centro de Estudios Filosóficos. Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía durante el periodo 2004-2010. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Es autor, entre otros libros, de: *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (2008), *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003), *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999) y *La crítica de Hegel al mundo moderno* (1987).

GUSTAVO LEYVA. Es coordinador general del posgrado de Humanidades y profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México. Doctor en filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Es autor, entre otras obras, de *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar* (2002), así como editor de *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica* (2005). Asimismo, es coordinador del volumen colectivo *Política, identidad y narración* (2003). Ha traducido al español a autores como Helmut Dubiel, Reinhardt Brandt, Wolfgang Kersting y Hans Jonas. Sus áreas de investigación son la Filosofía Clásica Alemana y la Filosofía Política.

WALTER MESCH. Es profesor de la Universidad de Münster, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Estudió Filosofía y Germanística en las universidades de Tubinga y Oxford. Ha sido secretario de la Internationale Hegel-Vereinigung (1996-2000). Es

autor de *El presente en la reflexión. Un estudio sobre el tiempo y la eternidad en Platón, Aristóteles, Plotino y Agustín* (2003) y *Ontología y dialéctica en Aristóteles* (1994), así como editor, junto con Rüdiger Bubner, de *La historia universal - ¿El juicio universal? Congreso internacional sobre Hegel, 1999* (2001). Sus áreas de investigación son la Filosofía Antigua y su recepción moderna, la Historia del platonismo, el Idealismo alemán, la Hermenéutica, Retórica y Dialéctica, la Teoría del tiempo y Ontología, y la Filosofía práctica.

JOCHEN WAGNER. Es profesor de la Universidad de Rostock, Alemania. Estudios de Filosofía, Germanística y Filología Clásica en la Universidad de Tubinga, en la que obtuvo su doctorado en Filosofía. De 1987 a 1991, ejerció la docencia en la Universidad de Tubinga y, desde 1994, lo hace en la Universidad de Rostock. Es coeditor, con P. Ptassek, B. Sandkaulen y G. Zenkert, de *Poder y opinión. La constitución retórica del mundo político* (1992). Sus áreas de investigación son la Filosofía Antigua, la Retórica, el Romanticismo alemán y la filosofía de Heidegger.

GEORG ZENKERT. Es profesor de la Universidad Pedagógica de Heidelberg, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, estudió Filosofía e Historia del Arte en la misma universidad y en la de Stony Brook, Nueva York. Es autor de *La constitución del poder. Competencia, orden e integración en la constitución política* (2004) y de *Contornos de racionalidad práctica. La reconstrucción de la razón práctica en Kant y el concepto de praxis racional en Hegel* (1989), así como coeditor, con P. Ptassek, B. Sandkaulen y J. Wagner, de *Poder y opinión. La constitución retórica del mundo político* (1992). Sus áreas de investigación son la Ética, Antropología, Filosofía Social y Filosofía Política.